



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO**  
**Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales**

**Doctorado en Ciencia Política**

**“El principio de la *libertad* y el imperativo del *orden* en la  
filosofía kantiana del derecho”**

**Autor: Ileana P. Beade**

**Director: Dr. Alberto Damiani**

Fecha: 30 / 03 / 2015

## Resumen

En sus principales escritos políticos, Kant define la libertad en sentido jurídico como la capacidad de no obedecer sino a aquellas leyes a las que se ha dado consentimiento, definición que evoca uno de los principios fundamentales reivindicados por la tradición republicana: el principio de *autolegislación*. Nuestra investigación examina la conexión entre esta concepción de la libertad y una serie de aspectos doctrinales de la filosofía política kantiana a los que proponemos caracterizar bajo la expresión general de un *imperativo del orden*, a saber: la exigencia de una estricta limitación de la libertad en el ámbito del llamado *uso privado de la razón*, la impugnación del *derecho de resistencia* y, finalmente, la restricción del derecho de *ciudadanía activa*. Si bien Kant concibe la libertad no sólo como un derecho innato e inalienable del hombre, sino asimismo como un principio de legitimidad básico y fundamental del orden político, los aspectos mencionados parecen comprometer la primacía que se otorga al concepto de libertad en su doctrina jurídico-política. Las dificultades que se presentan al momento de articular el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* parecen generar, en efecto, una tensión capaz de comprometer la consistencia teórica y la coherencia interna de dicha doctrina. Sin embargo, si se consideran las reflexiones kantianas en torno a la Ilustración y, por otra parte, los principios fundamentales de su filosofía de la historia, es posible resolver esta tensión. Conforme el género humano avance en la realización gradual del proyecto ilustrado, las restricciones a la libertad resultarán menos necesarias, y el derecho de ciudadanía será ampliado a sectores más amplios de la población. La reforma progresiva de las instituciones jurídico-políticas permitirá a los hombres avanzar en la realización de ciertos  *fines*  que la razón práctica nos impone en carácter  *deberes* , fines tales como la constitución republicana, el derecho cosmopolita y la paz perpetua entre los Estados. El análisis pormenorizado de los tópicos mencionados permitirá mostrar que las estrictas limitaciones impuestas al  *uso privado*  de la razón, la restricción del derecho de  *ciudadanía* , y la impugnación de un  *derecho de resistencia*  se fundan en una concepción del orden como condición  *sine qua non*  del estado de derecho, el cual es considerado por Kant, a su vez, como condición de todo progreso histórico.

## Abstract

In his main political writings, Kant defines juridical freedom as the capacity of an individual obeying only those laws which he has consented to, a definition that invokes one of the fundamental principles of the Republican tradition: the principle of *self-legislation*. My investigation examines the connection between this conception of freedom and several doctrinal aspects which I analyze under the notion of an *imperative of order*; namely: the demand for a strict limitation of freedom in the sphere of the so-called *private use of reason*, the rejection of a *right of resistance* and, finally, the restriction of *active citizenship*. Although Kant conceives freedom not only as an innate and inalienable right of human beings, but also as a basic and fundamental principle of legitimacy of political order, the aspects just mentioned seem to compromise the primacy granted to the concept of freedom in his juridical-political doctrine. The problems involved in the articulation of the *principle of freedom* and the *imperative of order* seem to produce a tension that could affect the theoretical consistency and the internal coherence of such doctrine.

Nevertheless, when one analyzes Kant's reflections on Enlightenment together with the fundamental principles of his Philosophy of History, it becomes possible to solve this tension. As soon as mankind makes progress concerning the project of Enlightenment, the restrictions of freedom will gradually become less necessary, and the right of citizenship will be extended to larger sectors of the population. The gradual reform of juridical and political institutions will allow men to progress in the realization of certain *ends*, which our practical reason impose us in terms of *duties*, such as the duty of instituting a Republican constitution, a cosmopolitan right, and perpetual peace among States. The analysis of the mentioned topics will allow us to show that the strict limitations imposed by Kant to the *private use of reason*, his restriction of the right of *citizenship* and his rejection of a *right of resistance* are founded on a conception of order as a necessary condition of the rightful state, which is in turn considered by Kant as an essential condition of historical progress.

## Agradecimientos

La presente tesis doctoral no habría sido posible sin la guía y el apoyo de mi Director de Tesis, el Prof. Dr. Alberto Damiani, a quien le agradezco especialmente sus valiosas y agudas observaciones, correcciones y sugerencias, sin las cuales este trabajo no habría alcanzado su forma definitiva. Quisiera agradecer asimismo al Prof. Dr. Mario Caimi, sin cuyo apoyo no hubiese tenido el privilegio de dedicarme a la investigación en el ámbito de los estudios kantianos. Quisiera mencionar asimismo que esta investigación, al igual que mi primera investigación doctoral, ha sido realizada gracias al financiamiento del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*, institución en la que me he desempeñado como becaria doctoral, becaria pos-doctoral y en la que me desempeño actualmente como investigadora. Por último, quisiera agradecer a mi familia, y en especial, al Prof. Dr. Rodrigo Braicovich, por su apoyo incondicional, su generosidad y afecto, sin los cuales no habría logrado concluir este trabajo.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1:</b>	
<b>Fundamentos metafísicos y morales de la doctrina kantiana de la libertad jurídico-política.....</b>	<b>15</b>
1.1 El concepto de libertad trascendental en la Tercera antinomia de la razón pura.....	15
1.2 La noción de libertad en los textos morales kantianos.....	33
1.3 Libertad, voluntad y arbitrio .....	43
1.4 La libertad como derecho innato del hombre.....	62
1.5 La relación entre ética y derecho en la filosofía kantiana.....	82
<b>Capítulo 2:</b>	
<b>Libertad y orden en la reflexión kantiana acerca de la Ilustración.....</b>	<b>95</b>
2.1 La distinción entre los usos público y privado de la razón como respuesta al problema de límites del proyecto ilustrado.....	96
2.2 La posición kantiana en el debate ilustrado acerca de la ilustración del pueblo.....	108
2.3 El uso público de la razón en El conflicto de las facultades.....	117
2.4 Kant como «teórico de la publicidad».....	132
<b>Capítulo 3:</b>	
<b>Libertad y orden en los Principios metafísicos del derecho.....</b>	<b>149</b>
3.1 Libertad y soberanía: la interpretación kantiana de la noción rousseauiana de voluntad general.....	150
3.2 La república como forma representativa de gobierno y la reformulación kantiana del principio rousseauiano de voluntad general.....	163
3.3 La impugnación del derecho de resistencia.....	175
3.4 Dos definiciones de la libertad en los escritos políticos kantianos.....	196

<b>Capítulo 4:</b>	
<b>Alcances y límites del derecho de ciudadanía activa .....</b>	<b>210</b>
4.1 La distinción entre ciudadanos activos y pasivos y sus premisas conceptuales.....	212
4.2 Ciudadanía e independencia civil. Lecturas críticas de la restricción kantiana del derecho de ciudadanía.....	222
4.3 El derecho cosmopolita y el hombre como ciudadano del mundo. Antecedentes históricos y proyecciones contemporáneas.....	233
<b>Capítulo 5:</b>	
<b>La historia como instancia de resolución del conflicto entre libertad y orden.....</b>	<b>242</b>
5.1 Aproximación a los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia.....	243
5.2 Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la historia.....	251
5.3 Política y metafísica en la filosofía jurídico-política kantiana.....	261
5.4. El imperativo de la esperanza.....	270
<b>Conclusiones.....</b>	<b>281</b>
<b>Referencias bibliográficas</b>	
1. Fuentes.....	284
2. Bibliografía secundaria.....	287

## Abreviaturas

- Ak.** Edición Académica de las obras kantianas [Akademie Ausgabe]
- IaG** *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita* [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]
- KpV** *Crítica de la razón práctica* [Kritik der praktischen Vernunft]
- KrV** *Crítica de la razón pura* [Kritik der reinen Vernunft]
- KU** *Crítica de la facultad de juzgar* [Kritik der Urteilskraft]
- Log** *Lógica* [Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen]
- MS** *La metafísica de las costumbres* [Die Metaphysik der Sitten]
- RL** *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* [Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre]
- ProI** *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können]
- Refl** *Reflexiones* [Reflexionen]
- SF** *El conflicto de las facultades* [Der Streit der Fakultäten]
- TP** *Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica”* [Über den Gemeinpruch: “Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”]
- RGV** *La religión dentro de los límites de la mera razón* [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft].

**WA** *Respuesta a la pregunta Qué es la ilustración* [Beantwortung der Frage:  
Was ist Aufklärung?]

**WDO** *Qué significa orientarse en el pensamiento?* [Was heisst: Sich im  
Denken orientieren?]

**ZeF** *Sobre la paz perpetua* [Zum ewigen Frieden]



## Introducción

La preservación de la libertad en el estado civil, como estado de sujeción a las leyes, constituyó un problema fundamental para la filosofía política moderna, especialmente para aquellos autores que concibieron la libertad como un derecho natural del hombre, para cuya protección debía ser instituido el orden político-jurídico. Iusnaturalistas, contractualistas, liberales y republicanos, intentaron establecer, desde diversas perspectivas teóricas, los principios fundamentales de la sociedad civil, y ofrecieron respuestas distintas al problema de la articulación entre la libertad y la sujeción legal.

En sus escritos filosóficos, Kant aborda este problema fundamental, definiendo la libertad en sentido jurídico como la capacidad de un individuo de obedecer solo a aquellas leyes a las que ha dado consentimiento<sup>1</sup>, definición que evoca uno de los principios fundamentales reivindicados por la tradición republicana: el principio de *auto-legislación*. Como eje principal para el desarrollo de esta investigación, proponemos examinar la conexión entre esta concepción de la libertad político-jurídica y una serie de aspectos doctrinales a los que proponemos caracterizar bajo la expresión general de un *imperativo del orden*, a saber: la exigencia de una estricta obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón*, la impugnación del *derecho de resistencia* y, finalmente, la restricción del derecho de *ciudadanía*. Si bien Kant concibe la libertad como un derecho *innato* e inalienable del hombre, los aspectos mencionados parecen comprometer la primacía que otorga al concepto de libertad en el desarrollo de su doctrina jurídico-política<sup>2</sup>. A continuación, señalaremos algunas dificultades específicas que se presentan en torno a los tres aspectos mencionados, en lo referido a su posible articulación con el principio de la *libertad*.

---

<sup>1</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350.

<sup>2</sup> En el desarrollo de esta investigación serán explicitados los motivos por los cuales la teoría jurídica de Kant no puede ser escindida de su teoría política. En el marco de la *metafísica jurídica* kantiana, desarrollada en los *Principios metafísicos del derecho* (primera parte de la *Metafísica de las costumbres* [1797])—, se encuentran formuladas las principales tesis políticas kantianas, expuestas asimismo en los textos *En respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* [1784], *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [1793] y *Hacia la paz perpetua* [1795].

En el escrito *En respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, Kant declara que el progreso del proyecto ilustrado requiere libertad en el *uso público de la razón*, uso que se halla implicado toda vez que nos dirigimos, a través de escritos y en cuanto *doctos*, al *público* constituido por el *mundo de los lectores*. Si bien destaca allí la importancia fundamental de la libertad de pensamiento y la libertad de expresión para el progreso del género humano, su reivindicación de la libertad resulta contrarrestada por la exigencia de una estricta obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón*, aquel que es propio en el desempeño de cierta función o puesto civil que se nos confía<sup>3</sup>. Kant considera que, en ciertos asuntos públicos, resulta necesario que los individuos se comporten de manera pasiva, de tal modo que el gobierno pueda orientarlos hacia la realización de ciertos fines públicos. Ahora bien, cabría preguntarse si la exigencia de una obediencia incondicionada en el ámbito del *uso privado de la razón* no afecta asimismo al *uso público de la razón*, que parece quedar limitado, a fin de cuentas, a la *libertad de prensa*. A la luz de una serie de textos kantianos en los que se destaca el carácter esencialmente *comunicativo* y *participativo* del pensamiento humano, cabría objetar que la obediencia incondicionada en el ejercicio de ciertas funciones civiles reduciría al extremo las posibilidades de un individuo de participar en instancias de discusión pública, con lo cual resultaría limitada no solo su capacidad de expresión, sino asimismo su capacidad de pensar<sup>4</sup>.

Diversos especialistas han examinado el concepto de *publicidad de la razón* destacando su importancia fundamental para el desarrollo de la filosofía crítica<sup>5</sup>. Las nociones de *libertad*, *razón*, *crítica*, *autonomía*, *ilustración* y *progreso* representan, según esta línea interpretativa, los pilares conceptuales sobre los que se asienta el proyecto crítico en su conjunto. Algunos intérpretes se han concentrado en la dimensión intersubjetiva y comunicativa de la razón, señalando que, desde la perspectiva kantiana, la exigencia de un pensamiento *autónomo* no puede ser satisfecha por un individuo que razona de manera aislada: no es posible

<sup>3</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>4</sup> Cf. WDO, Ak. VIII, 144.

<sup>5</sup> *Vid.* Hutter, 2009: 68-69; La Rocca, 2009: 100-101; Scholz, 2009: 30; Zöllner, 2009: 82ss.

desarrollar plenamente el pensamiento individual sino *en comunidad con otros*<sup>6</sup>. Esta línea hermenéutica destaca que el concepto kantiano de *ilustración* exige la formación y desarrollo de un *espacio discursivo público*, cuestión que tendrá importantes repercusiones en la filosofía contemporánea. Si bien estas lecturas representan un valioso aporte para el estudio de la noción kantiana de una *razón pública*, no abordan en profundidad el problema de la articulación entre los *usos público y privado* de la razón. Los intérpretes que se han dedicado a examinar las diversas acepciones del concepto de *público* en los escritos políticos kantianos<sup>7</sup> tampoco han considerado en detalle las dificultades implicadas en la articulación entre el libre *uso público de la razón* y la obediencia incondicionada en el ámbito del *uso privado*, cuestión que ha sido asimismo desatendida por aquellos comentaristas que han intentado dilucidar la noción de *uso privado*<sup>8</sup>.

En síntesis, si bien la crítica especializada se ha ocupado de esclarecer las nociones kantianas de lo *público* y lo *privado*, no contamos con estudios críticos que aborden de manera pormenorizada las tensiones que se producen como consecuencia del equilibrio entre la *libertad* y la *obediencia*, ni tampoco ha sido estudiada en profundidad la distinción entre los dos *usos de la razón* en conexión con otros aspectos doctrinales de la filosofía política kantiana. Tal conexión será examinada en el desarrollo de este trabajo, con el objeto de mostrar que la estricta limitación de la libertad en el ámbito del *uso privado* responde a la exigencia de preservar el *estado de derecho*, exigencia que Kant considera básica e indispensable para la posibilidad del progreso histórico.

En el marco de la propuesta reformista kantiana, el *orden* es concebido como una exigencia fundamental e incondicionada (en tal sentido proponemos caracterizar dicha exigencia como un *imperativo*). De allí que en el escrito de

---

<sup>6</sup> Vid. Deligiorgi (2005: 7ss.); Deligiorgi (2006: 143-144); La Rocca (2006: 119s.); Clarke (1997: 59); O'Neill (1989: 25-26); Ruffing (2013: 85-113); García-Marzá (2012: 98s.).

<sup>7</sup> Vid. Davis (1992: 170-184); Clarke (1997: 53-73); Laursen (1986: 585ss.).

<sup>8</sup> No se ha alcanzado, sin embargo, consenso acerca de la significación que debe atribuirse a la noción de *uso privado*: mientras algunos proponen interpretarla en relación con una relación *contractual*, en virtud de la cual los individuos renunciarían voluntariamente a hacer un libre uso de sus facultades en ciertos ámbitos institucionales, a fin de preservar el orden público (vid. Schmidt, 1989, 288; Cronin, 2003, 59; Vos, 2008, 760-763; Bartuschat, 2009, 14; Schmidt, 1989: 288; González Fisac, 2013: 193-194; Vos, 2008: 758-759), otros consideran que debe interpretarse el carácter *privado* –del *uso privado de la razón*– en el sentido de *deficiente*, es decir, como calificativo que alude a un uso de la razón *privado de libertad* (vid. Vos, 2008: 756ss.).

1784, dedicado a una reivindicación de la autonomía intelectual, Kant insista acerca de los límites dentro de los cuales debe ser ejercida la libertad de expresión, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden jurídico. Si consideramos, por otra parte, la distinción entre los *usos público y privado* de la razón en relación con los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia<sup>9</sup>, podremos constatar que Kant confía en que la libertad de expresión resulte progresivamente ampliada a medida que los hombres avancen en la realización del proyecto ilustrado. La tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* puede ser resuelta, al menos hasta cierto punto, si este *imperativo* es interpretado en relación con la idea de un desarrollo gradual del género humano hacia una constitución política *republicana*, fundada en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia*<sup>10</sup>.

\*

El segundo aspecto doctrinal que proponemos interpretar bajo la noción de *un imperativo del orden* concierne a la impugnación kantiana del *derecho de resistencia*. En diversos escritos, Kant condena la acción revolucionaria –y, en general, toda *resistencia activa* al poder público–, sosteniendo que los miembros de una comunidad civil no pueden oponer resistencia a las leyes o a los poderes instituidos, incluso en caso de que estuviesen sometidos a un poder despótico o autoritario. Pese a esta condena de toda *resistencia*, Kant considera el *entusiasmo* despertado por la Revolución Francesa en sus espectadores imparciales como un *signo* del progreso moral del género humano<sup>11</sup>; de allí que los intérpretes hayan intentado subsanar esta aparente contradicción, examinando las premisas teóricas en las que se funda la impugnación kantiana del *derecho de resistencia*.

Mientras algunos comentaristas interpretan los argumentos aducidos por Kant en contra de la *resistencia* como argumentos de carácter moral, otros

---

<sup>9</sup> Si bien la literatura especializada suele referirse a la *filosofía kantiana de la historia*, Kant no utiliza de manera literal la expresión *filosofía de la historia*, sino que se refiere, en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [1784], a una *historia filosófica* [*philosophische Geschichte*]. Cf. *IaG*, Ak. VIII, 31.

<sup>10</sup> Cf. *Ak. ZeF*, Ak. VIII, 350.

<sup>11</sup> Cf. *SF*, Ak. VII, 85.

destacan, en cambio, el carácter jurídico de tales argumentos<sup>12</sup>. Por otra parte, algunas lecturas intentan explicar la posición kantiana refiriéndola a aspectos doctrinales específicos, tales como, por ejemplo, la crítica al *eudemonismo*: así como en el plano de la moralidad la *felicidad* no puede proporcionar un principio legítimo para la determinación de la voluntad, así tampoco ella puede aportar, en el ámbito jurídico-político, un criterio válido que permitiese al pueblo cuestionar la legitimidad de las leyes o desafiar la autoridad de los poderes públicos<sup>13</sup>. Otras interpretaciones señalan que el tratamiento kantiano del *derecho de resistencia* se halla directamente vinculado con su concepción de la *soberanía*, su re-formulación del principio rousseauiano de *voluntad general* y su formulación del principio *de representación*; de allí que un análisis comparativo entre el tratamiento de estos conceptos en Kant y en Rousseau pueda contribuir a una mejor comprensión de la posición kantiana.

Diversas líneas interpretativas han sido desarrolladas a fin de esclarecer la relación entre las ideas filosóficas de ambos pensadores. La existencia de una profusa literatura, que abarca desde autores del siglo XIX hasta intérpretes contemporáneos<sup>14</sup>, revela que se trata de de una influencia que excede las coincidencias meramente superficiales, incidiendo de manera profunda en el desarrollo del pensamiento moral, pedagógico y político kantiano. Sin embargo, no hay consenso entre los intérpretes respecto del sentido específico que debe atribuirse al influjo de Rousseau en las diversas facetas del pensamiento kantiano,

---

<sup>12</sup> Entre aquellos que sostienen la primer interpretación, podemos mencionar a Nicholson y Atkinson, quienes señalan que la máxima o principio subjetivo en la que se funda el acto de resistencia no podría ser universalizada, con lo cual este acto es contrario al deber moral; de allí que, para Kant, el mandato de no oponer resistencia a la autoridad no admita excepción alguna. Cf. Nicholson (1976: 222); Atkinson (1992: 242). Pinkard y Goyard-Fabre ejemplifican la segunda línea de interpretación –esto es, la jurídica– al indicar que, desde la perspectiva kantiana, resistir a una ley equivale a resistir a las leyes en general, y en tales condiciones, el estado legal no puede ser preservado. *Vid.* Pinkard (1999: 169); Goyard-Fabre (1975: 211-214).

<sup>13</sup> En efecto, Kant rechaza el eudemonismo tanto en su vertiente moral como en su vertiente político-jurídica, y señala que el fin del Estado no es procurar la felicidad del pueblo, sino preservar el derecho, siendo la felicidad individual algo que cada individuo debe buscar por sus propios medios. *Vid.* Villacañas (1987: 286ss.); Ludwig (1999: 189-193); González Vicén (1952: 88-89); Aramayo (2001: 113-114).

<sup>14</sup> En esta línea hermenéutica se incluyen los trabajos de destacados especialistas, tales como K. Dietrich, D. Nolen, L. Lévy-Brühl, R. Fester, M. Menn, H. Höffding, W. Metzger, K. Vorländer, V. Delbos, G. Gurvitch, E. Cassirer, K. Reich, E. P. Barthel, B. Weissel, M. Riedel, A. Schlipp, G. A. Kelly, H. Williams, P. Riley, A. Philonenko, R. Polin, A. Levine y E. Kryger, entre otros.

ni tampoco hallamos, en la literatura especializada, un análisis pormenorizado de la posición que ambos autores asumen respecto del problema de la obediencia. Nuestro examen de los argumentos desarrollados por Kant a fin de justificar su impugnación del *derecho de resistencia* intentará hacer explícita la distancia doctrinal que separa las propuestas de ambos autores<sup>15</sup>. El análisis de los principios de la teoría kantiana del *contrato* permitirá mostrar la distancia significativa que separa los planteamientos políticos de Kant y Rousseau. En primer lugar, Kant concibe el *contrato* como resultado de un deber práctico<sup>16</sup>; si bien no hay consenso entre los comentaristas respecto del tipo de *exigencia práctica* implicada en el mandato que ordena la celebración del *contrato*<sup>17</sup>, el carácter *necesario* que asume el acto contractual en la doctrina kantiana tiene importantes consecuencias al momento de examinar los fundamentos de la obediencia política. En segundo lugar, observaremos que la concepción kantiana del *contrato* como una *idea de la razón* tiene implicancias notables para el tratamiento de la cuestión del derecho de resistencia<sup>18</sup>. Atendiendo a estos rasgos peculiares del contractualismo kantiano, algunos intérpretes señalan en la doctrina política de Kant se produce un debilitamiento del potencial democrático implicado en la teoría rousseauiana del *contrato social*<sup>19</sup>. En contra de esta interpretación, otros sostienen que el carácter *ideal* y la dimensión normativa de los principios kantianos de *contrato* y de *voluntad pública* suponen una radicalización del principio rousseauiano de *voluntad general*<sup>20</sup>. Lo cierto es que el principio de *representación*, y más específicamente: la exigencia de delegar la soberanía en un

---

<sup>15</sup> Como señalan diversos intérpretes, Kant defiende el modelo de una república representativa, en cuyo marco el pueblo, como tal, no legisla, sino que participa en la elaboración de las leyes solo de manera indirecta, *i.e.* a través de representantes, siendo ésta una de las diferencias fundamentales entre las teorías políticas de Kant y de Rousseau. *Vid.* Williams (1983: 175); Kersting (1999: 158); Atkinson (1992: 239); Kaufman (1997: 25ss.); Riley (1973: 465). Algunos consideran que, a diferencia de Rousseau, Kant no reivindica el principio de *soberanía popular*; por cuanto el poder soberano es, para él, aquel que es ejercido por la autoridad política *de facto* (cf. Williams, 1983: 186; Atkinson, 1992: 240). Sin embargo, otros comentaristas reconocen a Kant como un defensor de dicho principio, e incluso señalan que la filosofía política kantiana radicaliza ciertos principios rousseauianos. *Vid.*, por ejemplo, Cronin (2003: 72ss.).

<sup>16</sup> *Vid.* Ripstein (2009: 352ss.); Kersting (1992: 145).

<sup>17</sup> *Vid.* Pippin (1999: 63-85); Pinkard (1999: 155-172); Gregor (1963: 61).

<sup>18</sup> *Vid.* Riley (1973: 450ss.); Weinrib (1992: 22ss.).

<sup>19</sup> *Vid.* Riley (1982: 125ss.); Carracedo (1998: 32ss.).

<sup>20</sup> *Vid.* Hüning (2013: 119).

poder representante (de carácter irresistible) impiden equiparar la idea kantiana de *consentimiento a las leyes* con la noción de *consentimiento* implicada en el concepto rousseauiano de *voluntad general*<sup>21</sup>.

El análisis de los diversos argumentos desarrollados por Kant en su rechazo del *derecho de resistencia* permitirá mostrar que tales argumentos convergen en la idea de que la resistencia pone en riesgo la continuidad del *estado de derecho*. La rebelión debe ser rechazada porque destruye los fundamentos del orden civil. No hay comunidad política que pueda conservarse sin la existencia de un poder irresistible<sup>22</sup>: dado que la sujeción incondicionada de todos los miembros de la comunidad al poder *soberano* es, precisamente, aquello que hace posible un *estado jurídico* como tal, el pueblo debe obedecer, incluso si se hallara sometido a un poder despótico<sup>23</sup>. Si, pese a ello, Kant considera el entusiasmo despertado por la Revolución Francesa entre sus *espectadores imparciales* como un *signo* del progreso del género humano, esta consideración tiene lugar bajo una perspectiva particular, esto es: la perspectiva *histórico-filosófica*. Bajo esta perspectiva –que difiere de la estrictamente *jurídica*–, Kant puede interpretar la adhesión generalizada a los principios reivindicados en el proceso revolucionario francés como un avance hacia la forma republicana de gobierno, fundada en los principios de la *libertad* y la *igualdad*.

\*

En lo que respecta a la posición asumida por Kant respecto del *derecho de ciudadanía*, la distinción que el autor establece entre ciudadanos *activos* y *pasivos*<sup>24</sup> parece introducir una tensión en el desarrollo de su metafísica jurídica,

---

<sup>21</sup> Pese al reconocimiento de la distancia entre Kant y Rousseau, la proximidad entre ambos pensadores puede ser constatada a partir del análisis de diversos aspectos, entre los que se destaca la concepción de la libertad política, definida por ambos autores como la capacidad de obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento. Sin embargo, señalan algunos intérpretes que la noción kantiana de *consentimiento* no puede ser estrictamente equiparada con el principio rousseauiano de *auto-legislación*: en efecto, en el marco del contractualismo kantiano tal noción no conlleva la exigencia de una participación directa de los miembros de la comunidad política en el proceso legislativo. *Vid.* Williams (1983: 162); Mulholland (1990: 292-293); Pippin (2007: 417-419); Astorga (1996: 120-121).

<sup>22</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 299.

<sup>23</sup> Cf. MS, Ak. VI, 320.

<sup>24</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314-315; TP, VIII, 293-295.

no solo por las dificultades que presenta en relación con su concepción de la *libertad* como *derecho innato* del hombre, sino asimismo porque se trata de una distinción fundada en aspectos empíricos, que no deberían ser considerados en el marco de una *metafísica jurídica*, i.e. de una ciencia *pura del derecho* basada en conceptos *a priori*<sup>25</sup>.

Kant sostiene que el principio de *independencia civil* –uno de los principios *a priori* del orden jurídico– establece que los hombres, *libres e iguales* en su sujeción a las leyes públicas, no deben ser considerados *iguales* en lo que atañe al derecho de *dictar las leyes*: las cualidades que se requieren para ejercer el derecho al voto se definen en relación con la capacidad de un individuo de ser *su propio señor*. Ni las mujeres ni los niños, en razón de su condición *natural*, ni quienes carecen de *propiedad* –entendiéndose bajo este concepto general la posesión de una *habilidad, arte, ciencia u oficio* que permita a un individuo subsistir por sí mismo, sin necesidad de ponerse al servicio de otros– podrán reclamar el título de *ciudadanos*<sup>26</sup>. El derecho de ciudadanía se halla restringido a aquellos individuos que sean *independientes*, pues es esta condición aquello que los califica para una participación autónoma en los asuntos políticos. Quienes a causa de sus condiciones naturales o sociales no están facultados para ejercer este derecho, participan, no obstante, de la protección otorgada por las leyes, pero no en tanto *ciudadanos*, sino en tanto *co-protegidos* por la ley pública<sup>27</sup>.

En términos generales, los intérpretes suelen coincidir en que Kant define el principio de *independencia civil* en términos económicos<sup>28</sup>. Sin embargo, no hay consenso con respecto a los motivos subyacentes que inciden en la restricción kantiana del derecho de ciudadanía. Mientras algunos comentaristas consideran que tal restricción responde a motivos prudenciales –esto es, a la mera

---

<sup>25</sup> Si bien Kant pretende desarrollar, en los *Principios metafísicos del derecho*, una fundamentación pura o *a priori* de los principios del derecho, en la que debe ser desatendida toda consideración empírica (cf. MS, Ak. VI, 205-206), al establecer la distinción entre ciudadanos *activos y pasivos* parece invocar criterios que remiten a circunstancias puramente empíricas y contingentes, vinculadas a la situación socio-económica particular de los individuos.

<sup>26</sup> Cf. TP, Ak. VIII 295.

<sup>27</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 294.

<sup>28</sup> *Vid.* Mendus (1992: 172-173); Williams (1983: 180); Kersting 1992 (153-154); Guyer (2006: 283); Fetscher (1976: 277). Pinkard (1999: 165).



preocupación por la conservación del orden<sup>29</sup>—, otros consideran que tal restricción se funda en aspectos doctrinales. Así ha sido indicado, por ejemplo, que la condición de la propiedad como requisito para la *ciudadanía activa* es consecuencia de una concepción del Estado como institución cuya función principal sería la de garantizar los derechos de propiedad<sup>30</sup>. En lo que respecta a la exclusión política de la mujer, algunos comentaristas sostienen que tal exclusión sería consecuencia de una concepción de la *independencia* en términos económicos<sup>31</sup>, mientras otros consideran, por el contrario, que la exclusión de la mujer se funda en presupuestos antropológicos<sup>32</sup>.

Más allá de la disparidad de las posiciones asumidas respecto de esta cuestión, diversos intérpretes coinciden en señalar que Kant no propone argumentos consistentes a fin de justificar su distinción entre *ciudadanos activos* y *pasivos*, es decir, argumentos que puedan satisfacer sus propias exigencias de una determinación *racional* y *a priori* de los principios jurídico-políticos<sup>33</sup>. Al invocar la independencia económica de un individuo como criterio para establecer su derecho a la ciudadanía, el autor introduce, en su reflexión trascendental, un hecho empírico elevándolo al rango de un principio *a priori*<sup>34</sup>. Según esta línea de interpretación, la restricción kantiana del derecho de ciudadanía no solo sería objetable en tanto basada en aspectos empíricos, sino que sería asimismo objetable por cuanto se hallaría en tensión con la concepción de la *libertad* como derecho *innato* del hombre<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> Vid. Guyer (2006: 283-284); Kersting (1992: 154); Williams (1983: 180). Cabe señalar que estos comentaristas no coinciden, sin embargo, respecto de la orientación político-ideológica de la doctrina kantiana: en efecto, a diferencia de Kersting y Williams, Guyer no considera la restricción kantiana de la ciudadanía como un rasgo *conservador* de dicha doctrina, sino que considera a Kant como un pensador progresista y propone interpretar sus ideas en conexión con los valores y presupuestos propios de la época.

<sup>30</sup> Cf. Pinzani (2013: 19).

<sup>31</sup> Cf. Guyer (2006: 283). La mujer es considerada, en este período histórico, como alguien incapaz de procurar su propio sustento económico, requiriendo así de la protección del padre, el esposo, o alguna otra figura familiar masculina.

<sup>32</sup> Cf. Mendus (1992: 182, 188). En sus textos antropológicos, Kant sugiere que la facultad de razón —esencialmente vinculada a la *autonomía*— es privilegio exclusivo del varón, pues la mujer se hallaría naturalmente propensa a actuar según sus inclinaciones.

<sup>33</sup> Vid. Williams (2006: 376); Roldán (2013: 186-203); Ugarte (2011: 150-164).

<sup>34</sup> Vid. Kersting (1992: 154); Abellán (1996: 247-249); Williams (1983: 181); Rubio Carracedo (1998: 52-65).

<sup>35</sup> Hay quienes objetan la posición kantiana respecto de la *ciudadanía* no en función de sus premisas teóricas, sino en razón de sus consecuencias. En tal sentido ha sido señalado, por ejemplo, que al excluirse a los *no propietarios* del derecho de ciudadanía, se cristalizan las

Por nuestra parte, intentaremos mostrar que, si bien tal restricción parece comprometer el proyecto de una justificación *a priori* de los principios jurídicos, aquélla no contradice la concepción kantiana de la libertad como *derecho innato*. En efecto, observaremos que la *libertad innata* es caracterizada por Kant como *la independencia respecto del arbitrio constrictivo de otros*, independencia que será entendida, básicamente, como igualdad jurídica. Ciudadanos *activos* y *pasivos* se hallan sujetos por igual a las normas positivas vigentes, de tal modo que nadie –independientemente de su *status* social o condición jurídica– puede obligar a otro sino a aquello a lo que ese otro puede, a su vez, obligarlo recíprocamente. En este sentido, los *ciudadanos pasivos* son *libres e iguales* respecto de los *activos*, por cuanto todos forman parte de un orden legal que garantiza el ejercicio de ciertos derechos fundamentales. Si bien solo el *ciudadano activo* es *libre* en el sentido de que participa directamente en los asuntos públicos, todos los miembros de la sociedad civil son *libres e iguales* en tanto no se hallan sometidos al arbitrio constrictivo de otros, esto es: son *libres* en la sujeción común a leyes públicas.

Observaremos, por otra parte, que Kant suscribe, hasta cierto punto, un modelo inclusivo de *ciudadanía*, al indicar que las leyes positivas no deben obstaculizar el paso de la condición de ciudadano *pasivo* a la de ciudadano *activo*<sup>36</sup>. Una vez más, su noción del progreso histórico –en relación con su concepción del proyecto ilustrado– permiten pensar una evolución del género humano, en la que los hombres se aproximan de manera gradual a una constitución republicana en la que todos los individuos puedan considerarse, no solo como súbditos, sino, a la vez, como *co-legisladores*<sup>37</sup>. Si bien la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* no puede sostenerse a la luz de los criterios democráticos actuales, la reflexión kantiana en torno a las condiciones económicas y sociales bajo las cuales puede ser garantizado el ejercicio pleno del derecho de ciudadanía conserva vigencia. Al establecer la *independencia* como requisito para ejercer la ciudadanía, Kant advierte que ésta no puede ser reducida

---

relaciones de dominación, pues quienes que se hallan bajo una situación de dependencia económica solo a través del derecho al voto podrían revertir su situación. La restricción de la ciudadanía reafirma, pues, la situación dominio y dependencia, por cuanto vincula la sujeción económica a una dependencia política. *Vid.* Mulholland (1990: 322s.).

<sup>36</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

<sup>37</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 351.

a un conjunto de derechos y deberes formales, sino que requiere de ciertas condiciones materiales bajo las cuales resulte efectivamente posible el ejercicio pleno de los derechos políticos<sup>38</sup>.

\*

En el desarrollo de esta investigación, intentaremos mostrar que tanto la posición asumida por Kant respecto del derecho de ciudadanía como su exhortación a la obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón* y su impugnación de todo *derecho de resistencia*, pueden ser interpretados en conexión con sus principios histórico-filosóficos. Tales principios aportan elementos conceptuales relevantes a fin de resolver las tensiones que se presentan en la articulación entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden*<sup>39</sup>. Desde la perspectiva kantiana, la sujeción a las leyes civiles no limita, según veremos, la libertad individual, sino, por el contrario, la garantiza. La obediencia a las leyes, y el *orden* que resulta de ella, constituyen, para Kant, condiciones básicas del *estado de derecho*, como único estado en cuyo marco es posible el ejercicio de los derechos humanos fundamentales, entre ellos, del derecho a la libertad.

Algunos intérpretes consideran que la exigencia kantiana del orden se funda en cierta concepción del Estado, entendido como institución cuya función principal es la de garantizar la estabilidad de las instituciones civiles<sup>40</sup>. Por nuestra parte, entendemos que esa exigencia se funda en una concepción de la estabilidad y el orden como condiciones fundamentales del *derecho*. Solo en el marco de un estado legal puede ser garantizado, para Kant, el ejercicio de los derechos originarios del hombre. Por oposición a aquellos que interpretan la exigencia del

---

<sup>38</sup> Vid. Ugarte (2011: 150ss.); Quiroga (1999: 193); Cortina (1997: 36), Williams (1983: 181); Williams (2006: 376ss.).

<sup>39</sup> Tales principios son formulados de manera sistemática en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en el que Kant se propone ensayar una *consideración filosófica acerca de la historia*, esto es, una concepción del desarrollo histórico en su conjunto que permita vislumbrar, en sucesos aparentemente caóticos e irregulares, una evolución progresiva y continua del género humano hacia un estado de mayor perfección.

<sup>40</sup> Cf. González Vicén (1952: 50-52). Algunos consideran que la estabilidad del gobierno es prioritaria para Kant, y excede cualquier otra consideración, incluso aquellas referidas a la justicia. Vid. Holtman, 2004: 213ss.; Polin (1965: 77); Williams (1983: 153).

orden como un rasgo conservador del pensamiento político kantiano<sup>41</sup>, consideramos que tal exigencia no responde a motivos ideológicos, de carácter prudencial<sup>42</sup>, sino que se funda en premisas doctrinales que serán explicitadas en el desarrollo de esta investigación<sup>43</sup>. En el marco de la doctrina política kantiana, la *libertad* y el *orden* son concebidos como valores políticos en constante equilibrio: la obediencia sin libertad resulta opresiva, pero la libertad sin obediencia es riesgosa<sup>44</sup>.

\*

El análisis de las temáticas que serán abordadas en el marco de esta investigación ha sido estructurado en cinco capítulos. En el *Capítulo Primero* serán examinados los fundamentos metafísicos y morales de la concepción kantiana la libertad jurídico-política. La necesidad de una presentación introductoria de tales fundamentos obedece a la íntima conexión entre las dimensiones *metafísica*, *moral* y *político-jurídica* del concepto de libertad desarrollado en los escritos filosóficos kantianos. Luego de examinar algunos conceptos fundamentales de la doctrina del Idealismo trascendental y de la filosofía moral kantiana (*libertad trascendental*, *libertad práctica*, *autonomía*, *independencia*, *voluntad*, *arbitrio*, *deber* e *imperativo categórico*) haremos referencia a la relación entre los ámbitos ético y jurídico, tal como aparece

---

<sup>41</sup> Vid. Mendus (1992: 182); Williams (2006: 376); . Williams (1983: 132, 180); Kersting (1992: 154).

<sup>42</sup> Entre aquellos que se inclinan por interpretar la *exigencia del orden* como resultado de motivos prudenciales, podemos mencionar a Cronin, quien vincula la libertad y el orden a una oposición entre *optimismo ilustrado* y *realismo político* en Kant. Al igual que otros ilustrados alemanes, Kant combinaría una actitud optimista –fundada en la idea de la *perfectibilidad* del género humano y en la posibilidad del progreso– con una actitud pesimismo, ligada al reconocimiento del incipiente nivel cultural y moral del pueblo. Cf. Cronin (2003: 61).

<sup>43</sup> Tampoco coincidimos con aquellos que interpretan la exhortación kantiana a la obediencia como exigencia de carácter circunstancial o transitorio. Tal es el caso de Clarke, quien sostiene que, a medida que los hombres avancen en la realización progresiva del ideal republicano, no serán necesarias ya las limitaciones de la libertad (cf. Clarke, 1997: 63). Por nuestra parte, consideramos que, aún en caso de que los hombres pudiesen alcanzar una constitución republicana, el orden y la obediencia a las leyes seguirían siendo valores políticos fundamentales; en efecto, Kant concibe la *constitución civil perfectamente justa* como aquella en la que la libertad bajo leyes externas se encuentra vinculada, en el mayor grado posible, con un poder irresistible (cf. IaG, Ak. VIII, 22).

<sup>44</sup> Vid. Williams (1983: 153).

desarrollada esta cuestión en las secciones preliminares de los *Principios metafísicos del derecho*.

El *Capítulo Segundo* analiza el modo en que Kant concibe la libertad en el marco de sus consideraciones acerca de la Ilustración, atendiendo en particular a la articulación entre su reivindicación del libre *uso público de la razón* y su exhortación a una obediencia incondicionada en el ámbito de su *uso privado*. Allí reconstruimos algunas de las discusiones filosóficas que tuvieron lugar durante la segunda mitad del siglo XVIII, referidas al sentido, el alcance y los límites de la Ilustración. El debate acerca del vínculo entre *ilustración* y *revolución* expresa, según veremos, la profunda inquietud que compartieron importantes figuras del movimiento ilustrado respecto de las posibles consecuencias de la difusión de las nuevas ideas. Consideramos que a la luz de este debate debe ser interpretada la posición que Kant asume con respecto a la *ilustración del pueblo*, tanto en *Qué es la Ilustración?* (1784) como, años más tarde, en *El conflicto de las facultades* (1798). Observaremos, a partir de este análisis, que bajo las premisas reformistas del pensamiento político kantiano, el *uso público de la razón* cobra una importancia decisiva como aspecto del que depende todo progreso humano; de allí que pueda considerarse a Kant como un *teórico de la publicidad*.

En el *Capítulo tercero* examinaremos el problema de la articulación entre la *libertad* y el *orden* tal como aparece desarrollado en los *Principios metafísicos del derecho*. Allí expondremos los conceptos fundamentales de la teoría kantiana del *contrato*: su concepción del *Estado*, el principio de la *división de poderes* y el modo en que Kant concibe la noción de *representación política*, aspectos en relación con los cuales el filósofo expone un importante argumento, referido a la necesidad de una *personificación* del poder soberano en la figura de un poder representante que no puede ser legítimamente resistido por el pueblo. En su rechazo del *derecho de resistencia*, Kant apela a premisas teóricas sobre las que se funda su concepción del *orden* como condición fundamental del *estado de derecho* y todo progreso histórico. En este capítulo abordaremos asimismo el problema de la relación entre las diversas definiciones kantianas de la libertad jurídico-política, definiciones que han dado lugar a la filiación de Kant con distintas tradiciones del pensamiento político moderno.

En en *Capítulo cuarto* analizaremos la posición asumida por el autor con respecto a los alcances y límites del derecho de *ciudadanía activa*, a fin de mostrar que, pese a las objeciones que cabría formular a la posición kantiana desde parámetros democráticos contemporáneos, Kant parece apostar a una ampliación gradual del derecho de ciudadanía, posible a través del avance del proyecto ilustrado, identificando, por otra parte, las condiciones sociales que resultan indispensables para el ejercicio del derecho de ciudadanía. Consideraremos, por otra parte, la noción kantiana de *ciudadanía cosmopolita*, anticipando temáticas que serán abordadas con mayor detalle en el capítulo final.

En el *Capítulo quinto* haremos referencia a la historia como el ámbito en el que pueden ser resueltas algunas de tensiones entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden*. Allí consideraremos principios fundamentales de la reflexión histórico-filosófica kantiana, tales como la noción de una *Naturaleza providencial*, concebida por Kant como *garantía* del progreso histórico del género humano<sup>45</sup>. Respecto de esta noción, intentaremos mostrar que, si bien esta idea de *Naturaleza* parece implicar una concepción histórica determinista, se trata aquí de un *principio regulativo* que orienta la acción humana hacia *fin*es que la razón práctica impone en carácter de *deberes*. Este análisis permitirá señalar el carácter esencialmente *normativo* de la reflexión kantiana acerca de la historia, y permitirá indicar asimismo la relación particular que se plantea, en este marco, entre la *metafísica* y la *política*, cuestión ampliamente debatida durante las últimas décadas.

El análisis de los problemas específicos que han sido mencionado permitirá mostrar que los aspectos doctrinales que hemos propuesto considerar bajo la noción de un *imperativo del orden* no comprometen, en última instancia, la primacía que Kant otorga a la *libertad* en el marco de su doctrina jurídico-política. Las tensiones entre la *libertad* y el *orden* pueden ser subsanadas cuando son consideradas en conexión con ciertas premisas histórico-filosóficas, más precisamente: en conexión con la idea de un avance progresivo del género humano hacia un estado de mayor perfección.

---

<sup>45</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 312; ZeF, Ak. VIII, 370ss.

# Capítulo 1:

## Fundamentos metafísicos y morales de la doctrina kantiana de la libertad jurídico-política

El objetivo de este primer capítulo es analizar los fundamentos metafísicos y morales del concepto kantiano de libertad en sentido jurídico-político. Este análisis no solo permitirá presentar el marco doctrinal general en el que se inscribe la teoría jurídica de Kant, sino que nos permitirá asimismo tomar posición en uno de los debates más importantes que han tenido lugar en las últimas décadas en el ámbito de los estudios kantianos, a saber: el debate acerca de la relación entre la ética y el derecho en la filosofía crítica. Una vez que hayan sido examinados algunos conceptos fundamentales de la doctrina del Idealismo trascendental (1.1) y de la filosofía moral kantiana (1.2) –tales como los conceptos de *libertad trascendental*, *libertad práctica*, *autonomía*, *independencia*, *voluntad*, *arbitrio* e *imperativo categórico*– haremos referencia a la relación entre los ámbitos ético y jurídico, tal como aparece desarrollada en las secciones preliminares de los *Principios metafísicos del derecho* (1.3, 1.4, 1.5), cuestión que, según veremos, se halla directamente vincula con el problema de la articulación entre la libertad y el orden, a cuyo análisis está dedicada la presente investigación.

### 1.1 El concepto de *libertad trascendental* en la *Tercera antinomia de la razón pura*

La noción de *libertad trascendental* es introducida, en la *Crítica de la razón pura*, en el marco del planteamiento de la *Tercera antinomia de la razón pura*. En esta sección de la *Dialéctica trascendental*<sup>46</sup>, Kant se propone ofrecer una

---

<sup>46</sup> En la *Dialéctica trascendental* se examinan los *raciocinios dialécticos de la razón pura*, esto es, los razonamientos ilusorios que se originan como resultado de un uso trascendente de los conceptos y principios puros del entendimiento (cf. Grier, 2001: 117ss). Como facultad naturalmente inclinada a extender sus conceptos y principios más allá de los límites de la experiencia, la razón intenta elevarse desde lo *condicionado* a lo *incondicionado*, incurriendo así en errores y contradicciones que es incapaz de resolver (cf. KrV, A 295/B 352). Kant distingue tres clases de raciocinios dialécticos: los *paralogismos de la razón pura* (referidos al

solución al problema de la articulación entre la idea de *libertad* y el principio del *determinismo natural*<sup>47</sup>. Allí presenta dos proposiciones antagónicas –*tesis* y *antítesis*– y a continuación, una serie de argumentos en favor de cada una de estas proposiciones. La *tesis* sostiene que “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad” (KrV, A 444/B 472)<sup>48</sup>. La *antítesis*, por su parte, rechaza tanto la necesidad como la posibilidad de apelar a una *causalidad por libertad*, y establece que “no hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (KrV, A 445/B 473)<sup>49</sup>. Como prueba de la *tesis*, se alega que si todo ocurriese según meras leyes naturales, no se daría integridad en la serie causal por el lado de las causas; sin embargo, una *ley de la naturaleza* establece que nada ocurre sin una *causa suficientemente determinada a priori*, y así la proposición que afirma que *toda* causalidad es posible según leyes naturales se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada; por consiguiente, la causalidad natural no puede ser admitida como *la única* posible<sup>50</sup>. El punto central del argumento es que la *explicación suficiente* de los fenómenos empíricos exige la integridad en la serie causal “por el lado de las causas”, es decir, exige referir lo *condicionado* a lo *incondicionado*, entendido como causa primera de una serie de condiciones dadas. Ahora bien, esto no es posible a menos que se admita una primera causa incondicionada de la serie, suponiéndose así un tipo de causalidad irreductible a la *causalidad natural*<sup>51</sup>. En síntesis, para que los fenómenos del mundo puedan ser

---

problema del alma), las *antinomias de la razón pura* (referidas al *mundo* como totalidad) y el *ideal de la razón pura* (referido a *Dios*). En este capítulo se analiza la *Tercera antinomia de la razón pura*, referida al problema de la articulación entre la *libertad* y la *necesidad natural*, en cuyo marco Kant introduce la noción de *libertad trascendental*.

<sup>47</sup> En relación con la importancia del tratamiento de las *antinomias* para el desarrollo de la filosofía crítica, Röttges señala que la solución kantiana del problema planteado en la *Tercera antinomia* hace posible un tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica, constituyendo así un aspecto fundamental para el desarrollo de la filosofía crítica como *sistema* (cf. Röttges, 1974: 33).

<sup>48</sup> “Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig”.

<sup>49</sup> “Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur”.

<sup>50</sup> Cf. KrV, A 446/B 474. La formulación kantiana del principio de causalidad natural se halla desarrollada en la *Segunda analogía de la experiencia* (cf. KrV, A 189/B 234).

<sup>51</sup> Bennett formula la siguiente objeción al argumento presentado como prueba de la *tesis*: si bien el principio de *causalidad* exige que todo acontecimiento tenga una *causa suficiente*, para



suficientemente explicados –es decir, para que puedan ser explicados a partir de una causa *suficientemente determinada*– debe admitirse una causalidad no sensible, a la que Kant caracteriza como una «espontaneidad absoluta de las causas», pues no es efecto de causas naturales que la produzcan, sino que se trata de una causa que irrumpe *espontáneamente* en el curso de los fenómenos sensibles.

Si no se admitiese una causalidad *espontánea* –i.e. independiente de toda causalidad empírica– la regresión en la serie de las causas naturales se prolongaría indefinidamente, sin que pudiese establecerse jamás un comienzo absoluto de la serie, y así la razón no podría satisfacer su inclinación natural a concebir lo condicionado como resultado de una causa incondicionada. En ello consiste, precisamente, la *libertad trascendental*: en una *espontaneidad absoluta de las causas*, en virtud de la cual se atribuye a una sustancia la facultad de iniciar *por sí misma* una serie causal, sin ser determinada a ello por causas precedentes<sup>52</sup>.

En primer lugar, debe aclararse el sentido específico que posee el calificativo *trascendental* en el marco de la expresión *libertad trascendental*<sup>53</sup>. En su tratamiento del problema formulado en la *Tercera antinomia*, Kant observa que la posibilidad de admitir una *causalidad incondicionada* no se refiere a la cuestión *psicológica* de la libertad humana, sino antes bien al problema *cosmológico-metafísico* referido a la posibilidad de concebir una causa primera del mundo. Esta causa primera es concebida como una causa *trascendente*

---

explicar un acontecimiento X no es necesario que sea explicada, a su vez, la causa de la causa de X, y así hasta arribar a una *causa primera* (cf. Bennett 1979: 205-207). Kemp Smith coincide con la objeción formulada por Bennett (cf. Kemp Smith, 1962: 492-493). Allison intenta defender el argumento presentado como prueba de la Tesis señalando que éste invoca el principio leibniziano de *razón suficiente* en sus dos aspectos, a saber: «todo cuanto sucede ha de tener una causa» y «todo cuanto sucede ha de poder ser explicado suficientemente», siendo esta segunda formulación aquello que exigiría establecer una causa primera de toda serie causal (cf. Allison, 1990: 18). Para un análisis de los problemas específicos que se plantean en torno a los argumentos desarrollados en la *Tercera antinomia*, vid. Beade, 2010: 189-216; Beade, 2013: 100-126.

<sup>52</sup> En la prueba de la antítesis la *libertad trascendental* es definida de manera análoga, a saber, como un tipo particular de *causalidad* en virtud de la cual una sustancia es capaz de comenzar *absolutamente* un estado, dando así lugar a una nueva serie causal en el plano empírico o fenoménico (cf. KrV, A 445/B 473).

<sup>53</sup> El término *trascendental* es utilizado en sentidos sumamente diversos en el desarrollo de la *Crítica de la razón pura*, y asume significaciones diferentes según califique a distintos sustantivos. Para un análisis de esta multiplicidad de significados, véase: Angelelli, 1972: 117-122; Navarro Cordón, 1970: 7-26.

respecto del mundo fenoménico, es decir, como una causa no inscrita en la serie de los acontecimientos temporales. El término «trascendental» alude, precisamente, al carácter *trascendente*, no empírico, propio de la *causalidad por libertad* o *causalidad libre*. En tal sentido señala Kant que la *espontaneidad* propia de la *causalidad libre* no alude a cuestión empírica alguna, sino solo a la posibilidad de admitir una causalidad *incondicionada* [*unbedingte Causalität*] como fundamento o condición para la imputabilidad de la acción<sup>54</sup>.

La complejidad del problema de la *libertad humana* se funda, en última instancia, en un problema *metafísico*, referido a la posibilidad de una articulación entre el principio de una *causalidad libre* (o *espontánea*) y el principio de la *necesidad natural*<sup>55</sup>. La solución crítica de este problema metafísico fundamental consistirá, según veremos, en mostrar que la idea de una *causalidad libre* no contradice, en rigor, el nexo causal necesario que se da entre los fenómenos del mundo natural: en efecto, es posible concebir la irrupción de una *causa libre nouménica* en el ámbito fenoménico, una causa no sensible que produce, sin embargo, efectos en el plano sensible, sin que ello comprometa la validez universal del principio de la necesidad natural en el plano fenoménico.

Pero antes de considerar la solución –o *disolución* [*Auflösung*]– del problema formulado en la *Tercera antinomia*, es importante atender al modo en que es definida, en este marco, la noción de *libertad trascendental*. Indicamos ya que ésta es caracterizada como *un tipo de causalidad* no empírica, espontánea e incondicionada, irreductible a la causalidad natural, aunque no necesariamente

---

<sup>54</sup> Cf. KrV, A 448/B 476. La cuestión de la *imputabilidad* de las acciones aparece ya planteada en el tratamiento del problema de la libertad en su dimensión metafísica o cosmológica. Sin embargo, se trata aquí de una cuestión directamente vinculada con el problema de la libertad en sentido práctico o moral. A esta cuestión haremos referencia en el tercer apartado de este capítulo, dedicado al análisis de las nociones de voluntad [*Wille*] y arbitrio [*Willkür*].

<sup>55</sup> La intención kantiana de arribar a una articulación satisfactoria de estos principios ha dado lugar a diversas interpretaciones respecto del carácter *compatibilista*, o bien *incompatibilista*, de la concepción kantiana de la libertad. Meerbote propone una interesante reconstrucción de las recientes discusiones acerca de esta cuestión, señalando lo que considera los puntos más débiles de las interpretaciones desarrolladas por A. Wood, L. W. Beck y H. Allison (cf. Meerbote 2000: 206ss.). Luego de considerar en detalle estas diversas líneas de interpretación, concluye que cada una de ellas paga un precio demasiado alto a fin de explicar la posibilidad de una causalidad libre, en conexión con el principio de causalidad formulado en la *Segunda analogía de la experiencia*. Otras lecturas del problema del *compatibilismo* o *incompatibilismo* kantiano, pueden verse en: Watkins 2005: 330ss.; Langsam 2000: 164-188; Vilhauer 2004: 719-730; Hudson: 1994.

incompatible con ella. Tanto en la exposición y desarrollo de las pruebas presentadas en favor de la *tesis* como en las correspondientes a la *antítesis*, se caracteriza a la *libertad trascendental* como la capacidad de una sustancia de iniciar *por sí misma* una serie causal. Esta facultad de la *causalidad libre* de determinarse a sí misma a actuar, dando inicio a una nueva serie causal, exige que la sustancia de la cual se predica la libertad no se halle determinada por causas naturales. La *espontaneidad* implicada en la noción de *causalidad libre* alude, pues, a la *indeterminación* que es requerida como condición de la *autodeterminación*. En efecto, dado que la *libertad trascendental* es concebida como un *modo de causalidad*, y toda causalidad se halla, en cuanto tal, regulada por leyes, la *causalidad libre* –o, sin más, *la libertad*, en sentido metafísico– supone una *autodeterminación legal*, esto es, supone una causalidad eficiente regulada por leyes inmanentes, irreducibles a la causalidad natural. De este modo, la *indeterminación* requerida como condición de la *autodeterminación* no comporta una *indeterminación absoluta*, sino solo una *indeterminación relativa*, a saber: una indeterminación con *respecto a* la causalidad natural, y esto no excluye una auto-determinación según principios o leyes inmanentes<sup>56</sup>. Este señalamiento es importante ya que la libertad no es concebida, en el marco de la filosofía kantiana, como *pura indeterminación* –o absoluta indiferencia–, sino que implica la capacidad de auto-legislación, y esto, según veremos, se aplica tanto a la libertad en sentido cosmológico-metafísico como a la libertad en sentido moral y en sentido jurídico-político. Observaremos, en efecto, que esta articulación entre los aspectos de *indeterminación* y *autodeterminación* se verifica en el tratamiento kantiano del problema de la libertad en sus tres dimensiones: metafísica, moral y jurídica.

Una vez presentado el problema antinómico, Kant introduce una serie de observaciones en torno a las proyecciones prácticas de la cuestión cosmológica referida a la posibilidad de admitir un *primer comienzo del mundo*<sup>57</sup>. Así observa,

---

<sup>56</sup> Cf. Flikschuh, 2004: 86.

<sup>57</sup> Algunos intérpretes objetan la solución kantiana del problema planteado en la *Tercera antinomia* en razón de un desplazamiento (injustificado), desde términos cosmológicos en los que Kant formula inicialmente el problema, hasta los términos morales en los que plantea su solución (cf. Strawson, 1975: 186-190; Bennett, 1981: 208-209). Por nuestra parte, consideramos que la solución kantiana resulta consistente, al menos en lo que respecta a la

respecto de la *tesis*, que una vez que ha sido demostrada la necesidad de admitir una *primera causa incausada* o *incondicionada*, es posible admitir *otras* causas incondicionadas, es decir, resulta posible atribuir a *otras* sustancias del mundo la facultad de actuar libremente<sup>58</sup>, con lo cual la cuestión cosmológica inicialmente formulada comienza a orientarse al planteamiento del problema de la libertad humana. Una serie de observaciones referidas a las *ventajas* y *desventajas* implicadas tanto en la *tesis* como en la *antítesis*, permiten corroborar esta dimensión *práctica* del problema metafísico-cosmológico de la libertad. El argumento presentado en la *tesis* –señala Kant– exhibe tanto un *interés teórico* como un *interés práctico*, ya que no solo permite satisfacer la inclinación natural de la razón a hallar lo incondicionado, sino que al establecer la *posibilidad* de la libertad, da sustento a los principios morales y religiosos<sup>59</sup>. En cuanto a la *antítesis*, si bien su conclusión no conlleva *interés práctico* alguno, supera, sin embargo, a la *tesis* en lo que concierne al *interés especulativo* de la razón: el principio de la conexión necesaria de todos los fenómenos es, en última instancia, lo que hace posible un conocimiento científico de la naturaleza. En todo caso, el error de la *antítesis* no consiste en afirmar la validez del principio de la causalidad natural para todo acontecimiento fenoménico, sino solo en rechazar la *posibilidad* de una causalidad libre, con lo cual atenta contra el *interés práctico* de la razón:

“Si no hay ningún ente primordial diferente del mundo, si el mundo no tiene comienzo y por tanto tampoco tiene un Creador, si nuestra voluntad no es libre y el alma es tan divisible y corruptible como la materia, entonces las ideas y los principios *morales* pierden toda validez, y caen juntamente con las ideas *trascendentales*, que eran su soporte teórico” (KrV, A 468/B 496)<sup>60</sup>.

Kant destaca aquí las consecuencias morales implicadas en el rechazo de la *libertad trascendental*, declarando que las *ideas trascendentales* (*Dios, alma, mundo*) constituyen el *soporte teórico* [*theoretische Stütze*] de los principios

---

concordancia entre el planteamiento del problema y su solución, por cuanto los aspectos prácticos o morales se hallan presentes ya en la formulación inicial de la *Tercera antinomia* (cf. Beade, 2010: 189-216).

<sup>58</sup> Cf. KrV, A 450/B 478

<sup>59</sup> Cf. KrV, A 468/B 496.

<sup>60</sup> “Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist: so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachen”.

morales. Como podemos inferir a partir de esta observación, existe una estrecha conexión entre la libertad en sentido trascendental y la libertad en su dimensión práctica o moral. La dificultad implicada en esta observación remite, en todo caso, a cómo deba interpretarse la noción de un *sopORTE teórico* [*theoretische Stütze*]. Podría entenderse que el pasaje se refiere a la cuestión de la imputabilidad moral: si se rechazara la libertad en sentido metafísico y se estableciera entonces la validez irrestricta del principio determinista, no sería posible responsabilizar al hombre por las acciones que ha realizado, puesto que tales acciones se hallarían absolutamente determinadas por la legalidad natural, en cuyo caso los juicios de imputación moral carecerían de sentido<sup>61</sup>. Según esta interpretación, la libertad trascendental constituiría un *fundamento* o *condición* de la libertad práctica (y, en general, de la moralidad). Ahora bien, debe señalarse que la valoración moral de las acciones humanas, en tanto valoración fundada en la idea trascendental de la libertad, no exige una *demonstración teórica* de la libertad humana, sino solo exige su mera *posibilidad*. En otras palabras: concebir la libertad trascendental como *sopORTE teórico* de los principios morales no implica la pretensión de un conocimiento de la libertad trascendental, sino solo exige una *representación indeterminada* de la libertad, representación a la que no le corresponde, ni puede corresponderle, un objeto efectivamente dado en la experiencia. Lo único que sería necesario mostrar, a fin de garantizar tal *sopORTE*, es que la libertad en sentido trascendental es *posible* en sentido lógico, esto es, que la idea de una *causalidad libre* no es contradictoria.

Otra interpretación posible de la observación kantiana según la cual las ideas trascendentales proporcionan un *sopORTE teórico* de los principios morales, estaría vinculada a la libertad trascendental como modelo conceptual para arribar a una definición satisfactoria de la libertad en sentido práctico. El modo en que se define la *libertad trascendental* en el desarrollo de la *Tercera antinomia*

---

<sup>61</sup> En la *Crítica de la razón práctica*, Kant hará referencia a la *libertad trascendental* como condición o presupuesto básico de la moralidad, al señalar que si no se presupone la libertad en sentido trascendental, no es posible una imputación moral de las acciones (cf. KpV, Ak. V, 96-98). Solo si presuponemos la libertad en sentido trascendental o metafísico podemos condenar una acción y afirmar que *no debió* ser cometida (cf. KpV, Ak. V, 98). Si negamos la libertad en sentido metafísico, toda acción humana debe ser considerada como el efecto necesario de causas precedentes, y no puede ser, entonces, imputadas al sujeto.

proporciona, en efecto, un *modelo teórico* a partir del cual es posible formular una definición de la *libertad práctica*: si aquella es definida, según indicamos, como una causalidad eficiente *espontánea*, capaz de iniciar *por sí misma* una serie de estados sucesivos independientemente de causas naturales que la determinen, la libertad humana, o libertad *en sentido práctico*, puede ser definida, de manera similar, como la capacidad del *arbitrio* de determinarse a sí mismo a actuar, capacidad que desde luego presupone su *independencia* con respecto al influjo ejercido por los impulsos sensibles:

“La libertad en el sentido práctico es la independencia del arbitrio, respecto de la *coacción* por impulsos de la sensibilidad. Pues un arbitrio es *sensible* en la medida en que es *afectado patológicamente* (por móviles de la sensibilidad); se denomina *animal (arbitrium brutum)* cuando puede ser *coaccionado patológicamente*. El arbitrio humano es, ciertamente un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles” (KrV, A 533-534/B 561-662)<sup>62</sup>.

Kant define aquí a la *libertad práctica* como la independencia del *arbitrio* o *albedrío*<sup>63</sup> con respecto al influjo determinante de los móviles sensibles. Si bien en tanto seres fenoménicos nuestro arbitrio se halla *patológicamente afectado*, en tanto seres racionales no estamos determinados por móviles originados en nuestra sensibilidad (apetitos, deseos, inclinaciones). Nuestro arbitrio es *sensible* y, no obstante, *libre*, ya que en virtud de nuestra facultad racional somos capaces de resistir el influjo de las inclinaciones sensibles, y de actuar *espontáneamente*. La libertad del arbitrio humano es definida, pues, como *espontaneidad*, y esta

---

<sup>62</sup> “Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist *sinnlich*, so fern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *afficirt* ist; sie heißt *thierisch (arbitrium brutum)*, wenn sie pathologisch *necessitirt* werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht *nothwendig* macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen”. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant caracterizará, de manera análoga, a la libertad como capacidad del hombre de determinarse a sí mismo a la acción, independientemente de instintos naturales que lo determinen (cf. GMS, Ak. IV, 459).

<sup>63</sup> El vocablo alemán *Willkür* suele ser traducido al español como *albedrío* o *arbitrio*. En su traducción de la *Crítica de la razón pura*, M. Caimi utiliza el término *albedrío*. En la versión española de *La metafísica de las costumbres*, A. Cortina Orts opta, en cambio, por *arbitrio*. R. Rodríguez Aramayo utiliza *arbitrio* en su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y *albedrío* en su traducción de la *Crítica de la razón práctica*. Aquí optamos por traducir el vocablo por *arbitrio*, salvo en el caso de la expresión *libre albedrío [freien Willkür]*.

espontaneidad involucra tanto la independencia del arbitrio respecto de móviles sensibles como la capacidad de actuar según la representación de principios originados en la razón práctica<sup>64</sup>. Los aspectos de *indeterminación* y *autodeterminación* implicados en la idea de *libertad trascendental* se hallan asimismo presentes en la definición kantiana de la *libertad práctica*, y así cabría interpretar la caracterización kantiana de la *libertad trascendental* como *soporte teórico* de las nociones morales como referencia a los elementos conceptuales básicos presentes en la definición de la *libertad práctica*, elementos proporcionados en la definición de la *libertad trascendental*.

Sobre la base de las consideraciones previas, podemos examinar en qué consiste la solución crítica al problema formulado en la *Tercera antinomia*, a fin de ampliar nuestro análisis del concepto de *libertad práctica*. La solución propuesta por Kant se apoya en una de las tesis fundamentales de la doctrina del Idealismo trascendental, desarrollada en la primera *Crítica*, a saber: la distinción *fenómeno / cosa en sí*. Una vez que ha establecido, en la *Estética trascendental*, el carácter subjetivo de las representaciones de espacio y tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, Kant concluye que los objetos intuidos en el espacio y en el tiempo constituyen entidades puramente *fenoménicas*, y a partir de ello establece la distinción entre *los objetos como fenómenos* –i.e. los objetos tal como son representados– y los objetos independientemente de toda relación con las condiciones subjetivas de la representación, esto es: *los objetos como noúmenos o como cosas en sí*<sup>65</sup>. Si bien no podemos examinar aquí las diversas dificultades que se plantean en torno de esta distinción fundamental, debemos señalar al menos que los objetos *como fenómenos* se hallan sujetos a condiciones formales

<sup>64</sup> Esta capacidad del sujeto de determinarse a sí mismo se halla ligada, según veremos, a la adopción de una *máxima*, es decir, de un principio subjetivo de la acción. Kant establece una distinción entre las *leyes prácticas*, principios *objetivos* para la determinación de nuestras acciones, y las *máximas* como principios *subjetivos* (cf. KpV, Ak. V, 19). A la noción de *máxima* haremos referencia en el tercer apartado de este capítulo.

<sup>65</sup> Atendiendo a nuestro objetivo, podemos aceptar como sinónimos los conceptos de *noúmeno* y de *cosa en sí*. Sin embargo, debe notarse que ambos conceptos no resultan estrictamente equiparables: el término *noúmeno* alude, en general, a *lo inteligible* en tanto entidad que constituye un mero *ente de razón*; mientras que la noción de *cosa en sí* hace referencia, en cambio, al correlato incognoscible del fenómeno sensible, correlato que no constituye, según entendemos, un mero *ente de razón*, aunque sea, para nosotros, meramente *pensable*, es decir, *no cognoscible* (cf. Rábade Romeo, 1969:104s.; Beade, 2009: 85-120). Para estudio detallado de la doctrina kantiana de la cosa en sí, remitimos a los estudios clásicos de E. Adickes y G. Prauss (cf. Adickes, 1924; Prauss, 1989).

inherentes a nuestra facultad de representación, condiciones de la sensibilidad y condiciones del entendimiento. El objeto *como fenómeno* está sujeto a condiciones espacio-temporales (sensibles) y a condiciones conceptuales o categoriales (intelectuales), que hacen posible su constitución como *objeto de conocimiento*. Ahora bien, entre las condiciones conceptuales –originadas en el entendimiento– se incluye el concepto de causa y el principio de causalidad que de allí se deriva, de manera tal que el objeto *como fenómeno* se halla sujeto al principio de la causalidad natural, y es necesariamente representado como el efecto necesario de causas antecedentes en el tiempo<sup>66</sup>. Sin embargo, el mismo objeto *como cosa en sí* no resulta afectado por tal principio, ya que por definición la *cosa en sí* no es sino el objeto considerado al margen de toda relación con los principios subjetivos de la representación<sup>67</sup>.

El punto que nos interesa destacar aquí, atendiendo a los objetivos de esta investigación, es que la distinción *fenómeno / cosa en sí* permite inscribir la *causalidad libre* en el plano nouménico, sin rechazar con ello el *determinismo natural* como principio regulador de la totalidad de los acontecimientos fenoménicos. Si se aplica tal distinción a la consideración de las acciones humanas, es posible considerar entonces *una misma acción* como efecto necesario de causas naturales que operan en el tiempo y, *a la vez*, como efecto de una *causalidad libre*, situada fuera del tiempo. La *causalidad por libertad*, como causalidad *inteligible*, puede ser inscripta en una dimensión nouménica en cuyo marco las acciones humanas no serán consideradas ya como sujetas a determinaciones temporales, aunque sus efectos empíricos se inscriban, no obstante, en la serie temporal de los fenómenos empíricos<sup>68</sup>.

Si se rechaza esta distinción entre *fenómenos* y *cosas en sí*, y se considera a los fenómenos empíricos como *cosas en sí mismas*, no podría concebirse entonces la idea de una *causalidad libre* como origen de las acciones humanas. Esta es,

---

<sup>66</sup> En la *Segunda analogía de la experiencia*, Kant formula el principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad. Dicho principio establece, en términos generales, que la subsunción de todos los fenómenos bajo la ley de causalidad es una condición necesaria de toda experiencia. Tal principio señala Kant– no solo hace posible el conocimiento empírico de los fenómenos, sino que los *fenómenos* mismos, en tanto *objetos de experiencia*, solo son posibles según este principio (cf. KrV, A 189/B 234).

<sup>67</sup> Cf. KrV, A 26/B 42.

<sup>68</sup> Cf. KrV, A 537/B 565.



precisamente, la posición asumida por el *realismo trascendental*, término bajo el cual Kant caracteriza a toda doctrina filosófica que presuponga el carácter *absoluto* de los objetos físicos, esto es, la independencia de los mismos respecto de las condiciones subjetivas de la representación<sup>69</sup>. Bajo la perspectiva asumida por el *realista trascendental*, la causalidad natural será admitida como la *única* causalidad a partir de la cual debe ser explicado todo acontecimiento dado; en tal sentido señala Kant que, si los fenómenos fuesen *cosas en sí*, no habría sitio alguno para la libertad<sup>70</sup>. En efecto, asumir la posición filosófica del *realismo trascendental* conduce a una negación de la libertad y, con ello, al determinismo metafísico. Por el contrario, la doctrina del *idealismo trascendental* logra reservar, a través de la distinción *fenoménico / cosa en sí*, un sitio para la *libertad*, sin comprometer la validez del principio determinista como principio que rige todo acontecimiento dado en el ámbito fenoménico<sup>71</sup>.

La solución crítica del problema formulado en la *Tercera antinomia* se funda, pues, en la distinción entre dos ámbitos diferenciados e irreductibles, el fenoménico y el nouménico: mientras que en el ámbito de los fenómenos rige el principio de la necesidad natural, en el ámbito nouménico es posible admitir una *causalidad libre, espontánea*, que opera independientemente de toda determinación de las causas naturales<sup>72</sup>. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que esta solución crítica del conflicto antinómico solo pretende establecer la *posibilidad* de una causalidad libre, es decir, solo pretende mostrar que la libertad puede ser pensada sin contradicción, en el doble sentido de que no constituye una noción auto-contradictoria, ni contradice, por otra parte, el principio del

---

<sup>69</sup> Cf. KrV, A 490/B 518.

<sup>70</sup> Cf. KrV, A 536-537/B 564-565.

<sup>71</sup> Desde la perspectiva crítica, el conflicto entre libertad y determinismo planteado en la *Tercera antinomia* se origina a partir de una concepción de los objetos físicos como *cosas en sí*, concepción errónea que comparten tanto el defensor de la *Tesis* como el de la *Antítesis*. La solución crítica del conflicto antinómico consiste, propiamente, en una *disolución* [*Auflösung*] del mismo, en tanto muestra la falsedad de dicha concepción, esto es, la falsedad del *realismo trascendental*, afirmando la doctrina del *Idealismo trascendental*, invocada como el aspecto doctrinal decisivo para la resolución de la *antinomia*.

<sup>72</sup> Kant retomará el problema de la articulación entre el determinismo natural y la libertad en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Allí intentará mostrar que la facultad de juicio hace posible una articulación entre el plano de la *naturaleza* y el plano de la *libertad*, articulación que se plasma en la *cultura*, concebida como el *fin* que dicha facultad atribuye a la naturaleza en relación con el género humano. Cf. KU, Ak. V, 388ss.

determinismo natural<sup>73</sup>. Todo lo que podemos afirmar acerca de la *libertad trascendental* es que ella puede ser al menos *pensada*, como un modo de causalidad que cabría atribuir a las cosas consideradas *en sí*, las cuales se inscriben, al igual que la causalidad libre, en un plano no temporal, no empírico, suprasensible. Del mismo modo, la *libertad práctica* – definida, en este marco, como la independencia del arbitrio con respecto a los móviles o inclinaciones sensibles que lo *condicionan*, sin *determinarlo*– puede ser *pensada*, pero no *conocida*, *i.e.* no puede ser teóricamente demostrada.

Sobre la base de la distinción *fenómeno / cosa en sí*, y de la distinción entre una *causalidad natural* y una *causalidad libre*, Kant introduce la distinción entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible*. Como ser sensible, el hombre posee un *carácter empírico*: “El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, y por eso es también una de las causas naturales cuya causalidad debe estar sujeta a leyes empíricas. Como tal, según esto, debe tener también, tal como todas las demás cosas de la naturaleza, un carácter empírico” (KrV, A 546/B 575)<sup>74</sup>. Si se considera al hombre desde el punto de vista de este *carácter empírico* –tal como ha de hacer quien investiga científicamente las acciones humanas–, debe rechazarse, entonces, la libertad<sup>75</sup>. Si se lo considera, por el contrario, como sujeto

---

<sup>73</sup> “La libertad está tratada aquí solo como idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente; en lo cual, empero, se enreda en una antinomia con sus propias leyes, [leyes] que ella prescribe al uso empírico del entendimiento. Que esta antinomia se basa en una mera apariencia ilusoria y que la naturaleza no está en conflicto, por lo menos, con la causalidad por libertad: eso era lo único que podíamos alcanzar [a demostrar], y era, además, lo único que pretendíamos [Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Da nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und daß Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war]” ( KrV, A 558/B 586). Las *ideas trascendentales de la razón* –Dios, alma, mundo– no solo poseen una insoslayable dimensión práctica, sino que ellas desempeñan asimismo una importante función *regulativa* en el ámbito de la razón teórica, por cuanto guían al entendimiento para que éste pueda alcanzar la unidad sistemática de sus conocimientos (cf. KrV, A 671/B 705). Para un análisis de la función regulativa teórica de las *ideas trascendentales*, *vid.* Rábade Romeo, 1981: 141ss.; Junceda, 1981: 121-135.

<sup>74</sup> “Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle andere Naturdinge”.

<sup>75</sup> En efecto, si pudiésemos indagar exhaustivamente los fenómenos relacionados con la voluntad humana, podríamos conocer o explicar cada acción del hombre como resultado necesario de

racional y, por tanto, como *ser inteligible*, podemos adscribirle entonces un *carácter inteligible*. Con ello abandonamos el plano de la explicación científica e incursionamos en el ámbito propio de la moralidad:

“Pero si consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente, no [en relación con] la razón especulativa, para *explicarlas* en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la *generación* de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta atendiendo a lo *práctico*, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza. Pues entonces, quizás *no debería haber acontecido* todo aquello que *ha acontecido* según el curso de la naturaleza, y que, de acuerdo con los fundamentos empíricos de éste, debió acontecer infaliblemente” (KrV, A 550/B 579)<sup>76</sup>.

Las acciones humanas, en tanto resultado del *carácter inteligible*, pueden ser consideradas como efectos sensibles de una causalidad suprasensible que opera fuera del tiempo, causalidad ajena al principio de causalidad formulado en la *Segunda analogía de la experiencia*<sup>77</sup>. Bajo esa perspectiva, la acción humana es considerada como acción *libre*, resultado de una decisión *racional* espontánea<sup>78</sup>. En efecto, la razón, en tanto propiedad *nouménica*, no está sometida al principio de la causalidad natural, sino a un principio o ley inmanente: la *ley*

---

causas antecedentes que la producen. De allí que Kant afirme que, en lo referido al *carácter empírico* del hombre, *no hay libertad* (cf. KrV, A 550/B 578). Para un análisis detallado de la doctrina kantiana del *doble carácter*; vid. Beade, 2013: 100-126.

<sup>76</sup> “Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte”.

<sup>77</sup> Meerbote señala que no hay consenso entre los intérpretes respecto de si la *causalidad libre* es de naturaleza a-temporal o temporal, en cuyo caso sería compatible con el principio formulado en la *Segunda analogía de la experiencia* (cf. Meerbote, 2000: 205). La primera línea de interpretación es desarrollada, entre otros, por Wood (cf. Wood, 1984: 73-101); distintas versiones de la segunda línea de interpretación pueden hallarse en: Beck, 1985: 35-51; Allison: 1990: 75ss.; 1996: 126. Watkins señala que el tratamiento kantiano del concepto de *causalidad libre* resulta consistente con el *modelo general de causalidad* desarrollado en la filosofía crítica; según este *modelo*, puede afirmarse que una sustancia actúa en la determinación de un efecto en la medida en que despliega su capacidad causal (aquello que Kant denomina la *causalidad de la causa*), produciendo un cambio de estado en una sustancia diversa. Este modelo general de la relación causal podría ser aplicado tanto al dominio de la *casualidad natural* como al de la *causalidad libre* (cf. Watkins, 2005: 343ss.). Para un análisis de algunas consecuencias que se derivan de la concepción kantiana de la libertad como un modo de *causalidad*, vid. Flikschuh, 2004: 65ss.; Yaffe, 1995: 448ss.

<sup>78</sup> Kant sostiene que, en virtud de su facultad racional, el hombre posee la capacidad de *determinarse por sí mismo* [*von selbst zu bestimmen*], independientemente de la coacción ejercida por las inclinaciones o móviles sensibles que afectan al arbitrio. Cf. KrV, A 534/B 662.

*moral*<sup>79</sup>. Como afirma Kant en el pasaje citado, cuando valoramos moralmente una acción –ya sea que la aprobemos o la censuremos–, asumimos la perspectiva del hombre como *ser racional*, es decir, del hombre como ser *nouménico*, considerando entonces sus acciones como resultado de una decisión libre. Tal perspectiva no es otra que la del *deber ser*; pues en tal caso no juzgamos la acción como resultado necesario de leyes naturales que la producen o determinan, sino que la juzgamos en relación con lo que *debería haber sucedido*, según lo prescripto por una ley racional objetiva. La *explicación* teórica de una acción humana y la *imputación* de esa misma acción remiten, pues, a dos principios diversos: la *explicación* exige que la acción sea referida a sus causas temporales, es decir, a las causas naturales que la determinan, mientras que la *imputación* exige que la acción sea referida a la *espontaneidad* del arbitrio<sup>80</sup>. Kant vincula la *espontaneidad* del arbitrio humano al *carácter inteligible*. En la medida en que se impone a sí misma *deberes*, la razón práctica se sitúa en un ámbito irreductible al orden fenoménico, asumiendo el carácter *indeterminado* de los actos humanos respecto de las leyes que rigen los acontecimientos del mundo natural<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Kant no afirma que la razón efectivamente *posee* la capacidad de actuar espontáneamente, sino solo que *podemos suponer* que la posee, basándonos en el reconocimiento del *deber*; es decir, en nuestra conciencia de imperativos prácticos que nos imponemos a nosotros mismos en tanto principios reguladores de la acción (cf. KrV, A 547/B 575). A esta cuestión haremos referencia hacia el final del apartado 1.2, al abordar la cuestión de la relación entre la libertad y la ley moral.

<sup>80</sup> La *explicación científica* de las acciones humanas hace referencia al orden fenoménico, en el cual la acción humana se halla determinada, como cualquier otro acontecimiento natural, por causas antecedentes en el tiempo, mientras que la *imputación moral* de esas mismas acciones remite a un plano nouménico, en cuyo marco toda acción puede ser considerada como el efecto de una causalidad libre, que opera *fuera del tiempo*. Y esto último es válido tanto para las acciones realizadas *por deber*, como para aquellas que resulten *contrarias al deber*: en efecto, observaremos más adelante que las acciones no morales pueden ser imputadas al sujeto que las realiza en tanto acciones *espontáneas*, resultados del *libre albedrío*. La capacidad de actuar sobre la base de imperativos prácticos es propio del hombre como ser libre. No solo las acciones *autónomas* (i.e. Aquellas realizadas por deber) pueden ser consideradas *libres*, sino que podemos considerar libres incluso a las acciones *heterónomas* (contrarias al deber), ya que también éstas constituyen actos *racionales*, y en virtud de su carácter *racional* son moralmente imputables al sujeto que las realiza. A esta cuestión haremos mayor referencia en el tercer apartado de este capítulo, dedicado a un análisis de la distinción *voluntad / arbitrio*.

<sup>81</sup> Cf. KrV, A 541/B 569. El *carácter inteligible* o *nouménico* resulta ajeno a toda determinación temporal, y en tanto no se halla sometido al influjo de causas que operan en el tiempo, puede ser considerado como *causa eficiente espontánea* de nuestras acciones, que serán concebidas así como acciones *libres* (cf. KrV, A 552/B 580). Kant sugiere que aquello que nos lleva a asumir un *carácter inteligible* como origen de la *causalidad por libertad* es nuestra facultad de autoconciencia, facultad que desempeña asimismo un rol fundamental en la posibilidad del conocimiento (cf. KrV, B 1347ss.). Para un estudio detallado del problema de la autoconciencia en el marco de la filosofía teórica kantiana, *vid.* Jáuregui, 2008. Un análisis del

Señalamos ya que la libertad como causalidad nouménica es atribuida al hombre en cuanto poseedor de un *carácter inteligible*, e indicamos asimismo que, como *modo de causalidad*, la libertad debe estar regida por *leyes*, aunque no por leyes naturales. Podemos añadir ahora que nuestra capacidad racional es origen de estas *leyes*, entendidas como principios inmanentes reguladores de la acción humana. La razón nos impone leyes o principios en carácter de *deberes*<sup>82</sup>, y es, precisamente, la conciencia del *deber* lo que permite al hombre representarse a sí mismo como un ser capaz de trascender el orden de las determinaciones sensibles:

“la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que *sin embargo no han ocurrido* y que quizás no ocurran nunca, pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas, efectos en la experiencia” (KrV, A 548/B 576)<sup>83</sup>.

La razón es caracterizada aquí como una facultad que nos permite resistir el influjo de los móviles sensibles: ella nos permite oponer el *deber* al *ser*; y emitir juicios acerca de lo que *debe suceder*, aun cuando eso que *debería suceder* no haya sucedido nunca, e incluso no pudiese suceder jamás. El punto que nos interesa destacar es que la *perspectiva* bajo la cual consideramos al hombre como ser libre solo puede ser adoptada si ha sido previamente demostrada la posibilidad de la *libertad trascendental*<sup>84</sup>. En efecto, a fin de considerar al hombre como un ser dotado de libre albedrío es preciso haber mostrado al menos la *posibilidad* de una *causalidad libre*. La solución crítica de la *Tercera antinomia* demuestra, precisamente, que la *libertad trascendental* es lógicamente *posible*, es decir,

---

problema de la auto-conciencia en sentido práctico puede verse en: Allison, 1997: 39-50.

<sup>82</sup> Cf. KrV, A 548/B 576.

<sup>83</sup> “So giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen; sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten”.

<sup>84</sup> Brandt señala que la filosofía jurídica y política de Kant no pueden comprenderse sin el *sopORTE* teórico suministrado por la metafísica kantiana, esto es, sin considerar la distinción entre el ámbito fenoménico y el nouménico: en efecto, la perspectiva de la razón práctica, en cuyo ámbito se inscribe la reflexión jurídico-política kantiana, no es otra que la perspectiva *nouménica*, aquella bajo la cual se considera al hombre como *cosa en sí*, *i.e.* como un ser cuyas acciones son interpretadas como resultados de una voluntad libre, de carácter nouménico (cf. Brandt: 2004, 105ss.).

*pensable*, y sobre la base de esta solución, podemos afirmar la posibilidad de la libertad humana. A esto se refiere Kant al caracterizar la libertad como una *idea de la razón*, indicando que si bien aquélla no puede ser *conocida* como un modo de causalidad que efectivamente opere en el ámbito fenoménico, puede ser, sin embargo, representada sin contradicción.

Para comprender el alcance específico de esta caracterización de la libertad como *idea* –y a fin de considerar, más adelante, las consecuencias de dicha caracterización en el ámbito de la filosofía jurídica kantiana– es preciso considerar algunos aspectos elementales de la doctrina crítica del conocimiento. En la *Crítica de la razón pura*, Kant desarrolla una investigación exhaustiva acerca del alcance y los límites de la facultad racional en su uso puro. Uno de los resultados fundamentales de tal investigación es que el entendimiento humano solo puede conocer aquello que es *dado* en la experiencia; por el contrario, lo que no es *dado*, *i.e.* aquello que no puede ser intuido por la sensibilidad, no puede ser constituido como *objeto de conocimiento*, ya que los conceptos puros del entendimiento, cuya actividad sintética hace posible toda constitución objetiva en general, solo producen *conocimiento* en la medida en que son referidos a la materia intuitiva provista por la sensibilidad<sup>85</sup>. De allí la conclusión fundamental según la cual solo podemos conocer los objetos como *fenómenos* –es decir, los objetos tal como son intuidos por la sensibilidad y pensados por el entendimiento–, pero no las cosas *en sí mismas*, a las que Kant declara absolutamente incognoscibles para el entendimiento humano.

La operación fundamental del entendimiento consiste en hacer posible el enlace o *síntesis* de las representaciones intuitivas proporcionadas por nuestra facultad de representación sensible, de tal modo que éstas alcancen a constituir un *objeto de conocimiento*, y esta *síntesis* es posible a través de los conceptos puros del entendimiento o *categorías*<sup>86</sup>. Ahora bien, las *categorías* no solo son reglas para la actividad sintética constitutiva del *objeto de conocimiento*, sino que son, según una acepción más amplia del término, *formas del pensamiento en general*, esto es, conceptos puros que hacen posible la representación indeterminada de

---

<sup>85</sup> Cf. KrV, B 147, 165-166.

<sup>86</sup> Cf. KrV, B 137.

aquello que no puede ser intuitido por la sensibilidad<sup>87</sup>; en este caso se trata de las categorías, no en su *uso empírico*, sino en su *uso trascendental*<sup>88</sup>. Esta distinción entre los dos *usos* de las categorías se halla inmediatamente vinculada con la contraposición entre dos operaciones intelectuales claramente diferenciadas en el marco de la doctrina crítica: *conocer y pensar*. El uso *empírico* de las categorías hace posible el *conocimiento* de objetos, mientras que el uso *trascendental* hace posible *pensar* –i.e. representar de manera indeterminada– aquello que no puede ser conocido. Kant señala que el *pensamiento* no está sujeto a las condiciones que rigen el conocimiento de los objetos: si para *conocer* un objeto las categorías deben ser referidas a una materia intuitiva provista por la sensibilidad, para *pensar* un objeto no es necesario satisfacer esa condición, sino que basta con que el concepto pensado no se contradiga a sí mismo<sup>89</sup>. El ámbito del *pensar* resulta, así, más amplio que el del *conocer*: aquello que no puede ser *conocido* por el entendimiento, pues no puede ser *dado* en la experiencia, puede sin embargo ser *pensado* por la razón.

Esta distinción entre *conocer y pensar* cobra una importancia decisiva para el desarrollo de la filosofía práctica kantiana, por cuanto habilita un espacio para el *pensamiento* de la libertad. Si bien ésta no puede ser *conocida*, ya que no puede ser dada en la experiencia, puede ser no obstante *pensada* por la razón<sup>90</sup>. Kant señala, en la *Crítica de la razón pura*, que establecer la posibilidad de la libertad es todo lo que necesitamos, atendiendo al interés práctico de la razón:

“Así, empero, puesto que para la moral no necesito nada más, sino solo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [solo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas, y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* de manera teórica” (KrV, B XXIX)<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Cf. KrV, B 288–289.

<sup>88</sup> Cf. KrV, A 238-239/B 298.

<sup>89</sup> Cf. KrV, B XXVI.

<sup>90</sup> Cf. KrV, B XXVIII.

<sup>91</sup> “So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nöthig zu haben sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanism eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht statt gefunden

La distinción entre *conocer* y *pensar*, vinculada con la distinción *fenómeno / cosa en sí*, constituye un aspecto clave para la solución crítica del problema planteado en la *Tercera antinomia*: en efecto, allí se demuestra que si bien no podemos *conocer* la libertad, podemos al menos *pensarla*, esto es, podemos concebirla como una *idea trascendental pura*. Esta *idea de la razón* no contiene nada tomado de la experiencia y no le corresponde, ni puede corresponderle, objeto alguno empíricamente dado, ya que *lo dado* acontece necesariamente según causas naturales<sup>92</sup>. El entendimiento *conoce* los objetos dados en la experiencia cuando puede referirlos a sus causas empíricas; por su parte, la razón *piensa* una causalidad libre como fundamento último de la serie de causas empíricas, y ello como resultado de su natural inclinación a pensar lo incondicionado como fundamento de lo condicionado. La mera *explicación* de los fenómenos empíricos a partir de sus causas antecedentes empíricas no satisface la inclinación de la razón, en su búsqueda de lo incondicionado:

“Pero como de esa manera no se puede obtener ninguna totalidad absoluta de las condiciones de la relación causal, la razón *se crea la idea de una espontaneidad* que pudiera comenzar por sí misma a obrar, sin que se precisara anteponerle otras causa para determinarla, a su vez, a obrar, según la ley de la conexión causal. Es sobremanera notable que en esta idea trascendental de la libertad se funda el concepto práctico de ella, y que aquélla constituye en ésta, propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado la cuestión de la posibilidad de ella” (A 533/B 561, nuestro subrayado)<sup>93</sup>.

Al caracterizar la libertad como una *idea creada por la razón*, Kant intenta destacar que se trata de una *idea* que no contiene “nada tomado de la experiencia”, y a la que no puede corresponderle objeto alguno dado en una experiencia posible.

---

hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte”.

<sup>92</sup> La libertad no es dada como objeto de experiencia, y no está sujeta, por consiguiente, al principio de la *causalidad natural*, que regula necesariamente todo acontecimiento empírico (cf. KrV, A 189/B 234).

<sup>93</sup> “Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so *schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität*, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen. Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben” (nuestro subrayado).



Esto no significa, sin embargo, que la razón se represente esta idea de una *causalidad libre* a título de mera *ficción*: en efecto, no es este el sentido en que ha de interpretarse el término *crear* [*schaffen*] en el pasaje citado. La causalidad libre –o, sin más, *la libertad*– no debe ser entendida como una *creación* o *invención* arbitraria de la razón, sino como una idea *necesaria*, a cuya representación nos vemos compelidos por la razón, que busca satisfacer su inclinación natural a explicar lo condicionado a partir de lo incondicionado. En otras palabras, la libertad no constituye una *ficción*: Kant no afirma que el hombre *parece* libre pero en realidad no lo es, ni tampoco afirma lo contrario, a saber: que *parece* determinado, mientras que es en realidad *libre*. Las dos *perspectivas* bajo las cuales se considera al hombre en el marco de la filosofía crítica –esto es, como ser libre y como ser naturalmente determinado– resultan igualmente válidas y necesarias, en función de los intereses teórico y práctico de la razón<sup>94</sup>.

La libertad no constituye, en síntesis, un concepto ficcional, sino una *idea de la razón pura*, una representación *necesaria* de la razón, en lo que concierne a sus intereses prácticos. Si bien la primera *Crítica* establece que el entendimiento no puede otorgar *validez objetiva* a esta *idea*, es decir, que la libertad no puede ser conocida, Kant sostendrá en la segunda *Crítica* que la razón en su uso práctico puede establecer la *realidad objetiva (práctica)* de la libertad, cuestión a la que haremos referencia en la sección siguiente, dedicada al análisis del concepto de libertad en su dimensión específicamente moral.

## 1.2 La noción de *libertad* en los textos morales kantianos

En la sección anterior hemos señalado la importancia de la distinción *fenómeno / cosa en sí* para la solución crítica del problema de la articulación entre el *determinismo* y la *libertad*. La doctrina del Idealismo trascendental, en cuyo

---

<sup>94</sup> Ninguna de estas perspectivas asume así prioridad respecto de la otra, *i.e.* ninguna describe lo *real* por oposición a lo *meramente aparente*. Así como la teoría crítica del conocimiento no establece una jerarquía ontológica entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*, así las dimensiones fenoménica y nouménica del hombre remiten, del mismo modo, a dos *perspectivas* asumidas por la razón (cf. Beade 2009: 106ss.). Sin embargo, en el plano práctico-moral, y a diferencia del plano teórico-especulativo, Kant plantea una primacía del aspecto racional del hombre (*nouménico*) respecto del aspecto físico o material (fenoménico), por cuanto establece la primacía de lo práctico.

marco se establece tal distinción, constituye así el aspecto clave para la resolución del conflicto desarrollado en la *Tercera antinomia*, y habilita, según indicamos, una doble consideración de las acciones humanas: su consideración como acontecimientos empíricos, es decir, como efectos necesarios de causas antecedentes en el tiempo y, por otra parte, su consideración como actos libres, resultado de la espontaneidad del arbitrio humano. En la *Crítica de la razón práctica*, y en correspondencia con las tesis desarrolladas en la primera *Crítica*, Kant señala que, si se pretende *salvar* la libertad, “no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la necesidad natural, simplemente al fenómeno, atribuyendo sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma” (KpV, Ak. V, 95)<sup>95</sup>.

Si aplicamos el *doble punto de vista* implicado en la distinción *fenómeno / cosa en sí* al caso específico de la acción humana, podemos arribar a una consideración del hombre como ser *fenoménico* y como ser *nouménico*. Así señala Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que el sujeto “ha de representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera” [*er sich selbst aber*

---

<sup>95</sup> “Folglich wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit blos der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen als Dinge an sich selbst beizulegen”. Como resulta claro a la luz de este pasaje, la distinción *mundo sensible / mundo inteligible* no cobra un sentido ontológico en el marco de la filosofía crítica, sino, antes bien, un sentido metodológico o epistémico. El lenguaje de *los dos mundos*, señala Paton, no debe inducir a la conclusión de que Kant está postulando la existencia de *dos mundos* ontológicamente diferenciados: no hay más que un único mundo considerado bajo *dos perspectivas* diversas (cf. Paton, 1967: 228). Hemos desarrollado en detalle esta interpretación epistémica de la doctrina kantiana de los *dos mundos* en: Beade, 2013 d: 100-126. Una interpretación diferente a la que aquí presentamos ha sido desarrollada por Beck, quien sostiene que la solución kantiana de la *Tercera antinomia* se funda en una distinción ontológica entre el plano sensible y el suprasensible: si no hay contradicción entre la causalidad libre y la causalidad natural es porque ambos tipos de causalidad “son predicadas acerca de dos tipos de entidades ontológicamente diferentes”, el fenómeno y la cosa en sí (cf. Beck, 1987: 41ss.). Otras lecturas más recientes señalan que, si bien la distinción *fenómeno / cosa en sí* es de carácter *ontológico*, esto no significa que se trate de entidades que pertenezcan a *dos mundos* ontológicamente diversos. Entre estas lecturas podemos destacar la desarrollada por Ameriks, quien propone una interpretación ontológica en cuyo marco los *fenómenos* son considerados como entidades empíricamente reales y, a la vez, como el aparecer de algo “más fundamental”: las cosas en sí, entendidas como el substrato incognoscible de los fenómenos sensibles. Ameriks sostiene que, más allá del plano de la experiencia, existen entidades dotadas de características objetuales *más básicas y fundamentales* que aquellas que corresponden al fenómeno, a saber: las características nouménicas intrínsecas, *transcendentalmente reales*, de la cosa en sí (cf. Ameriks, 2010: 33-39).

auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse]” (GMS, Ak. IV, 457), y añade que esta doble consideración no implica contradicción alguna, por cuanto pensamos al hombre *en dos sentidos diversos* cuando lo consideramos *libre* y cuando lo consideramos, en cambio, como un ser sometido a leyes de la naturaleza<sup>96</sup>. Así como en el plano metafísico-cosmológico es posible afirmar sin contradicción el principio de una causalidad libre y, a la vez, el principio del determinismo natural (apelando a la distinción entre *fenómenos* y *noúmenos*), así también es posible una doble consideración del hombre, como ser sensible –determinado por la causalidad natural– y como ser inteligible –dotado de libre albedrío–. Kant se refiere a esta doble consideración al caracterizar al hombre como un ser perteneciente a *dos mundos* diversos:

“Un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligencia* (luego no por el lado de sus fuerzas inferiores), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos *puntos de vista* [Standpunkte] desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, primero en tanto que pertenece al mundo sensible y está bajo las leyes naturales [...], segundo como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón” (GMS, Ak. IV, 452, nuestro subrayado)<sup>97</sup>.

La *doble perspectiva* aplicada a la consideración de las acciones humanas remite a dos legalidades diversas e irreductibles: la legalidad natural y la legalidad de la razón. Si las leyes naturales regulan las acciones humanas en tanto acontecimientos inscriptos en orden fenoménico o *mundo sensible*, las leyes de la razón –que serán caracterizadas, asimismo, como *leyes de la libertad*– regulan

<sup>96</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 456.

<sup>97</sup> “Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind”. Paton señala que Kant se refiere aquí al hecho de que un agente racional solo puede actuar bajo la presuposición de la libertad.; sin tal presuposición, no puede ser pensada una *voluntad* (cf. Paton, 1967: 219). En efecto, Kant sostiene de manera explícita que solo podemos actuar *bajo la idea de la libertad* (cf. GMS, Ak. IV, 448). A propósito de esta afirmación, señala Allison que en ella se alude a la espontaneidad propia del sujeto racional, espontaneidad que presupone la posibilidad de una conciencia de sí (cf. Allison, 1997: 42). Así como el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones, así también las decisiones del arbitrio deben poder ser acompañadas por la conciencia de su espontaneidad, es decir, debe ser posible una auto-conciencia práctica del sujeto (cf. Allison, 1997: 44).

esas mismas acciones en tanto eventos que se inscriben en un orden nouménico o *mundo inteligible*. Esta causalidad eficiente suprasensible es lo que se denomina, propiamente, *voluntad*:

“Cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros de un mundo inteligible [...]. El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina voluntad a su causalidad” (GMS, Ak. IV, 453)<sup>98</sup>.

Al considerarse a sí mismo como un ser *dotado de voluntad y sometido al deber* [*verpflichtet*], el hombre se representa como un ser perteneciente a un ámbito no empírico, aquel que es propio de la moralidad<sup>99</sup>. El concepto de *deber*, fundamental en el marco de la filosofía moral kantiana, es abordado por Kant en el primer capítulo de la *Fundamentación*, en el contexto de un análisis acerca del concepto de *buena voluntad*<sup>100</sup>. Kant establece allí una diferencia entre las acciones realizadas por deber y aquellas realizadas por inclinación, *i.e.* inducidas por móviles sensibles. Respecto de las primeras, indica que debe establecerse, a su vez, una distinción entre las acciones realizadas *por deber*, y aquellas otras que,

---

<sup>98</sup> “Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig [...]. Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen”. Más adelante añade Kant que “el concepto de un mundo inteligible solo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica* [...]. Este pensamiento acarrea sin duda la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural que se halla en el mundo sensible, lo cual hace necesario el concepto de un mundo inteligible [“Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken [...]. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt...]” (GMS, Ak. IV, 458). Bajo esta *perspectiva o punto de vista*, el yo se piensa a sí mismo como “como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón [*als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende, Ursache*]” (GMS, Ak. IV, 458).

<sup>99</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 454-455. Al respecto señala Meerbote que la libertad, como Kant la concibe, involucra la facultad del sujeto de representar principios racionales asumiéndolos como motivos determinantes de sus acciones. La auto-representación del sujeto racional como ser *libre* involucra, pues, la representación consciente de leyes prácticas, fundadas en la razón (cf. Meerbote, 2000: 198).

<sup>100</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 397ss.

aun siendo *conformes al deber*, no son realizadas, sin embargo, exclusivamente *por deber*; el “supremo valor moral” de las acciones reside, precisamente, en que éstas sean realizadas *por deber*. En el marco de estas observaciones, señala: “*deber* significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley [*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*]” (GMS, Ak. IV, 400)<sup>101</sup>. El concepto de *deber*, inmediatamente vinculado con la noción de un *imperativo moral*, dará lugar a una serie de reflexiones en torno a diversos tipos de *imperativos*, y, a partir de ello, a las diversas formulaciones del *imperativo categórico*<sup>102</sup>. Pero antes de hacer referencia a esta cuestión, debemos considerar aún una segunda definición del concepto de *voluntad*.

En el segundo capítulo de la *Fundamentación*, Kant define a la voluntad como la “capacidad de no elegir nada más de lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno” (GMS, Ak. IV, 412)<sup>103</sup>; y más adelante la define como la “facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes” (GMS, Ak. IV, 427)<sup>104</sup>. Ambas definiciones se hallan vinculadas: si todo individuo racional, en cuanto ser dotado de *voluntad*, se halla capacitado para elegir lo *prácticamente bueno*, la elección de *lo bueno* presupone la capacidad de determinar la propia acción a partir de *leyes prácticas* objetivas. En efecto, es *bueno* en sentido práctico aquello que la voluntad determina según representaciones racionales, esto es, según principios válidos para todo ser racional en general<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Sullivan observa que a través de la noción de *respeto* Kant intenta enfatizar aquí que la motivación moral no reside en el deseo de satisfacer nuestras inclinaciones, sino en la estima que producen los requerimientos morales, hasta el punto de que experimentamos una capacidad de declinar los deseos en favor del cumplimiento del mandato moral. La cualidad específicamente moral del sujeto racional consiste en su reconocimiento del carácter vinculante de la ley moral, y en ello reside asimismo su dignidad (cf. Sullivan, 2005: 32). Para un análisis del concepto kantiano de *deber*, véase: Dietrichson 1961: 83-103.

<sup>102</sup> Diversas reconstrucciones e interpretaciones de estas distintas formulaciones pueden verse en: Sullivan, 2005: 29ss. Paton, 1967: 129-132; Stratton-Lake, 1993: 317-340; Wood, 2000: 62ss.

<sup>103</sup> “[D]er Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt”.

<sup>104</sup> “Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen”.

<sup>105</sup> Cf. GMS, Ak. IV 412. Hemos indicado que Kant concibe las *máximas* como principios subjetivos que operan, consciente o inconscientemente, en toda acción humana (cf. KpV, Ak. V, 19). El *deber* y la *inclinación* constituyen dos fuentes antagónicas de motivación de nuestras acciones: afirmamos que la voluntad es *bueno* cuando la adopción de la máxima responde exclusivamente al cumplimiento del *deber*; cuando la máxima es escogida no por deber, sino por inclinación, la acción es *heterónoma* y no posee valor moral alguno. Mientras

Si bien el *conocimiento moral común* de la razón [*die gemeine sittliche Vernunftkenntniß*] nos permite reconocer lo prácticamente bueno<sup>106</sup>, una formulación clara y precisa de la *ley práctica* cobra un interés decisivo para la moralidad, pues en el hombre hallamos una propensión natural a acomodar los preceptos del *deber* a sus deseos e inclinaciones<sup>107</sup>. La filosofía moral pura, o *metafísica de las costumbres*, proporciona a la *razón moral común* diversas fórmulas de la *ley práctica*, estableciendo con ello criterios precisos para la determinación del valor moral de las acciones<sup>108</sup>. Las diversas formulaciones del *imperativo categórico*<sup>109</sup> son propuestas, en efecto, como fórmulas precisas, aunque abstractas, del *conocimiento moral común* de la razón, que opera como presupuesto básico en nuestros juicios morales<sup>110</sup>.

Atendiendo a los objetivos específicos de esta investigación, quisiéramos destacar aquí dos formulaciones del *imperativo categórico*: en primer lugar, “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (GMS, Ak. IV, 421)<sup>111</sup>; en segundo lugar, la fórmula que suele ser caracterizada como el *principio de autonomía de la voluntad*: obra de modo tal que puedas considerarte como una voluntad universalmente legisladora<sup>112</sup>. La

---

que la *ley moral* asume para el ser humano el carácter de un *deber* o *imperativo*, es decir, de una regla que expresa una *compulsión objetiva de la acción* (cf. KpV, Ak. V, 20), las *máximas* constituyen *principios* mas no *imperativos*, pues solo determinan a una voluntad particular, a diferencia de las *leyes prácticas*, que obligan a todo sujeto en general.

<sup>106</sup> Cf. Ak. GMS, IV, 393ss.

<sup>107</sup> Cf. Ak. GMS, IV, 405. Dado que nuestras máximas pueden ser acordes, o bien contrarias al mandato de la ley moral, ésta se presenta ante nosotros como un *imperativo*, esto es, como un principio coactivo que obliga categóricamente (cf. KpV, Ak. V, 32).

<sup>108</sup> Sullivan señala que el *imperativo categórico* posee una doble función: la de presentar una exigencia de obediencia y, en segundo lugar, la de testear el valor moral de máximas posibles. La primera función es necesaria puesto que nuestra voluntad no se halla propensa a obedecer *de suyo* la ley moral; la segunda función permite establecer si una máxima cualquiera satisface o no el principio de su posible universalización, para determinar así si la acción fundada en tal máxima resulta *buena* en términos morales (cf. Sullivan, 2005: 36). Dietrichson señala que la *ley moral* no es solo una ley *prescriptiva*, sino además una ley *descriptiva*, esto es, un principio paradigmático con el que toda acción –o la máxima de toda acción– debe corresponderse (cf. Dietrichson, 1961: 286).

<sup>109</sup> Wood señala que si bien se trata aquí de diversas formulaciones de *una única ley*, es decir, de modos diversos de representar *el principio de la moralidad* (cf. GMS, Ak. IV, 436), esto no significa que las formulaciones del imperativo categórico resulten lógicamente equivalentes, ni que las consecuencias prácticas que se derivan de cada una de ellas puedan considerarse análogas (cf. Wood, 1999: 186).

<sup>110</sup> Cf. Paton, 1967: 24ss.

<sup>111</sup> “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”.

<sup>112</sup> La formulación literal del principio de autonomía es la siguiente: “de aquí se sigue ahora el

primera fórmula remite a una posible universalización de la máxima como criterio para determinar el valor moral de la acción, y constituye así de una fórmula puramente *formal*, pues no prescribe pautas o acciones morales determinadas, sino que se limita a señalar la necesidad de una concordancia entre la *máxima* que determina la acción y el mandato de la *ley objetiva*<sup>113</sup>. La fórmula caracterizada como el *principio de la autonomía* alude al carácter *objetivo* de la ley que la voluntad se prescribe a sí misma al considerarse como voluntad *universalmente* legisladora, es decir, al considerarse como una voluntad cuyas máximas puedan valer como *leyes universales*. Ambas formulaciones aluden, pues, a la posible universalización de las máximas, es decir, a su posible concordancia con la ley moral objetiva.

El principio de la *autonomía de la voluntad* es caracterizado por Kant como el *principio supremo de la moralidad*, y su exacta determinación constituye, según indica, uno de los objetivos principales de la investigación llevada a cabo en la *Fundamentación*<sup>114</sup>. Tal principio establece que un sujeto racional posee la facultad de *darse a sí mismo una ley*, en tanto es capaz de adoptar máximas que satisfagan el criterio de *universalización* invocado en la formulación del «imperativo categórico». Cualquier principio práctico que no esté fundado en esta idea de una *capacidad legisladora universal de la voluntad* será denominado

---

tercer principio práctico de la voluntad, como suprema condición de la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, la idea *de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente* [hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens]” (GMS, Ak. IV, 431). Kersting señala que el *principio de la autonomía* es central en la filosofía práctica kantiana, fundada en la noción de una auto-legislación de la razón práctica pura. La razón en su uso práctico es concebida, por Kant, como una facultad capaz de conferir necesidad práctica y obligatoriedad absolutas a las reglas y normas que provienen de su propia legislación inmanente (cf. Kersting, 2001: 181). Los juicios valorativos en nuestros discursos morales y jurídicos no pueden ser reducidos a expresiones aprobatorias o desaprobatorias de carácter meramente contingente, esto es, a expresiones puramente subjetivas, sino que se trata de discursos impregnados por principios objetivamente válidos, universalmente vinculantes, que establecen lo que es moralmente admisible o inadmisibles, lo que es conforme al derecho o lo que no lo es. Tales principios suministran “criterios con cuya ayuda puede ser enjuiciada la cualidad jurídica y moral de las acciones humanas, así como de las leyes estatales y de las organizaciones políticas de dominio” (Kersting, 2001: 182).

<sup>113</sup> El énfasis que los intérpretes han puesto en esta primera formulación del *imperativo* ha sido, según señala Wood, uno de los motivos subyacentes en las críticas recurrentes respecto del carácter puramente *formal* de la ética kantiana (cf. Wood, 2000: 62ss.).

<sup>114</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 433.

*heterónimo*<sup>115</sup>.

Tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica*, Kant contrapone la definición *negativa* de la libertad a una definición *positiva*, y define positivamente a la libertad como *autonomía*, esto es, como la capacidad de la voluntad de *ser una ley para sí misma*<sup>116</sup>. A esta definición *positiva* se contrapone una definición *negativa*, que considera a la libertad como propiedad de la causalidad de los seres racionales, causalidad que puede ser eficiente, independientemente de causas externas que la determinen<sup>117</sup>. Dado que la definición *positiva* concibe a la libertad en términos de *autonomía*, en tal definición el concepto de *ley* asume una importancia fundamental: la libertad es un *modo de causalidad*, y la noción de causalidad supone una referencia inmediata a *leyes*, es decir, a una relación causal *regida por leyes*. La voluntad es denominada *libre* en tanto facultad que nos ordena actuar en conformidad con una ley que ella a misma dicta, *i.e.* la ley moral. De allí la conclusión según la cual

---

<sup>115</sup> Los llamados principios prácticos *materiales*, fundados en el amor de sí y en la búsqueda de la propia felicidad, son calificados por Kant como principios *heterónomos* (cf. KpV, Ak. V, 22). En la determinación *heterónoma* de la voluntad, no es ésta la que se dicta la ley a sí misma, sino que es el *objeto* el que se la prescribe. La heteronomía de la voluntad, origen de todo principio moral ilegítimo (cf. KpV, Ak. V, 33), solo puede dar lugar a imperativos *hipotéticos*, cuya forma general sería la siguiente: *debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa*. Por el contrario, el imperativo *moral*, que obliga *categoricamente*, nos impone obrar de manera tal que pudiésemos querer que la máxima de nuestra acción se tornase una ley universal (cf. GMS, Ak. IV, 441), y su forma general sería: *debo hacer esto, incluso cuando quisiera hacer lo contrario*. Los imperativos mandan *hipotética* o *categoricamente*: en el primer caso, representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir otra cosa que se quiere; en el segundo caso, representan una acción como *objetivamente necesaria*.

<sup>116</sup> En la *Fundamentación* se pregunta Kant: ¿acaso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? [“Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?”] (GMS, Ak. IV, 446-447). En la *Crítica de la razón práctica* afirma que el *principio fundamental de la moralidad* consiste “en la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz. Aquella *independencia* es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad [In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande]” (KpV, Ak. V, 33).

<sup>117</sup> “Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann” (GMS, Ak. IV, 446).



“voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa” (GMS, Ak. IV, 447)<sup>118</sup>. Si la libertad puede ser definida *negativamente* como una especie de causalidad en virtud de la cual un ser racional puede actuar, independientemente de causas externas que lo determinen, en sentido *positivo* llamamos libertad a la propiedad de la voluntad de *regirse a sí misma* según principios inmanentes o, para utilizar los términos empleados por Kant en el pasaje citado, *la libertad de la voluntad es autonomía*, entendiéndose bajo este concepto la propiedad auto-legislativa de la voluntad<sup>119</sup>.

La noción de *libertad trascendental* –como noción que alude a un modo de *causalidad* atribuido a una sustancia en tanto ella es capaz de iniciar *por sí misma* una serie causal, sin ser determinada a ello por causas naturales– tiene así su correlato *práctico o moral* en el concepto de *autonomía*. En efecto, los aspectos de *independencia* y de *autodeterminación* implicados en la noción cosmológico-metafísica de libertad se hallan asimismo presentes en el tratamiento kantiano de la libertad en sentido práctico: la libertad humana implica tanto la *independencia* del sujeto racional con respecto a las inclinaciones materiales que lo afectan en tanto ser sensible, como su capacidad de sujetarse a leyes auto-impuestas. El análisis previo permite constatar la correspondencia entre el modo en que es concebida la *libertad trascendental* en la *Critica de la razón pura* y el modo en que Kant define la libertad en sus principales textos morales.

Antes de concluir esta exposición del concepto de libertad en sentido moral, debemos considerar aún la cuestión referida a la posibilidad de un *conocimiento* de la libertad, cuestión a la que hicimos referencia hacia el final del apartado anterior. En la *Dialéctica trascendental*, y más precisamente, en el marco de la solución crítica al problema formulado en la *Tercera antinomia*, Kant señala que todo lo que ha pretendido mostrar es la mera *posibilidad* de la libertad: si bien

---

<sup>118</sup> “Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei”.

<sup>119</sup> La voluntad en tanto *es ley para sí misma* es la razón práctica misma: “Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica [Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft]” (GMS, Ak. IV, 412).

ésta no constituye un objeto de conocimiento para el entendimiento humano, puede ser *pensada*, no obstante, por la razón, y esto es todo lo que necesitamos en el ámbito del uso práctico de la razón. Sin embargo, en la segunda *Crítica* Kant parece reformular su posición respecto de esta cuestión, al sostener que, si la *libertad* es condición necesaria de la *moralidad* –pues todo juicio de imputación moral presupone el carácter libre del acto que ha sido realizado–, la *ley moral* es la condición bajo la cual podemos adquirir *conciencia* de la libertad<sup>120</sup>. En otras palabras: podemos *conocer* la libertad a partir de la conciencia del *deber moral*, que cada uno experimenta en su interior tan pronto como formula máximas de la voluntad<sup>121</sup>. La conciencia de la *ley moral* constituye un *hecho* o *dato primario* a partir del cual podemos arribar al concepto de *libertad* (no se trata, en efecto, de un *dato* que pudiese ser inferido a partir de otras premisas, ni tampoco de un hecho empírico, sino un *hecho de la razón* [*ein Factum der Vernunft*]); y a partir del reconocimiento de este *hecho* originario, el hombre adquiere un *conocimiento práctico* de su libertad. A ello se refiere Kant cuando señala que la ley moral *demuestra la realidad objetiva práctica de la libertad*, confiriendo así un sentido inmanente a una de las ideas trascendentales de la razón<sup>122</sup>. La conciencia del *deber moral* nos revela la capacidad de la voluntad de sustraerse a la determinación de los móviles materiales, aquellos que nos condicionan en tanto seres fenoménicos; dicha conciencia nos revela la libertad del arbitrio, y esta

<sup>120</sup> “La libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es [...]. Pero si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros [die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein]” (KpV, Ak. V, 4).

<sup>121</sup> Cf KpV, Ak. V, 29-30.

<sup>122</sup> Cf. KpV, Ak. V, 48. Si en el ámbito de la *razón teórica* la tendencia de la razón a hallar lo incondicionado conduce a conflictos insolubles, en el ámbito de la *razón práctica* esta tendencia puede ser, por el contrario, satisfecha, pues la razón halla aquí *lo incondicionado* en sí misma, al cobrar conciencia de la *ley moral*, alcanzando, a partir de ello, un conocimiento práctico de la libertad de la voluntad (cf. KpV, Ak. V, 106). Beck señala al respecto que si la tarea de la primera *Crítica* es mostrar la *posibilidad* de la libertad (es decir, el carácter no contradictorio del concepto de libertad y, por otra parte, la ausencia de contradicción entre la causalidad libre y la causalidad natural), la tarea de la segunda *Crítica* será demostrar que la libertad trascendental es *actual*, y es posible establecer entonces la realidad (práctica) de libertad moral (cf. Beck, 1987: 41).

auto-representación del yo como ser libre, en tanto posible a partir del reconocimiento de la ley moral, nos permite concebirnos como miembros de un mundo irreductible al mundo fenoménico: el *mundo nouménico de la libertad*<sup>123</sup>. En las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, Kant retomará esta caracterización de la libertad como una *idea de la razón pura*, y formulará importantes observaciones referidas a la función que desempeña esta *idea* en el desarrollo de una filosofía pura del derecho. Pero antes de pasar a considerar el modo en que es definida la libertad en dichas secciones preliminares, debemos examinar una importante distinción entre dos nociones que, según hemos observado, se hallan directa vinculadas con el concepto de *libertad* en los escritos morales kantianos, a saber: las nociones de *voluntad* y *arbitrio*. Un breve examen acerca del modo en que Kant concibe la relación entre ambas nociones permitirá exponer el marco general en el que se inscriben los conceptos de *libertad innata*, *derecho* y *coacción*, abordados en los últimos apartados de este primer capítulo.

### 1.3 Libertad, voluntad y arbitrio

En esta sección examinaremos la relación entre las nociones de *libertad*, *voluntad* y *arbitrio*, cuyo análisis resulta relevante para el posterior examen del concepto de libertad en sentido jurídico, formulado en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*. En el apartado anterior, hemos señalado que Kant califica como libre tanto al *arbitrio* [*Willkür*] como a la *voluntad* [*Wille*]. Si bien en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica* tiende a hacer un uso indistinto de estos conceptos<sup>124</sup>, en *La metafísica de las costumbres* establece una clara distinción entre ambos, y sostiene además que la *voluntad* no puede ser considerada como *libre* ni como *no libre*, pues solo cabe atribuir la libertad al

---

<sup>123</sup> Cf. KpV, Ak. V, 42-43. Al respecto señala Paton que el tratamiento kantiano de la relación entre la libertad y el imperativo moral sugiere que la conciencia del *yo debo* implica el *yo puedo*, es decir, que la presencia del *deber* en nosotros presupone la libertad, pues no tendría sentido esta conciencia del deber si no tuviésemos la capacidad de acatar su mandato. En otras palabras, si *debemos* obrar de acuerdo con el mandato incondicionado de la ley moral, es porque *podemos* hacerlo. Un ser cuya voluntad no fuese *libre*, no podría tener conciencia alguna del *deber*. Cf. Paton, 1967: 20.

<sup>124</sup> Cf. GMS, Ak. V, 451; KpV, Ak. V, 22, 33, 74, 79.

*arbitrio*<sup>125</sup>. Observaremos que el análisis de los pasajes relevantes para la elucidación de esta cuestión no permite establecer de manera concluyente si la distinción *voluntad / arbitrio* fue desarrollada con posterioridad a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o bien opera ya, de manera implícita, en la *Fundamentación* e incluso en ciertos pasajes de la *Crítica de la razón pura*<sup>126</sup>. Más allá de la posición que asumamos respecto de la evolución de estos conceptos en los diversos escritos kantianos, podremos concluir que la libertad como *autonomía* debe ser adscripta a la *voluntad*, mientras que la libertad como *independencia* o *espontaneidad* debe ser referida, en cambio, al *arbitrio*.

El análisis que a continuación proponemos intentará mostrar que la *voluntad* y el *arbitrio* no constituyen facultades diversas, sino antes bien funciones diferenciadas de una única facultad: la *facultad de desear* [*Begehrungsvermögen*] o facultad volitiva en sentido amplio. La *voluntad* en sentido restringido es la capacidad volitiva en tanto origen de la ley moral, y en virtud de ello Kant equipara a la voluntad con la *razón práctica*. La *voluntad* en sentido amplio, o *facultad de desear*, incluye tanto a la *voluntad* en sentido restringido como al *arbitrio*. Sobre la base de estas precisiones terminológicas, pueden ser resueltas, según veremos, algunas aparentes inconsistencias en el tratamiento kantiano del problema de la libertad en sentido práctico, e incluso puede arribarse a una solución satisfactoria del problema planteado por la imputabilidad de las acciones no morales.

---

<sup>125</sup> Cf. MS, Ak. VI, 226.

<sup>126</sup> En efecto, ya en la primera *Crítica*, y en relación con la cuestión de la libertad en sentido práctico, la noción de *arbitrio* parece estar referida a la *independencia* de la facultad volitiva con respecto a la coacción ejercida por los impulsos de la sensibilidad, mientras que el concepto de *voluntad* parece ser asociado, en cambio, con la “facultad de determinarse a sí mismo” [*ein Vermögen von selbst zu bestimmen*] (cf. KrV, A 534/B 562). Paton señala al respecto que la distinción *Wille / Willkür*, establecida explícitamente en *La metafísica de las costumbres*, parece ser un corolario de desarrollos anteriores del problema de la libertad. Tal distinción –señala– intenta articular diversas nociones de la libertad desarrolladas en textos previos a *La metafísica de las costumbres*. En la *Crítica de la razón pura*, el tratamiento kantiano del problema de la libertad parece concentrarse en la cuestión de la independencia del *arbitrio humano*, mientras que en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*, dicho problema sería abordado, ante todo, en relación con la cuestión de la *autonomía*. Finalmente, en *La metafísica de las costumbres*, Kant arribaría a una formulación más precisa de la conexión entre las nociones de *arbitrio* y *voluntad*, presentándolas como dos dimensiones diferenciadas de una única facultad volitiva, y esto permitiría solucionar importantes dificultades planteadas en torno a la articulación de estos diversos modos de entender la libertad, *i.e.* como *independencia* y como *autonomía*. Cf. Paton, 1967: 213.

\*

En la *Crítica de la razón práctica*, la *voluntad* es definida como una facultad desiderativa o volitiva [*Begehrungsvermögen*] que se denomina *voluntad pura* cuando la razón es práctica mediante la representación de una ley<sup>127</sup>. Una *voluntad pura* no es otra cosa que la razón pura en su uso específicamente práctico, voluntad a la que debemos adscribir la *causalidad nouménica* que, según hemos observado, Kant atribuye al hombre en tanto ser racional<sup>128</sup>. En efecto, la *voluntad* será definida, más adelante, como *un modo de causalidad fundado en la razón*, modo que encuentra en ésta su *ley*, es decir, su fundamento último de determinación<sup>129</sup>. Por otra parte, se caracteriza a la *voluntad* como la capacidad de establecer *fin*es, siempre que tales fines sean representados como fundamentos para la determinación de nuestra capacidad volitiva<sup>130</sup>. Sin embargo, los *fin*es que la razón se representa como determinantes de la acción no necesariamente concuerdan con el mandato de la ley moral: si así fuera, la voluntad quedaría reducida entonces a la capacidad de elegir lo *moralmente bueno*, y se suscitaría entonces el problema cómo atribuir al sujeto responsabilidad por sus acciones

---

<sup>127</sup> Cf. KpV, Ak. V, 55.

<sup>128</sup> Kant señala que en el concepto de *voluntad* está implícito ya el concepto de *causalidad*, si bien no se trata aquí de una causalidad conforme a leyes naturales, sino de una causalidad fundada en leyes prácticas puras, es decir, en leyes prescriptas por la razón. La noción de un ser dotado de *voluntad libre* presupone, pues, la noción de una *causalidad nouménica*.

<sup>129</sup> Cf. KpV, Ak. V, 89.

<sup>130</sup> Cf. KpV, Ak. V, 58-59. Si bien Kant sostiene en la *Fundamentación* que la voluntad no puede ser calificada como *buena* en relación con los *fin*es que ella persigue (cf. GMS, IV: 394), o que el valor moral de una acción realizada *por deber* no está dado en relación con el *fin* de la acción sino solo en relación con su máxima (cf. GMS, IV: 399), esto no le impide identificar ciertos *fin*es prácticos como móviles de la acción humana. Al respecto señala Wood que lo que Kant rechaza es que la *buena voluntad* o el valor moral de las acciones se deriven del deseo o intención de realizar un *fin* determinado. El valor del *fin* que motiva la *buena voluntad* no reside en ser deseado por el sujeto; más aún: ni siquiera se trata de un *fin* que pueda ser efectivamente producido por él. Si bien el *imperativo categórico* es un principio práctico que no constriñe a la voluntad en relación con un *fin* ya dado, sino que obliga de manera incondicionada e independientemente de todo *fin*, esto no significa que las acciones realizadas por deber carezcan de *fin*, sino significa, antes bien, “que la ley misma es capaz de especificar qué fines deben ser establecidos como tales” (Wood, 1999: 70). A modo de ejemplo, la humanidad como *fin en sí mismo* constituye un *fin* al que nos orienta necesariamente la razón práctica, en virtud de intereses propios (cf. Wood, 1999: 112ss.). La concepción de la humanidad como un *fin en sí* se halla ligada a la idea de un perfeccionamiento de las disposiciones morales del hombre. Éste es, precisamente, el *fin* representado en la concepción del hombre como *fin en sí mismo* (cf. Mendonça, 1993: 184-185).

heterónomas. La imputación de tales acciones requiere, pues, que aquéllas sean consideradas como acciones libres, espontáneas. La distinción entre las nociones de *voluntad* y *arbitrio* formulada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793] y en *La metafísica de las costumbres*, parece introducirse, precisamente, a fin de dar respuesta al problema de la imputabilidad de las acciones no morales, problema que surge como consecuencia de la identificación kantiana entre *libertad* y *sujeción a la ley práctica*<sup>131</sup>.

En cuanto al concepto de *arbitrio* [*Willkür*], el término casi no es utilizado en la *Fundamentación*. Uno de los pocos pasajes en los que se lo emplea trata acerca de las representaciones que nos llegan “al margen de nuestro arbitrio” [*alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen*]<sup>132</sup>, es decir, representaciones sensoriales a las que cabría calificar como *involuntarias*, aquellas que se producen toda vez que un objeto nos afecta. El *arbitrio* parece ser equiparado así con la *voluntad* misma o, más precisamente, con la facultad volitiva en sentido amplio. En la *Crítica de la razón práctica*, el concepto de *arbitrio* es empleado, en cambio, con frecuencia: Kant alude allí, en diversos contextos, a la capacidad humana de una *determinación del arbitrio* [*Bestimmung der Willkür*]<sup>133</sup>, y se refiere al hombre como un ser cuyo *arbitrio* no concuerda de suyo con la ley objetiva de la razón práctica<sup>134</sup>. La noción de *arbitrio* parece hacer referencia aquí al carácter indeterminado de nuestra facultad volitiva: la *indeterminación del arbitrio* es lo que nos permite actuar independientemente del influjo de las causas naturales, es decir, nos permite acatar, o bien desobedecer, el mandato de la ley moral. En tal sentido se refiere Kant a un *arbitrio patológicamente afectado*, aludiendo con ello a la posibilidad de aquél de adoptar máximas no concordantes

<sup>131</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 447; KpV, Ak. V, 29. Esta objeción, inicialmente formulada por C. L. Reinhold en sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* [*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1792, pp. 252-274], fue posteriormente reformulada por diversos intérpretes (cf. Beck, 1987: 38; Prauss, 1983: 62ss., 85-89). Hudson señala al respecto que, si bien la dificultad referida a la imputabilidad de las acciones no morales parece derivarse de ciertos aspectos de la doctrina ética kantiana, Kant nunca sostuvo que las acciones contrarias al deber –o las moralmente neutras– no pudiesen ser imputadas al agente (cf. Hudson, 1991: 180). Como bien señala el intérprete, la distinción entre *Wille* y *Willkür* permite evitar superar esta dificultad. A esta cuestión haremos mayor referencia en el desarrollo de esta sección.

<sup>132</sup> Cf. GMS, Ak. V, 451.

<sup>133</sup> Cf. KpV, Ak. V, 22, 33, 74.

<sup>134</sup> Cf. KpV, Ak. V, 79.

con el mandato de la ley moral<sup>135</sup>.

El *arbitrio* parece involucrar así aspectos o funciones diferenciadas, a saber: la *independencia* con respecto a las leyes naturales y, por otra parte, la capacidad de *escoger máximas* determinantes de la acción, así como la capacidad de *actuar* según la máxima escogida. En la primera *Crítica*, en el contexto de una distinción entre el *arbitrio animal* [*brutum*] y el *arbitrio humano* [*liberum*], Kant caracteriza a este último como un arbitrio que puede ser determinado por móviles representados por la razón, independientemente de impulsos sensibles. La razón formula leyes que asumen la forma de un *imperativo*, esto es, leyes que establecen *lo que debe acontecer*, y deben ser diferenciadas de las leyes de la naturaleza, que tratan acerca de *lo que acontece*<sup>136</sup>. Atendiendo a los textos morales posteriores a la primera *Crítica*, estas observaciones acerca del *arbitrium liberum* podrían ser reformuladas del siguiente modo: las acciones humanas, a diferencia de las acciones animales, se fundan en *máximas* racionalmente adoptadas, lo que equivale a decir que el *arbitrio actúa* según la representación de leyes o principios originados en la razón<sup>137</sup>.

Estas breves indicaciones acerca del modo en que se definen los conceptos de *voluntad* y *arbitrio* en los textos morales, permiten constatar que la facultad volitiva en sentido amplio [*Begehrungsvermögen*] incluye a la *voluntad* [*Wille*] como facultad *legislativa* (*i.e.* como origen de la ley moral) y al *arbitrio* [*Willkür*]

---

<sup>135</sup> Cf. KpV, Ak. V, 32.

<sup>136</sup> Cf. KrV, A 802/B 830.

<sup>137</sup> Hudson señala que el arbitrio humano “siempre está mediado por una máxima” (Hudson, 1991: 182). *Adoptar una máxima* supone conceptualizar un *fin*, representar diversos medios posibles para alcanzarlo y escoger entre uno entre ellos, siendo el *arbitrio* la facultad volitiva en tanto responsable de esta *elección*. Si la máxima es escogida en razón de su correspondencia formal con la ley moral, se trata de una acción *buena* en términos morales; si es escogida, en cambio, por motivos *materiales*, no posee entonces valor moral alguno, incluso cuando resultara acorde al mandato de la ley (en cuyo caso se tratará de un acción *moralmente neutra*, es decir, *legal* mas no *moral*). Finalmente, la máxima puede no concordar con dicho mandato, y entonces la acción será moralmente *mala*. El punto importante es que la elección de la máxima es un acto *libre*, es decir, una elección *indeterminada*, *independiente*, *espontánea*, y esto es lo que hace posible, precisamente, la imputabilidad de las acciones no morales (cf. Hudson, 1991:183). Paton señala, respecto de esta cuestión, que “la acción humana, ya sea moral o inmoral, es de carácter diverso a las acciones de los cuerpos inanimados y a la de los animales, y ello se debe a la capacidad de escoger máximas, a partir de leyes o principios presentados al arbitrio por la razón práctica” (Paton, 1967: 215). Las acciones contrarias al mandato de la ley moral no son autónomas, pero son, sin embargo, *racionales*, por cuanto se fundan en una máxima libremente adoptada por la razón.

como facultad *ejecutiva*<sup>138</sup>. Ya en la *Crítica de la razón práctica* parece estar operando –aunque no aún de manera totalmente explícita– la distinción *voluntad / arbitrio* en el sentido que acabamos de señalar. Si en la *Fundamentación* Kant se refería a la *autonomía de la voluntad*, pero también a la *heteronomía de la voluntad*, haciendo así un uso indiferenciado de los términos *voluntad* y *arbitrio*, a partir de la segunda *Crítica* la *heteronomía* parece quedar vinculada exclusivamente al *arbitrio*, mientras que la *autonomía* estará ligada a la *voluntad*:

“La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ella; en cambio toda *heteronomía* del arbitrio, lejos de fundar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al arbitrio mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar” (KpV, Ak. V, 33)<sup>139</sup>.

A partir de este pasaje cabría inferir que Kant abandona, en la segunda *Crítica*, el uso indiferenciado de los conceptos de *Wille* y *Willkür*, anticipando ya la distinción que será formulada, años más tarde, en *La metafísica de las costumbres*. En efecto, cabría suponer que la *voluntad* es caracterizada como una facultad *autónoma* en tanto prescribe leyes prácticas al *arbitrio*, el cual deberá escoger una máxima a partir de diversos principios prácticos presentados por la *voluntad*. Sin embargo, otros pasajes de *Crítica de la razón práctica* parecen indicar que Kant no ha arribado aún a una clara distinción entre las nociones de *voluntad* y *arbitrio*: el hecho de que se refiera a la *autonomía del arbitrio* [*Autonomie der Willkür*]<sup>140</sup> parece indicar, en efecto, que ambos términos aún se refieren indistintamente, al menos en ciertos contextos, a la facultad volitiva en general. Por otra parte, en la segunda *Crítica* no hallamos aún referencia alguna a la idea de que la *voluntad* no puede ser llamada *libre* [*frei*] ni *no libre* [*unfrei*],

---

<sup>138</sup> La caracterización de la voluntad como *función legislativa* y del arbitrio como *función ejecutiva* es propuesta por L. W. Beck (cf. Beck, 1960: 202) y posteriormente retomada por diversos intérpretes (cf. Caygill, 1995: 414; Allison 1990: 129; Kerstein, 2002: 20s; Hudson, 1991:186).

<sup>139</sup> “Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit”.

<sup>140</sup> Cf. KpV, Ak. 36.



idea introducida en *La metafísica de las costumbres*. En la *Crítica de la razón práctica* Kant adscribe aún la libertad tanto a la *voluntad* como al *arbitrio*, si bien señala, por otra parte, que *voluntad* y *arbitrio* son *libres* en un sentido diferente: la independencia del *arbitrio*, en tanto capacidad de determinarse a actuar según una máxima espontáneamente adoptada, es lo que se denomina *libertad en sentido negativo*, mientras que la capacidad de la *voluntad* de darse la ley a sí misma es lo que se denomina *libertad en sentido positivo*<sup>141</sup>. Si bien Kant distingue estos dos sentidos diversos de la *libertad* –negativo y positivo–, el punto es que establece, no obstante, tanto la *libertad del arbitrio* como la *libertad de la voluntad*, a diferencia de lo que sostendrá, más tarde, en *La metafísica de las costumbres*. En conclusión, si bien algunos pasajes de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica* parecen anticipar la distinción *Wille / Willkür* formulada explícitamente en 1797, en aquellas obras no se establece aún con total claridad esta distinción, ni tampoco es posible hallar en ellas un uso enteramente consistente de estos términos<sup>142</sup>.

Sobre la base de estas observaciones, podemos examinar ahora esta distinción, tal como aparece formulada en *La metafísica de las costumbres*. En las secciones preliminares de esta obra, Kant introduce una serie de indicaciones que proporcionan el marco de referencia ineludible para el análisis del concepto de libertad jurídica. En la *Introducción*, define términos fundamentales de su metafísica moral, comunes a la doctrina del derecho y a la doctrina de la virtud –*libertad, voluntad, arbitrio*– e introduce la importante distinción entre leyes éticas y leyes jurídicas. En el contexto de una discusión acerca de estas nociones fundamentales, establece que:

“La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir

---

<sup>141</sup> Cf. KpV, Ak. V, 33.

<sup>142</sup> Beck señala que tampoco en *La metafísica de las costumbres* hallamos un uso enteramente coherente de estos términos, ya que en ocasiones Kant parece utilizar el término *Wille* para referirse al *Willkür*, o a la inversa (cf. Beck, 1987: 177). No obstante ello, coincidimos con Hudson en que, pese a esta aparente vacilación en el uso de los términos de *voluntad* y *arbitrio*, Kant parece concebir ya en sus obras morales dos aspectos diferenciados al interior de la facultad volitiva en sentido amplio, uno de ellos ligado a la independencia, y otro ligado a la autonomía (cf. Hudson, 1991: 192n). La innovación conceptual introducida en *La metafísica de las costumbres* consiste, en todo caso, en asociar la independencia al *arbitrio* y la autonomía a la *voluntad* (entendida en sentido restringido).

el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio* [*Willkür*] [...]. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación [...] se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad* [*Wille*]. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella (la razón o la voluntad) puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma” (MS, Ak. VI, 213)<sup>143</sup>.

El pasaje deja en claro que las nociones de *arbitrio* y *voluntad* no aluden a facultades diversas, sino a una *única* facultad, considerada bajo perspectivas diversas, esto es, alude a la facultad volitiva en sentido amplio o *facultad de desear* [*Begehrungsvermögen*]<sup>144</sup>. En cuanto se considera a esta facultad en lo referido a la *determinación del arbitrio*, es decir, en cuanto se la considera como *voluntad* en sentido restringido [*Wille*], se la identifica con la razón práctica misma; cuando se considera en cambio a la *facultad de desear* en relación con la *acción*, se la denomina *albedrío* o *arbitrio* [*Willkür*]. Kant aclara a continuación que el *arbitrio* puede ser considerado *libre*, y ello tanto en sentido *negativo* como en sentido *positivo*: en el primer caso, se lo denomina *libre* atendiendo a la independencia de su determinación por impulsos sensibles; mientras que en el segundo caso se lo denomina *libre* en virtud de su capacidad de actuar según máximas que la voluntad prescribe<sup>145</sup>. Ahora bien, mientras que el *arbitrio* puede ser considerado *libre* en los dos sentidos mencionados, la *voluntad* no puede calificarse como *libre* ni como *no libre*:

“Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad no se refiere sino a la ley, no puede llamarse libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, solo podemos denominar *libre* al

---

<sup>143</sup> “Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst”.

<sup>144</sup> Cf. Beck, 1987: 201; Paton, 1967: 213.

<sup>145</sup> Cf. MS, Ak. VI, 213-214.

*arbitrio*” (MS, Ak. VI, 226)<sup>146</sup>.

La voluntad [*Wille*] es el origen de la *ley moral* (ley de carácter objetivo, *i.e.* universalmente válida), mientras que el arbitrio [*Willkür*] es origen de las *máximas*, es decir, de los principios subjetivos que regulan toda acción humana en general. El arbitrio – el cual, como facultad volitiva, da origen a principios subjetivos que pueden concordar o no con el mandato de la ley moral objetiva– puede ser denominado *libre* en sentido propio; por el contrario, la voluntad no es *libre* (ni tampoco *no libre*) ya que ella no debe ser entendida como la capacidad de actuar a favor o en contra de la ley moral, sino como la facultad en virtud de la cual el sujeto racional se dicta a sí mismo dicha ley, independientemente de que el arbitrio escoja actuar en correspondencia, o bien en contra, de ella.

Un breve comentario acerca de algunas interpretaciones acerca de la distinción *Wille / Willkür* y de la tesis que afirma la imposibilidad de calificar como *libre* a la voluntad, permitirá ampliar nuestro análisis de la libertad en sentido práctico, y formular algunas conclusiones respecto de la conexión entre los términos de *libertad, voluntad y arbitrio*. L. W. Beck ha señalado que, a partir de la segunda *Crítica*, Kant se propone articular dos concepciones diversas de la libertad: la de la libertad como *independencia* o *espontaneidad* –desarrollada en la primera *Crítica*– y la de la libertad como *autonomía*, formulada en la *Fundamentación*. Esta articulación sería posible, según Beck, a través de una diferenciación interna de la facultad volitiva en dos facultades diferenciadas, a saber: la *voluntad* en sentido acotado –que quedaría asociada a la *autonomía*– y el *arbitrio*, vinculado, en cambio, con la *espontaneidad*<sup>147</sup>. Tomando como punto de partida estas observaciones de Beck, R. Hudson propone diferenciar cuatro aspectos inherentes a la facultad volitiva, a saber: el *arbitrio* en sentido positivo (WK+), el arbitrio en sentido negativo (WK–), la *voluntad* en sentido positivo (W+) y, finalmente, la voluntad en sentido negativo (W –). El WK+ sería la

---

<sup>146</sup> “Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden”.

<sup>147</sup> Cf. Beck, 1987: 176-177.

facultad de desear en tanto nos permite adoptar máximas y actuar en conformidad con ellas, dando inicio a nuevas series causales en el plano empírico o fenoménico. El WK- consistiría en la independencia de nuestra facultad volitiva respecto de la legalidad natural y estaría ligado a la *espontaneidad*. La W+ sería la capacidad de dictar la ley moral, en virtud de la cual la voluntad es identificada con la *razón práctica pura*. Por último, la W- sería la voluntad en tanto origen de principios prácticos que, aún de carácter racional, no coinciden con la ley moral, es decir, principios en los que se fundan las llamadas acciones *heterónomas*; la voluntad en este sentido *negativo* es identificada, por Hudson, con la *razón práctica empírica*<sup>148</sup>. A partir de esta clasificación cuádruple, este intérprete sostiene que la observación kantiana según la cual la voluntad no debe ser calificada como *libre* ni como *no libre* hace referencia a la W+, es decir, a la voluntad como facultad legisladora, la cual debe ser diferenciada no solo del *arbitrio* como facultad *ejecutiva*, sino también de la W-, es decir, de lo que Hudson propone caracterizar como *razón práctica empírica*. De esa observación kantiana –señala– no debe inferirse que la voluntad *no es libre en sentido alguno*, sino solo que ella no es libre en el sentido en que lo es el *arbitrio*, es decir, no es libre ni como independencia ni como espontaneidad plasmada en la acción. Esto significa, básicamente, que la voluntad *no es libre* por cuanto constituye una facultad *legisladora*, no una facultad *ejecutiva*<sup>149</sup>.

En los trabajos preparatorios previos a la redacción definitiva de *La metafísica de las costumbres*, Kant señala que si bien solo el arbitrio puede ser calificado como libre, la voluntad *es libre en otro sentido [ist auf eine andere Art frei]*, a saber: es libre en tanto dicta la ley, sin estar, por tanto, sometida ella misma

---

<sup>148</sup> En lo referido a este punto, Hudson adopta la línea de interpretación desarrollada por Meerbote, quien propone establecer una diferencia entre la *razón práctica pura* y la *razón práctica empírica*, identificando a esta última como origen de las acciones heterónomas (cf. Meerbote, 2000: 198).

<sup>149</sup> La oposición entre la dimensión *legislativa* y la dimensión *ejecutiva* implícitas en la concepción kantiana de la libertad no sólo ha sido utilizada para aclarar la relación entre los conceptos de *voluntad* y *arbitrio*, sino que ha sido empleada asimismo para explicar la contraposición kantiana entre las nociones de *autonomía* y *autocracia*. Así señala Baxley, por ejemplo, que el concepto kantiano de *autonomía* designa nuestra capacidad legislativa o auto-legisladora, mientras que el concepto de *autocracia*, introducido en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en las *Lecciones de ética* y en la *Doctrina de la virtud*, alude a la capacidad de un ser racional de contrarrestar el poder de sus inclinaciones sensibles y dominarlas (cf. Baxley, 2003: 11-13).

a la ley<sup>150</sup>. La voluntad –añade– no consiste en la *capacidad de elegir*, ya que respecto de la legislación *no hay decisión alguna posible*. Con todo, aquélla puede ser denominada *libre* en tanto “determina al sujeto con respecto a la acción sensible” [*das Subject in Ansehung des sinnlichen der Handlung zu bestimmen*]<sup>151</sup>, siendo posible esta determinación a partir de la ley que la voluntad prescribe, y en virtud de la cual es posible identificar a la voluntad con la *razón pura práctica*. Invocando estos y otros pasajes similares, Hudson señala que, mientras que en la *Crítica de la razón pura* la noción de *libertad trascendental* parece involucrar tanto al WK+ como al WK–, a partir de la *Fundamentación*, y más claramente en la segunda *Crítica*, comienza a anticiparse la idea de que el WK+ consiste en la *capacidad de elección*, y también la idea de que el arbitrio *actúa* en dos sentidos diversos, esto es: escoge una máxima y ejecuta un acto en correspondencia con dicha máxima. Ahora bien, la elección de una máxima solo es posible a partir de principios prácticos que la *voluntad* presenta al arbitrio, ya se trate de la W+ o bien de la W–, es decir: ya se trate de la voluntad como origen de la ley moral, o de la voluntad como origen de principios prácticos no concordantes con la ley<sup>152</sup>. El punto decisivo, según Hudson, es que el *arbitrio* solo puede desempeñar su función *ejecutiva* sobre la base de la función *legislativa* inherente a la *voluntad*, de tal modo que la *libertad del arbitrio* requiere como condición la *libertad de la voluntad*, entendida esta última facultad en sentido restringido, es decir, como facultad legisladora, en la que tienen origen tanto los principios prácticos que dan lugar a las acciones *autónomas* como aquellos que dan lugar a las acciones *heterónomas*.

Hudson aborda, finalmente, el problema de la imputabilidad de las acciones no morales, el cual que surgiría como resultado de un desconocimiento de esta doble dimensión, *pura* y *empírica*, de la voluntad: según esta interpretación, el problema se presentaría como consecuencia de reducir la

---

<sup>150</sup> Cf. *Vorarbeiten*, Ak. XXIII, 248.

<sup>151</sup> Cf. *Vorarbeiten*, Ak. XXIII, 249. *Voluntad* y *arbitrio* son denominados *libres* en sentido diverso: la primera es *libre* ya que, al ser origen de la ley, no está sujeta a ella (la voluntad es la capacidad *legislativa*, y en cuanto tal no se halla sujeta a la ley que dicta); el arbitrio, por su parte, es *libre* en un doble sentido, a saber: en tanto facultad independiente de la coerción de los impulsos sensibles y, por otra parte, en tanto capacidad de elección.

<sup>152</sup> Cf. Hudson, 1991: 189-190.

libertad del WK+, *i.e.* la libre elección, a la sujeción a la ley moral, prescripta por la W+. Si el arbitrio humano fuese *libre* solo en aquellos casos en que escoge máximas acordes con el mandato de la ley moral, entonces las acciones heterónomas no podrían ser calificadas como libres y no podrían ser imputadas, por consiguiente, al sujeto que las lleva a cabo. A fin de resolver el problema de la imputabilidad de las acciones no morales, Hudson señala que tanto las acciones *autónomas* como las *heterónomas* deben ser consideradas *libres* en cuanto actos *racionales*, fundados en la libre adopción de una *máxima*: incluso en aquellas acciones cuya máxima resulta contraria al mandato de la ley moral, el WK+ escoge una máxima a partir de un principio originado en la W-, es decir, originado en la voluntad como *razón práctica empírica*. De este modo, las acciones heterónomas se fundan en principios racionales, aunque no *puros* sino *empíricos*, y se trata así, por tanto, de acciones moralmente imputables<sup>153</sup>.

Hudson alega que la distinción entre *razón práctica pura* y *razón práctica empírica* encuentra apoyo en algunos pasajes de la *Crítica de la razón práctica*, por ejemplo, aquel en el que se establece una distinción entre *prescripciones prácticas* [*praktische Vorschriften*] y *leyes* [*Gesetze*]: las primeras dan lugar a los imperativos *hipotéticos*; las segundas, al imperativo *categórico*<sup>154</sup>. Hudson propone interpretar estos *preceptos prácticos* como principios originados en la *razón práctica empírica*, principios que dan lugar imperativos *hipotéticos*<sup>155</sup>. Las acciones heterónomas serían resultado de tales *principios prácticos empíricos*, libremente adoptados por nuestra facultad de arbitrio. En otro pasaje de la segunda *Crítica*, Kant caracteriza la *heteronomía del arbitrio* como “una dependencia respecto de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, con lo que la voluntad no se da una ley a sí misma, sino tan solo la prescripción [*Vorschrift*] de acatar racionalmente leyes patológicas...” (KpV, Ak. V, 33)<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> Cf. Hudson, 1991: 191-192. *Vid.* asimismo: Hudson, 1994: 148-182.

<sup>154</sup> Cf. KpV, Ak. V, 19-20.

<sup>155</sup> Meerbote coincide con Hudson en que las acciones *heterónomas*, en cuanto actos libres, se fundan en *imperativos hipotéticos* (cf. Meerbote, 2000: 200). Allison parece coincidir, respecto de este punto, con ambos autores al señalar que las reglas o leyes prácticas no se reducen a la *ley moral*, es decir, al *imperativo categórico*, sino que incluyen asimismo *imperativos hipotéticos*, *i.e.* principio de carácter prudencial cuyo origen debe ser atribuido, al igual que la ley moral, a la voluntad (cf. Allison, 1990: 130).

<sup>156</sup> “[S]o wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz,

La interpretación del pasaje presenta ciertas dificultades, ya que aquí parece vincularse la *heteronomía del arbitrio* a la ley natural y, según señala Kant en reiteradas ocasiones, el arbitrio humano es *libre* precisamente en tanto *no se halla determinado* por la legalidad natural (esto es, precisamente, lo que lo diferencia del *arbitrio animal*). A fin de conciliar estas afirmaciones aparentemente contradictorias, cabría interpretar esta “*dependencia* respecto de la ley natural” como un *condicionamiento*, y no como una *determinación*, es decir: el arbitrio *depende* de las leyes naturales en tanto se ve *condicionado* por inclinaciones sensibles, *i.e.* padece la influencia de inclinaciones que ejercen un influjo sobre él, *afectándolo* sin *determinarlo*. Ahora bien, el punto importante es que la *heteronomía del arbitrio* no se produce como resultado de un influjo *directo* de las inclinaciones sensibles sobre el arbitrio, pues éstas solo inciden en la acción en la medida en que el arbitrio *las adopta como máxima*, es decir, en la medida en que éste opta una máxima cuya motivación consista en la satisfacción de tales inclinaciones<sup>157</sup>. Esto resulta claro hacia el final del pasaje citado, donde se indica que la *heteronomía* se produce cuando la voluntad “no se da una ley a sí misma, sino tan solo la *prescripción* de acatar racionalmente leyes patológicas”. De ello puede inferirse, según indicamos ya, que la voluntad, como facultad volitiva en sentido amplio, no sólo dicta la ley moral, sino que además prescribe, en ciertas ocasiones, principios patológicos. Tales *prescripciones prácticas* [*praktische Vorschriften*] son, ciertamente, de carácter racional, por cuanto son impuestas por la razón práctica, pero no ya por la *razón práctica pura*, sino –según propone Hudson– por la *razón práctica empírica*. Más allá de que se acepte o no la terminología propuesta por Hudson, podemos coincidir con él en que el concepto de *heteronomía* involucra, al igual que el de *autonomía*, la noción de *nomos*, *i.e.* el concepto de *ley*. En el caso de la *heteronomía*, la *ley* no es equiparable a la *ley moral*, pero tampoco puede ser identificada con la *ley natural*, en cuyo caso las

---

sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze...”.  
<sup>157</sup> A esta cuestión se refiere Allison bajo el concepto de “Incorporation Thesis” [*tesis de la incorporación*], que alude, precisamente, al acto de *incorporación* o *adopción* de una máxima como aspecto decisivo a fin de establecer la racionalidad de la acción humana. Esta interpretación de la teoría kantiana de la acción intenta destacar el carácter libre de los actos no morales, en tanto actos que resultan de la *espontaneidad* práctica del sujeto, esto es, en tanto resultado de una *decisión racional*, independientemente del valor moral de la máxima escogida (cf. Allison, 1990: 5, 6, 40, 103).

acciones heterónomas deberían ser consideradas como *necesariamente determinadas* y no serían, por tanto, moralmente imputables. La *ley* invocada en el concepto de *heteronomía* debe ser interpretada, pues, como un *principio práctico* originado en la razón, aunque no ya en la razón práctica *pura*<sup>158</sup>.

La interpretación propuesta por H. Allison resulta acorde, en sus aspectos más generales, con la desarrollada por Hudson. Allison indica que la *espontaneidad* del arbitrio está ligada a la capacidad de elección, capacidad que presupone la independencia del arbitrio respecto de impulsos sensibles. Mientras que el carácter *espontáneo* de la facultad de desear es atribuido al *arbitrio*, el carácter *autónomo* de dicha facultad es asignado a la *voluntad*, aunque –señala Allison– no a la voluntad en sentido restringido [*Wille*], sino a la voluntad en sentido amplio [*Begehrungsvermögen*], que incluye tanto a la *voluntad* en sentido restringido como al *arbitrio*: en efecto, no sería correcto afirmar que la voluntad en sentido restringido *se da una ley a sí misma*, ya que ésta se la prescribe, en rigor, al *arbitrio*<sup>159</sup>. La *voluntad* en sentido acotado dicta leyes al arbitrio, y a partir de ello éste escoge máximas que pueden resultar acordes o no con las leyes prácticas, las cuales no se reducen al *imperativo categórico*, sino que abarcan asimismo principios prácticos no concordantes con la ley moral, aquellos que dan origen a imperativos *hipotéticos* y en los que se fundan las acciones *heterónomas*<sup>160</sup>. Respecto de los conceptos de *Wille* y *Willkür*, Allison señala que se si bien Kant parece hacer un uso ambiguo de estos términos en sus diversos escritos, puede afirmarse, sin embargo, que la libertad como *autonomía* debe ser atribuida a la *voluntad*, mientras que la libertad como *espontaneidad* debe ser referida al *arbitrio*, y coincide con Beck y con Hudson en que a partir de la distinción *Wille / Willkür* es posible arribar a una solución satisfactoria del problema de la imputabilidad de las acciones no morales.

---

<sup>158</sup> Como indicamos anteriormente, la *heteronomía* no puede ser resultado de una determinación del arbitrio según leyes de la naturaleza, ya que el arbitrio humano es *libre* precisamente en el sentido de que no se halla determinado por la legalidad natural. Es asimismo *libre* en el sentido de que no se encuentra *determinado* –sino solo *condicionado*– por las inclinaciones patológicas, pues, reiteramos, tales inclinaciones solo pueden inducir a una determinada acción en la medida en que son incorporadas como *máxima*, es decir, en la medida en que el arbitrio escoge una máxima a partir de ciertos principios *representados por la razón*.

<sup>159</sup> Cf. Allison, 1990: 131.

<sup>160</sup> Cf. Allison, 1990: 131.



En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, hallamos algunos pasajes que hacen referencia explícita a este problema, y dan sustento a las interpretaciones a las que acabamos de hacer referencia. Allí señala Kant que el fundamento subjetivo del uso de la libertad

“a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del arbitrio del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el arbitrio mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino solo en una regla que el arbitrio se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima” (RGV, Ak. VI, 21)<sup>161</sup>.

Las acciones moralmente *malas*, es decir, aquellas cuya máxima resulta contraria al mandato de la ley moral, tienen fundamento, al igual que las *buenas* acciones, en el libre albedrío, y esto es precisamente lo que hace posible la reprobación moral de aquéllas. En tales acciones, no es un objeto externo lo que determina al arbitrio, ya que este último es independiente de toda *determinación externa*: ni las leyes de la naturaleza, ni las inclinaciones propias del hombre como ser fenoménico, pueden determinar el arbitrio humano; como hemos señalado en reiteradas oportunidades, estas inclinaciones lo *condicionan*, ejercen un influjo sobre él, pero no lo *determinan*. Las inclinaciones pueden ser consideradas, entonces, como el origen *indirecto* de las acciones heterónomas, en el sentido de que *solo si el arbitrio las incorpora como motivo impulsor de sus máximas* ellas pueden incidir en la acción:

“la libertad del arbitrio tiene la cualidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); solo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno. Ahora bien, si la ley no determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiera a ella, entonces tiene que tener influencia sobre ese albedrío un motivo impulsor opuesto a la ley, y dado que esto, en virtud de lo que hemos supuesto, solo puede acontecer por cuanto el hombre admite este motivo impulsor (y por lo tanto también el apartamiento de la ley moral) en su máxima [...], su intención con

---

<sup>161</sup> “Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen”.

respecto a la ley moral no es nunca indiferente...” (RGV, Ak. VI, 23-24)<sup>162</sup>.

Tanto la ley moral como las inclinaciones pueden incidir sobre el arbitrio como *motivos impulsores* que inducen a la adopción de cierta máxima, pero independientemente del valor moral de la máxima adoptada por el arbitrio, éste es *libre* en tanto escoge la máxima que lo determina a actuar<sup>163</sup>. En tal sentido afirma Kant que las representaciones de la razón son “el fundamento de determinación del libre arbitrio en general” [*der Bestimmungsgrund der freien Willkür überhaupt*] (RGV, Ak. VI, 40), y esto se aplica tanto a las acciones conformes a la ley moral como a las acciones contrarias a la ley. A esta misma cuestión se refiere cuando señala que la propensión natural propia del hombre al mal está ligada a la *aptitud o ineptitud* del arbitrio para admitir la ley moral en su máxima<sup>164</sup>. El punto

<sup>162</sup> “[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent...”. En este pasaje aparece el concepto de *intención* [*Gesinnung*], cuya interpretación presenta dificultades. Como señala La Rocca, la *Gesinnung* no puede ser simplemente equiparada con la *intención*, si esta última es concebida como la representación subjetiva consciente de un propósito que intenta alcanzarse a través de la acción. El comentarista propone interpretar la *Gesinnung* como una estructura objetiva independiente de la conciencia subjetiva en su registro puramente empírico o psicológico, e incluso como un *principio regulativo* que haría posible considerar las acciones humanas en tanto expresión de un fundamento inteligible, fundamento que podemos *suponer*, mas no *conocer*. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el concepto de *Gesinnung* es abordado en relación con el problema del mal, esto es, con el problema de la posibilidad de una elección libre contraria a la ley moral; en ese contexto parece aludir, como sugiere La Rocca, a una suerte de *elección inteligible* a favor o en contra de la ley, elección que presuponemos en nuestra valoración moral de las acciones (cf. La Rocca, 2013: 133-152).

<sup>163</sup> Wood señala al respecto que, desde la perspectiva de la teoría kantiana de la acción, todo acto, en tanto hecho intencional de un agente racional, involucra la adopción (consciente o inconsciente) de una *máxima*. Adoptar una máxima significa sujetar la propia acción a normas auto-impuestas. Esto incluye establecer un fin, elegir los medios para realizarlo, y seleccionar acciones a ser realizadas bajo ciertas circunstancias” (Wood, 1999: 78). Uno de los supuestos implícitos en la línea de interpretación desarrollada por estos comentaristas (Wood y Allison, entre otros) es que la *libertad práctica* no debe ser reducida a la *libertad moral*, pues aquélla abarca tanto a las acciones morales como a las no morales. La *libertad práctica* consistiría en la espontaneidad de la acción ligada al arbitrio, mientras que la libertad moral en sentido estricto tendría lugar en aquellas acciones en las que el sujeto obedece el mandato de la ley moral. *Vid.* asimismo: Flikschuh, 2004: 70; Allison, 1990: 5-6.

<sup>164</sup> Cf. Ak. VI, 29. Kant destaca que nuestra *propensión originaria al mal* no puede ser considerada *natural* en el sentido de que constituya un resultado necesario, inevitable, de la

decisivo es que todo aquello que el hombre *es* o *hace* en sentido moral (bueno o malo) ha de *ser* o *hacerlo* él mismo, es decir, “ha de ser un efecto de su libre arbitrio; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia no podría ser ni bueno ni malo *moralmente*” (RGV, Ak. VI, 44)<sup>165</sup>. La *espontaneidad* en la elección de las máximas, vinculada al *arbitrio*, es, en síntesis, el fundamento de todo juicio de imputación moral.

\*

A partir de las consideraciones previas, podemos concluir que la libertad como *autonomía* corresponde a la *voluntad*, mientras que la libertad como *espontaneidad* debe ser vinculada al *arbitrio*. En correspondencia con lo observado por Kant en los *Vorarbeiten*, la voluntad puede ser llamada *libre* en el sentido de que es *autónoma*, *i.e.* en tanto ella es origen de la ley moral, mientras que el arbitrio es *libre* como *espontaneidad*, espontaneidad que abarca dos aspectos: su independencia respecto de la ley natural y su capacidad de escoger una máxima, y de *actuar en conformidad con ella*. La noción de *acción* involucra, pues, dos *operaciones* diversas, saber: la elección de una máxima, y la ejecución del *acto* propiamente dicho. Así señala Kant, en *La religión*, que nada es imputable al sujeto a no ser su propio *acto*, pero el término *acto* –aclara– se refiere tanto al uso de la libertad mediante el cual es acogida en el arbitrio la máxima (conforme a la ley o contra ella) como también “a las acciones mismas”, ejecutadas según la máxima escogida<sup>166</sup>. La libertad humana involucra, pues, la

---

*naturaleza humana*, sino que debe estar vinculada en algún sentido al *arbitrio*, pues de otro modo no podría serle imputada (cf. RGV, Ak. VI, 31).

<sup>165</sup> “Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein”.

<sup>166</sup> Cf. RGV, Ak. VI, 31. Allison señala respecto de este punto, que “el arbitrio es, después de todo, la facultad o el poder de elección, y la elección, para Kant, involucra no solo a las acciones particulares sino también a las máximas” (Allison, 1990: 130). Esta distinción entre dos operaciones implicadas en el *acto* –a saber: la elección de una máxima y la ejecución de una acción correspondiente con ella– es caracterizada por Kant a través de la contraposición entre un *acto inteligible* y un *acto fenoménico*: el primero se inscribe en un plano suprasensible y puede ser representado por la sola razón como *acto* trascendente a toda condición o determinación temporal, mientras que el segundo constituye un *acto empírico*, que tiene lugar en el tiempo (cf. RGV, Ak. VI, 31). En síntesis, la voluntad, como función legislativa, propone normas, principios, y el arbitrio *decide*, en este doble sentido: *escoge una máxima* y *actúa* en conformidad con ella. En *La metafísica de las costumbres*, Kant señala que se denomina *acto* a una *acción* en la medida en que ésta se halla sometida a *leyes de la obligación*, lo cual implica considerar al sujeto desde la perspectiva de la libertad de su

totalidad de estos aspectos o dimensiones: la facultad del sujeto racional de darse a sí mismo principios prácticos (que incluyen tanto a la ley moral como a preceptos prácticos no concordantes con la ley), la elección espontánea de una máxima como principio determinante de la acción y, finalmente, la realización o ejecución del acto propiamente dicho.

Podemos afirmar, por otra parte, que las acciones humanas *en general* deben ser consideradas como actos racionales, independientemente de su valor moral. Toda acción humana, *autónoma* o *heterónoma*, puede ser imputada al sujeto que la lleva a cabo en tanto acción fundada en principios racionales. El *arbitrio* humano se halla sujeto al mandato de la ley y es capaz de obedecerlo, resistiendo el influjo de las inclinaciones sensibles; sin embargo, esto no significa que el arbitrio acate *necesariamente aquello* que la ley moral prescribe<sup>167</sup>. Si bien en ciertas ocasiones Kant parece identificar la libertad con la *autonomía de la voluntad*, esto se explica, a nuestro juicio, por el hecho de que la *autonomía*, la capacidad de actuar de manera autónoma, constituye para el filósofo un aspecto fundamental de la libertad humana, aspecto en el cual se cifra la dignidad del hombre, y en virtud del cual podemos concebirlo como miembro de un *mundo inteligible*<sup>168</sup>. Sin embargo, la libertad humana o libertad en sentido práctico no se reduce a la *autonomía*, *i.e.* no queda agotada en la facultad de la *voluntad* de dictar la ley moral, ni en la capacidad del *arbitrio* de sujetarse al mandato de dicha ley, sino que involucra asimismo la *independencia* del arbitrio respecto de móviles externos, y la capacidad de escoger una máxima entre varias posibles y de actuar en conformidad con ella, sea cual fuere su valor moral. El punto decisivo es, en síntesis, que aún aquellas acciones en las que desobedecemos el mandato moral y

---

arbitrio, esto es, implica considerarlo como *autor* del acto como efecto, que puede así *imputársele* (cf. MS, Ak. VI, 23). Stekeler-Weithofer señala que las nociones de *acto* y *acción* aluden, en este contexto, al comportamiento humano en tanto involucra la capacidad de la razón de darse principios, esto es, en tanto comportamiento que presupone una reflexión racional (cf. Stekeler-Weithofer, 1990: 309).

<sup>167</sup> Al respecto señala Paton que “estar bajo la ley moral es reconocer el imperativo categórico, pero no necesariamente obedecerlo” (cf. Paton, 1967: 213). Dietrichson coincide con Paton al observar que la mera conciencia del imperativo categórico no es condición suficiente para actuar en conformidad con él, sino que para ello es necesario además un incentivo o interés; en el caso de las acciones autónomas, este *interés* está dado por el sentimiento del *respeto* al mandato de la razón pura práctica, mientras que en el caso de las acciones heterónomas se trata de intereses vinculados con las inclinaciones sensibles (cf. Dietrichson, 1961/1962: 278).

<sup>168</sup> Guyer señala que la convicción de Kant acerca del valor absoluto de la libertad de los seres racionales constituye un aspecto fundamental de su filosofía moral (cf. Guyer, 2000: 155).

escogemos una máxima no concordante con la ley, comportan un ejercicio de la libertad.

Por último, quisiéramos destacar que ambos aspectos, *autonomía* e *independencia*, resultan igualmente fundamentales en la concepción kantiana de la libertad práctica, así como en su concepción de la *libertad trascendental*, según ha sido indicado en el primer apartado de este capítulo. En los capítulos siguientes, observaremos que cada uno de estos aspectos tiene su correlato en el tratamiento kantiano de la libertad jurídica. En efecto, en el marco de la doctrina kantiana del derecho cada uno de ellos cobrará un sentido doctrinal específico. La libertad como *independencia* será invocada en la definición kantiana del concepto de *derecho*, en la formulación del llamado *principio universal del derecho*, y en la noción de un *derecho innato* del hombre<sup>169</sup>. Por su parte, la libertad como *autonomía* cobrará especial relevancia en el tratamiento kantiano de la libertad en sentido específicamente *jurídico*, es decir, de la libertad no ya como *derecho innato*, sino como atributo propio y exclusivo del *ciudadano*; efectivamente, la libertad como prerrogativa del ciudadano no será definida ya en términos de independencia, sino que será definida como la capacidad del individuo de *darse a sí mismo la ley*. Invocando uno de los principios fundamentales de la filosofía política rousseauiana, Kant afirmará que la libertad como atributo jurídico del ciudadano consiste en la facultad de obedecer leyes a las que se ha dado –o según veremos, a las que *podría dar*– consentimiento<sup>170</sup>.

En la sección siguiente analizaremos el concepto de libertad como *derecho innato*, desarrollado en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*<sup>171</sup>. Este análisis permitirá constatar que los aspectos de *independencia*

---

<sup>169</sup> El derecho será definido, en efecto, como el conjunto de condiciones que hacen posible la coexistencia o conciliación de una multiplicidad de arbitrios individuales según leyes universales (cf. MS, Ak. VI, 230) y la libertad, como *único derecho innato* del hombre, será caracterizada como la *independencia del arbitrio* con respecto al arbitrio constrictivo de otros, bajo leyes universales (cf. MS, Ak. VI, 237). El derecho debe garantizar un dominio de *independencia individual*, una esfera de acción en la que cada arbitrio pueda actuar según sus propios intereses y perseguir sus propios fines, sin ser obstaculizado por otros arbitrios, a los que debe garantizarse, recíprocamente, esa misma esfera de acción, a través de la existencia de leyes públicas y de un poder coactivo que las respalde.

<sup>170</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314.

<sup>171</sup> La concepción de la libertad como *atributo jurídico del ciudadano* será examinada en el capítulo tercero, en el que consideraremos asimismo la formulación kantiana del principio de soberanía y sus reflexiones acerca del concepto de Estado.

y *autonomía* invocados en el tratamiento kantiano de los conceptos de *libertad trascendental* y de *libertad práctica*, cobran también una importancia fundamental en su concepción de la libertad jurídico-política.

#### 1.4 La libertad como *derecho innato del hombre*

La primera parte de *La metafísica de las costumbres*, titulada *Principios metafísicos del derecho*, es introducida por un *Prólogo* en el que se establecen los objetivos y alcances de una *metafísica jurídica* o *doctrina pura del derecho*. Kant señala allí que a la *Crítica de la razón práctica* debe seguir el *sistema*, esto es, la *metafísica de las costumbres*, subdividida en dos partes: la *doctrina del derecho* y la *doctrina de la virtud*<sup>172</sup>. Respecto de la primera parte, observa que si bien el concepto de *derecho* se halla naturalmente referido a la *praxis*, es decir, a una regulación de las acciones externas de los individuos que integran una comunidad civil, el estudio sistemático de los principios jurídicos no podría incluir una referencia a casos empíricos, ya que los datos empíricos se resisten a todo intento de sistematización racional. Por tal motivo, es necesario diferenciar la *praxis* jurídica empírica de la *metafísica* jurídica, entendida como doctrina sistemática fundada en principios puramente racionales, es decir, como *ciencia jurídica* en sentido estricto<sup>173</sup>. Si la *metafísica de las costumbres* debe exponer un sistema de conocimientos *a priori* según puros conceptos, la *metafísica del derecho* será presentada, en consecuencia, como un sistema metafísico cuyo propósito es establecer los principios *a priori* del orden civil<sup>174</sup>.

En la *Introducción* subsiguiente al *Prólogo*, dividida en cuatro apartados,

---

<sup>172</sup> Cf. MS, Ak. VI, 206.

<sup>173</sup> A propósito de la estructura sistemática de la doctrina kantiana del derecho, señala Sanger que uno de sus aportes principales consiste en constituir una *ciencia jurídica* cuya estructura se apoya en principios puros del entendimiento, que posibilitan la coherencia sistemática del conjunto y constituyen una estructura conceptual en la que cada elemento adquiere su significado específico en conexión con la totalidad del sistema (cf. Sanger, 1982: 243). Sanger considera que el punto de partida *metodologico* en el desarrollo de la metafísica jurídica kantiana no estaría dado, en rigor, por los principios del derecho natural (como resulta frecuente entre los juristas de la epoca), sino por principios *trascendentales* de carácter *apriorístico*, que constituyen los componentes esenciales de esta *ciencia pura* del derecho (cf. Sanger, 1982: 245).

<sup>174</sup> Cf. MS, Ak. VI, 205-206.

Kant define conceptos comunes a la *doctrina del derecho* y a la *doctrina de la virtud*, propone una definición de la *libertad del arbitrio* (a la que nos hemos referido en la sección previa), y establece la importante distinción entre leyes *jurídicas* y leyes *morales*. En esta sección proponemos un análisis de estos tópicos, a fin de presentar el marco doctrinal en el que Kant formula su definición de la libertad como *derecho innato* del hombre, fundamental para el análisis del concepto de libertad civil.

\*

Hemos observado que la definición de la *libertad* formulada en el primer apartado de la *Introducción a La metafísica de las costumbres* pone énfasis tanto en la independencia del arbitrio (con respecto a su determinación por impulsos sensibles), como a la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica, es decir, de darse a sí misma una ley como principio determinante de la acción<sup>175</sup>. Si bien Kant vincula allí ambos aspectos de la libertad (*positivo* y *negativo*) al *arbitrio*, a partir de nuestras consideraciones previas podemos afirmar que, en sentido *positivo*, la libertad no debe ser atribuida propiamente al *arbitrio* [*Willkür*], sino a la *voluntad* [*Wille*] o, en todo caso, a la facultad volitiva en sentido amplio. El punto que nos interesa señalar aquí es que los principios prácticos determinantes de la acción humana son caracterizados, en esta *Introducción*, como *leyes de la libertad*, contrapuestas a las *leyes de la naturaleza*. Las *leyes de la libertad* se denominan asimismo *leyes morales*, y abarcan tanto a las leyes *jurídicas* como a las *éticas*: las primeras afectan únicamente a las acciones externas, esto es, a la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, mientras que las segundas pueden afectar tanto al ejercicio externo como al ejercicio interno del arbitrio (en cuyo caso exigen que la ley moral misma sea reconocida como fundamento determinante de la acción)<sup>176</sup>. Más adelante, en el tercer apartado de la *Introducción*, Kant añade que la legislación ética hace de una acción un *deber* y de ese *deber* un *móvil*, por oposición a la legislación jurídica, que admite un *móvil* distinto del *deber*, a saber: un *móvil* fundado en la aversión. En efecto, la legislación jurídica es de carácter coactivo, siendo la aversión a la

---

<sup>175</sup> Cf. MS, Ak. VI, 213-214.

<sup>176</sup> Cf. MS, Ak. VI, 214.

coacción aquello que compele a obedecer las leyes jurídicas<sup>177</sup>.

A partir de esta diferenciación entre dos tipos de legislación, se establece una distinción entre los *deberes jurídicos*, que solo pueden ser externos, y los *deberes éticos*, que incluyen no solo a las acciones internas sino a *todos los deberes en general*, ya que –señala Kant– los deberes jurídicos pertenecen, *en cuanto deberes*, al dominio de la ética<sup>178</sup>. Kant propone el siguiente ejemplo a fin de aclarar esta observación: al igual que la ley jurídica, la ética ordena el cumplimiento de los contratos contraídos, aunque sea propiamente la ley positiva la que nos compela a ello; en todo caso, “la ética enseña solo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber –es decir, la coacción externa– la sola idea del deber basta como móvil” (MS, Ak. VI; 220)<sup>179</sup>. El ejemplo pretende mostrar que si bien el cumplimiento de los contratos no es, en sentido estricto, un *deber de virtud* sino un *deber jurídico* –a cuyo cumplimiento podemos ser externamente coaccionados–, cumplir con ese deber *incluso cuando no pudiese temerse coacción alguna*, sería una acción virtuosa<sup>180</sup>. Kant señala a continuación que la *doctrina del derecho* y la *doctrina de la virtud* no difieren en cuanto a los deberes que prescriben, sino antes bien en el modo en que el *móvil* se vincula, en cada caso, con la *ley*: el móvil de la legislación ética solo puede ser *interno*, mientras que el móvil de la legislación jurídica es, ante todo, *externo* y está dado, como señalamos, por la aversión a la coacción. Ello no impide, sin embargo, que el cumplimiento de una ley jurídica obedecida *solo por deber* cobre un sentido ético.

Más adelante, se añade que los deberes jurídicos son aquellos para los que es posible una legislación exterior, mientras que se denomina *deberes éticos* a

<sup>177</sup> Cf. MS, Ak. VI, 219.

<sup>178</sup> Cf. MS, Ak. VI, 219. A esta cuestión haremos mayor referencia en el siguiente apartado.

<sup>179</sup> “Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei”.

<sup>180</sup> El móvil que compele al cumplimiento de un contrato no es, en principio, *interno*, sino *externo*, a saber: el temor a la coacción que sería ejercida por el poder público en caso de incumplimiento del mismo. Ahora bien, si se cumpliera un contrato aún en caso de que el individuo no pudiese temer coacción alguna, esa acción obedecería a una motivación puramente *ética*, en cuyo caso se trataría del cumplimiento del contrato como un deber *de virtud*, y no ya como deber *jurídico*. El deber de virtud se diferencia del *deber jurídico* en que para este último es posible una coacción externa, mientras que el primero se funda en una auto-coacción libre (cf. MS, Ak. VI, 383).



aquellos que no pueden someterse a ninguna legislación externa, puesto que se dirigen a un *fin* que constituye, a la vez, un *deber*<sup>181</sup>. Dado que ninguna legislación puede ordenar que alguien se proponga un *fin* determinado –pues toda representación de un *fin* constituye un acto interno del ánimo–, los deberes éticos son internos y, por consiguiente, esencialmente ajenos al ámbito de la obligación jurídica. Si bien el modo en que Kant concibe la relación entre deberes éticos y jurídicos presenta, según veremos, algunas dificultades, interesa destacar, por el momento, la conclusión a la que el autor arriba a partir de estas consideraciones preliminares, a saber: la idea de que la ética y el derecho no constituyen ámbitos absolutamente diferenciados, e incluso prescriben ciertos deberes que son comunes (como el deber de cumplir los contratos). Ética y derecho difieren, en todo caso, en el *modo de obligación* [*die Art der Verpflichtung*] que prescriben, siendo lo específico de la legislación ética el hecho de que ésta obliga a obedecer sus preceptos sencillamente *porque son deberes*<sup>182</sup>.

Otro de los aspectos desarrollados en la *Introducción a La metafísica de las costumbres* se refiere a la imposibilidad de arribar a un conocimiento teórico de la libertad, cuestión previamente abordada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*. En correspondencia con lo afirmado en estas obras, Kant caracteriza aquí a la libertad como un *concepto puro de la razón* que es *trascendente* para la filosofía teórica; aclara, sin embargo –basándose en nociones desarrolladas en la segunda *Crítica*– que la razón en su uso práctico puede probar la *realidad* (práctica) de la libertad mediante principios que demuestren una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio (independiente de toda determinación por impulsos sensibles), esto es, la razón práctica puede establecer la existencia de una *voluntad pura* como origen de las leyes morales<sup>183</sup>. Se invocan aquí los dos aspectos de la libertad a los que nos hemos referido en las secciones previas, a

<sup>181</sup> Cf. MS, Ak. VI, 239. La propia perfección y la felicidad de otros constituyen, para Kant, *fin*es que la razón práctica nos impone en carácter de *deberes* (cf. MS, Ak. VI, 382ss.).

<sup>182</sup> Cf. MS, Ak. VI, 220-221. A la relación entre *ética* y *derecho* haremos referencia en la sección final de este capítulo. Aquí consideraremos el modo en que se define la *libertad innata* en el marco de las secciones preliminares de la *Metafísica de las costumbres*, a fin de señalar la conexión entre dicha definición y aquellas desarrolladas en la primera y la segunda *Crítica*, a las que nos hemos referido en las secciones anteriores.

<sup>183</sup> Cf. MS, Ak. VI, 221.

saber: la independencia del arbitrio respecto de toda determinación sensible y, por otra parte, la capacidad de la voluntad de dictar principios o leyes prácticas. En correspondencia con lo afirmado en la *Crítica de la razón práctica*, Kant reitera aquí que la *realidad objetiva práctica* de la libertad puede ser establecida a partir del reconocimiento subjetivo de la presencia de las leyes morales como principios determinantes de la acción. Estas leyes demuestran [*beweisen*] una *causalidad de la razón* pura para determinar al arbitrio, esto es, prueban la *realidad* de la libertad, aunque esta prueba no constituya una *demostración teórica* en sentido estricto, ni permita arribar, por consiguiente, a un *conocimiento* teórico de la libertad, sino solo a un *postulado* práctico, establecido a partir de un *Factum*: la presencia de la ley moral en nosotros como principio vinculante<sup>184</sup>. En este sentido afirma Kant que *conocemos* (prácticamente) la libertad a través de la presencia del *imperativo* en nosotros:

“sólo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho” (MS, Ak. VI, 239)<sup>185</sup>.

Las leyes prácticas nos dan a conocer la propiedad libre del arbitrio, y dan lugar a un campo de *conocimientos prácticos*, referidos a conceptos y principios que resultan inaccesibles para la razón teórica:

---

<sup>184</sup> Dado que el arbitrio humano se halla sensiblemente afectado, las leyes prácticas asumen, para el hombre, la forma de un *imperativo categórico*, esto es, establecen una obligación incondicionada. Kant define la *obligación* como “la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón [*Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft*]” (Ak. VI, VI, 222). El tratamiento kantiano de las nociones comunes a la doctrina del derecho y a la doctrina de la virtud es consecuente con las definiciones formuladas en las obras prácticas anteriores. Así define Kant, en *La metafísica de las costumbres*, al *imperativo* como una regla práctica que hace necesaria una acción, al *deber* como la acción a la que alguien está obligado, y al *acto* como una acción sometida a leyes de la obligación y, por consiguiente, como acción propia de un ser al que se considera dotado de libre albedrío, esto es, como acción propia de una *persona*, a la que pueden serle imputadas las acciones que lleva a cabo (cf. MS, Ak. VI, 223). Mulholland señala al respecto que la idea de que el derecho es inherente a la *persona*, como ser responsable por sus acciones, resulta un aspecto fundamental de la doctrina kantiana de los derechos (cf. Mulholland, 1990: 9).

<sup>185</sup> “Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann”.

“solo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros, es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre solo como inteligencia, no podemos exponer cómo *constríne* al arbitrio, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno” (MS, Ak. VI, 226)<sup>186</sup>.

Hemos señalado en reiteradas oportunidades que Kant suele caracterizar a la independencia del arbitrio como *libertad en sentido negativo* y a la autonomía de la voluntad como *libertad en sentido positivo*. En el texto citado, la distinción entre los *dos sentidos* de la libertad se halla vinculada, a su vez, con la cuestión referida a la posibilidad de un conocimiento de la libertad: aquí se indica, en efecto, que es posible un conocimiento (práctico) de la libertad *en sentido negativo*, pero no un conocimiento (teórico) de la libertad *en sentido positivo*. Esto significa que, si bien podemos conocer la independencia del arbitrio a partir de la presencia del imperativo en nosotros, no podemos, sin embargo, explicar teóricamente cómo la ley moral *constríne* al arbitrio; y en tal sentido la libertad en sentido positivo no puede ser *teóricamente* comprendida. Las observaciones que Kant introduce a continuación amplían el problema de los límites y alcances de nuestro conocimiento de la libertad, planteando la cuestión referida a la posibilidad de *definir* este concepto.

Si bien el *arbitrio* suele ser caracterizado como la independencia de la facultad volitiva respecto de impulsos sensibles que la determinen, pero también como capacidad de elección –por cuanto aquél es capaz de adoptar máximas acordes o bien contrarias al mandato de la ley moral–, Kant observa que “la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley” (MS, Ak. VI, 226)<sup>187</sup>. Esta observación parece contradecir

<sup>186</sup> “Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen”.

<sup>187</sup> “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden”. También podrían interpretarse estas observaciones de Kant en relación con la distinción *fenómeno* / *noúmeno*: si la libertad es una facultad que puede adscribirse al hombre en tanto ser *nouménico*, aquélla no puede ser definida propiamente a partir de aspectos ligados a la dimensión *fenoménica* del hombre,

nuestras afirmaciones previas referidas al *arbitrio* [*Willkür*] como concepto contrapuesto al de *voluntad* [*Wille*]. Kant señala aquí que, si bien el hombre como ser sensible puede –según muestra la experiencia– elegir máximas acordes o bien contrarias a la ley, su libertad como *ser inteligible* no puede ser definida bajo estos términos. La mera capacidad de elección no puede adoptarse como principio explicativo del concepto de libertad ya que, señala Kant, la libertad, entendida como capacidad de sujeción a la ley moral, es una *capacidad* [*Vermögen*], mientras que la posibilidad de apartarse de la ley es una *incapacidad* [*Unvermögen*]<sup>188</sup>. Consideramos que, al indicar que la libertad del arbitrio no puede ser definida como la facultad de decidir obrar a favor o en contra de la ley, Kant se está refiriendo no al arbitrio en sentido restringido, sino a la facultad volitiva en general (bajo la cual se incluye tanto la *voluntad* en sentido restringido como el *arbitrio*), y ello permite explicar el motivo por el cual rechaza la definición del *libre albedrío* como la mera *capacidad de elección*. Lo que pretende señalarse aquí, según entendemos, es que la *libertad práctica*, inherente al hombre en tanto ser dotado de *libre albedrío*, no puede reducirse a la mera capacidad de actuar a favor o en contra de la ley moral, sino que debe ser entendida en relación con la capacidad de la facultad volitiva de dictarse a sí misma una ley y de sujetarse a esta ley auto-impuesta. Estas observaciones no contradicen nuestras observaciones previas en torno a las nociones de *arbitrio* y *voluntad*, sino que aluden a una cuestión diferente, a saber: al problema de cómo *definir* la libertad, definición que debe atender a la libertad en su sentido positivo. Kant señala que una definición que añadiese al concepto práctico su ejercicio –esto es, que incluyera aspectos empíricos– sería una definición *bastarda*, que presentaría al concepto desde un punto de vista falso, distorsionando lo que la razón concibe como notas propias del concepto en cuestión. Si fuera posible arribar a una definición satisfactoria del concepto de libertad en sentido práctico, tal definición debería referirse, ante todo, al aspecto *nouménico* de la libertad, es decir, a la capacidad de la facultad volitiva de darse a sí misma la ley moral. En tal sentido declara Kant que la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional

---

vinculada, está última, con la posibilidad del arbitrio humano de actuar en función de móviles sensibles y, por consiguiente, en contra de la ley moral.

<sup>188</sup> Cf. MS, Ak. VI, 226-227.

pueda elegir también *en contra* de su razón legisladora<sup>189</sup>.

Hasta aquí, nos hemos referido a la *libertad del arbitrio*, tal como este concepto es desarrollado en la *Introducción a La metafísica de la costumbres*, es decir, a la libertad como un concepto común a la *doctrina del derecho* y a la *doctrina de la virtud*. En estas instancias preliminares de su filosofía del derecho, Kant no se refiere aún a la libertad como concepto específicamente jurídico. La dimensión jurídica del concepto de libertad será introducida en la sección siguiente del texto, esto es, en la *Introducción a la doctrina del derecho*. Allí se definen conceptos fundamentales de dicha doctrina, tales como los de *derecho* y *coacción*, se formula el llamado *principio universal del derecho*, se propone una división general de los derecho jurídicos y, en conexión con ella, se formula una definición de la libertad como *único derecho innato* del hombre.

La *doctrina del derecho* es definida como un conjunto de leyes para las que es posible una legislación externa. La *ciencia del derecho* se ocupa del conocimiento sistemático del derecho natural, del cual emanan los principios sobre los que debe fundarse toda legislación positiva<sup>190</sup>. El ámbito del derecho se extiende hasta allí donde alcanzan las relaciones externas de las personas, en tanto acciones que pueden ejercer una influencia recíproca:

“El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el

---

<sup>189</sup> Cf. MS, Ak. VI, 227. Molina Cantó observa que el arbitrio es *libre* en tanto puede dar lugar a la elección contraria al deber, aunque la libertad del arbitrio no pueda ser *definida*, sin embargo, por esta *posibilidad*, sino antes bien por su capacidad de actuar en conformidad con el mandato de la ley: “la precaución kantiana de no definir el libre arbitrio en términos de capacidad de elegir entre actuar a favor o en contra de la ley apunta ante todo a mostrar que, eligiendo de ese modo, revelamos más bien nuestra incapacidad de determinarnos racionalmente” (cf. Molina Cantó, 2014: 74).

<sup>190</sup> Cf. MS, Ak. VI, 229. Más adelante, se formula una distinción entre el *derecho natural*, fundado en principios *a priori*, y el *derecho positivo* (estatutario), que tiene origen en la voluntad de un legislador (cf. MS, Ak. VI, 237). Mulholland señala que este vínculo del derecho natural con principios racionales puros constituye un rasgo iusnaturalista de la filosofía jurídica kantiana. El derecho natural se funda en principios racionales, y sobre la base del derecho natural debe fundarse el derecho positivo, aspecto fundamental para entender la concepción y justificación kantiana de la obligación política (cf. Mulholland, 1990: 12-14). Las leyes positivas resultan vinculantes no porque se funden en un consentimiento efectivo de los miembros de la comunidad, sino porque tienen origen en la ley natural como ley racional, y es por tanto la razón misma la que exige obedecer a los poderes públicos constituidos. A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo tercero*, en el que se examinará la doctrina kantiana del *contrato* y su concepción de la *soberanía*.

concepto moral del mismo), afecta, en primer lugar, solo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, puedan influirse entre sí (inmediata o mediatamente)” (MS, Ak. VI, 230)<sup>191</sup>.

Aquí no se define, propiamente, *qué es* el derecho, sino se indica cuál es el ámbito que le concierne, a saber: la relación del arbitrio de cada uno con el arbitrio de otros. Al derecho no le incumbe la *materia* del arbitrio, esto es, el *fin* que cada uno se propone como objeto de sus acciones, sino solo la *forma* del mismo, es decir, la posibilidad de una conciliación de los diversos arbitrios con la libertad de todos y cada uno según una ley universal. A partir de estas observaciones, se formula una primera definición del derecho: “el derecho es 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”<sup>192</sup> y, a continuación, se establece el *principio universal del derecho*: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (MS, Ak. VI, 230)<sup>193</sup>.

Lo primero que quisiéramos señalar es que el derecho consiste en una serie de *condiciones*, que deben garantizar la coexistencia o conciliación de diversos arbitrios individuales a través de una ley universal, caracterizada por Kant como una *ley de la libertad*<sup>194</sup>. Recordemos que se ha formulado previamente una distinción entre las *leyes naturales* y las *leyes morales*, y se ha caracterizado a

---

<sup>191</sup> “Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können”.

<sup>192</sup> “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”.

<sup>193</sup> “Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann”. Willaschek señala que Kant concibe el derecho como un ámbito en el cual es posible garantizar una esfera de acción individual, limitando simétricamente la libertad de cada uno tanto como sea necesario para garantizar el mismo grado de libertad para todos (cf. Willaschek, 2004: 64).

<sup>194</sup> Como señala Pogge, al definir el derecho como un conjunto de *condiciones*, Kant alude a los mecanismos institucionales necesarios para garantizar la efectividad de las leyes. Estos mecanismos requieren no sólo de un sistema legal en sentido estricto, sino de un sistema político en cuyo marco pueda ser administrada la ley. En tal sentido cabe afirmar que el concepto de *derecho* no es solo un concepto *moral* en sentido amplio, esto es, un concepto perteneciente al ámbito propio de una *metafísica de las costumbres*, sino asimismo un concepto *político* (cf. Pogge, 2004: 138).

estas últimas como *leyes de la libertad*. Esto permite afirmar que la *ley universal de la libertad* invocada en la definición del concepto de *derecho* es una *ley moral* en el sentido amplio del término, es decir, no una *ley ética*, sino una ley perteneciente al ámbito de la *moralidad* como ámbito general bajo el cual quedan subsumidos tanto la ética como el derecho. El concepto de *derecho* en su acepción más amplia, es decir, en tanto concepto diferenciado de lo que Kant denomina *derecho estricto* [*stricte Recht*], involucra el concepto de *ley*, más precisamente: el de una *ley universal de la libertad*, que no es equiparable aún a la *ley positiva*, entendiendo por tal aquella que tiene origen en la voluntad de un legislador. Esta *ley universal de la libertad*, invocada en la definición general del *derecho*, constituye, pues, no una ley positiva, sino un principio *a priori* de la razón práctica.

El concepto general de *derecho* es, como se indica en uno de los pasajes citados, un *concepto moral de derecho*<sup>195</sup>, que hace referencia a las condiciones que posibilitan la articulación o conciliación entre diversos arbitrios, invocando el concepto de *obligación*. Esta conciliación de diversos arbitrios debe ser entendida, a nuestro juicio, como una *reciprocidad en la obligación*: en efecto, los arbitrios individuales se concilian en tanto el derecho de cada uno contemple, de manera recíproca, el derecho de todos los demás, lo cual resulta posible bajo la sujeción de todos a una *ley universal*, es decir, una ley vinculante para todos miembros de la comunidad. Bajo este *concepto general de derecho* se incluyen tanto el *derecho natural* como el *derecho positivo*: el primero, fundado en principios *a priori*; el segundo, en la voluntad de un legislador. Invocando un principio fundamental de la tradición iusnaturalista, Kant sostiene que el derecho positivo no puede violar los principios del derecho natural: el jurista debe tomar del derecho natural “los principios inmutables para toda legislación positiva [*der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß*]” (MS, Ak. VI, 229). Como observaremos más adelante, no sólo el derecho positivo debe fundarse en el derecho natural, sino que este último conduce necesariamente a la institución de un derecho positivo. Efectivamente, los derechos naturales del hombre no constituyen *derechos* en sentido propio hasta

<sup>195</sup> Cf. MS, Ak. VI, 230.

tanto no sea instaurado un orden civil en el que puedan ser garantizados esos derechos naturales, a través de leyes públicas de carácter coactivo.

Así como la definición del concepto de *derecho* involucra las nociones de *arbitrio*, *libertad* y *ley universal*, así también el *principio universal del derecho* –o *ley universal del derecho*– establece que una acción es conforme a derecho [*recht*] cuando su máxima concuerda con la libertad de todos según una ley universal<sup>196</sup>. Kant aclara a continuación que este *principio universal* impone una obligación, pero que la razón solo está restringida “en su idea” a obrar según tal principio. Como ha sido señalado por diversos intérpretes, la observación resulta poco clara<sup>197</sup>. Por nuestra parte, entendemos que Kant pretende señalar aquí que tal principio no es *moralmente* vinculante. Por contraposición al *móvil* implicado en la obligación *ética*, el *móvil* fundamental de toda obligación *jurídica* consiste, según indicamos, en el temor a la coacción. Las leyes jurídicas sólo exigen cierto comportamiento *externo*, esto es, exigen un comportamiento acorde con lo prescripto por las normas positivas vigentes, y no requieren, pues, de una motivación moral<sup>198</sup>. Lo que pretende señalarse es, pues, la diferencia específica entre la legislación jurídica y la legislación ética, y en tal sentido sugiere Kant que el *principio universal del derecho* no ha de obedecido *por deber*; pues en tal caso quedaría diluida, por así decir, la especificidad de la obligación jurídica.

Uno de los aspectos que quisiéramos señalar en relación con el modo en que Kant define el derecho, remite a la conexión indisoluble entre los conceptos de

---

<sup>196</sup> Cf. MS, Ak. VI, 231.

<sup>197</sup> Willaschek señala al respecto que Kant pretende destacar el hecho de que, en el dominio estrictamente jurídico, no es pertinente invocar el *principio universal del derecho* como *móvil* de la acción: la externalidad propia del derecho impide considerar tal principio como un principio *prescriptivo* o *normativo*. El *principio del derecho* no es *prescriptivo* en el sentido de que no exige que alguien realice una determinada acción, sino sólo garantiza que quien obstaculice el derecho o la libertad de otros será coaccionado (cf. Willaschek, 2004: 82). Esto no significa, sin embargo, que Kant deba ser considerado como un *positivista jurídico*, ya que, en última instancia, para el filósofo la coerción jurídica solo puede ser legítima a partir de su conexión con principios no positivos, principios *a priori* del derecho, de carácter racional (cf. Willaschek, 2004: 66-67).

<sup>198</sup> Con ello no se rechaza, por cierto, la presencia de *motivaciones* en la acción jurídica: de hecho, indicamos ya que en tanto obligación que cae bajo el dominio de la *moral* en sentido amplio, toda obligación jurídica es, a la vez, una obligación *ética*. Esto significa que las obligaciones jurídicas, *en tanto que obligaciones*, son, a la vez, *morales*, esto es, requieren o prohíben ciertas conductas en función de las *máximas* que las sustentan, y responden, en tal sentido, a una *motivación*. Sin embargo, no constituyen obligaciones *éticas* en tanto las consideramos como obligaciones jurídicas *en sentido estricto* (cf. Willaschek, 2004: 68).



*derecho* y de *ley*: el derecho no es, propiamente, *derecho*, sin la garantía provista por la ley, ya se trate de la ley como *principio puro de la razón* (como en el ámbito del *derecho natural*) o bien de la *ley positiva* (en el ámbito del *derecho positivo* o *derecho civil*). Los conceptos de *derecho* y de *ley* se hallan estrechamente vinculados, a su vez, con el concepto de *coacción*. Kant sostiene que el concepto de *derecho* invoca o supone una *obligación* correlativa<sup>199</sup>, esto es, el *derecho* que se reconoce a un individuo supone, ante todo, una *obligación* para otros, a saber: la obligación de no interferir con ese derecho, *i.e.* de no obstaculizar las condiciones necesarias para el ejercicio de ese derecho. Ahora bien, si el *derecho* de uno supone la *obligación* de otros (quienes se arrogan, recíprocamente, un derecho análogo), el cumplimiento mutuo de esta obligación sólo puede ser garantizado a través de la *coacción* [*Zwang*]. Por consiguiente, “el derecho está ligado a la facultad de coaccionar [*Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden*]” (MS, Ak. VI, 231). La *coacción* es legítima –es decir, concuerda con la libertad de todos según leyes universales– cuando es ejercida contra aquel que obstaculiza la libertad de otros, es decir, contra aquel cuyos actos impiden a otros individuos perseguir sus propios fines sin interferencias externas. La *coacción*, entendida como obstáculo que se opone a quien pone obstáculos a la libertad de otros, es *conforme al derecho* (*recht*), y en este sentido observa Kant que al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola<sup>200</sup>. Reconocer un *derecho* a un individuo supone, *ipso facto*, exigir a otros individuos que se abstengan de realizar acciones que pudiesen vulnerar ese derecho, so pena de coacción.

Sobre la base de estas observaciones, Kant define el *derecho estricto* [*stricte Recht*] como “posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales” (MS, Ak. VI, 232)<sup>201</sup>. Mientras que el *derecho*, en su acepción más general, ha sido definido previamente como el

<sup>199</sup> Cf. MS, Ak. VI, 230.

<sup>200</sup> Cf. MS, Ak. VI, 231.

<sup>201</sup> “Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden”. Pogge señala la matriz liberal implícita en esta concepción del derecho como capacidad de una coerción recíproca entre arbitrios individuales (cf. Pogge, 2004: 139). A la presencia de principios liberales en el desarrollo de la filosofía jurídico-política kantiana haremos mayor referencia en el *Capítulo tercero*.

conjunto de condiciones que posibilitan la conciliación del arbitrio de cada uno con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad<sup>202</sup>, la definición del *derecho estricto* involucra no sólo las nociones de *ley* y de *libertad*, sino asimismo la idea de una *coacción recíproca universal*, esto es, la idea de una *coacción* concordante con la libertad de cada uno según leyes universales<sup>203</sup>. Kant añade que el *derecho estricto*, esto es, el derecho completamente externo –en cuyo marco el fundamento de determinación del arbitrio no involucra prescripción ética alguna–, se funda en la posibilidad de un coacción externa que obliga a todos a la observancia de determinados preceptos. *Derecho estricto* y *coacción* no solo se hallan inmediatamente vinculados, sino que incluso se identifican: “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa” (MS, Ak. VI, 232)<sup>204</sup>. La posibilidad de una coacción recíproca de carácter legal es lo que permite garantizar un *orden* en cuyo marco pueda ser ejercida la libertad<sup>205</sup>. La libertad, entendida como el derecho a la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otros, solo puede ser ejercida, para Kant, en el contexto de un *orden* legal de carácter *coactivo* (cuestión fundamental a la que haremos referencia en en desarrollo de los capítulos siguientes).

En *Teoría y práctica* (1793), Kant definía ya al derecho en relación con los conceptos de *libertad*, *ley* y *coacción*:

“El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal [...] Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico...” (TP, Ak. VIII, 289-290)<sup>206</sup>.

<sup>202</sup> Cf. MS, Ak. VI, 230.

<sup>203</sup> Kant aclara que esta relación fundamental entre *derecho* y *coacción* no implica que el derecho involucre dos elementos diferenciados, a saber: la obligación según una ley y, por otra parte, el poder coactivo que compele a la observancia de la ley, sino que sugiere, antes bien, que a partir del propio concepto de *derecho* se deriva inmediatamente la idea de una *coacción recíproca universal*, acorde con la libertad de todos y cada uno (cf. MS, Ak. VI, 232).

<sup>204</sup> Guyer señala que esta afirmación no sugiere una relación de identidad lógica entre *libertad* y *coacción*: Kant estaría afirmando aquí que oponer obstáculos a quien obstaculiza la libertad de otros *hace posible* el ejercicio de la libertad y en tal sentido el uso de la coacción sería una *condición* básica y fundamental de la libertad (cf. Guyer, 2004: 51). siguientes.

<sup>205</sup> Cf. Kersting, 1992: 346.

<sup>206</sup> “Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer

Si la definición del derecho formulada en *La metafísica de las costumbres* hace referencia al conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse o coexistir con el arbitrio de otros, en el pasaje citado resulta claro que una conciliación tal requiere, ante todo, de la limitación de la libertad individual, y esta necesidad de una limitación es, precisamente, lo que se expresa a través del concepto de *coacción*. El derecho es un conjunto de principios y normas que regulan las relaciones humanas, normas cuya observancia nos es impuesta de manera *coactiva*. Ejercer coacción sobre un individuo implica forzar su voluntad o su conducta, inhibiendo toda acción que suponga una transgresión de las normas (en este sentido *coaccionar* supone *restringir*, *limitar*). La limitación de la libertad, exigida por el derecho, debe hacer posible la coexistencia de una multiplicidad de arbitrios a través de su recíproca *limitación* mediante leyes públicas. Las leyes que regulan la conducta humana en tanto ésta es capaz de incidir en la libertad de otros, son, necesariamente, de carácter coactivo, y así el derecho mismo es esencialmente coactivo en tanto exige una limitación de la libertad. Como señala Kant en el pasaje que acabamos de citar, la *razón pura práctica* establece la necesidad de una restricción legal coactiva de la libertad individual; de modo tal que es la razón misma la que legitima el uso de la coacción en tanto condición *sine qua non* del estado jurídico como *estado de derecho*.

\*

A partir de la definición del concepto de *derecho* formulada en el *Prólogo* a los *Principios metafísicos del derecho*, Kant establece dos clasificaciones de los derechos, según criterios diversos: si se considera a los derechos como *preceptos*

---

Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist [...]. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen Zwang heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältniß freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen...”. La sujeción de todos bajo leyes públicas no implica, para Kant, un menoscabo de la libertad individual, ya que al abandonar el estado de naturaleza, los hombres recobran íntegra su libertad, que puede ser ejercida, a partir de entonces, en el marco de un orden legal que garantiza su pleno ejercicio. Cf. MS, Ak. VI, 312.

[*Lehren*], puede establecerse una distinción entre el *derecho natural*, basado en principios *a priori*, y el *derecho positivo* o estatutario, que procede de la voluntad del legislador; si se los considera, en cambio, no como *preceptos* sino como *facultades* [*Vermögen*], entonces cabe distinguir entre derechos *innatos* y los derechos *adquiridos*; los primeros corresponden a todo hombre por naturaleza, es decir, con independencia de todo acto jurídico, mientras que los segundos requieren un acto de este tipo<sup>207</sup>. Sobre la base de esta noción de *derecho innato* invocada en la segunda de estas clasificaciones, Kant declara que “no hay sino un único derecho *innato* [*das angeborne Recht ist nur ein einziges*]”, a saber, el derecho a la libertad:

“La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (MS, Ak. VI, 237)<sup>208</sup>.

Una primera observación respecto de esta definición de la libertad como derecho *innato* [*angeborene*] u *originario* [*ursprüngliche*] es que se invoca en ella un concepto que, según hemos observado en las secciones previas, Kant asocia de manera recurrente al concepto de libertad, a saber: el concepto de *independencia*. El otro concepto fundamental asociado al concepto de libertad, *i.e.* el de *autonomía*, se halla ausente en esta definición de la libertad como *derecho innato*, caracterizada como el derecho a la independencia de cada uno con respecto al arbitrio constrictivo de otros<sup>209</sup>. Podría afirmarse que esta definición de la libertad

<sup>207</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237. Se trata, pues, de dos clasificaciones que responden a criterios diversos: la primera de ellas concibe al derecho como un conjunto de preceptos o leyes, y discrimina las leyes que se fundan en la razón de aquellas que tienen origen en un acto legislativo; la segunda clasificación hace referencia al derecho como una facultad inherente al hombre, y diferencia aquellas facultades que le son propias en virtud de su sola naturaleza, de aquellas otras que son adquiridas a partir de una acción jurídica específica, tal como el reconocimiento de un derecho de propiedad.

<sup>208</sup> “Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht”.

<sup>209</sup> Flikschuh señala que la libertad externa o jurídica, a diferencia de la libertad interna o libertad en sentido ético, no es concebida en términos de *autonomía*, sino en términos de *independencia* (cf. Flikschuh, 2004: 88). Ripstein coincide con esta observación al indicar que “la independencia es el principio básico del derecho. Ella garantiza una libertad equitativa, y demanda que nadie se halle sujeto al arbitrio constrictivo de otros [...]. Los límites impuestos a la independencia individual generan una serie de restricciones que son por naturaleza igualmente vinculantes para todos [...]. Kant intenta mostrar que la independencia, entendida

no es, aún, una definición *jurídica*, puesto que se trata aquí de la libertad no como *derecho adquirido* sino como *derecho innato*, o atendiendo a la segunda de las clasificaciones propuestas por Kant, podría decirse que Kant se refiere aquí a libertad no como *derecho positivo* sino como *derecho natural*. Sin embargo, consideramos que es posible interpretar esta definición como una definición jurídico-política en sentido amplio, ya que se trata aquí de la libertad como un *derecho* fundamental del hombre que debe ser garantizado a través de la institución del orden jurídico-político. Es efecto, este *derecho innato a la libertad* es lo que permite justificar, en el contexto doctrinal de *La metafísica de las costumbres*, la necesidad del Estado, y es aquello que otorga legitimidad a la coacción ejercida por las leyes en el marco de la sociedad civil. Esta definición de la libertad como derecho innato exhibe, pues, una dimensión político-jurídica, y es preciso entonces examinar el modo en que Kant la formula, a fin de considerar, más adelante, hasta qué punto el *imperativo del orden* se halla en tensión con esta concepción de la libertad.

Decíamos que la libertad es definida como la *independencia* del arbitrio con respecto al arbitrio constrictivo de otros. Esta independencia constituye un *derecho*, y a cada derecho corresponde, según hemos observado, una *obligación*. El derecho de todo hombre a la libertad originaria supone, pues, una obligación para otros, a saber: la obligación de reconocer y respetar esa independencia; y el cumplimiento de esta obligación debe ser garantizado bajo leyes públicas coactivas, ya que de otro modo la libertad no constituiría, propiamente, un *derecho*. De allí que sea invocado el concepto de *ley universal* en la definición de

---

de este modo, supone un dominio de limitaciones recíprocas” (Ripstein, 2009: 26). La *independencia* implicada en la definición kantiana de la libertad como derecho innato es de carácter *interpersonal*, a diferencia de la independencia invocada en los escritos morales kantianos, en los que la noción de libertad se vincula con la independencia del arbitrio con respecto a las inclinaciones sensibles. En el plano jurídico, la *independencia* asume, pues, un sentido intersubjetivo que se halla ausente en el tratamiento kantiano de la libertad en sentido práctico (cf. Ripstein, 2009: 36-38). Si bien coincidimos con Flikschuh y Ripstein en que en la definición kantiana de la *libertad externa* prima el aspecto de *independencia*, consideramos que la *autonomía* desempeña asimismo un papel importante en el tratamiento kantiano de la libertad jurídico-política, ya que es precisamente en este marco donde la libertad –como atributo del ciudadano– será definida como facultad de autolegislación, es decir, como autonomía (cf. MS, Ak. VI, 314). A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo tercero*.

la libertad como un *derecho innato*<sup>210</sup>. Puede decirse, entonces, que este derecho *innato* del hombre a la libertad no es sino un derecho a la *independencia garantizada bajo leyes públicas* y, por consiguiente, un derecho (originario) a la *libertad civil*<sup>211</sup>.

Luego de definir la libertad como *único derecho innato* del hombre<sup>212</sup>, Kant aclara que este derecho *único* incluye diversas facultades que no se distinguen de la libertad misma, a saber: la *igualdad innata*<sup>213</sup>, la cualidad del hombre de ser *su propio señor*; o la facultad de hacer a otros los que no les perjudica de suyo, como, por ejemplo, la capacidad de comunicarles las propias ideas o pensamientos<sup>214</sup>. La *igualdad innata* es definida, al igual que la *libertad innata*, como *independencia*<sup>215</sup>, aunque en la definición de la *igualdad* Kant parece entender la

---

<sup>210</sup> También en su definición del *derecho* y en la formulación del *principio universal del derecho* Kant invoca la noción de una coexistencia de arbitrios individuales, la noción de *libertad* y, finalmente, la noción de *ley*. Las definiciones del *derecho* y de la *libertad* (como *derecho innato*) exhiben, pues, elementos conceptuales comunes.

<sup>211</sup> En el *Capítulo tercero* haremos mayor referencia a esta cuestión, al examinar la doctrina kantiana del *contrato*. Por el momento, basta con señalar que el *derecho originario del hombre a la libertad* requiere de un orden jurídico como condición necesaria solo bajo la cual pueda ser ejercido el derecho (cf. Ripstein, 2009: 9s.).

<sup>212</sup> Byrd y Hruschka señalan que “el supuesto de que todo individuo posee derecho a la libertad externa es el punto de partida de la doctrina kantiana del derecho. Este derecho es *originario* en el sentido de que cada uno posee un derecho tal en el *estado de naturaleza* o en virtud de una ley que es conocida *a priori* por la razón (ley natural)” (Byrd & Hruschka, 2010: 78-79). El derecho a la libertad (como independencia) corresponde, pues, a todo hombre *por su sola naturaleza*, esto es, independientemente de todo acto jurídico, y se trata así de un derecho que puede ser establecido a través de la pura razón.

<sup>213</sup> La igualdad innata es definida como “la independencia que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a los que también recíprocamente podemos obligarles [*die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann*]” (MS, Ak. VI, 237). Si la libertad como derecho de cada uno supone una obligación para otros, y el cumplimiento de esta obligación solo puede ser garantizado bajo la sujeción a una ley común, la *igualdad innata* está dada por la *reciprocidad en la obligación*. Esto significa que un individuo no puede obligar a otros a reconocer un derecho propio sino en la medida en que reconozca, recíprocamente, ese mismo derecho a otros.

<sup>214</sup> El derecho de comunicar a otros los propios pensamientos –al que haremos referencia en el capítulo segundo– se encuentra contenido ya en el principio de la *libertad innata* y no se distingue realmente de ella (cf. MS, Ak. VI, 238). Es importante destacar que la libertad de expresión es concebida por Kant como un *derecho innato* del hombre, y dado que los derechos *innatos*, por oposición a los derechos *adquiridos*, corresponden a cada uno *por naturaleza*, *i.e.* con independencia de todo acto jurídico, la libertad de expresión no necesita ser instituida por un legislador para constituir un *derecho* del hombre; se trata aquí de un derecho fundamental e inalienable, que toda constitución civil particular debe respetar y garantizar.

<sup>215</sup> Kant observa que de la *igualdad originaria* se sigue la capacidad de cada uno de *ser su propio señor* [*sui iuris*], y define a esta capacidad apelando al concepto de *independencia*, vinculada, en este caso, a la reciprocidad (cf. MS, Ak. VI, 237-238). A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo cuarto*, dedicado a la cuestión del derecho de ciudadanía, ya que uno

independencia como *reciprocidad en la obligación*, mientras que su definición de la libertad enfatiza la necesidad de articular una multiplicidad de arbitrios individuales, es decir, tal definición hace referencia al problema de la coexistencia de múltiples arbitrios independientes. En todo caso, la conexión entre estos dos modos de entender la *independencia* está dada por la necesidad de una ley pública: tanto la reciprocidad del derecho como la coexistencia de arbitrios múltiples exigen normas que sean vinculantes para la totalidad de los miembros de una comunidad. En otras palabras: el derecho originario del hombre a la libertad y la igualdad solo puede ser garantizado bajo leyes comunes. De allí que pueda afirmarse que estos derechos originarios implican, en última instancia, el derecho a un *orden civil*, es decir, a un estado de derecho público<sup>216</sup>.

Hacia el final de la *Introducción a la doctrina del derecho*, Kant se refiere a la distinción entre *derecho natural* y *derecho civil*, rechazando la usual distinción entre *derecho natural* y *derecho social*: en el *estado de naturaleza* pueden darse lazos *sociales*, aunque no lazos *civiles*, para lo cual se requiere de leyes públicas. Allí caracteriza al *derecho natural* como *derecho privado*, por oposición al *derecho civil* como *derecho público*<sup>217</sup>, y justifica a partir de ello la división de la *Doctrina del derecho* en dos secciones: el *derecho privado* y el *derecho público*. En la primera de estas secciones, Kant expone su doctrina de la propiedad<sup>218</sup>, y

---

de los requisitos que un individuo debe satisfacer a fin de arrogarse el derecho de *ciudadanía activa* es, según sostiene Kant, la *independencia*, entendida como facultad de un individuo de ser *su propio señor*. Para ello se requiere, según veremos, que el individuo posea alguna *propiedad* (habilidad, oficio, arte o ciencia) que le permita subsistir por la venta de lo que es suyo, sin necesidad de ponerse al servicio de otros (cf. TP, Ak. VIII, 295). Como se indica en *La metafísica de las costumbres*, el atributo de la *independencia civil* consiste en no agradecer la propia existencia y conservación a otro miembro de la comunidad, sino a sí mismo, de manera tal de no ser forzado a ponerse a las órdenes de otro, en cuyo caso no es posible adquirir la independencia requerida para la *personalidad civil* (cf. MS, Ak. VI, 314-315).

<sup>216</sup> Al respecto señalan Byrd y Hruschka que, así como la libertad externa posee un aspecto negativo y uno positivo –a saber: la independencia respecto de la ley natural o las inclinaciones sensibles y la capacidad de sujetarse a la ley moral–, así también la libertad externa posee un sentido *negativo* y uno *positivo*: el primero estaría dado por la independencia del arbitrio con respecto al arbitrio coercitivo de otros, y el positivo estaría dado por la sujeción de todos a la ley pública. La *libertad externa* es, al igual que la *interna*, una libertad *bajo leyes*: en el primer caso, se trata de la libertad bajo la ley moral; en el segundo, de la libertad bajo leyes civiles (cf. Byrd & Hruschka, 2010: 87-88).

<sup>217</sup> Cf. MS, Ak. VI, 244.

<sup>218</sup> Gregor destaca la importancia fundamental del derecho de propiedad en el desarrollo de la doctrina jurídica kantiana, indicando que libertad externa es ejercida en el marco de una interacción entre arbitrios cuyos actos se refieren, en ciertos casos, a *objetos externos* en general (cf. Gregor, 1963: 50). Para un estudio detallado de la doctrina kantiana de la

formula una de las tesis fundamentales para en análisis de la teoría kantiana del contrato, a saber: la idea de que la propiedad –el *tener algo exterior como propio*– solo es posible en el marco de un estado jurídico, es decir, en el estado civil como estado de derecho público<sup>219</sup>. La posesión de objetos en el *estado de naturaleza* solo puede ser provisional, es decir, no puede constituirse como propiedad *legal* en sentido estricto. En el §42 se afirma que “del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos lo demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, de justicia distributiva” (MS, Ak. VI, 307)<sup>220</sup>. Sólo bajo leyes públicas, es decir, solo en el marco de un estado civil, puedo obligar a otros a abstenerse de hacer uso de mi propiedad, bajo la condición de que yo consienta respetar la propiedad de otros<sup>221</sup>. En este sentido hemos señalado que todo derecho supone una *reciprocidad en la obligación*; el punto decisivo es que esta reciprocidad no puede darse en el *estado de naturaleza*, en el cual no hay leyes comunes que puedan garantizarla. Por tal razón sostiene Kant que *del derecho natural surge el derecho público*: si la libertad constituye un derecho natural, el ejercicio efectivo de este derecho no es posible sino en el marco de un estado de derecho público. A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo tercero*, al examinar la doctrina kantiana del *contrato*. Por el momento, basta con señalar que la reivindicación kantiana de la libertad como un *derecho innato del hombre* se halla indisolublemente ligada con la exigencia de un *derecho público*, como ámbito en el que puede garantizarse ese derecho originario, inherente a todo hombre por su sola condición de tal.

---

propiedad, *vid.* Pippin, 2007: 416-446; Flikschuh, 2004: 113-139; Williams, 1973: 32-40; Fulda, 1999: 87-115.

<sup>219</sup> Cf. MS, Ak. VI, 255ss.

<sup>220</sup> “Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen”. Kant denomina *justicia distributiva* a una de las formas de la *justicia pública*, aquella que contiene las condiciones bajo las cuales cada uno puede participar de su derecho (cf. MS, Ak. VI, 305-306). Se trata aquí de un concepto formal de *justicia*, concepto que hace referencia a las condiciones básicas y elementales del estado jurídico: hay *estado jurídico*, o *estado de derecho*, allí donde se da un *estado de justicia pública*, esto es, allí donde existe un marco legal en el que cada uno puede ejercer sus derechos, garantizados bajo la protección de leyes públicas.

<sup>221</sup> Cf. MS, Ak. VI, 307.



En las páginas precedentes hemos intentado aclarar el modo en que Kant define la libertad en el marco de las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*. La libertad innata es definida como independencia del arbitrio con respecto al arbitrio coercitivo de otros, independencia posible bajo leyes universales. Como suele señalarse, la concepción kantiana de la libertad como derecho innato es de carácter formal<sup>222</sup>. El carácter formal o puramente abstracto de esta concepción de la libertad puede explicarse por el hecho de que, en su tratamiento introductorio de nociones comunes al ámbito de la ética y del derecho, Kant introduce conceptos que deben ser lo suficientemente amplios como para integrar contenidos jurídicos y éticos. La caracterización de la libertad como independencia del arbitrio, posible bajo una ley universal, resulta, en efecto, lo suficientemente amplia como para abarcar tanto al concepto jurídico de libertad como a su concepto ético.

Sobre la base del análisis precedente, podemos examinar el modo en que se articulan la ética y el derecho. El concepto de libertad, objeto de estudio de esta investigación, es caracterizado por Kant como un concepto que hace posible el tránsito de la ética al derecho. Así establece, en *Teoría y práctica*, que “el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí” (TP, Ak. VIII, 289)<sup>223</sup>. En el apartado siguiente presentamos una breve reconstrucción de las discusiones que han tenido lugar entre los intérpretes, respecto de la conexión entre la ética y el derecho en la filosofía kantiana, reconstrucción a partir de la cual podremos formular, finalmente, algunas conclusiones acerca de la conexión entre los conceptos de *libertad trascendental*, *libertad práctica* y *libertad jurídica*, examinados en este capítulo.

---

<sup>222</sup> Cf. Wood, 2004: 9; Gregor, 1963: 49. Gregor señala que, al igual que el *principio universal del derecho*, esta *libertad innata* requiere de contenido y significación para lo cual debe ser *realizada* a través de la institución de leyes jurídicas particulares: “desde este punto de vista, nuestro derecho a la libertad externa podría ser descripto como el *derecho de adquirir derechos en general*” (Gregor, 1963: 49).

<sup>223</sup> “Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor”.

## 1.5 La relación entre ética y derecho en la filosofía kantiana

Kant no sólo establece un claro vínculo entre la ética y el derecho –al indicar, por ejemplo, que los deberes jurídicos pertenecen, en tanto *deberes*, al dominio de la moral, al señalar que obrar conforme al derecho es una exigencia que nos hace la ética<sup>224</sup>, o al enunciar el principio supremo de la doctrina de las costumbres a través de una fórmula análoga a la del *imperativo categórico*<sup>225</sup>– sino que sugiere además que el concepto de derecho puede ser *derivado* o *desarrollado* a partir del imperativo ético. Así señala, en la *Introducción a la doctrina del derecho*, que

“sólo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho” (MS, Ak. VI, 239)<sup>226</sup>.

La cuestión de la relación entre *ética* y *derecho* en el marco de la filosofía kantiana ha dado lugar a intensas discusiones entre los especialistas durante las últimas décadas. El debate entre quienes se inclinan por la lectura *derivacionista* –aquella que interpreta la filosofía del derecho como una *derivación* de los principios de la ética kantiana– y la *no derivacionista*<sup>227</sup> se ha concentrado, entre otros aspectos, en cuestiones vinculadas al concepto de *libertad*. De allí que resulte pertinente presentar una breve reconstrucción de estas diversas líneas de interpretación, a fin de formular, finalmente, algunas conclusiones acerca de la relación entre las nociones de *libertad trascendental*, *libertad práctica* y *libertad jurídica*, a cuyo análisis hemos dedicado este primer capítulo.

<sup>224</sup> Cf. MS, Ak. VI, 231.

<sup>225</sup> Cf. MS, Ak. VI, 226.

<sup>226</sup> “Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann”.

<sup>227</sup> La distinción entre *derivacionistas* y *no derivacionistas* es propuesta por Robert Pippin en un artículo titulado “Mine and thine? The Kantian state” (cf. Pippin, 2007: 416-446). Pippin señala que la discusión entre ambas líneas de interpretación se funda, principalmente, en el hecho de que Kant no ha establecido con claridad cómo debe entenderse la relación entre lo ético y lo jurídico (cf. Pippin, 2007: 420).

La interpretación *derivacionista* es desarrollada de manera sistemática en el texto clásico de Mary Gregor, *Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, en el cual se examina el modo en que los deberes éticos y jurídicos se derivan a partir del *imperativo categórico*. Gregor entiende esta *derivación* como una *aplicación* del imperativo categórico –o *principio supremo de la moralidad*– al ámbito específico de la ética y del derecho: tanto las leyes éticas como las jurídicas se derivan del *imperativo* y constituyen, por consiguiente, principios de la razón pura práctica<sup>228</sup>. Si bien el derecho es independiente de la ética en tanto no es un mandato ético lo que induce a obedecer los deberes jurídicos, aquél no es, sin embargo, independiente del *principio supremo de la moralidad*: si las leyes jurídicas no se derivaran del *imperativo categórico*, la coerción implícita en la obligación jurídica no sería *legal*, sino un mero resultado de la violencia arbitraria. La legitimidad de las leyes jurídicas como leyes coercitivas se funda en su derivación a partir de principios racionales. En cuanto a la dimensión *moral del derecho*, ésta se reduce al hecho de que las leyes positivas tienen origen en la razón práctica; en tal sentido las normas positivas constituyen leyes *morales*<sup>229</sup>. Kant no concibe al Estado como una institución orientada a promover la moralidad individual o la autonomía moral: el Estado cobra una significación moral en tanto se estructura a partir de un sistema legal cuyo fundamento último reside en la razón<sup>230</sup>. El ámbito de incumbencia del derecho es simplemente la regulación de las acciones externas entre seres racionales, dotados de libre albedrío, y la presencia del *imperativo categórico* en dicho ámbito se halla vinculada con la concepción de los seres racionales como *fines en sí mismos*. La base moral del derecho estaría dada, en este sentido, por el reconocimiento de la dignidad propia del ser racional, en la que se funda, en última instancia, toda obligación jurídica<sup>231</sup>.

---

<sup>228</sup> Cf. Gregor, 1963: 28-30.

<sup>229</sup> Cf. Gregor, 1963: 31-32.

<sup>230</sup> Cf. Gregor, 1963: 33ss. Las leyes jurídicas no tienen como propósito garantizar la libertad moral, esto es, la *autonomía moral*, sino solo la libertad externa, es decir, la libertad en el ejercicio externo del arbitrio. Dado que la regulación de las relaciones interpersonales exige una limitación recíproca en el ejercicio de la libertad externa, tal regulación supone una autorización para la coerción legítima. Por consiguiente, el derecho se extiende hasta allí donde se extiende el uso legal de la coacción (cf. Gregor, 1963: 43-44).

<sup>231</sup> Cf. Gregor, 1963: 38-42, 47. Actuar *conforme al derecho* es, en última instancia, actuar de manera *conforme a la razón*. Mulholland coincide con Gregor al señalar que en la condición

Más recientemente, Paul Guyer desarrolla una interpretación *derivacionista* en un texto titulado “Kant’s Deductions of the Principles of Right”. Al igual que Gregor, sostiene que Kant deriva el *principio universal del derecho* a partir de principios éticos; sin embargo, considera que el principio del derecho no se deriva, en sentido estricto, del *imperativo*, sino del concepto de *libertad*, al que Guyer identifica como el *principio supremo de la moralidad*<sup>232</sup>. Guyer intenta mostrar que la caracterización kantiana de los principios jurídicos como principios *analíticos* o como *postulados*, no implica que tales principios no requieran de una *deducción* o *derivación* a partir de principios más generales<sup>233</sup>. Al respecto señala que no sólo los *principios sintéticos a priori* requieren de una *deducción*, sino que cualquier concepto no fundado en la experiencia exige ser *deducido*. Para que los principios jurídicos ostenten su carácter vinculante, es preciso mostrar, a través de una *deducción*, la realidad objetiva de los conceptos implicados en la formulación de dichos principios<sup>234</sup>. La tesis principal de Guyer es que las normas y principios jurídicos se *derivan* o *deducen* a partir de nuestra conciencia de la libertad:

“más allá del modo en que se los derive analíticamente del concepto de derecho, los principios jurídicos carecen de obligatoriedad a menos que pueda mostrarse que el propio concepto de derecho se funda en la naturaleza y la realidad de la libertad [...]. La tarea de la filosofía del derecho es, entonces, mostrar que los principios del derecho se fundan en la realidad de la libertad” (Guyer, 2004: 32).

En cuanto a la caracterización kantiana de los principios jurídicos como *postulados*, Guyer observa que los *postulados*, al igual que los principios *analíticos*, exigen una justificación. Si Kant afirma que la ley universal del derecho constituye un *postulado* que no requiere de prueba<sup>235</sup>, es precisamente

---

racional del hombre reside su dignidad, expresada en la noción kantiana de la humanidad como *fin en sí mismo* (cf. Mulholland, 1990: 107).

<sup>232</sup> Cf. Guyer, 2004: 26. Por nuestra parte, consideramos que esta identificación resulta problemática y afecta la consistencia de la interpretación *derivacionista* desarrollada por Guyer. En efecto, no es lo mismo afirmar que el *principio universal del derecho* se deriva del concepto de *libertad*, que afirmar que dicho principio se deriva del *imperativo categórico*: la derivación del concepto de *derecho* a partir del concepto de *libertad externa* no permite concluir, a nuestro juicio, que la doctrina jurídica kantiana *se deriva de su doctrina moral*.

<sup>233</sup> Cf. Guyer, 2004: 27.

<sup>234</sup> Cf. Guyer, 2004: 29-30.

<sup>235</sup> Cf. MS, Ak. VI, 231).

porque esa ley se deriva del *principio supremo de la moralidad*<sup>236</sup>. En síntesis, Guyer se propone mostrar que el principio del derecho y las leyes morales en general –tanto las éticas como las jurídicas– se derivan a partir del concepto de libertad, al que identifica, según indicamos, con el *principio de la moralidad*<sup>237</sup>.

Dentro de la línea de interpretación *derivacionista* cabría incluir la lectura desarrollada por Leslie Mulholland en un estudio titulado *Kant's System of Rights*, en el cual se intenta establecer las bases o fundamentos morales de la doctrina kantiana de los derechos. La tesis central desarrollada por la autora es que tal doctrina se halla enteramente referida a una obligación ética, a saber, la obligación de garantizar el derecho innato a la libertad a través de la institución de un sistema jurídico<sup>238</sup>. Mulholland señala que, a partir del *imperativo categórico* o *principio supremo de la moralidad*, se deriva el *principio supremo del derecho* y a partir de éste, se derivan, a su vez, principios jurídicos específicos. El sistema kantiano de los derechos encuentra fundamento en el *status* privilegiado inherente al hombre como sujeto racional y como persona moral<sup>239</sup>, es decir, el ser humano puede ser considerado como *sujeto de derecho* en tanto se lo reconoce ante todo como sujeto moral. Si bien Kant procura establecer la especificidad de la obligación jurídica,

---

<sup>236</sup> Cf. Guyer, 2004: 33-35. Guyer señala que ni los postulados matemáticos, ni los postulados del pensamiento empírico, ni, por último, los *postulados prácticos*, constituyen *postulados* en el sentido de que se los considera como presupuestos de carácter axiomático, no susceptibles de prueba o demostración. Kant caracteriza estos principios como *postulados* a fin de señalar que se trata de conceptos o principios *construidos*: en el caso de los postulados matemáticos, esta *construcción* tendría lugar en la intuición pura; en el caso de los empíricos, la *construcción* se daría, en cambio, en la intuición empírica; mientras que en el caso de los postulados prácticos, la *construcción* respondería a ciertas exigencias prácticas, necesarias para que los principios prácticos exhiban su fuerza vinculante (a modo de ejemplo: si no asumiéramos la existencia de Dios como *postulado*, no cabría esperar el *bien supremo* como conjunción de la máxima virtud con la máxima felicidad, y esto afectaría a la exigencia contenida en el mandato moral). Guyer pretende mostrar, a partir de estas observaciones, que un *postulado* puede –y en rigor, *debe*– ser derivado a partir de otro principio más fundamental. Los principios jurídicos pueden ser derivados a partir del *principio supremo de la moralidad*, y esto no resulta contradictorio con la caracterización de los mismos como *postulados* (cf. Guyer, 2004: 41).

<sup>237</sup> Cf. Guyer, 2004: 47. En un texto posterior, Guyer se refiere a una posible derivación del *principio universal del derecho* a partir de otra noción moral, a saber: la de la humanidad como *fin en sí misma*; con ello no revisa su posición anterior, ya que el valor absoluto de la persona humana se cifra en la libertad, de manera tal que derivar el derecho de la concepción kantiana de humanidad equivale, según el intérprete, a derivarlo de la noción misma de libertad (cf. Guyer, 2006: 263s).

<sup>238</sup> Cf. Mulholland, 1990: 25-27. Dulckeit señala al respecto que el *derecho objetivo* o *derecho en sentido estricto* tiene por finalidad garantizar los derechos individuales o *subjetivos* (Dulckeit, 1932: 32-33).

<sup>239</sup> Cf. Mulholland, 1990: 373.

no considera sin embargo a los principios jurídicos como principios ajenos al dominio de la ética.

En cuanto a la interpretación *no derivacionista*<sup>240</sup>, ésta ha sido recientemente desarrollada por Thomas Pogge y Allen Wood, entre otros. En un artículo titulado “Is Kant’s *Rechtslehre* a ‘Comprehensive Liberalism’?”, Pogge señala que si bien el modo en que Kant expone el *principio universal derecho* podría dar lugar a la interpretación *derivacionista* (por cuanto parece invocar la forma del *imperativo categórico*), tal principio no surge a partir de una mera aplicación o derivación del *imperativo moral*, pues, en rigor, lo único que enuncia ese principio es una autorización para el uso de la coerción legítima, en el caso de aquellas acciones que comprometan el derecho de otros<sup>241</sup>. A partir de un análisis pormenorizado del *principio universal del derecho*, Pogge procura mostrar que la doctrina jurídica de Kant no se deriva de su filosofía moral, ni tampoco de los principios fundamentales del Idealismo trascendental, y añade que las premisas jurídicas de Kant pueden ser aceptadas independientemente de que se acepten o no los principios de su ética o de su metafísica<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> En su libro *Wohlgeordnete Freiheit*, Wolfgang Kersting caracteriza lo que aquí denominamos “interpretación *no derivacionista*” como *tesis de la independencia* [*Unabhängigkeitsthese*], refiriéndose bajo este concepto a aquellas lecturas que sostienen una completa independencia de la doctrina jurídica kantiana respecto de la filosofía moral y de la doctrina del Idealismo trascendental. Según Kersting, la *tesis de la independencia* habría sido inicialmente desarrollada por Julius Ebbinhaus, Klaus Reich y Georg Geismann. Kersting rechaza esta tesis señalando que, si Kant hubiese concebido la ética y el derecho como dominios separados, sencillamente no habría incluido su doctrina jurídica en el marco de una *metafísica de las costumbres* (cf. Kersting, 1984: 37-42).

<sup>241</sup> Cf. Pogge, 2004:141-142. Pogge propone considerar la doctrina kantiana del derecho haciendo uso de la metáfora del *juego jurídico*, esto es, propone concebir el derecho como un *juego* regido por reglas que permiten o bien prohíben determinados movimientos. La pregunta inicial formulada por el autor es *porqué deberíamos jugar este juego*, a lo que Kant respondería, según Pogge, que debemos participar en él a fin de garantizar nuestra libertad externa, preservándola de interferencias externas. El sentido del *juego jurídico* es, por consiguiente, restringir aquellas acciones que atenten contra la libertad individual, restricciones que otorgarán, sin embargo, a cada uno un espacio de acción libre de obstáculos. La formulación kantiana del *principio universal del derecho* no invocaría, pues, contenidos éticos de ningún tipo, sino que se limitaría a establecer las condiciones básicas para la concordancia de una multiplicidad de arbitrios libres (cf. Pogge, 2004: 145-148).

<sup>242</sup> Cf. Pogge, 2004:151. En un texto titulado “Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant’s *Doctrine of Right*”, Bernd Ludwig recurre a la metáfora del *juego jurídico* propuesta por Pogge y señala que la norma o regla fundamental del *juego del derecho*, tal como Kant lo entiende, exige considerar ante todo el concepto de *persona* y su conexión con la idea de *libertad*: mientras que las *cosas* pueden ser objeto del arbitrio humano, las *personas* pueden arrogarse la independencia que consiste en no sujetarse al arbitrio constrictivo de otros (cf. Ludwig, 2004: 165). A la pregunta “*de dónde se deriva el derecho público*”, Kant respondería que solo hay derecho público en tanto las personas poseen

Al igual que Pogge, Wood insiste en la necesidad de arribar a una interpretación de la relación entre derecho y moral que logre preservar la especificidad de lo jurídico. En un texto titulado “The final Form of Kant’s Practical Philosophy”, indica que si bien ciertos textos kantianos parecen sugerir una derivación del derecho a partir de principios morales, la interpretación *derivacionista* presenta dificultades por cuanto Kant declara que el principio del derecho es de carácter *analítico*<sup>243</sup> y esto significa, según Wood, que tal principio no requiere ser *derivado* a partir de otro principio más general<sup>244</sup>. Rechazando la interpretación de Guyer, Wood considera que el principio del derecho es *analítico* en el sentido de que no es necesario ir más allá del concepto de *libertad innata* para establecerlo. Quienes sugieren que el *principio del derecho* se deriva del *principio de la moralidad*, desatienden la distinción explícita entre legalidad y moralidad formulada en los escritos kantianos<sup>245</sup>. Wood insiste en el hecho de que Kant sostiene que los móviles morales no desempeñan ningún papel en nuestro cumplimiento de las obligaciones jurídicas, basadas en normas positivas que se limitan a establecer qué tipo de acciones externas pueden afectar o comprometer la libertad de otros. Si bien el intérprete realiza ciertas concesiones a los *derivacionistas* (al observar, por ejemplo, que si entendemos la moralidad en un sentido amplio entonces cabría afirmar que los deberes jurídicos se incluyen, en cuanto *deberes*, en el dominio moral), concluye, no obstante, que las obligaciones jurídicas en sentido estricto “pertenecen a una rama de la metafísica moral que es *enteramente independiente* de la ética y también del supremo principio de ésta”

---

un criterio claro para diferenciar lo que es justo o injusto en su interacción mutua. El derecho *en sentido estricto* proporciona ese criterio, y permite diferenciar lo justo de lo injusto, lo que es *conforme a derecho* de lo que no lo es. En el marco de estas observaciones, Ludwig se inclina, sin embargo (a diferencia de Pogge), por la interpretación *derivacionista*, al señalar que “debemos tomarnos en serio las numerosas afirmaciones de Kant referidas al hecho de que la doctrina del derecho es inseparable de la metafísica moral y no puede ser escindida de los fundamentos de ésta, es decir, del marco teórico del Idealismo trascendental (puede, de hecho, ser escindida, pero sólo al costo de perder enteramente sus fundamentos)” (Ludwig, 2004: 170).

<sup>243</sup> Cf. MS, Ak. VI, 396.

<sup>244</sup> En un texto anterior, señala Wood que la formulación del *principio universal del derecho* solo muestra una analogía superficial con el *imperativo*, pues en rigor no se refiere a la cuestión de una posible universalización de las máximas; por otra parte, el concepto central explicitado en dicho principio –esto es, el concepto de *derecho*– no forma parte del *principio moral* (cf. Wood, 1999: 34-35).

<sup>245</sup> Cf. Wood, 2004: 7-8.

(Wood, 2004: 9)<sup>246</sup>.

Esta reconstrucción podría ampliarse e incluir a otros autores y textos<sup>247</sup>. Sin embargo, estas breves referencias resultan suficientes a fin de identificar los puntos principales en torno de los cuales se plantea la discusión. Por nuestra parte, y en relación con la cuestión vinculada a una posible derivación del *principio universal del derecho* a partir del *imperativo categórico*, consideramos que Kant no deriva tal principio del *imperativo*, sino antes bien parece derivarlo de la noción de *libertad externa*<sup>248</sup>. Sin embargo, esta observación no pretende negar la íntima conexión entre la doctrina jurídica kantiana y la filosofía moral: tal doctrina pertenece al dominio de la *metafísica de las costumbres*, es decir, pertenece a una filosofía moral pura fundada en principios racionales. Respecto de este punto, coincidimos con Gregor cuando señala que la dimensión moral del derecho está dada por el *status* racional que Kant asigna a los principios jurídicos, como principios originados en la autonomía de la razón pura práctica<sup>249</sup>.

Esta última observación permite establecer el alcance, pero también los límites, de la *dimensión moral del derecho*. Por un lado, resulta evidente que lo jurídico no puede ser absolutamente escindido de la moralidad: el solo hecho de que Kant haya incluido su doctrina del derecho en el marco de una *metafísica de las costumbres* basta para reconocer la conexión indisoluble moral y derecho<sup>250</sup>. Como hemos señalado en nuestro análisis de las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, Kant caracteriza a la moral como un dominio

---

<sup>246</sup> Wood señala que en esta independencia del *derecho* respecto de la *ética* reside, precisamente, una de las principales ventajas de la doctrina jurídica kantiana, ya que en el marco de la misma, el cumplimiento de las obligaciones jurídicas no requiere suscribir determinados principios éticos, es decir, no exige adoptar una determinada posición moral (cf. Wood, 2004: 8-9).

<sup>247</sup> Por ejemplo, en “Mine and thine? The Kantian State”, Robert Pippin rechaza tanto la interpretación *derivacionista* como la *no derivacionista*. En contra de la primera, observa que Kant no se refiere de manera explícita al *status* moral de los principios jurídicos; en contra de la segunda, indica que el *principio del derecho* debe estar conectado de algún modo con la teoría moral kantiana, y añade que los *no derivacionistas* no logran explicar el carácter vinculante de los deberes jurídicos, al desvincularlos completamente de toda obligación de tipo ética (cf. Pippin, 2007: 423- 425).

<sup>248</sup> En un pasaje al que hicimos referencia en la sección anterior, Kant sostiene que “el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí [*Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor*]” (TP, Ak. VIII, 289).

<sup>249</sup> Cf. Gregor, 1963: 33ss.

<sup>250</sup> Cf. Kersting, 1984: 37ss.



amplio, en el que se inscriben tanto la ética como el derecho y, de este modo, lo jurídico se halla indisolublemente ligado no solo con la filosofía moral, sino asimismo con la ética. En efecto, Kant señala, por ejemplo, que la ética y el derecho no se diferencian por el tipo de deberes que prescriben (e incluso abarcan ciertos deberes comunes), sino que se distinguen por el tipo de *obligación* que prescriben, esto es, por el *móvil* que vincula, en cada caso, al arbitrio con la ley<sup>251</sup>. Estas y otras observaciones del autor sugieren una conexión indisoluble entre ética y derecho, e indican, a la vez, una estricta diferenciación entre ambos dominios, lo cual parece situarnos en un punto intermedio entre las interpretaciones *derivacionistas* y las *no derivacionistas*. En efecto, en contra de lo que sostienen los *derivacionistas*, consideramos que los principios del derecho no constituyen una mera *aplicación* o *derivación* de principios éticos sino que cuentan con una especificidad propia, que está dada por el carácter externo de la obligación jurídica. Los principios jurídicos regulan la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, por oposición a los principios éticos, que regulan la libertad interna<sup>252</sup>. Por otra parte, y en contra de lo sugerido por los *no derivacionistas*, la independencia de los principios jurídicos respecto de los principios éticos no es absoluta sino relativa, ya que unos y otros principios pertenecen, según indicamos, al ámbito de la moralidad<sup>253</sup>.

<sup>251</sup> Lo específico de la legislación jurídica es que ésta admite un *móvil* diferente a la idea del *deber*; esto es, aquélla responde a un móvil fundado en la inclinación, más precisamente, en el temor a la coacción externa. En este sentido señala Kant que los deberes jurídicos solo pueden ser *externos*, a diferencia de los morales, que son *internos* (cf. MS, Ak. VI, 219).

<sup>252</sup> Coincidimos con Ripstein cuando señala que en esta externalidad del derecho reside la especificidad propia del orden jurídico, y los principios jurídicos que regulan esta libertad no pueden ser simplemente *derivados* a partir del *imperativo categórico* (cf. Ripstein, 2009: 358). Mientras que a la ética le concierne la independencia del arbitrio con respecto a las leyes naturales y a las inclinaciones sensibles, al derecho le concierne la independencia de cada arbitrio con respecto al arbitrio constrictivo de otros. Ética y derecho se vinculan, pues, con dos tipos diversos de *independencia* y, por otra parte, con dos modos diversos de incompatibilidad, a saber: una incompatibilidad *intrasubjetiva* –aquella que puede darse entre las máximas y el mandato de la ley, en dominio ético– y una incompatibilidad *intersubjetiva*, entre arbitrios individuales, cada uno de los cuales persigue sus propios fines, incompatibilidad que es incumbencia del derecho (cf. Ripstein, 2009: 366-371). Otros autores señalan asimismo esta dimensión intersubjetiva consustancial del derecho, indicando que un individuo que viviese asilado de otros no tendría, en sentido estricto, *derechos*, ya que el *derecho* de uno no es sino una autorización para una restricción legal de las acciones de otros (cf. Byrd & Hruschka, 2010: 79).

<sup>253</sup> En este punto, coincidimos con Williams cuando señala que, si bien los deberes éticos y jurídicos se hallan relacionados con el *imperativo categórico* o *principio supremo de la moralidad*, resulta equívoco afirmar que tales deberes *se derivan directamente* del imperativo (cf. Williams, 1983: 60). Mientras que a la ética le concierne la motivación interna de la

Por lo demás, la doctrina jurídica de Kant no sólo se halla íntimamente ligada con principios fundamentales de su filosofía moral –tales como la noción de una razón práctica auto-legisladora, y la noción de libertad que de allí se deriva–, sino que se halla asimismo vinculada con principios fundamentales del Idealismo trascendental. Nuestro análisis del tratamiento kantiano de la *Tercera antinomia* ha permitido mostrar que la *doble perspectiva* habilitada a través de la distinción epistémica entre el *fenómeno* y la *cosa en sí* permite diferenciar un ámbito sensible o fenoménico, regido por leyes naturales, y un ámbito nouménico, en el que se inscriben las *leyes de la libertad*. El ámbito moral en sentido amplio –esto es, aquel que abarca tanto a la ética como al derecho– se inscribe, precisamente, en este orden suprasensible, al que pertenece el hombre como ser racional, dotado de una voluntad autónoma. Si bien no es la *libertad trascendental* aquella que incumbe al derecho, ni tampoco la libertad moral (o libertad interna), sino solo la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, esta última, como libertad que tiene lugar en el plano empírico, puede ser considerada como *expresión* o *manifestación fenoménica* de la libertad metafísica o trascendental<sup>254</sup>.

Por cierto, no es éste el único aspecto en el que puede constatarse la relevancia de la doctrina del Idealismo trascendental para el desarrollo de la filosofía práctica kantiana. En efecto, hemos señalado que el concepto de *libertad trascendental* proporciona un *soporte* teórico o modelo conceptual para la concepción de la *libertad práctica*. Nuestras observaciones respecto de la relación entre ambos conceptos ha permitido constatar la profunda conexión entre las dimensiones *metafísica* y *práctica* del concepto de libertad, y han permitido asimismo identificar, por otra parte, dos nociones recurrentes en el tratamiento kantiano de dicho concepto, a saber: las nociones de *independencia* y de

---

acción (esto es, la *libertad interna*), al derecho le conciernen, en cambio, las acciones propiamente dichas y sus efectos en el plano empírico. Dado que el hombre no actúa necesariamente de manera acorde con el mandato de la ley moral, esta última no resulta suficiente para regular la conducta externa, sino que para ello se requieren leyes positivas. La imperfección moral del hombre hace necesaria, entonces, una legislación externa que garantice la coexistencia pacífica, y en tal sentido la filosofía del derecho supone una *extensión* de la filosofía moral en el dominio empírico de la experiencia humana como dominio sujeto al conflicto potencial (cf. Williams, 1983: 65).

<sup>254</sup> Cf. Dulckeit, 1932: 4.

*autonomía*. Tanto en el ámbito cosmológico-metafísico como en los ámbitos moral y jurídico, la libertad involucra para Kant no solo la independencia del arbitrio respecto de causas empíricas que lo determinen, sino asimismo la facultad de la voluntad de operar causalmente según principios racionales inmanentes.

Por otra parte, a partir del análisis de la solución crítica del problema planteado en la *Tercera antinomia* hemos indicado que el concepto de libertad resulta fundamental para la articulación entre los usos *teórico* y *práctico* de la razón: efectivamente, la razón teórica establece la *posibilidad* de la libertad, mientras que a la razón práctica corresponde establecer su *realidad objetiva*. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, al establecer la *realidad objetiva práctica* de la libertad, la razón práctica no transgrede los límites establecidos por la razón teórica, ya que se trata allí de un *conocimiento práctico* de la libertad, posible a partir del reconocimiento de la ley moral en nosotros. En la *Introducción a la metafísica de las costumbres*, Kant se refiere, precisamente, a la libertad como un concepto puro que es trascendente para la filosofía teórica, pero que, sin embargo,

“prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran como leyes, una causalidad pura de la razón para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales. En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan las leyes prácticas incondicionadas, que se denominan morales” (MS, Ak. VI, 221)<sup>255</sup>.

Estas observaciones no pueden comprenderse sino sobre la base de los desarrollos de la primera y la segunda *Crítica*. Las *leyes morales*, que incluyen tanto a las leyes *éticas* como a las *jurídicas*, se fundan en el concepto de libertad, concepto cuya *posibilidad* ha sido demostrada en la *Crítica de la razón pura*, y cuya *realidad objetiva práctica* se ha establecido en la *Crítica de la razón práctica*. En este sentido, los principios jurídicos kantianos no pueden ser interpretados independientemente de su relación con la teoría crítica del

---

<sup>255</sup> “Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, [...] im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben. Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen...”.

conocimiento y con la filosofía moral desarrolladas en obras anteriores.

La conexión indisoluble entre los dominios gnoseológico, ético y jurídico puede constatarse, finalmente, en diversos aspectos específicos de la doctrina jurídico-política de Kant, a los que haremos referencia en los capítulos siguientes. A modo de ejemplo, podemos mencionar aquí la contraposición kantiana entre la república *fenoménica* y la república *nouménica*<sup>256</sup>. Al igual que las ideas de *contrato* y de *voluntad unida del pueblo*, la noción de una *república nouménica* permite juzgar acerca de las virtudes o defectos de las constituciones políticas históricas, proporcionando asimismo un modelo a cuya realización debemos orientarnos en el proceso de un perfeccionamiento gradual de las instituciones político-jurídicas. En la primera *Crítica*, Kant señala que la idea platónica de *república* es

“una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaura ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande sea la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado” (A 316-317/B 373-374)<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> Así afirma Kant, en *El conflicto de las Facultades*: “La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*) y sólo puede conseguirse arduamente, tras muchas guerras y hostilidades... [Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden...]” (SF, Ak. VII, 90-91).

<sup>257</sup> “Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, [...] ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, [...]. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses *Maximum* zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei

Consideramos que estas observaciones solo pueden ser correctamente interpretadas a la luz de principios fundamentales de la doctrina del Idealismo trascendental<sup>258</sup>. A fin de considerar la relación entre la *república nouménica* y las *repúblicas fenoménicas*, será preciso tener en cuenta el modo en que Kant concibe la relación entre el *fenómeno* y el *noúmeno* en el marco de su teoría del conocimiento; y lo mismo cabría afirmar respecto de la distinción entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible* formulada en la *Dialéctica trascendental*, o de la oposición entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible* desarrollada en *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Incluso la distinción entre las *leyes de la naturaleza* y las *leyes de la libertad*, fundamental en el desarrollo de la doctrina jurídica kantiana, debe ser interpretada en el contexto doctrinal proporcionado a partir de la distinción *fenómeno / cosa en sí*, distinción cuyas proyecciones prácticas (morales y jurídicas) resultan evidentes. A estas proyecciones haremos mayor referencia conforme avancemos en el desarrollo de los problemas específicos que serán abordados en este trabajo. En el siguiente capítulo, examinaremos la reivindicación kantiana de la libertad en el marco del llamado *uso público de la razón*, introduciéndonos así en el análisis de una de las cuestiones fundamentales a fin de abordar el problema de la articulación entre el

---

welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausföhrung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann". Busch reconstruye el origen y desarrollo de la noción kantiana de *república ideal*, indicando los rasgos que asume el concepto de *mundo inteligible* en la *Disertación de 1770* (cf. MSI, Ak. II, 396) y en otros apuntes manuscritos del período pre-crítico. A través de un análisis pormenorizado de las *Reflexiones* de dicho período, Busch reconstruye la génesis del concepto kantiano de derecho y de la noción de libertad como concepto fundamental de la posterior filosofía jurídica kantiana, señalando sus puntos de contacto y de ruptura con filosofía jurídica de G. Achenwall y Ch. Wolff (cf. Busch, 1979: 58ss.).

<sup>258</sup> Otro ejemplo que podría mencionarse concierne a la concepción kantiana del Estado como la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas que se derivan del puro concepto de derecho, esto es, su concepción de un *Estado en la idea* [*der Staat in der Idee*], es decir, de una *idea de Estado* que debe servir de norma a toda comunidad jurídica histórica (cf. MS, Ak. VI, 313). Esta concepción *normativa* del Estado, en la que se hace abstracción de toda consideración empírica y se atiende exclusivamente a aquello que pueda deducirse a partir de los principios puros del derecho, tiene sustento en la distinción entre los ámbitos *fenoménico* y *nouménico* establecida en el marco de la doctrina del Idealismo trascendental y, más precisamente, en la concepción del noúmeno como principio regulativo del orden fenoménico. Para un estudio detallado de esta cuestión, remitimos a nuestro trabajo: Beade (2014 a: 473-492).

*principio de la libertad* y el *imperativo del orden*, a saber: la distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón, y la demanda de obediencia que Kant formula a partir de esta importante distinción.

## Capítulo 2:

### ***Libertad y orden en la reflexión kantiana acerca de la Ilustración***

La distinción entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón, formulada por Kant en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784] cobra una relevancia central, no solo en el marco de sus reflexiones en torno al sentido del proyecto ilustrado, sino asimismo en el desarrollo general de su filosofía política, jurídica e histórico-filosófica<sup>259</sup>. En este capítulo proponemos un análisis de tal distinción, análisis cuyo principal objetivo será mostrar que la exigencia de *orden* –expresada a través de las limitaciones impuestas en el ámbito del *uso privado* de la razón– se articula, en el planteamiento kantiano, con una exigencia de *libertad*, y que esta articulación se funda en una concepción del orden como condición *sine qua non* del estado de derecho y del progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección.

En primer lugar, examinaremos el modo en que Kant formula la distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón en el texto de 1784, deteniéndonos en las consecuencias que se derivan de tal distinción para la concepción kantiana de la Ilustración (2.1). En segundo lugar, observaremos que, a través de la distinción entre ambos *usos* de la razón, Kant toma posición en un importante debate que convocó a destacadas figuras del movimiento ilustrado alemán, debate articulado en torno a tópicos tales como el sentido mismo del término *ilustración*, la determinación precisa de sus objetivos y de los medios a través de los cuales debía promovérsela, y la identificación de los *destinatarios* del discurso ilustrado (2.2). En relación con este último punto, cobra especial relevancia la discusión acerca de las posibles consecuencias de una difusión pública de *las luces*. A partir de una

---

<sup>259</sup> La Rocca señala que el concepto de *ilustración* no es para Kant un concepto meramente político o histórico-filosófico, sino antes bien una *perspectiva* de proyecciones más generales, que desempeña un rol inmanente en el desarrollo de la concepción crítica de la razón humana (cf. La Rocca, 2009: 100-101). La Rocca examina la concepción ilustrada de la razón desarrollada en diversos escritos kantianos, a fin de mostrar el modelo de racionalidad crítica y autónoma que opera, en tales escritos, como fundamento de la organización general de la cultura humana (cf. La Rocca, 2009: 102). En este capítulo haremos referencia a la dimensión política e histórico-filosófica de la noción kantiana de *razón ilustrada*, destacando su carácter *público*. Este análisis permitirá esclarecer el sentido de lo *público* en el marco de la expresión «uso *público* de la razón» y, por consiguiente, la significación específica de la oposición entre los *usos público* y *privado*.

breve reconstrucción de ese debate, intentaremos mostrar que los límites de la libertad, indispensables en el ámbito del *uso privado* de la razón, lejos de expresar una posición política conservadora, se explican por la necesidad de garantizar las condiciones necesarias para la estabilidad de las instituciones civiles y político-jurídicas, aspecto que Kant desarrolla en diversos escritos políticos, jurídicos e histórico-filosóficos, entre los cuales se incluye uno de sus últimos textos, *El conflicto de las facultades* (1798). El análisis del problema de la articulación entre la *libertad* y el *orden*, tal como aparece desarrollado en este texto tardío (2.3), permitirá indicar diversas proyecciones de una problemática que, según veremos, recorre de manera transversal la totalidad de la producción filosófica kantiana. Bajo las premisas reformistas del pensamiento político de Kant, la noción de un *uso público de la razón* asume una importancia decisiva; de allí que pueda considerarse a Kant como un *teórico de la publicidad* (2.4).

La preservación y garantía del *orden* constituyen para Kant no solo una condición fundamental para la conservación del estado derecho, sino asimismo una condición elemental para el avance progresivo de la Ilustración, de la cual cabe esperar todo progreso del género humano. Por su parte, la exigencia de una libertad irrestricta en el ámbito del *uso público de la razón* equilibra la exigencia de *orden*, y apunta a otra de las condiciones elementales para la factibilidad de dicho progreso, a la cual haremos referencia a continuación, a saber: el desarrollo de una racionalidad autónoma, crítica, y pública.

## **2.1 La distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón como respuesta al problema de límites del proyecto ilustrado**

Kant caracteriza a la *ilustración* como el hecho por el cual el hombre supera un estado de *minoridad intelectual* del cual él mismo es responsable: por falta de decisión o de valor, por cobardía o comodidad, los hombres suelen rehusar la capacidad de hacer uso del propio entendimiento, permaneciendo bajo la tutela de otros, incluso cuando la naturaleza los ha librado ya de la necesidad de conducción ajena<sup>260</sup>. Este estado de *minoridad* suele prolongarse indefinidamente,

<sup>260</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 35-36.



no solo a causa de las mencionadas inclinaciones individuales, sino asimismo en razón de ciertas circunstancias de carácter social: en efecto, aquellos que se arrojan el papel de *tutores* suelen alentar el comportamiento pasivo de quienes se someten a su influjo, impidiendo en éstos el desarrollo de una capacidad que es propia y distintiva de todo hombre en cuanto tal, esto es: la de *pensar por sí mismo*. De allí que la *ilustración* requiera un esfuerzo extraordinario y sean muy pocos los que logran *desatar las cadenas*, i.e. abandonar los prejuicios arraigados en la tradición, asumiendo el desafío de un pensamiento autónomo.

Sin embargo –advierte Kant– no solo es posible sino además inevitable que el *público* se ilustre a sí mismo, siempre que se le conceda libertad, y más precisamente, libertad para hacer un *uso público de la razón*, del cual nos servimos toda vez que nos dirigimos, en cuanto *doctos*, al *público* constituido por el mundo de los lectores:

“Para esta ilustración tan solo [...] requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos. [...] el *uso público* de la razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su *uso privado*, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Por *uso público de la propia razón* entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como docto*, ante todo ese público que configura el universo de los lectores. Denomino *uso privado* al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya confiado. En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer (WA, Ak. VIII, 36-37)<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> “Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. [...] der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittels dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonniren; sondern man muß gehorchen”. J. G. Hamann (1730-1788), contemporáneo de Kant, objeto de manera irónica esta distinción entre ambos *usos de la razón*. En una carta dirigida a C. J. Kraus en diciembre de 1784, se pregunta: “¿Para qué me sirve el *traje de fiesta* de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?” (en Maestre, 2009: 35). En un texto titulado “La

Una primera cuestión que debemos examinar a fin de aclarar el sentido de la expresión *uso público de la razón* concierne a la significación específica que cabe atribuir, en este marco, al calificativo «público». Kant señala que un individuo hace un *uso público* de la razón cuando se dirige al *público* constituido por el *mundo de los lectores*, *i.e.* a un conjunto de individuos con los que se relaciona a través de escritos<sup>262</sup>. Este *uso* implica, pues, la participación del individuo en una instancia *pública* configurada, en principio, por la publicación y circulación de textos escritos; se trata, en otras palabras, de un *uso* que supone una interacción comunicativa caracterizada, al menos en el escrito de 1784, como una relación entre *autores* y *lectores*<sup>263</sup>. Sin embargo, el análisis de algunas observaciones formuladas por Kant en otros textos permite suponer que el *uso público de la razón* no se reduce a la relación entre *autores* y *lectores*, sino que puede tener lugar en diversas instancias de carácter presencial. En todo caso, y más allá de cómo se interpreten los límites que configuran el dominio propio del llamado *uso público* de la razón, el punto fundamental es que la *publicidad* implicada en dicho *uso* supone una interacción comunicativa que asume ciertas características

---

metacrítica sobre el purismo de la razón pura” [*Metakritik über den Purismus der Vernunft*], Hamann formula importantes objeciones a la teoría kantiana del conocimiento, refiriéndose, entre otros aspectos, a la distinción entre sensibilidad y entendimiento, a la noción de intuición sensible y al concepto de razón. Cf. Maestre (2009: 36-44)

<sup>262</sup> Davis señala que en los textos políticos kantianos el término *público* es utilizado según sentidos diversos, refiriendo, en ocasiones, a un *público* restringido (como aquel constituido por el *mundo de los lectores*) o, en otros casos, al *pueblo* en su totalidad (cf. Davis, 1992: 170-184; *vid.* asimismo: Clarke, 1997: 53-73). Respecto de esta segunda significación, Laursen observa que Kant recupera en sus escritos el sentido medieval del término *público*, sentido vinculado con aquello que es de *público acceso*, *i.e.* aquello de lo que participa el pueblo en su totalidad (por ejemplo, un proceso judicial *público* era aquel que podía ser presenciado por el *público en general*). Otro sentido diverso de la noción de *público* –presente ya en las obras de Cicerón– aproxima lo *público* a lo *estatal*, es decir, a los asuntos de gobierno. En los escritos kantianos el término *público* es utilizado, pues, en ambas acepciones: así se refiere Kant, por ejemplo, al poder público (*i.e.* estatal), pero también al *público en general*, es decir, al *pueblo* (cf. Laursen, 1986: 585ss.). A estas dos significaciones del término cabría añadir una tercera, que es, precisamente, aquella a la que haremos referencia en este capítulo, esto es: lo *público* como espacio discursivo intersubjetivo.

<sup>263</sup> Coincidimos con Jünger, quien señala que pese a esta caracterización explícita del *uso público de la razón* como *libertad de pluma*, las reflexiones kantianas en torno al carácter *público* de la razón, desarrolladas en diversos escritos, permiten suponer que este *uso* puede ser interpretado de manera más amplia, esto es, puede considerárselo como un uso vinculado a la libertad de palabra en el sentido más general: libertad de expresión oral, libertad de prensa, libertad para el desarrollo de la investigación y libertad de enseñanza (cf. Jünger, 2005: 31).

particulares, tal como, por ejemplo, una relación igualitaria (no jerárquica) entre los interlocutores implicados en el proceso comunicativo. Observaremos, en efecto, que el *uso público de la razón* tiene lugar, no *ante otros* (ante un público lector), sino más bien *en compañía de otros*; es decir, se trata de un ejercicio de la razón que requiere que cada individuo reconozca a los demás como interlocutores competentes, cuyos argumentos deben ser evaluados según criterios racionales comunes, *i.e.* válidos para la totalidad de aquellos que participan de la discusión. El espacio *público* en el que es posible el intercambio y confrontación de ideas particulares o juicios privados, la discusión de supuestos, el examen crítico de diversos argumentos, requiere, pues, como condición, de una relación igualitaria entre los participantes del diálogo, ya se trate de un diálogo presencial, o bien del diálogo *ideal* que tiene lugar entre autores y lectores<sup>264</sup>.

No solo en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, sino asimismo en otros textos, Kant sugiere que la exigencia de *autonomía intelectual* debe ser articulada con la exigencia de una razón *comunicativa y participativa*. Así, por ejemplo, en la *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urtheilskraft*, 1790], señala –en el marco de una serie de observaciones vinculadas con la noción de *sentido común*– que éste puede ser definido como

“un *sentido comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por decirlo así, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio [...]. Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiene su

---

<sup>264</sup> Algunos intérpretes que se han ocupado recientemente de esta cuestión, han señalado que si bien la Ilustración, tal como Kant la define, exige ante todo autonomía en el ejercicio del propio entendimiento, el pensar autónomo no puede ser considerado como una actividad solipsista, *i.e.* que pudiese ser desarrollada por un individuo aislado de otros. Al respecto señala Deligiorgi: “la autonomía racional requiere la capacidad de dar razones universalizables y públicas [...]. Desde la perspectiva kantiana, las demandas de universalidad y publicidad no pueden ser satisfechas por una persona que razona aislada de otros. Es por ello que solo en la comunicación con otros pueden ser satisfechos los requerimientos de la reflexión crítica [...]. La autonomía racional no puede ser ejercitada, por consiguiente, por un pensador solitario” (Deligiorgi, 2006: 143-144). *Vid.* asimismo, Deligiorgi, 2005: 7s. En el mismo sentido, observa La Rocca que “pensar por sí mismo no ha de consistir en examinar y rechazar individualmente los contenidos confiados a la tradición, sino que se puede desplegar en tanto que tal [...] si el camino que lleva a alcanzar un «punto de vista universal» pasa a través del acto de ponerse «en el punto de vista de los otros»” (La Rocca, 2006: 119). En consonancia con estas afirmaciones, podría señalarse, con Cassirer, que la razón, tal como se la concibe en este marco, no es tanto una *facultad* como un *ejercicio*, *i.e.* una actividad, una tarea que debe ser llevada a cabo (cf. Cassirer, 1997: 31).

juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento” (KU, Ak. V, 293-294)<sup>265</sup>.

El *sentido común* puede ser promovido a través de las siguientes reglas: *pensar por sí mismo* [*selbst zu denken*], *pensarse en la posición de otro* [*sich in der Stelle eines Andern zu denken*] y, finalmente, *pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo* [*jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken*]. La segunda regla, caracterizada como la *regla del pensar ampliado*, indica que través del procedimiento reflexivo que consiste en adoptar la posición de otro, podemos aproximarnos a *un punto de vista universal*, esto es, podemos superar nuestra perspectiva individual –necesariamente parcial– y aproximarnos a la objetividad. Esto permite afirmar que el «sentido común» es *común* en el sentido de *público*, esto es, en tanto sentido *comunitario*, intersubjetivo<sup>266</sup>. Si el desarrollo de un *sentido común* no solo exige la autonomía del pensamiento, sino que requiere además de un ejercicio *público* del mismo, podemos afirmar, entonces, que la *regla de la autonomía* no nos exige de la exigencia de *pensar con otros*.

En las *Lecciones de Lógica* [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800],

---

<sup>265</sup> “Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt”.

<sup>266</sup> O’Neill señala que la noción kantiana de *sentido común* no hace referencia al acuerdo común posible entre los miembros de una comunidad actual, dada, sino que alude, de manera más general, a prácticas de comunicación que posibilitan la búsqueda del consenso en cualquier comunidad posible. Tal noción estaría ligada, según sostiene O’Neill, a un ejercicio de auto-disciplinamiento de la razón: en efecto, lo que está en juego en el ámbito discursivo público –como espacio del *sentido común*– no es la exigencia de acordar con otros, sino antes bien la de aceptar ciertas pautas comunicativas que son condición de posibilidad de una discusión *pública*, pautas en virtud de las cuales el juicio individual procura trascender su carácter puramente privado y alcanzar la objetividad. Quienes rechazaran tales pautas no intervendrían, en rigor, en el *acto* mismo de la comunicación, pues su discurso se tornaría inaccesible e incomprensible para otros. Pensar *en el lugar del otro* no solo implica reconstruir idealmente el juicio o la posición posible de otros interlocutores racionales, sino que supone asimismo realizar un esfuerzo por escuchar e interpretar el discurso *actual* de otros. O’Neill señala, finalmente, que el *punto de vista universal* que Kant invoca en sus reflexiones en torno al *sentido común*, no constituye un punto de vista o perspectiva *pre-establecida*, sino una perspectiva común que debe ser constituida, construida, en el espacio discursivo de la publicidad (cf. O’Neill, 1989: 25-26).

Kant define el *sentido común* como un criterio para descubrir los errores del uso del entendimiento, y formula las tres reglas mencionadas como preceptos para evitar el error<sup>267</sup>. Si bien la primera regla establece la conveniencia de atenerse a criterios propios para un recto uso del entendimiento, la segunda regla recomienda, sin embargo, realizar un esfuerzo reflexivo que nos permita adoptar, al menos a título provisorio, criterios ajenos, a fin de evaluar la corrección de los propios. Alcanzar la autonomía intelectual implica, ciertamente, rechazar la autoridad de *tutores* que nos impongan criterios ajenos de manera autoritaria e impidan el desarrollo de criterios propios; no obstante, el pensamiento autónomo no implica un ejercicio individualista de la razón, pues ésta solo puede aspirar a la objetividad en el marco de una interacción discursiva con otros individuos, que hace posible a cada uno superar su perspectiva puramente privada.

En una serie de apuntes manuscritos –fechados entre 1764 y 1775, según la datación propuesta por E. Adickes– Kant se refiere explícitamente a la dimensión *comunicativa* de la razón:

“Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan solo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros” (*Refl.* 2565, Ak. XVI, 419)<sup>268</sup>.

Exponer nuestra posición ante otros no solo es conveniente, sino además –según sugiere Kant en el pasaje citado– *necesario*: la comunicación, entendida como uno de los rasgos distintivos del entendimiento humano, no se reduce a la expresión de las propias ideas, sino que debe ser complementada además con la dimensión participativa del pensar, pues solo a través de una interacción con otros es posible la verificación –esto es, la *validación*– de nuestros juicios privados.

En una anotación fechada en el mismo período, caracteriza al *egoísmo* (en sentido lógico o epistémico) como el prejuicio que consiste en la indiferencia respecto al juicio de los otros como un criterio de verdad de nuestro juicio, y

---

<sup>267</sup> Cf. *Log.*, Ak. IX, 56.

<sup>268</sup> “Weil wir es nothig finden, andre von unseren Urtheilen zu belehren, so müssen wir nicht blos mittheilend, sondern theilnehmend seyn; und der trieb zur Mittheilung, der unseren Verstand leitet, ist auch nur darum in uns, daß wir durch andre unsre eigenen Urtheile verificiren sollen”.

añade:

“puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue [...] la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios [...] como el motivo impulsor de las ciencias” (*Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419)<sup>269</sup>.

La idea de una *razón participativa* parece aludir, en este contexto, a una interacción igualitaria con otros como instancia necesaria para alcanzar la objetividad en los juicios, instancia indispensable, por tanto, para el avance de la investigación científica. Como hemos señalado, e través de la participación en un diálogo racional e igualitario con otros, es posible para el individuo superar el carácter parcial del juicio propio –Kant señala, en tal sentido, que “pensar en el lugar de otro” equivale a “probar en otros el juicio propio”<sup>270</sup>–. Ahora bien, la noción de *participación* remite –y este es un punto importante– a la idea de una comunidad entre *iguales*:

“La inclinación comunicativa de la razón es equitativa solo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*” (*Refl.* 2566, Ak. XVI, 419-420)<sup>271</sup>.

La relación *equitativa* o igualitaria entre quienes participan del diálogo resulta esencial, ya que solo si la opinión del otro es considerada como una opinión autorizada (solo si se reconoce al otro como un interlocutor cuyas

---

<sup>269</sup> “Weil die allgemeine Gültigkeit unserer Urtheile vor ieder Vernunft die obiective Wahrheit anzeigt, so folgt (daß anderer Urtheil ein außeres Criterium der Wahrheit sey) die thei Nothwendigkeit einer Theilnehmenden Vernunft, welche dem Egoism entgegengesetzt ist; imgleichen das Recht, seine Urtheile bekannt zu machen, und die Ehrliche als die Triebfeder der Wissenschaften”.

<sup>270</sup> Cabe señalar que la falta de concordancia del juicio propio con juicios ajenos no necesariamente es un signo de error: si bien el signo externo del error está dado por “la incompatibilidad de otros juicios con el nuestro”, esta incompatibilidad no necesariamente indica la falsedad o incorrección del juicio propio, sino que puede expresar la necesidad de un perfeccionamiento en la exposición de las propias ideas, o bien en la construcción de la argumentación. Esta incompatibilidad representa, en síntesis, “una indicación para investigar nuestro proceder, no para objetarlo [...]. Se puede tener razón en la cosa y no tenerla en la manera, es decir, en la exposición” (*Refl.* 2269, Ak. AK. XVI, 292-293).

<sup>271</sup> “Die mittheilende Neigung der Vernunft ist nur unter der condition billig, daß sie zugleich mit der theilnehmenden Verbunden sey. Andere sind nicht Lehrlinge, auch nicht richter, sondern Collegen im großen Rathe der Menschlichen Vernunft und haben ein *votum consultativum*...”.

opiniones se hallan en pie de igualdad respecto de las propias) es posible garantizar un procedimiento argumentativo que nos permita alcanzar –o cuanto menos aproximarnos a– una posición objetivamente válida.

Debemos notar asimismo que la interacción comunicativa, que constituye uno de los rasgos distintivos de la noción kantiana de *publicidad*, no solo es condición para la validación pública de juicios privados, sino que es asimismo condición para un desarrollo óptimo de nuestra capacidad individual de pensamiento. Al respecto observa Kant, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [*Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, 1786]:

“se dice que la libertad de *hablar*, o de *escribir*, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar” (WDO, Ak. VIII, 144)<sup>272</sup>.

Aquí se indica de manera explícita que la libertad de pensamiento requiere de la libertad de expresión, reconociéndose a esta última como una condición necesaria para el desarrollo del pensamiento, incluso en su dimensión individual. Lo *público*, la expresión pública del pensamiento, no es considerada, pues, como una condición externa al pensamiento mismo, sino antes bien como una dimensión fundamental del mismo, ya que pensar *en comunidad con otros* sería, precisamente, lo que nos permitiría pensar correctamente.

A partir de las consideraciones previas, podemos afirmar que el *uso público de la razón* requiere, para Kant, de la comunicación con otros, y depende así no solo de ciertas condiciones o disposiciones individuales –tales como el valor para hacer uso del propio entendimiento–, sino asimismo de condiciones sociales y políticas, que garanticen la libertad de expresar *ante otros* las propias ideas, así como la posibilidad de pensar *con otros*, para lo cual se requiere de instancias en cuyo marco resulte posible una interacción igualitaria entre los

---

<sup>272</sup> “Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme”.

interlocutores involucrados en el proceso comunicativo<sup>273</sup> (con ello no formula Kant la exigencia de una *equidad* social o material, sino solo la exigencia de lo que cabría caracterizar como una *equidad discursiva*). Esta dimensión *comunicativa, participativa e igualitaria* de la razón constituyen rasgos fundamentales en el modelo de *racionalidad* esbozado en el marco de las reflexiones kantianas en torno a la Ilustración, rasgos que, a nuestro juicio, igualan en importancia a otras características fundamentales que Kant atribuye a la razón humana, al describirla como una facultad esencialmente *crítica y autónoma*. En diversos escritos sugiere Kant que el ejercicio crítico y autónomo de la razón requiere, ante todo, libertad, y en esa libertad –señala– descansa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que requiere siempre del *consenso de ciudadanos libres*<sup>274</sup>. La libertad para el desarrollo de un razonamiento *crítico y autónomo*, esto es, la libertad en el *uso público de la razón*, requiere, pues, de una interacción pública e igualitaria.

Ahora bien, esta libertad, necesaria para el ejercicio crítico del pensamiento debe ser, sin embargo, estrictamente limitada, sin que ello obstaculice el avance de la Ilustración<sup>275</sup>. En el marco de estas observaciones, introduce la noción de un *uso privado*, uso ligado al desempeño de ciertas ocupaciones civiles. Si en el *uso público* de la razón estamos autorizados a hablar *en nombre propio*, en el *uso privado* –esto es, en tanto miembros de una determinada institución o comunidad– estamos obligados, por el contrario, a hablar *en nombre de otro* y, por tanto, a acatar una serie de pautas que hacen posible el funcionamiento mismo de dicha institución<sup>276</sup>. La obediencia resulta indispensable en estos casos, ya que en ciertos

---

<sup>273</sup> Cf. Beade, 2014 b: 371-392; Beade 2014 c: 85-113.

<sup>274</sup> Cf. A 738-739/B 766-767.

<sup>275</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37ss.

<sup>276</sup> No hay consenso entre los intérpretes respecto del sentido específico que debe atribuirse a la noción kantiana de *uso privado de la razón*: mientras algunos proponen interpretarla en relación con cierta relación *contractual* en virtud de la cual los individuos renuncian a hacer un libre uso de sus facultades y capacidades a fin de que el orden público pueda ser preservado (*vid.* Schmidt, 1989, 288; Cronin, 2003, 59; Vos, 2008, 760-763; Bartuschat, 2009, 14), otros comentaristas sugieren que tal uso de la razón es calificado como *privado* en el sentido de *deficiente*, es decir, como un uso de la razón *privado de libertad* (cf. Vos 756ss.). Por nuestra parte, entendemos que el uso privado no es *privado* en este último sentido: Kant es suficientemente claro al respecto cuando señala, a propósito del ejemplo del sacerdote, que el uso de la razón que hace al predicar ante su comunidad es *privado* porque más allá de las dimensiones de ese auditorio, siempre constituirá una reunión de tipo *doméstica* (cf. WA, Ak. VIII, 38). Si bien Kant no lo aclara, cabe inferir que la asociación entre lo *doméstico* y lo



asuntos públicos –señala Kant– es necesario alcanzar una suerte de *unanidad artificial* [*eine künstliche Einhelligkeit*], para lo cual se requiere el comportamiento mecánico de los individuos, de manera tal que sus intereses particulares no interfieran con la realización de fines públicos. En otras palabras, la realización de metas comunes requiere de cierta subordinación individual a fines colectivos, subordinación que no debe ser considerada como un obstáculo para la *ilustración*, siempre que resulte equilibrada o contrarrestada a través de un libre *uso público de la razón*.

En síntesis, la ilustración exige, ante todo, *libertad*, pero una libertad ejercida dentro de límites pre-establecidos. Esta limitación de la libertad –indispensable en el ámbito del *uso privado de la razón*– será legítima siempre que resulte necesaria para garantizar la factibilidad de ciertos fines o metas comunes y, por otra parte, siempre que resulte equilibrada a través de una libertad ilimitada en el marco del *uso público de la razón*<sup>277</sup>. La obediencia exigida, por Kant, en el *uso privado* no es, por consiguiente, una obediencia ciega o irracional, ni –presumiblemente– tampoco una obediencia absolutamente incondicionada. En efecto, en *Qué es la Ilustración* Kant parece sugerir dos condiciones bajo las cuales la limitación de la libertad en el ámbito del *uso privado de la razón* puede resultar legítima. La primera de estas condiciones está vinculada a una concepción *contractual* de la autoridad política: como miembros de una comunidad civil, los individuos aceptan tácitamente obedecer reglas comunes, esto es, consienten sujetarse a determinadas normas y a la autoridad pública que garantiza su cumplimiento<sup>278</sup>; en este sentido, el *uso privado* de la razón es, valga la

---

*privado* remite al hecho de que en toda institución doméstica o familiar se dan ciertas relaciones jerárquicas entre los miembros que la componen, y se trata, por otra parte, de instituciones regladas por normas, que deben ser obedecidas por quienes se hallan bajo la tutoría del *padre de familia*.

<sup>277</sup> El orden, en cuanto resultado de las restricciones impuestas en el *uso privado de la razón*, es concebido como una condición necesaria, aunque no suficiente, del progreso de la especie humana, siendo por tanto ambas condiciones –la del orden y la de la libertad– igualmente imprescindibles.

<sup>278</sup> Cf. Schmidt (1989: 288). Kant señala que es *la razón* misma la que nos compele a obedecer tales reglas, reconociéndolas como una condición necesaria para la existencia de un estado de derecho. Así señala en los trabajos preparatorios para *Teoría y práctica*, que la razón nos determina a obedecer las leyes porque reconoce en ellas “la garantía única y eficaz de todo derecho humano” (Ak. XXIII, 128). Al tratamiento kantiano del problema de la obediencia política y a su concepción del *consentimiento a las leyes* haremos mayor referencia en los capítulos siguientes.

redundancia, un *uso de la razón*, i.e. un *uso racional*<sup>279</sup>, pues –reiteramos– la obediencia exigida en el marco del *uso privado* descansa en un consentimiento racional de carácter tácito. Kant establece, en sus escritos político-jurídicos, que la obediencia a las normas positivas es incondicionada, es decir, que los individuos deben obedecer incluso aquellas leyes a las que no estarían dispuestos a dar consentimiento efectivo<sup>280</sup>. Sin embargo, en el marco de sus reflexiones en torno a la Ilustración, parece sugerir que la obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón* se halla *idealmente* sujeta a la condición de un *consentimiento racional tácito*, por cuanto los fines públicos cuya realización requiere de obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón* deben constituir fines *racionales*, es decir, fines cuya validez o legitimidad pudiesen ser reconocidos por todo sujeto racional.

La segunda condición que Kant parece sugerir a fin de que la demanda de obediencia resulte legítima, remite a la distinción entre los dos *usos* de la razón: los límites impuestos al *uso privado* deben ser compensados –según indicamos– a través de una plena libertad en el ámbito del *uso público*. Un Estado que no garantizara a los ciudadanos sus derechos básicos y fundamentales no podría ser considerado, quizás, como un *estado de derecho*, y en tal caso –es decir, ante la ausencia de un orden *legal* en sentido propio– aquéllos no estarían obligados a obedecer, dado que la razón última que compele a obedecer al poder político es la preservación garantía de los derechos naturales del hombre y, por tanto, del derecho a la libertad. En *Teoría y práctica*, el derecho de libre expresión es reivindicado como un derecho inalienable del hombre, un derecho que el gobernante no podría vulnerar sin atentar contra la dignidad humana, más aún: un derecho al que el hombre no podría renunciar aunque quisiera, y sobre el cual él mismo está facultado para juzgar<sup>281</sup>. He aquí, pues, una condición limitativa que es

---

<sup>279</sup> Cf. González Fisac (2013: 193-194). Si bien el ejercicio de ciertas funciones públicas requiere de un comportamiento individual mecánico y pasivo (esto es: no requiere *razonar*, sino simplemente *obedecer*), la obediencia en el ámbito del *uso privado de la razón* es *racional* al menos en el sentido de que supone un reconocimiento de la necesidad de limitar el ejercicio del razonamiento crítico, es decir, supone el reconocimiento de la necesidad de un orden legal, que es posible, precisamente, a partir de un comportamiento mecánico de los miembros de la comunidad, en lo que respecta a su desempeño en ciertas funciones públicas o civiles. Sobre esta cuestión, *vid.* asimismo: Vos, 2008: 758-759.

<sup>280</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 299. A la noción kantiana de *consentimiento*, y su relación con la posición asumida por Kant respecto del derecho de resistencia, haremos referencia en el Capítulo tercero.

<sup>281</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 304.

posible anteponer a toda exigencia de obediencia: los individuos que integran una comunidad civil deben obedecer a las leyes y al poder político que las ampara, pero esto bajo la condición de que este poder garantice ciertos derechos humanos fundamentales, es decir, siempre que resulte garantizada la existencia de un *estado de derecho*.

El análisis previo permite hacer explícitas las premisas subyacentes en la distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón. Kant reivindica el libre *uso público* como condición de la *Ilustración* y, en general, como condición de todo progreso humano. Sin embargo, establece asimismo la necesidad de una estricta limitación del ejercicio crítico de la razón (de allí la exhortación del príncipe ilustrado invocada como epílogo de sus reflexiones en torno a la Ilustración: “Razonad cuando queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!”, WA, Ak. VIII, 41)<sup>282</sup>. Bajo los presupuestos reformistas que configuran los márgenes de su doctrina política, Kant confía en un avance progresivo de la ilustración, avance que debe ser encausado dentro de ciertos límites. La preservación del *estado de derecho constituye*, para el filósofo, un valor político fundamental, un *principio supremo* que no puede ser subordinado a ningún otro<sup>283</sup>. Solo en el marco de un *estado de derecho* puede ser garantizada a cada uno su libertad, a través de leyes públicas<sup>284</sup>, pero un *estado de derecho público* presupone un ordenamiento institucional y legal en cuyo marco puedan ser plenamente ejercidos los derechos humanos básicos.

*Libertad y orden* constituyen, pues, dos principios indisolublemente vinculados, cuya articulación resulta necesaria para garantizar no solo la estabilidad del orden civil, sino asimismo la factibilidad del progreso y de una ilustración progresiva del género humano. La distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón expresa la necesidad de equilibrar la libertad con la obediencia, de manera tal que puedan ser garantizadas las condiciones mínimas bajo las cuales el libre ejercicio de la racionalidad crítica pueda contribuir al progreso, sin comprometer la estabilidad de las instituciones civiles. En el apartado siguiente, y con el propósito de ampliar nuestro análisis acerca de los dos

<sup>282</sup> “Räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!”

<sup>283</sup> Cf. TP, Ak, VIII, 298.

<sup>284</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 298.

*usos de la razón*, haremos referencia al debate ilustrado en torno al problema de cómo promover el avance de la ilustración sin poner en riesgo la continuidad del orden civil.

## **2.2 La posición kantiana en el debate ilustrado acerca de la *ilustración del pueblo***

Los pensadores ilustrados suelen destacar el vínculo entre *ilustración* y *autonomía intelectual*, asociando *las luces* a la superación del error, la superstición y el fanatismo<sup>285</sup>. Si bien en algunas fuentes se establece un vínculo estrecho entre los conceptos de *ilustración* y *verdad* –interpretándose así a la Ilustración como un proceso esencialmente ligado al conocimiento–, otros escritos sugieren que la inspección *crítica* de las ideas y doctrinas constituye un aspecto igualmente fundamental del proyecto ilustrado<sup>286</sup>. Según esta segunda interpretación de dicho proyecto, la Ilustración no se reduciría a una ampliación y desarrollo del *saber* humano, sino que exigiría asimismo el ejercicio de una racionalidad crítica, a través de la cual los hombres pudiesen tomar conciencia de sus derechos y ser liberados de diversos modos de sujeción (intelectual, política y religiosa)<sup>287</sup>.

Esta insoslayable dimensión política del proyecto ilustrado genera una intensa reacción por parte de quienes consideran la Ilustración como una de las causas que han impulsado el estallido de diversos procesos revolucionarios en el continente europeo. Por su parte, los defensores del movimiento ilustrado intentarán mostrar, especialmente a los gobernantes, que no es la Ilustración la que

<sup>285</sup> Cf. Schiller, 2009, 108; cf. Geich, 2009: 82.

<sup>286</sup> Cf. Scholz, 2009: 30-31. Diversos autores destacan, al igual que Kant, el vínculo entre *ilustración*, *autonomía* y *pensamiento propio* (Geich, 2009: 82) y asocian *las luces* a la superación del error, la superstición y el fanatismo, exaltando el valor de la publicidad y la importancia la libre circulación de ideas y saberes (Schiller, 2009: 108). Si bien autores como Wieland, Riem, Lessing y Schiller establecen un claro vínculo entre los conceptos de *ilustración* y *verdad*, interpretando en consecuencia a la Ilustración como un proceso esencialmente ligado con el conocimiento y la ciencia, la inspección racional y crítica de todo tipo de doctrinas constituye un aspecto igualmente esencial del proyecto ilustrado. De acuerdo con ello, la meta de tal proyecto no se reduciría, pues, a la ampliación del conocimiento humano, sino que exigiría el desarrollo de un cierto modo de ejercitar la razón, más específicamente: un modo crítico, capaz de liberar al hombre de las sujeciones intelectuales, políticas y religiosas que lo han sometido desde tiempos remotos.

<sup>287</sup> *Vid.* Mendelssohn, 2009: 11s.

ha incitado a los levantamientos populares, sino el despotismo de los príncipes; e insistirán, por otra parte, en que la Ilustración, lejos de incitar a la anarquía, permite reafirmar los lazos entre súbditos y monarcas. Así señala señala J. B. Geich<sup>288</sup>, por ejemplo, que la Ilustración

“infunde obediencia y respeto frente a los derechos de los gobernantes y los fundamenta, [pues] enseña a los hombres que sin las leyes [...] no podrían conservar su vida con seguridad, como tampoco disfrutar de ella; que las más importantes partes de su felicidad [...] se las deben al Estado, y que carecerían de todo ello [...] si no se hubiera introducido una reglamentación social y regulado con ello las relaciones entre los gobernantes y súbditos. [Quienes han sido debidamente ilustrados] reconocen que las limitaciones de la libertad [...] vienen exigidas inexorablemente por el bienestar general e individual, y [...] que todo hombre razonable debe aceptar voluntariamente estas limitaciones, así como todas las cargas que el Estado impone a los ciudadanos, porque, si no, no puede ser alcanzado el bien más decisivo y principal para toda la sociedad, el cual solo es posible mediante el cumplimiento exacto de las leyes del Estado” (Geich, 2009: 82-83).

Sobre la base de estas observaciones, Geich concluye que “la verdadera Ilustración está muy lejos de favorecer revoluciones violentas; y ella es, por el contrario, el único camino por el que pueden ser evitadas con éxito” (Geich, 2009: 90-91).

Diversos autores de la Ilustración francesa comparten esta posición. En un escrito de 1769 titulado *De los prejuicios*, Cesar Du Marsais declara, en relación con los levantamientos populares:

“No es, en absoluto, la verdad la que provoca estos estragos: es la demencia de los gobiernos que, tiranizando a un pueblo al que se ha mantenido en la ignorancia, lo reduce a la desesperación [...]. Concluyamos, pues, que la verdad es igualmente necesaria, tanto para el soberano, a fin de asegurarle el poder, como para los súbditos, para ser felices, obedientes y tranquilos [...]. Un buen rey, lejos de temer a la verdad [...] verá que ella es el sostén de la nación y del trono. Un déspota que manda a súbditos irritados no se convierte en víctima de la verdad, sino de la imprudencia y de la impetuosa ignorancia de sus furiosos esclavos: su nación, al igual que él mismo, está a merced del fanatismo religioso y político” (Du Marsais, 1991: 11).

Cartaud de la Villate, otro autor francés del período, insiste en que no son las ideas ilustradas las que han engendrado el germen de la revolución, sino que la acción revolucionaria es resultado de la ignorancia, la superstición, y el fanatismo religioso y político. En sus *Ensayos históricos y filosóficos sobre el gusto* (1737),

---

<sup>288</sup> Johann Baptist Geich (1767- ....), teólogo ilustrado de tendencias conservadoras, fue editor anónimo de la revista *Pharos für Aenonen* en Colonia.

señala que un pueblo ilustrado reconoce la necesidad del poder político y de las normas civiles: “Un soberano cuyo poder supremo tenga sólidos fundamentos necesita de hombres ilustrados, lo suficientemente sabios como para reconocer la autoridad legítima” (De la Villate, 1991: xv). Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la circulación de los escritos de Du Marsais y De la Villate impulsará un intenso debate acerca de la conveniencia o inconveniencia de *ilustrar al pueblo*, debate que cobra una relevancia notable en la correspondencia entre Federico II de Prusia –*Federico el Grande*– y D’Alembert: mientras este último confía en que no solo es posible sino además necesario difundir públicamente *las luces*, Federico asume una posición escéptica acerca de la posibilidad de una ilustración popular. En una carta fechada en enero de 1770, el «príncipe ilustrado» declara que

“la credulidad, la superstición y el terror timorato de las almas débiles se impondrán siempre en la balanza del público, [...] el número de los filósofos será pequeño en todas las edades y [...] siempre una superstición cualquiera dominará el universo [...]; es un gasto estéril intentar ilustrar y frecuentemente esa empresa es peligrosa para quienes se encargan de ella. Hay que contentarse con ser sabio para uno mismo, si se puede serlo, y abandonar al vulgo a su error, tratando de apartarlo de los crímenes que alteran el orden de la sociedad. Fontenelle diría acertadamente que si tuviera la mano llena de verdades no la abriría para comunicarlas al público, por que no vale la pena. Yo pienso poco más o menos lo mismo...”<sup>289</sup>.

Ante estas consideraciones escépticas de Federico, D’Alembert responde que

“no es preciso, como decía Fontenelle, tener cerrada la mano cuando se está seguro de tener la verdad. Solo es necesario abrir los dedos de la mano uno tras otro, con sabiduría y precaución, y poco a poco la mano se abre totalmente y sale de ella la verdad por entero. Los filósofos que abren la mano demasiado bruscamente están locos: se les corta el puño y eso es todo lo que ganan con ello; los que la mantienen absolutamente cerrada no hacen por la humanidad lo que deben hacer”<sup>290</sup>.

D’Alembert es consciente de los peligros que conlleva la difusión pública de las ideas ilustradas; sin embargo, considera que los riesgos pueden minimizarse a través de una *publicidad* gradual, pues esconder una verdad de la que se está en posesión implicaría faltar a un compromiso o responsabilidad que es propia del filósofo, a saber: contribuir con el progreso del género humano.

---

<sup>289</sup> Carta de Federico II a D’Alembert, fechada el 8 de enero de 1770; en: De Lucas, 1991: 17.

<sup>290</sup> Carta de D’Alembert a Federico fechada el 9 de marzo de 1770; en: De Lucas, 1991: 18.

Será precisamente D'Alembert quien sugiera a Federico el tema de concurso convocado en 1778 por la Academia de Ciencias de Berlín, a saber: “¿Puede ser útil engañar al pueblo?”. Las dos contribuciones premiadas por la Academia –la de Frédéric de Castillon, que responde afirmativamente a la pregunta, y la de Rudolf Z. Becker, cuya respuesta es negativa– reproducen, respectivamente, las posiciones antagónicas de los corresponsales, *i.e.* el escepticismo de Federico por oposición al optimismo ilustrado de D'Alembert. Castillon alega que no solo es útil, sino incluso necesario, engañar al *pueblo*, refiriéndose bajo este concepto a *la parte débil y limitada de la nación*, *i.e.* aquella que necesita ser –en sentido propio– *guiada*. Un avance ilimitado de la ilustración incitaría al desorden y al crimen; de allí que resulte necesario limitar tal avance hasta tanto los hombres estén maduros para ello, es decir, hasta tanto dejen de ser, propiamente, *pueblo*. Mientras tanto, *las luces* deberán ser difundidas entre los magistrados, quienes deben velar por los intereses de la nación<sup>291</sup>. Becker considera, por el contrario, que engañar al pueblo jamás puede resultar útil ni conveniente, pues su felicidad solo puede ser alcanzada a través de una satisfacción del instinto humano de perfectibilidad: todo aquello que obstaculice la realización de dicho instinto, aquello que limite el progreso del hombre hacia un estado de mayor perfección, resultará perjudicial en términos sociales. Un buen gobierno –concluye– no ha de temer acerca de las consecuencias de la ilustración de sus ciudadanos:

“Es justo que el ciudadano conozca sus derechos y privilegios, para que pueda amar al gobierno que le mantiene en ellos; que sea instruido en sus deberes para cumplirlos [...]. solo el mal gobierno está interesado en crear ilusiones a su nación por temor a que sus abusos subleven los espíritus. [...] un gobierno tal afrenta a las convenciones sobre las que descansa la sociedad y precisamente por ello los ciudadanos no están obligados a obedecerle más que en tanto sea lo suficientemente fuerte como para constreñirlos a ello. [...]. Los malos gobiernos se alarman, pues, equivocadamente respecto de las luces de las naciones que les obedecen; embruteciéndolas, las ponen fuera de las condiciones de contribuir a la larga a las necesidades de la corona, porque sojuzgar el espíritu de un pueblo es apagar en él la industria, la actividad y el amor al trabajo” (Becker, 1991: 155-156).

El conocimiento público de los derechos y los deberes constituye, para Becker, un aspecto fundamental de la instrucción o ilustración pública (un doble

---

<sup>291</sup> Cf. Castillon, 1991: 45.

aspecto que será igualmente invocado, según veremos, en las observaciones kantianas referidas a la *ilustración del pueblo*). El gobierno que engaña a su pueblo, o que lo priva de instrucción por temor a las rebeliones, trasgrede principios básicos del orden social, y no puede reclamar, por tanto, consentimiento alguno de aquellos que le están sometidos, y que solo acatarán sus imposiciones por temor al castigo; esto es, solo obedecerán en tanto el poder político sea “ lo suficientemente fuerte como para constreñirlos a ello” (Becker, 1991:110)<sup>292</sup>. Solo un pueblo ilustrado reconoce las ventajas de un poder público bien consolidado, y es capaz de comprender los beneficios que reporta el recto cumplimiento de las leyes civiles. Los pueblos ilustrados no se rebelan, sino que contribuyen voluntariamente con la realización de los fines del Estado, en tanto fines orientados al bien común. Solo un poder despótico puede temer por las consecuencias de la instrucción pública y del reconocimiento general de los derechos, mas no un poder que se ejerce de manera legítima.

Si bien Kant no participa en el concurso de 1778 convocado por la Academia, en diversos escritos toma posición en el debate en torno a los alcances y límites de una *ilustración pública*. En términos generales, coincide con diversos pensadores en que la ilustración no constituye en sí un riesgo para la estabilidad

---

<sup>292</sup> En un escrito titulado “Disertación filosófica y política o reflexión sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?”, el Marqués de Condorcet declara que los prejuicios no son beneficiosos para el pueblo sino solo para quienes desean oprimirlo: “Para que la opresión pueda ser útil para el opresor, es necesario que el oprimido sea presa de la superstición o esté privado de la razón: ese es el motivo por el que la sumisión imbecil de algunos pueblos era muy cómoda para sus sacerdotes, y por lo que la sumisión de las bestias de carga proporciona tanta utilidad a los hombres [...]. el beneficio general del género humano, de una nación, de un grupo de hombres, consiste en conocer la verdad acerca de la sociedad, cualquiera sea dicha verdad” (Condorcet, 1991: 191-192). Al igual que Becker, Condorcet considera que el error y la ignorancia del pueblo son resultado de las instituciones sociales y políticas: el pueblo no es débil ni limitado *por naturaleza*, sino que lo es, en buena medida, a causa de quienes sacan provecho de esa debilidad. El error no es útil ni beneficioso sino para los malos gobernantes, y un gobierno ilustrado comprenderá que no tiene nada que perder al promover la ilustración del pueblo, pues *las luces* instruyen a los hombres acerca de sus deberes jurídicos, y los inclinan a obedecer de buen grado las leyes y normas sociales (por cuanto les permiten reconocer las ventajas que las leyes reportan). Andreas Riem (1749-1807), teólogo evangélico que entró en conflicto con el gobierno prusiano luego de la promulgación en 1788 de un edicto de religión bajo el reinado de Federico Guillermo II y fue expulsado de Prusia en 1793 a causa de su defensa de la Ilustración, expresa esta misma idea al señalar que un Estado ilustrado contará con ciudadanos razonables y leyes justas (cf. Riem, 2009: 55). Diversas figuras de la Ilustración alemana y francesa coinciden, pues, en que la ilustración del pueblo es necesaria, y advierten que los príncipes deben favorecerla a través de la educación y la libertad de prensa, instrumentos privilegiados para el progreso de las instituciones sociales (cf. Condorcet, 1991: 108-109; Becker, 1991: 169).



del orden político, siempre que sea difundida de manera cauta y moderada (es decir, siempre que la *mano* portadora de la verdad –para utilizar la metáfora empleada por D’Alembert en la carta a Federico– abra los dedos “uno tras otro, con sabiduría y precaución”). Kant considera que, lejos de incitar a la anarquía, las ideas ilustradas contribuyen a la realización de fines públicos, y ello tanto al concientizar a los individuos de sus derechos como al intuirlos en sus deberes para con el Estado. Kant rechazaría, pues, la posición asumida por Federico, Fontenelle y Castillon –quienes aconsejan *mantener cerrada una mano llena de verdades*–, y coincidiría con D’Alembert y Becker en que *los dedos de la mano deben ser abiertos lentamente*, con precaución. Si bien el uso público de la razón debe ser absolutamente libre, las restricciones impuestas a su uso privado permiten garantizar el orden, mientras tiene lugar el avance gradual de las nuevas ideas.

La necesidad de una limitación del ejercicio crítico de la razón parece ser una posición común entre diversas figuras de la Ilustración alemana. C. M. Wieland<sup>293</sup> señala, por ejemplo, que si bien la Ilustración nunca puede resultar perjudicial, el medio más conveniente para su difusión es la publicación de libros: “un loco que predique sandeces en una asamblea conventual puede producir daños en la sociedad burguesa. Un libro, por el contrario, sea cual sea su contenido, no puede hacer hoy en día ningún daño, pues, al margen del valor de lo que dice, pronto sería compensado, diez o cien veces, por otros” (Wieland, 2009: 49). Algo similar sugiere Kant cuando observa, en *Teoría y práctica*, que “la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo, siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive” (TP, Ak. VIII, 304). Esta actitud de cautela ante las posibles consecuencias de la Ilustración conducirá, en ciertos casos, a posiciones conservadoras, aún entre los propios promotores de la Ilustración. A modo de ejemplo, podemos hacer referencia a la posición asumida por M. Mendelssohn, quien declara que la *verdadera Ilustración* debe avanzar al mismo paso que la educación del pueblo para que sus fines no se malogren, y para ello es necesario que se propicien diversos *grados de ilustración*, según la situación social y profesional de cada

---

<sup>293</sup> Cristoph Martin Wieland (1733-1813), fundador de la *Teuschen Merkur*, revista periódica en la que se publicaban artículos de política, ciencia, poesía, ciencia y crítica cultural, y uno de los principales órganos de difusión de la Ilustración alemana, junto a la *Berlinische Monatsschrift*.

individuo<sup>294</sup>. En ciertos Estados –señala Mendelssohn– la Ilustración no puede extenderse a todas las capas sociales sin conducir a la disolución misma de la constitución civil, y en tal caso el filósofo debe guardar silencio e incluso tolerar el prejuicio y el error, “antes que expulsar la verdad, que con él está fuertemente entrelazada [...]; el mal uso de la Ilustración debilita el sentimiento moral, conduce al egoísmo, a la irreligión y a la anarquía” (Mendelssohn, 2009: 15)<sup>295</sup>.

Estas breves consideraciones acerca de las diversas posiciones asumidas en torno a la cuestión del alcance y los límites de la Ilustración, contribuye a una mejor comprensión del debate en cuyo marco debemos inscribir las reflexiones de Kant respecto del sentido del proyecto ilustrado. En el texto titulado *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo avance hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*], publicado en 1798 como la segunda parte de *El conflicto de las facultades*, el filósofo observa que la *ilustración del pueblo* consiste, como hemos adelantado, en la instrucción pública del mismo con respecto a sus derechos y deberes para con el Estado. Esta instrucción pública debe ser confiada ante todo a los *filósofos*, también llamados *enciclopedistas* o *instructores del pueblo* [*Aufklärer*]:

“La *ilustración del pueblo* consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí solo se trata de derechos

---

<sup>294</sup> Tanto Mendelssohn como Kant responden a la pregunta acerca del sentido de la Ilustración, que aparece formulada en un artículo de J. F. Zöllner publicado en la *Berlinische Monatsschrift*, titulado “¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?” (*Berlinische Monatsschrift*, III, 1783, pp. 107-116). El artículo trata acerca de cuestiones que, según Zöllner, no pueden ser objeto de legislación positiva; el argumento central aducido en favor de esta observación es que el legislador solo puede castigar los delitos que son *visibles* para él, mientras que la religión actúa sobre todos y en todas partes, promoviendo una internalización de los deberes morales. En el marco de estas consideraciones, el autor se refiere a los *vicios* propios de su época –frivolidad, ausencia de virtudes, pedantería y debilitamiento del sentimiento patriótico–, e identifica a la Ilustración como la causa inequívoca de estos males. Bajo el nombre de *Ilustración* –afirma– se confunden las cabezas de los hombres; de allí que resulte imperioso definir en qué consiste, propiamente el movimiento ilustrado: “¿Qué es la Ilustración? Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* debería ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!” (Zöllner, 2009: 8-9n). Para una reconstrucción de las circunstancias históricas en las que se inscribe la reflexión kantiana acerca de la *Ilustración*, véase: Hinske 1981: xiii ss.

<sup>295</sup> Para un estudio comparativo de las posiciones adoptadas por Kant y Mendelssohn respecto de la pregunta acerca del sentido de la Ilustración, *vid.* Schmdidt, 1989: 269-291; Schmdidt, 1992: 77-101.

naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino [...] los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo, por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige respetuosamente al Estado, suplicándole que tenga en cuenta los derechos del pueblo; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad, cuando es todo un pueblo el que quiere presentar sus quejas (*gravamen*). La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural” (SF, Ak. VII, 89)<sup>296</sup>.

Kant asigna a los filósofos una función de *mediación* entre el pueblo y el Estado: aquéllos no deben dirigirse *directamente* al pueblo, sino antes bien al público letrado –y, en particular, a los gobernantes–, de manera tal que su reflexión crítica no comprometa la estabilidad del orden jurídico. El filósofo parece dirigirse aquí a los gobernantes, a fin de persuadirlos de que la labor intelectual desarrollada por los *filósofos* o *ilustrados* no debe ser considerada como una actividad subversiva, sino que debe ser reconocida, antes bien, como un instrumento indispensable para la promoción de cambios graduales, necesarios en toda constitución política. Al igual que otros ilustrados alemanes (A. Riem y J. B. Geich, entre otros), Kant considera que lejos de atentar contra la estabilidad del orden civil, el desarrollo progresivo de la Ilustración permitirá instruir al pueblo respecto de sus derechos y deberes para con el Estado, promoviendo la obediencia de las leyes. El medio privilegiado para tal desarrollo es, según se indica hacia el final del pasaje citado, “el camino de la publicidad [*Publicität*]”. El *uso público de la razón*, la constitución de un espacio público en cuyo marco pueda darse un desarrollo libre y autónomo –y, a la vez, participativo y equitativo– de la razón, constituye, pues, un instrumento privilegiado para el progreso de las instituciones

---

<sup>296</sup> “Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellte amtsmäßige, sondern [...] die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für den Staat gefährliche Leute verschrien; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet und dieser jenes sein rechtliches Bedürfnis zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen andern Weg als den der Publicität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (*gravamen*) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht”.

político-jurídicas<sup>297</sup>.

La reivindicación kantiana del libre *uso público de la razón* no solo descansa en premisas antropológicas, esto es, en una concepción del hombre como un ser naturalmente perfectible, *i.e.* orientado *por naturaleza* al desarrollo de ciertas disposiciones originarias, sino que se funda asimismo en premisas políticas. En efecto, la libertad en el *uso público de la razón* es condición del *progreso* [*Fortschritt*], concebido en los escritos kantianos, según veremos, como una aproximación gradual hacia una forma republicana de gobierno, esto es, hacia una constitución política fundada en el principio de representación, el principio de la división de poderes, y basada en los principios de la libertad, la igualdad y la independencia civil<sup>298</sup>. Si una constitución política fundada en la libertad es la *meta* final del desarrollo histórico, la libertad constituye asimismo el *medio* a través del cual podemos aproximarnos a dicha meta, ya que no es posible avanzar hacia la realización del ideal republicano sino a través de un constante y permanente ejercicio de la libertad misma. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], Kant objeta el supuesto según el cual el pueblo no está aún *maduro* para la libertad, y observa que, según un supuesto tal, la libertad nunca tendrá lugar, ya que no se puede madurar para ella si no se ha concedido antes libertad: “hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad [*man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können*]” (RGV, Ak. VI, 188n). No es posible *madurar para la razón* sino a través de la libertad para hacer uso de la propia razón; no es posible *madurar para la libertad* sin la experiencia o ejercicio de la libertad misma. Y es por ello que el *uso público de la razón* asume una importancia decisiva en el proceso de desarrollo del género humano, constituyendo un aspecto clave del proyecto ilustrado. Como hemos señalado, Kant considera que los filósofos (o, en general, los *letrados* o *ilustrados*) desempeñan una función decisiva en este proceso, ya que en ellos recae el compromiso de instruir al pueblo en sus derechos y sus

<sup>297</sup> Al respecto señala Ruffing que la publicidad “es el criterio para el examen de la legitimidad de máximas, un modo de la conciencia comunitaria de los seres racionales, y como tal, condición necesaria para la constatación de la voluntad común o del pueblo (en términos políticos)” (Ruffing, 2013: 80).

<sup>298</sup> A esta cuestión haremos mayor referencia en los capítulos siguientes.

deberes para con el Estado. En la sección siguiente, analizaremos con mayor detalle el modo en que Kant concibe esta tarea propia de los intelectuales en la vida política, con el objeto de señalar que la exigencia de *orden* (formulada por el gobierno) se conjuga con una exigencia de *libertad* (elevada por los filósofos), instalándose así un conflicto constitutivo de la organización político social, a través del cual puede ser promovido el progreso paulatino de las instituciones político-jurídicas.

### **2.3 El uso público de la razón en *El conflicto de las facultades***

Bajo el título *El conflicto de las Facultades* [*Der Streit der Fakultäten*], Kant publica en 1798 tres opúsculos breves, el primero de los cuales se halla específicamente referido a la disputa entre las Facultades de Filosofía y Teología. En cuanto a las circunstancias que motivan la redacción del texto, en 1788, durante el reinado de Federico Guillermo II (sucesor de *Federico el Grande*), se publica un edicto de religión en el que se limita la libertad de prensa y a partir del cual se instala en Prusia un régimen de censura más estricto que el vigente hasta entonces<sup>299</sup>. Anteriormente, durante el reinado del *príncipe ilustrado*, los profesores universitarios estaban exentos de la censura estatal, y sus publicaciones eran supervisadas por las respectivas Facultades, si bien se reservaba a una *comisión especial* de censura los escritos de posible relevancia pública. El nuevo edicto de 1788 no alteraba, en lo sustancial, esas disposiciones, pero además de la *comisión especial*, sometía los escritos universitarios a otras comisiones, integradas por autoridades políticas y religiosas. En 1791 se constituye una *comisión de examen*, cuyo control se extiende incluso a las publicaciones periódicas. Un artículo de Kant, titulado “Sobre el mal radical en la naturaleza humana”, es aprobado, aunque con recelo, por esa *comisión de examen*, bajo el argumento de que este tipo de textos solo son consultados por eruditos, y así el artículo logra ser publicado en la *Berlinische Monatsschrift*, en abril de 1792. Poco después, esta misma comisión niega el permiso para la publicación de un segundo escrito de Kant sobre temas religiosos, que el filósofo tenía intención de

---

<sup>299</sup> Cf. Gómez Caffarena, 1999: xx. Vid. Asimismo: Burg, 1974: 23s.

publicar en esa misma revista (“De la lucha del principio bueno contra el malo”). Los censores dictaminan, en este caso, que el texto cae enteramente dentro del campo de la teología bíblica, y si bien Biester, director de la revista, intercede ante la comisión en favor de Kant, no logra la revocación del dictamen. Kant intenta acogerse al privilegio universitario, para lo cual proyecta reunir en un único volumen el artículo ya publicado, el texto impugnado, y otros dos escritos más, compilación que dará origen al texto *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicado en 1793. En 1794 Kant recibe un rescripto en el que Federico Guillermo II (representado por J. C. Wöllner, ministro del culto) le ordena abstenerse de toda publicación o disertación referidas a temas religiosos. Kant acata el rescripto conminatorio y, según relata en una carta dirigida a C. F. Stäuding en diciembre de 1794, proyecta redactar un escrito específicamente referido a la contienda entre la teología y la filosofía. Si bien señala allí que cuenta ya con materiales para la elaboración del escrito, confiesa a Stäuding que ha decidido retener la publicación del mismo, con la esperanza de que la libertad de expresión sea ampliada en un futuro próximo<sup>300</sup>. Cuatro años más tarde, Kant publica *El conflicto de las facultades*, texto en el que reivindica la libertad del foro universitario frente al foro clerical-gubernativo<sup>301</sup>, y que, en virtud de su reivindicación del pensamiento filosófico y crítico, puede ser considerado como una obra paradigmática del pensamiento ilustrado.

En ese escrito retoma algunas cuestiones previamente discutidas en *¿Qué es Ilustración?*, entre las cuales nos interesa considerar aquí aquellas referidas a la libertad de expresión, a la que Kant considera –según hemos señalado– no solo como un derecho innato fundamental, sino asimismo como una condición necesaria de todo progreso político-jurídico. Tanto en el texto de 1784 como en el de 1798 se establecen, sin embargo, límites precisos para el ejercicio de esta libertad, articulándose así la *doble exigencia* que es objeto de análisis del presente trabajo, a saber: la de la *libertad* y la del *orden*. Si bien la distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón formulada en *¿Qué es la Ilustración?* no es empleada de manera explícita en *El conflicto de las facultades*, cabe afirmar que

---

<sup>300</sup> Cf. Ak. V XI, 533.

<sup>301</sup> Cf. Gómez Caffarena, 1999: xxi.

tal distinción es implícitamente invocada en las reflexiones kantianas en torno a la función específica correspondiente a los miembros de las diversas Facultades. En este apartado examinaremos esta doble exigencia, tal como aparece formulada en la primera parte del escrito acerca de las Facultades. Atendiendo a este objetivo, haremos referencia a los motivos de la contienda que se suscita entre ellas, señalando su carácter esencialmente político; en segundo lugar, consideraremos la función específica que Kant asigna a la Facultad de Filosofía, deteniéndonos particularmente en su concepción de la razón como facultad esencialmente crítica y autónoma; finalmente, analizaremos los principales argumentos aducidos por Kant a fin de justificar la necesidad de una determinación clara y precisa de los límites dentro de los cuales deben ser ejercitadas la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, argumentos vinculados, según veremos, con la necesidad de garantizar la estabilidad del orden jurídico. Este recorrido permitirá mostrar que la exigencias de *libertad* y la exigencia de *orden* diagraman las coordenadas básicas dentro de las cuales se inscribe el tratamiento kantiano de diversos problemas político-jurídicos específicos, a los que haremos referencia en los capítulos siguientes.

Así como en el texto sobre la Ilustración Kant exige que el Estado garantice plena autonomía a la razón en su *uso público*, reconociendo, sin embargo, la necesidad de restricciones en su *uso privado*, así también en *El conflicto entre las Facultades de Filosofía y Teología*<sup>302</sup> declara que debe concederse plena autonomía a los miembros de la Facultad de Filosofía, señalando, no obstante, los límites precisos dentro de los cuales debe ser desarrollada la tarea crítica que les es asignada. Desde la perspectiva kantiana, estos límites resultan indispensables para que el gobierno pueda garantizar la estabilidad del orden político, dando así cumplimiento a lo que constituye su finalidad básica, esto es: la preservación del estado de derecho<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> Para un análisis de las circunstancias históricas particulares que incidieron en la elaboración y publicación de este escrito, *vid.* Gregor, 1979: ixss.; Gómez Caffarena, 1999, xx ss.; Aramayo, 2001, 301-304.

<sup>303</sup> En TP Kant se refiere de manera explícita a esta función propia y característica del Estado, al señalar que “no se trata [...] 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: este 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”

El análisis que Kant propone acerca del conflicto entre las *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina) y la *Facultad inferior* (Filosofía) se inicia con una serie de consideraciones referidas a la institución universitaria en cuanto tal. La organización de la *Universidad*, estructurada a partir de una división interna entre Facultades abocadas al desarrollo de diversas ramas del saber, responde al principio de una *división del trabajo* aplicado al ámbito intelectual. Haciendo uso de una elocuente metáfora económica, Kant observa que, al margen de este gremio de eruditos, hay quienes cultivan el saber integrando ciertas *corporaciones independientes* –i.e. las *Academias o Sociedades Científicas*– y, finalmente, están aquellos que se dedican a la investigación científica al margen de toda institución, sin seguir pauta o norma alguna, aquellos que viven, señala Kant, en el *estado de naturaleza del saber*<sup>304</sup>. Por otra parte, cabe distinguir a los letrados que, habiendo cursado estudios universitarios,

“actúan como instrumentos del gobierno y en provecho propio (no precisamente en aras de las ciencias). [...] Éstos, en cuánto órganos del gobierno (eclesiásticos, magistrados y médicos) ven sometidos a la ley su influjo sobre el público en general y constituyen una clase especial de letrados que, lejos de ser libre para hacer un uso público de sus conocimientos, se hallan bajo la censura directa de sus Facultades respectivas, ya que se dirigen directamente al pueblo, compuesto de legos en sus disciplinas (más o menos como el clero se dirige a los laicos) y el gobierno debe mantener el orden a fin de que, si bien detenten parte del poder ejecutivo dentro de sus especialidades, no acaparen el poder legislativo, ni tampoco se sustraigan al poder judicial que compete a las Facultades” (SF, Ak. VII, 18)<sup>305</sup>.

---

(TP, Ak. VIII, 298). A la concepción kantiana del Estado haremos mayor referencia en el *Capítulo tercero*.

<sup>304</sup> Cf. SF, Ak. VII, 18. El *estado de naturaleza* suele ser caracterizado, en los textos jurídico-políticos kantianos, como un *estado sin ley*. En la *Crítica de la razón pura*, Kant lo describe como “un estado de injusticia y de violencia”, que los hombres deben abandonar para someterse a la coacción de la ley, que limita nuestra libertad de manera tal que pueda ser compatible con la libertad de otros y con el bien común (cf. A 752/B 780). En los *Principios metafísicos del derecho*, caracteriza al *estado de naturaleza* como un estado en el que solo puede darse una libertad “salvaje y sin ley”, estado que debe ser superado a través de la institución de un orden civil, en el que la libertad pueda ser garantizada bajo leyes públicas de carácter coactivo (cf. RL, Ak. VI, 315-316). Al referirse a los sabios que desarrollan su investigación científica de manera aislada, Kant sugiere que quienes permanecen en el *estado de naturaleza del saber* se hallan privados de las ventajas que supone la estructura propia de la institución universitaria, regulada por una serie de estatutos cuyo propósito no es limitar la autonomía individual, sino por el contrario, garantizar las condiciones indispensables para su ejercicio. Esta metáfora política revela, pues, cierta concepción de la Universidad como un ámbito especialmente idóneo para el desarrollo de la investigación científica, ámbito que hace posible una suerte de *estado de derecho en el dominio del saber*, en cuyo marco las capacidades individuales puedan ser plenamente desarrolladas a través de mecanismos institucionales coactivos, que constituyen el *marco legal* indispensable para su desarrollo.

<sup>305</sup> “Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Litteraten (*Studirte*) zu unterscheiden, die als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum besten der



Kant caracteriza elocuentemente a los graduados universitarios que ejercen cargos públicos como *negociantes del saber*, y los identifica explícitamente como *órganos* del gobierno. En lo que atañe a las doctrinas que imparten ante el pueblo, los funcionarios públicos deben responder ante sus respectivas Facultades y, por medio de éstas, ante el gobierno, pues éste –advierte Kant en el pasaje citado– *debe mantener el orden*, siendo ésta una de sus funciones básicas y elementales<sup>306</sup>. Quienes en razón de su actividad profesional se desempeñan como *instrumentos* del gobierno deben atenerse, al menos en lo referido al ejercicio de su función pública, a las prescripciones de aquél y no se hallan autorizados, pues, a *hablar en nombre propio*, siendo la censura que las respectivas Facultades ejercen sobre tales funcionarios el medio del cual se sirve el gobierno para ganar influencia sobre el pueblo, y garantizar así el orden público.

Las metáforas económicas, jurídicas y políticas son recurrentes a lo largo del texto. Así se indica, por ejemplo, que en tanto funcionarios públicos, los eclesiásticos, magistrados y médicos retienen “parte del poder ejecutivo dentro de sus especialidades”, esto es: conservan la capacidad de tomar ciertas decisiones al momento de interpretar los estatutos públicos vigentes, pero siempre bajo la condición de que su ejercicio profesional como *órganos del gobierno* no resulte afectado: en efecto, aquéllos no deben “acaparar el poder legislativo” –que es prerrogativa exclusiva del gobierno–, sino que deben someterse de buen grado “al poder judicial que compete a las Facultades”<sup>307</sup>, lo cual significa, básicamente, que el gobierno se reserva el derecho de decidir qué tipo de doctrinas resultan más convenientes para ser públicamente impartidas. Estas metáforas, al igual que otras utilizadas a lo largo del texto, expresan el carácter político de la contienda [*Streit*] entre las Facultades, que involucra como actores al gobierno, a los *sabios* o

---

Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet [...]. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Klasse von Litteraten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen”.

<sup>306</sup> Cf. González Vicén, 1952: 50-52.

<sup>307</sup> Cf. SF, Ak. VII, 20, 28.

*letrados* (ya se trate de los intelectuales en general, o bien de aquellos que se desempeñan como funcionarios públicos) e, indirectamente, al *pueblo*, el cual debe permanecer al margen de la disputa, pero se halla, sin embargo, esencialmente implicado en ella, por cuanto se trata de una disputa que tiene lugar en torno a la influencia que las respectivas Facultades procuran ejercer sobre él. Kant señala, en efecto, que mientras el gobierno intenta ganar influencia sobre el pueblo a través de las doctrinas impartidas por las *Facultades superiores*, la *Facultad inferior* se halla abocada al examen crítico de todo tipo de doctrinas, en aras de *la verdad y el progreso de las ciencias*<sup>308</sup>. Esto genera un conflicto inevitable entre las Facultades, que no supone perjuicio alguno para el orden civil, siempre que sea encausado dentro de ciertos márgenes institucionales pre-establecidos.

En lo que respecta puntualmente a la función propia de la *Facultad inferior*, quienes se dedican a la investigación filosófica pueden exigir al gobierno plena autonomía para el desarrollo de sus investigaciones, pues es tarea propia y distintiva de la filosofía examinar con total libertad todo tipo de doctrinas. La Facultad de filosofía debe estar autorizada a juzgar o evaluar todo aquello que se refiere a los intereses científicos, esto es, a la *verdad* –“terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse” (SF, Ak. VII, 19). La razón –observa Kant– es libre *por naturaleza* y no puede admitir, pues, la imposición de tomar algo por verdadero<sup>309</sup>. Así como en el escrito sobre la Ilustración se formula la exigencia de eximir a la

---

<sup>308</sup> Cf. SF, Ak. VII, 19-20, 32. En esta contienda política, las *Facultades superiores* desempeñan una función de mediación fundamental entre el pueblo y el gobierno, pues éste ejerce influencia sobre aquél a través de sus ministros o funcionarios, que a su vez responden ante dichas Facultades. El control que el Estado necesita ejercer sobre el pueblo a fin de garantizar el orden público se articula, así pues, institucionalmente, a través de instancias mediadoras, cuya sujeción a los estatutos gubernamentales resulta decisiva.

<sup>309</sup> Para un análisis de la función específica encomendada a la Facultad de Filosofía en el marco de la contienda, *vid.* Mittelstraß, 2005, 49-50. Mittelstraß señala que, si bien en una primer lectura el escrito sobre las Facultades parece presentar un relato irónico (casi una *parodia*) acerca de la relación entre las diversas Facultades en el seno de la institución universitaria, una lectura más minuciosa permite corroborar que Kant desarrolla allí una concepción sistemática de la estructura universitaria, atendiendo especialmente al rol que la Filosofía debe desempeñar en el marco de esa estructura institucional. Timmermann parece coincidir con esta apreciación de Mittelstraß al señalar que, en el escrito de 1798, Kant desarrolla una *idea* de Universidad, esto es, un *concepto teórico* que pueda ser útil a fin de regular las transformaciones necesarias en la institución universitaria, de acuerdo con ciertos principios racionales (cf. Timmermann, 2005, 66ss.).

razón de toda sujeción a autoridades externas en el ámbito de su *uso público*, así se reclama, en el escrito sobre las Facultades, libertad plena para aquellos abocados a la reflexión filosófica. La distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón –y la exigencia de una estricta limitación de este último– reaparece, pues, en el texto de 1798, referida, en este caso, a una situación particular, cual es la situación de conflicto entre las diversas Facultades que componen la institución universitaria. La Facultad de Filosofía es identificada como el ámbito institucional específicamente abocado al desarrollo libre y autónomo de la razón. Por su parte, los miembros de las *Facultades superiores*, y en particular aquellos que se desempeñan como funcionarios públicos, deben hacer un *uso privado* de la razón, al menos en lo que atañe al ejercicio de su función pública<sup>310</sup>.

Esta suerte de *división del trabajo intelectual* genera una disputa que debe ser regulada según principios, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden vigente, sino que contribuya, por el contrario, al perfeccionamiento gradual de las instituciones políticas y jurídicas. Para que ello sea posible, es necesario que los miembros de la *Facultades superiores* se atengan a las prescripciones del gobierno en todo aquello que concierne a las doctrinas públicamente impartidas (esto es, que accedan a los límites que resultan indispensables en el marco del *uso privado* de la razón). Y es igualmente necesario, por otra parte, que los miembros de la *Facultad inferior* desarrollen su actividad crítica sin ser obstaculizados por las *Facultades superiores*, ni por aquellos que ejercen el poder político. Kant caracteriza a las *Facultades superiores* como «el ala derecha del parlamento de la ciencia», por cuanto éstas imparten doctrinas avaladas por el gobierno, y señala que en una *constitución libre* debe conformarse asimismo un «ala izquierda» o partido opositor, constituido por quienes se dedican a la filosofía, partido a través de cuyas críticas y objeciones el gobierno pueda tener noticia acerca de aquello que resulta ventajoso o perjudicial en términos políticos y jurídicos<sup>311</sup>. A través de

---

<sup>310</sup> Cabe señalar que en ambos escritos solo se limita la libertad de quienes desempeñan ciertas funciones civiles *en cuanto desempeñan tales funciones*: en efecto, tanto los miembros de las *Facultades superiores* como los funcionarios del gobierno se hallan autorizados, en su carácter de *doctos*, a reflexionar libremente acerca del contenido de las doctrinas impartidas ante el pueblo, siempre que tales especulaciones no sean difundidas ante el *público en general*, es decir, ante el pueblo (cf. SF, Ak. VII, 34).

<sup>311</sup> Cf. SF, Ak. VII, 35.

una elocuente metáfora, Kant formula la demanda básica que la razón filosófica eleva ante el poder político:

“Cierta ministro francés convocó a algunos de los comerciantes más reputados, con objeto de recabar sus propuestas respecto de cómo restablecer el comercio, como si él fuera capaz de elegir las mejores entre ellas. Después de que varios hubieran emitido su parecer, un viejo comerciante, que había guardado silencio hasta entonces, dijo: «Haga buenos caminos, acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás, ¡déjenos hacer!». Una respuesta similar sería la que habría de dar la Facultad de Filosofía, cuando el gobierno le preguntase sobre la doctrina que ha prescrito al estudioso en general: «limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias»” (SF, Ak. VII, 19n)<sup>312</sup>.

Ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant identifica la *crítica* como la tarea propia y esencial de la razón, e invoca el principio del *laissez-faire* en el ámbito de la reflexión filosófica<sup>313</sup>. La libertad para el ejercicio de la *crítica* es, pues, una condición necesaria y elemental para que la razón pueda *dictar sentencia* sobre los asuntos que le incumben en sentido más propio. Recurriendo, una vez más, a metáforas políticas, observa que quienes ejercen el poder no deben temer por los resultados a los que pudiese conducir el libre uso de la razón:

“Sin ella [la crítica] la razón está como en estado de naturaleza, y solo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho, en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso*. Lo que pone fin a las pendencias, en el primer estado, es una victoria, de la cual ambas partes se jactan, y a la cual la mayoría de las veces sigue solo una paz insegura instituida por la autoridad, que se interpone; en el segundo [estado], [lo que pone fin a las pendencias] es la *sentencia*, que, al alcanzar, aquí a la

---

<sup>312</sup> Ein französischer Minister berief eine der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei: gleich als ob er darunter die beste zu wählen verstünde. Nachdem einer dies, der andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: Schafft gute Wege, schlägt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl. übrigens aber "laßt uns machen"! Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät zu geben hätte, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

<sup>313</sup> Haciendo referencia al recelo que suelen ocasionar las reflexiones escépticas de Hume, entre los lectores de la época, Kant se pregunta: “¿Qué se ha de hacer aquí, especialmente en atención al peligro que parece amenazar desde aquí al bien común? Nada es más natural, nada es más justo, que la decisión que debéis tomar sobre esto. *Dejad hacer a esa gente*; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con solo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón [Was ist nun hiebei zu thun, vornehmlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Nichts ist natürlicher, nichts billiger als die Entschliebung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie Tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft]” (A746-747/B 774-775).

fuente misma de las controversias, debe garantizar una paz perpetua” (A 751-752/B 779-780)<sup>314</sup>.

El uso recurrente de metáforas políticas en el contexto de una reflexión acerca de la actividad o tarea propia de la razón no resulta casual: Kant parece ser plenamente consciente del potencial político ínsito en el ejercicio crítico de la razón. Sin embargo, la actividad crítica de la razón debe ser *indirectamente política*: en efecto, la razón debe preservar su autonomía, y para ello no puede verse influenciada por intereses políticos determinados, sino únicamente por principios racionales<sup>315</sup>. Las consecuencias o proyecciones políticas que pudiesen acarrear las indagaciones críticas de la razón dependerán, en última instancia, de que los gobernantes den acogida a las objeciones elevadas por los filósofos, adoptándolas como principios regulativos para la implementación de las modificaciones necesarias en la constitución vigente. En tal sentido señala Kant, en *Hacia la paz perpetua*:

“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 los filósofos sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda*” (ZeF, Ak. VIII, 369)<sup>316</sup>.

Kant advierte que el razonamiento crítico no reconoce autoridad ni legislación alguna por encima de aquella que la razón se impone a sí misma. La

<sup>314</sup> “Ohne dieselbe [die Kritik] ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß”.

<sup>315</sup> En el *Canon de la razón pura*, sostiene Kant que sería absurdo esperar de la razón esclarecimiento, y no obstante ello, prescribirle de antemano cuál es la posición que debe adoptar (cf. A 747/B 775).

<sup>316</sup> “Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich und, weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos”.

razón— no reconoce otro *juez* más allá de sí, es decir, solo acata los preceptos de *la razón humana universal*, “en la que cada uno tiene su voz”; y como de ella debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado y no puede ser restringido<sup>317</sup>. De allí que exhorte a los reyes a conceder libertad a la razón, ya que solo de esta libertad cabe esperar un progreso del género humano.

La autonomía constituye, en síntesis, la condición básica e indispensable para el ejercicio de la reflexión filosófica, o de la *razón* sin más, pues, reiteramos, ésta no puede someterse a una coacción externa sin que resulte afectada con ello su función propia y específica<sup>318</sup>. De allí que el gobierno deba restringir su influencia directa a las *Facultades superiores*, eximiendo a la Facultad de Filosofía de toda prescripción autoritaria; dicha Facultad —sostiene Kant— debe sujetarse solo a la *legislación de la razón*, y no a la del gobierno<sup>319</sup>. Los gobernantes no deben desconfiar de la tarea crítica desarrollada por los miembros de la *Facultad inferior*, e incluso debe reconocer como necesaria e imprescindible las indagaciones filosóficas, cuyo fin no es otro que descubrir la verdad, en provecho de la ciencia, poniéndola al servicio de las *Facultades superiores*<sup>320</sup>. En este sentido, al desarrollar la reflexión crítica en aras del progreso de las ciencias, la Facultad de filosofía contribuye indirectamente con los fines del gobierno, pues solo a partir de un progreso tal podrán los gobernantes tomar nota de aquello que necesita ser modificado<sup>321</sup>. Respecto de este último punto, señala Kant en *Teoría y práctica*:

“En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo 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 [...]. Porque la intercomunicación es una vocación natural de la humanidad [...]. Y, además, ¿porqué otro medio podría el gobierno alcanzar los

<sup>317</sup> Cf. A 752/B 780.

<sup>318</sup> Estas observaciones referidas al carácter libre y crítico de la razón permiten sostener que la idea kantiana de *ilustración* (como idea esencialmente ligada a una cierta concepción de la *razón*) no constituye un concepto específicamente político, sino un concepto articulador de la filosofía práctica kantiana, e incluso —como señalan Hutter, La Rocca, y Scholz, entre otros— de su filosofía teórica (Hutter, 2009: 68-69; La Rocca, 2009: 100-101; Scholz, 2009: 30). Las nociones de *libertad*, *razón*, *crítica*, *autonomía* e *ilustración* representan, según la interpretación sugerida por Scholz, los pilares conceptuales sobre los que se asienta el desarrollo de la filosofía crítica en su conjunto.

<sup>319</sup> Cf. SF, AK. VII, 27.

<sup>320</sup> Cf. SF, Ak. VII 28.

<sup>321</sup> Cf. SF, Ak. VII, 35.

conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?” (TP, Ak. VIII, 305)<sup>322</sup>.

La exigencia de obediencia debe ser equilibrada por un espíritu de libertad, ya que solo a partir de la libertad de expresión los gobernantes pueden tener noticia de aquello que necesita ser reformado en la constitución política vigente. La libertad es fundamental ya que, según hemos indicado, la comunicación constituye un rasgo esencial del pensamiento, y es además una “vocación natural de la humanidad”, según se indica en el texto citado. Pero el orden, la obediencia, son igualmente fundamentales, y es preciso que los hombres reconozcan que la coacción ejercida por las leyes y los poderes públicos es legítima, por cuanto constituye una condición necesaria del estado civil, único estado en el que puede ser garantizado el ejercicio de los derechos.

Esta necesidad de una articulación entre la *libertad* y el *orden* representa un tópico recurrente en los escritos jurídico-políticos kantianos. En *El conflicto de las facultades*, Kant aborda esta cuestión concentrándose en las particularidades de la institución universitaria. Allí insiste en que a los miembros de la Facultad de filosofía debe ser concedida una absoluta libertad, a fin de que ellos puedan desarrollar su actividad de manera óptima. Por el contrario, quienes desempeñan ciertas ocupaciones civiles, deben responder ante sus respectivas Facultades y, a través de éstas, ante el gobierno, y no deben impartir ante el *pueblo* sino aquellas doctrinas que este último considere apropiadas para su pública difusión, hallándose sujetos, pues, a las limitaciones propias del *uso privado* de la razón<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> “Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei [...]. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit [...]. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?”

<sup>323</sup> Cf. SF, Ak. VII, 29. El *pueblo* debe permanecer ajeno a las disputas académicas, ya que éstas podrían incitarlo a actitudes anárquicas o subversivas. Pro lo demás, tales disputas no son de su interés: el pueblo quiere ser *guiado*, ya que es naturalmente proclive a esforzarse lo menos posible (SF, Ak. VII, 30-31). Bajo el tono aparentemente peyorativo de estas observaciones se oculta, probablemente, una estrategia discursiva orientada a persuadir a los gobernantes de que la libertad de pensamiento y la libertad de expresión no resultarán riesgosas para la preservación del orden social, siempre que el *público* en sentido amplio no resulte directamente involucrado en las disputas académicas. Acerca de este punto, señala Cronin que, al igual que otros ilustrados alemanes, Kant combina un optimismo antropológico –centrado en la perfectibilidad del género humano y en la posibilidad del progreso político-jurídico– con

Dado que las doctrinas cuya pública difusión el gobierno impone a las Facultades superiores no siempre coinciden con aquello que dicta la razón, se producirá un conflicto [*Streit*] inevitable, que puede resultar legítimo o ilegítimo. Tal conflicto será *legítimo* en tanto se halle regulado por una serie de principios enumerados, por Kant, hacia el final del texto que examinamos. El primero de los «principios formales» que debe regular la contienda entre las Facultades establece que ésta requiere de una *sentencia*, *i.e.* de un veredicto con fuerza legal, que solo puede ser formulado por la razón<sup>324</sup>. La razón constituye, pues, *juez y parte* en la querella, ya que a ella le corresponde *dictar sentencia* acerca del pleito que mantiene con el poder vigente<sup>325</sup>. El segundo *principio formal* al que Kant se refiere alude a la necesidad de una contienda permanente:

“dicha querella no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas, dado que una libertad sin lindes para airear en público toda suerte de pareceres habría de resultar nociva tanto para el gobierno como para el propio público en general” (SF, Ak. VII, 33)<sup>326</sup>.

A la Facultad de filosofía le ha sido encomendada la custodia de la verdad, y si debe *estar en guardia* es porque las Facultades superiores –sostiene Kant– nunca renunciarán a su afán de dominio<sup>327</sup>. Si es propio de los intereses del gobierno dictaminar qué doctrinas deben ser públicamente impartidas, es propio de la Facultad de Filosofía renovar constantemente la discusión acerca de toda clase de doctrinas, y esto es, precisamente, lo que dará origen a una contienda

---

cierto pesimismo, ligado al reconocimiento del incipiente nivel cultural y moral del pueblo; de allí la actitud de cautela, frecuente entre los ilustrados, con respecto a los posibles efectos indeseables de una difusión indiscriminada de las luces (cf. Cronin, 2003: 61).

<sup>324</sup> Cf. SF, Ak. VII, 33.

<sup>325</sup> Este doble papel desempeñado por la razón –a saber: como parte involucrada y como autoridad última e inapelable para la resolución del conflicto– resulta acorde con la concepción kantiana de la razón como facultad que debe llevar a cabo un constante proceso de auto-examen (cf. Deligiorgi 2005, 65ss.).

<sup>326</sup> “Er [der Streit] kann nie aufhören, und die philosophische Facultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muß. Denn statuarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreiben, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publicum selbst gefährlich werden müßte”. Deligiorgi señala que la exigencia de libertad que la filosofía eleva ante el gobierno puede ser interpretada, en cierto sentido, como un reclamo de libertad para disentir, para debatir, cuestionar; la premisa básica subyacente a esta aparente reivindicación del disenso es que solo el marco de un libre debate público podemos alcanzar el consenso, o cuanto menos, aproximarnos a él (cf. Deligiorgi, 2005: 8).

<sup>327</sup> Cf. SF, Ak. VII, 33.



permanente, para beneficio de las ciencias, pero también del gobierno y de la sociedad en su conjunto.

El tercer *principio formal* que establece Kant para una contienda legítima entre las Facultades establece que, dado que el litigio no es perjudicial al gobierno, éste debe permitirlo, e incluso promoverlo. En el marco de este tercer *principio* se exige, por otra parte, que el gobierno garantice plena autonomía no solo a la Facultad de Filosofía, sino incluso a los miembros de las *Facultades superiores*, las cuales

“no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su *clientela*, ya que tal actividad incide en el público en cuanto sociedad *civil* y queda por ello bajo la sanción del gobierno, dado que podría dañar la influencia de éste sobre aquélla. Otra cosa muy distinta son las doctrinas y opiniones que las Facultades convienen entre sí bajo la denominación de *teorías*, pues ese intercambio tiene lugar entre otra clase de público, cual es el conformado por la comunidad *académica* que se ocupa de bregar con las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de todo ello y el gobierno, por su parte, no considera conveniente entrometerse en las disputas académicas” (SF, Ak. VII, 34)<sup>328</sup>.

Cabe señalar la distinción que aquí se establece entre dos clases de *público*, a saber: aquel “conformado por la comunidad académica” y, por otra parte, “el público en cuanto sociedad civil”<sup>329</sup>. Aquél podría ser caracterizado como un

---

<sup>328</sup> “Die obere Facultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum als bürgerliches gemeines Wesen und sind daher, weil sie dem Einfluß der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen für sich nicht anständig findet”.

<sup>329</sup> Como ha sido señalado, la noción de *público* cobra diversos sentidos –más o menos *inclusivos*– en los escritos políticos kantianos, refiriéndose, según el caso, a los *doctos* o *letrados*, a los académicos o universitarios, a la comunidad filosófica en particular, o bien al *pueblo* en su totalidad. Cf. Clarke, 1997: 53-73; Davis, 1992: 170- 184. Si bien podría considerarse que el *uso público de la razón*, tal como se lo considera en el ensayo de 1784, es restrictivo, ya que involucra exclusivamente a los *letrados* o *doctos*, esto es, al *mundo de los lectores*, consideramos que, al interpretar la libertad en el *uso público de la razón* como *libertad de pluma*, Kant parece apostar por una ampliación gradual del *público* involucrado en el proceso comunicativo. Otras figuras de la Ilustración alemana parecen reducir la libertad de expresión a la *libertad de prensa* con la intención explícita de evitar una difusión de *las luces* que pudiese malograr los «verdaderos objetivos» del proyecto ilustrado. Así, por ejemplo, K. F. Freiherr Von Moser (1723-1798), articulista y hombre de Estado, y uno de los primeros autores alemanes que condena ciertos excesos en nombre de la “verdadera ilustración”, señala que “el público de un escritor [...] no es, ni mucho menos, *todo* el público” (Von Moser, 2009: 103). Sin embargo, los sectores más progresistas de la Ilustración confían en una ampliación gradual de las instancias sociales en las que pueda tener lugar la expresión y discusión

*tribunal de la razón*, por oposición a este último, al que Kant identifica como el *tribunal del pueblo*, ante el cual no resulta prudente exponer los detalles de la contienda:

“En cambio, si se trasladara el conflicto a la comunidad civil (verbigracia a los púlpitos) [...], dicho conflicto se vería presentado sin permiso ante el tribunal del pueblo (al que no compete emitir juicio alguno en el terreno académico) y dejaría de ser una controversia científica; dándose así lugar a esa querrela ilegítima mencionada anteriormente, donde la exposición de las doctrinas se adapta a las inclinaciones del pueblo y se disemina el germen de la revuelta y de las facciones, poniendo en peligro al gobierno” (SF, Ak. VII, 34n)<sup>330</sup>.

En la formulación del *tercer principio* aparece claramente expresado el criterio fundamental que permite establecer el carácter legítimo o ilegítimo de la contienda entre las Facultades: ésta será *legítima* en tanto se desarrolle dentro de los límites de lo que ha sido caracterizado, en el escrito sobre la Ilustración, como *uso público* de la razón; por el contrario, la disputa será *ilegítima* en caso de que rebase los márgenes de la comunidad académica e involucre al pueblo, poniendo así en peligro al gobierno<sup>331</sup>.

Finalmente, un *cuarto principio* establece que la contienda debe extenderse hasta que se logre un acuerdo entre la comunidad académica y la sociedad civil. Kant confía en que, conforme se de un desarrollo progresivo de las instituciones sociales, podrán ser abolidas las restricciones que el gobierno impone a la libertad<sup>332</sup>. Esta observación resulta particularmente importante a fin de señalar el horizonte histórico en el que se inscribe, en este contexto, la tensión entre el principio de la *libertad* y el imperativo del *orden*. En el apartado previo señalamos que la libertad constituye, para Kant, el fin de un proceso orientado hacia un estado de mayor perfección del género humano, más precisamente: un estado en el

---

públicas de ideas y doctrinas.

<sup>330</sup> “Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich, z.B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugterweise vor den Richterstuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden und der Same des Aufruhrs und der Factionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird”. Quienes hacen públicas sus discusiones filosóficas ante la multitud, incitan a la anarquía, manipulando al pueblo, y tornándolo hostil ante el gobierno.

<sup>331</sup> Cf. SF, Ak. VII, 89.

<sup>332</sup> Cf. SF, Ak. VII, 35.

que la libertad pueda ser ampliada y en el que resulten cada vez menos necesarias las restricciones en el uso de la razón. Sin embargo, mientras nos aproximemos gradualmente a una constitución *republicana* –fundada en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*–, la libertad debe ejercida bajo ciertos límites. En este sentido señala Kant a sus contemporáneos que no viven aún en una *época ilustrada*, pero sí en una *época de Ilustración*<sup>333</sup>, y esto significa que, pese a las importantes restricciones de la libertad que se imponen en el orden civil, es posible reconocer indicios que revelan el desarrollo de una cultura ilustrada, que posibilitará, en el futuro, una ampliación de la libertad<sup>334</sup>. La libertad de culto, la libertad para expresar libremente todo tipo de opiniones (tanto en materia religiosa como política) indican que cada vez son menores los obstáculos para una *ilustración pública*.

Hacia el final del escrito sobre la Ilustración, Kant señala que el curso de los asuntos humanos resulta, en cierto sentido, paradójico<sup>335</sup>: si bien un mayor grado de libertad civil podría considerarse provechoso para la libertad espiritual del pueblo [*der Freiheit des Geistes des Volks*], solo un grado menor de libertad civil permite que esta libertad espiritual se despliegue en toda su potencialidad<sup>336</sup>. En *La contienda de las Facultades*, Kant defiende una tesis que podría ser interpretada, en principio, como paradójica, a saber: la idea de que la razón debe ejercer la crítica de manera *absolutamente libre*, dentro de *límites estrictamente establecidos*. La necesidad de una estricta limitación del libre uso de la razón es

---

<sup>333</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 40.

<sup>334</sup> Esto no implica, sin embargo, que las limitaciones de la libertad puedan desaparecer completamente en el futuro, pues incluso en el marco de una constitución republicana no sería posible garantizar el orden sin ciertas restricciones, necesarias –como sostiene Kant en el escrito acerca de la *Ilustración*– para lograr una suerte de *unanimidad artificial*, que posibilite el logro de ciertos fines comunes. Contrariamente a lo sugerido por Clarke, quien señala que la exhortación kantiana a la obediencia es de carácter circunstancial o transitorio (cf. Clarke, 1997: 63), entendemos que la obediencia a las leyes y a los poderes públicos instituidos constituye, desde la perspectiva kantiana, una exigencia consustancial al orden civil. Si podemos suponer, no obstante, que en una constitución republicana serán los propios ciudadanos quienes auto-limiten su capacidad crítica, contribuyendo así al funcionamiento óptimo de las instituciones sociales, sin necesidad de prescripciones autoritarias por parte del gobierno. El *fin* último de la contienda entre las Facultades es, síntesis, una mayor libertad, pero no una libertad carente de reglas –*i.e.* desligada de toda exigencia de obediencia–, sino una libertad en la que los individuos puedan auto-limitar su conducta, reconociendo el valor de las normas sociales y la necesidad de obedecerlas.

<sup>335</sup> “So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist”.

<sup>336</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 41.

recurrente en diversos textos en los que Kant reivindica la libertad de expresión. Así, en *Teoría y práctica* se refiere, por ejemplo, al derecho inalienable del ciudadano de expresar públicamente su opinión acerca de lo que considere injusto en las disposiciones del soberano y caracteriza a la *libertad de pluma* como un derecho sagrado e inalienable del hombre, señalando, sin embargo, que esa libertad debe ser ejercida dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive<sup>337</sup>, esto es, debe ser ejercida en el marco de la obediencia a las leyes y al poder público que las respalda. En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, caracteriza la libertad de pensamiento como *el único tesoro* que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles, pero añade, no obstante, que la razón debe limitarse a sí misma, pues en caso contrario quedará irremediabilmente sujeta al poder de una censura externa<sup>338</sup>. Una libertad ilimitada conlleva el riesgo de la anarquía, mientras que la exigencia de obediencia absoluta sin libertad, conduce al despotismo. Entre estos dos extremos –la anarquía y el despotismo– se sitúa la libertad propia de una constitución política legítima, en cuyo marco el desarrollo de la racionalidad crítica y autónoma tendrá lugar dentro de ciertos márgenes institucionales, de manera tal que pueda ser garantizada la estabilidad del orden político, condición básica y fundamental del *estado de derecho*<sup>339</sup>.

#### **2.4 Kant como «teórico de la *publicidad*»**

En la sección anterior hemos señalado que la reivindicación del *uso público de la razón* – o, en términos más generales, de la *libertad de expresión*– constituye un tópico recurrente en los escritos político-jurídicos kantianos. Incluso la *libertad de pensar* requiere, para Kant, de la capacidad de expresarnos públicamente<sup>340</sup>. Hemos indicado asimismo que la dimensión *pública* de la razón no parece constituir, desde la perspectiva kantiana, una condición puramente

<sup>337</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 304.

<sup>338</sup> Cf. WDO, Ak. VIII, 144-146.

<sup>339</sup> En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant describe a la constitución civil *perfectamente justa* como “una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (Idee, Ak. VIII, 22).

<sup>340</sup> Cf. WDO, Ak. VIII, 144.

externa del pensamiento, sino, antes bien, una dimensión intrínseca del mismo, tal como sugieren diversos textos en los que el filósofo se refiere al carácter *comunicativo* y *participativo* de nuestra facultad racional. En esta sección, proponemos examinar en qué sentido la reivindicación kantiana de la libertad en el *uso público de la razón* permite identificar a Kant como un *teórico de la opinión pública* o, mejor aún –por razones que serán explicitadas más adelante–, como un *teórico de la publicidad* [*Öffentlichkeit*]<sup>341</sup>. Observaremos que las reflexiones kantianas acerca de la dimensión *pública* de la razón pueden ser consideradas como uno de los intentos más logrados de conceptualizar el fenómeno moderno del surgimiento y consolidación de la *opinión pública* como factor político. Atendiendo a este objetivo, consideraremos, en primer lugar, cuáles serían los rasgos característicos de la *opinión pública*, e intentaremos establecer el aporte específico que realiza Kant para el desarrollo del concepto de *publicidad* [*Öffentlichkeit*].

Como ya se indicó más arriba, dicho concepto surge en el siglo XVIII como derivado del adjetivo *öffentlich* (*público*). El sustantivo alemán *Publicum* o *Publikum* deriva su sentido del latín (*publicus*) y hereda de él su doble significación, a saber: lo *público* como lo referido a los espacios comunes o abiertos, de ingreso irrestricto –como por ejemplo plazas o teatros–, o bien lo *público* como aquello vinculado con el Estado o el gobierno (según esta segunda acepción, se distingue, por ejemplo, en los escritos de Cicerón, entre el *derecho público* y el *derecho privado*). Esta segunda acepción del término *público* –aquella que lo contrapone a lo *privado*– proviene de la Grecia clásica, donde la esfera de la *polis* se halla escindida de la esfera del *oikos*. En el contexto de la cultura clásica, la participación de los individuos en los asuntos de la vida *pública* depende de su autonomía económica, de la que gozan como *señores* de su casa, en el ámbito privado; a este ámbito doméstico se contrapone precisamente, el ámbito de *lo público* como espacio en el que los ciudadanos ejercen su libertad, interviniendo de manera directa en las discusiones concernientes a aquello que es de interés común. Si bien durante la Edad Media predomina en Alemania la

---

<sup>341</sup> Este término, que plantea dificultades al momento de su traducción, suele ser vertido al español como «publicidad», «vida pública», «esfera pública», «lo público» u «opinión pública».

primera acepción del término –i.e. la referida a *lo público* como aquello que es de libre acceso–, a partir del siglo XV esta significación comienza a perder primacía y así el término comienza a ser frecuentemente utilizado para designar lo que pertenece al ámbito estatal, imponiéndose así la segunda de las acepciones señaladas. Las esferas de lo *público* y lo *privado* comienzan a diferenciarse, a medida que se produce una progresiva escisión entre el *Estado* y la *sociedad civil*. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII surge la noción de *opinión pública* [*öffentliche Meinung*]<sup>342</sup>, período en el que se multiplicarán y ampliarán de manera significativa espacios institucionales específicamente orientados a la discusión y deliberación públicas, constituyéndose así lo que Habermas ha caracterizado como la *publicidad burguesa*<sup>343</sup>. A través de la consolidación de instituciones tales como las tertulias, las asociaciones literarias, las logias, y de una ampliación significativa de la publicación y circulación de textos, se conforma y consolida un *espacio público* en el que puede ser desarrollado el ejercicio de una racionalidad crítica y autónoma, dentro de límites acotados. Si bien esta *publicidad* emergente convoca, por lo pronto, a un *público* restringido –conformado, ante todo, por autores y lectores–, este *público* cobrará mayores dimensiones a partir del surgimiento de los medios masivos de comunicación.

Kant parece atribuir una significación epistémica fundamental a la configuración de estos espacios *públicos*, al considerarlos como instancias que permiten una validación pública del juicio individual o privado. Como hemos señalado en la sección previa, la confrontación pública de ideas y juicios hace posible una mutua limitación de los mismos, que no constituye, en última instancia, sino una limitación de la razón *a través de la razón misma*, esto es, una auto-limitación del razonamiento individual a través de su contrastación con la perspectiva de *la razón humana en general*<sup>344</sup>. Pero la relevancia de una discusión *pública* no se reduce, desde luego, a su significación epistémica, sino que exhibe,

---

<sup>342</sup> Cf. Laursen, 1986: 585.

<sup>343</sup> Cf. Habermas, 1990: 3ss. A las reflexiones de Habermas en torno al fenómeno de la publicidad burguesa haremos referencia más adelante.

<sup>344</sup> Según hemos observado en la sección segunda de este capítulo, Kant se refiere a este procedimiento dialógico –de carácter epistémico, pero a la vez político– en diversos escritos. Cf. KU, Ak. V, 293-294; WDO, Ak. VIII, 144.; *Refl.* 2566, Ak. XVI, 419-420; *Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419; *Refl.* 2565, Ak. XVI, 419.

asimismo, una clara dimensión política. La auto-limitación de la razón hace posible que la comunicación, una “vocación natural de la Humanidad [*ein Naturberuf der Menschheit*]” (TP, Ak. VIII; 305), pueda desarrollarse sin exponerse a los peligros de una censura externa<sup>345</sup>. En síntesis, la razón debe limitarse a sí misma, y esta auto-limitación racional solo puede ser desarrollada de manera óptima en el ámbito discursivo de la *publicidad*.

Kant reivindica la *publicidad* no solo en los sentidos epistémico y político que acabamos de señalar, sino que la reivindica asimismo como un principio moral limitativo de toda práctica política justa, esto es, como un principio *a priori* que permite establecer el carácter injusto de aquellas máximas que no resisten ser *publicitadas*. Así afirma, en *Hacia la paz perpetua*, que si en el derecho público se prescinde de la *materia*, resta aún la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, pues sin ella no habría justicia, la cual solo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*<sup>346</sup>. Toda pretensión jurídica debe poder ser *públicamente* expresada, y así la *publicidad* constituye un *criterio a priori* de la razón (de carácter negativo) que permite declarar el carácter injusto de ciertas acciones. En este contexto, la noción de *publicidad* es interpretada como un criterio de justicia que rige en el ámbito del derecho público, principio normativo que debe regular toda acción política de manera tal que pueda garantizarse su concordancia con las exigencias de la moralidad<sup>347</sup>.

---

<sup>345</sup> Para un análisis de la conexión entre la dimensión emancipatoria (o auto-liberadora) de la razón ilustrada y su dimensión auto-limitativa, *vid.* Zöller, 2009: 82ss.

<sup>346</sup> “Son injustas [*unrecht*] todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados [Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind Unrecht]” (ZeF, Ak. VIII, 381).

<sup>347</sup> Ruffing observa que el concepto de *publicidad* “supone mucho más que la libertad de opinión o de expresión. Como criterio para la legitimidad de las máximas, la exigencia kantiana de la *publicidad* significa nada menos que la condición de posibilidad de reconocer y convenir una voluntad común” (Ruffing, 2013: 75). Consideramos que esta observación resulta útil para comprender el punto en el que se conectan ambas nociones kantianas de *publicidad* (aquella ligada al uso público de la razón, y aquella otra vinculada, en cambio, con la formulación de un criterio que permita establecer la legitimidad o justicia de determinadas acciones: el punto que, a nuestro juicio, conecta ambas acepciones del término, está dado por la necesidad de un espacio intersubjetivo en el que debe tener lugar la legitimación, ya de los discursos, ya de las acciones (en términos políticos). La legitimación del discurso supone su contrastación y discusión pública en un espacio dialógico, comunicativo, mientras que la legitimación de una acción o práctica política requiere de la posibilidad de ser *publicitada*, esto es, de ser expuesta ante el juicio de otros. Si el valor moral de una acción no requiere de un procedimiento tal, pues se define por la concordancia de la máxima con la ley objetiva (a partir de un procedimiento reflexivo que puede ser realizado de manera individual) la legitimidad política

La *publicidad* asume, pues, sentidos diversos en los escritos político-jurídicos kantianos, a saber: se la concibe como principio de justicia, como espacio de confrontación de ideas y juicios (que se exponen al escrutinio público con el objeto de alcanzar la objetividad) y, finalmente, como instrumento clave para el progreso del proyecto ilustrado, del cual depende todo progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección. Hemos señalado que en el espacio público es posible superar los errores a los que nos vemos expuestos como consecuencia de nuestra perspectiva meramente parcial, con lo cual la razón se auto-limita, haciéndose indemne a la censura externa. En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), señala Kant:

“Libertad de pensamiento significa que la razón no se someta a ninguna otra ley más que aquella que *ella se da a sí misma*. A esto se opone la máxima de un uso sin ley de la razón –lo cual le permitiría, según supone el genio, ver más allá de la restricción de las leyes–. Evidentemente, de esto se sigue que, cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone. Pues sin alguna clase de ley nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede sostenerse en el tiempo. De este modo, la inevitable consecuencia de esta desobediencia a las leyes impuestas por la razón– es que ella misma conduce a la pérdida de la libertad de pensar. Y dado que no es por culpa de algún infortunio, sino de una auténtica arrogancia, la libertad de pensamiento es así perdida por necesidad, en el sentido estricto de la palabra” (WDO, Ak. VIII, 145)<sup>348</sup>.

---

de las acciones exige de la *publicidad*, al igual que el uso autónomo y crítico de la razón. García-Marzá señala al respecto que el principio kantiano de *publicidad* no solo se halla ligado a la transparencia en el accionar político, sino que remite asimismo, de manera implícita, a un acuerdo intersubjetivo y, en sentido más general, a la comunicación (cf. García-Marzá, 2012: 98). En efecto, *lo público* no solo se opone a *lo oculto*, sino que se contrapone, por otra parte, a *lo individual*, esto es, a un ejercicio solipsista del pensamiento. La *publicidad* kantiana supone una proceso comunicativo, que no se reduce a la exposición pública de los principios que regulan la acción política, sino que se orienta asimismo a la búsqueda de un reconocimiento común, público, de ciertos principios, esto es, a un consenso basado en principios racionales (cf. García-Marzá, 2012: 98). En este sentido, el *principio de publicidad* formulado en *Hacia la paz perpetua* (como un criterio para la determinación del valor moral o el carácter *justo* de las acciones políticas) conlleva de manera implícita el sentido de *publicidad* al que nos hemos referido en el desarrollo de este capítulo, esto es: la *publicidad* como espacio discursivo en el que tiene lugar un desarrollo óptimo de nuestra facultad racional.

<sup>348</sup> “Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: die sie sich selbst giebt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft) diese: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Übermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts verscherzt wird”.



Por necesidad o por arrogancia, la razón acaba exponiéndose a la censura de poderes externos, con lo cual no solo resulta comprometida la libertad de expresión, sino asimismo la libertad de pensamiento, pues –como hemos señalado– no es posible pensar correctamente sino *en comunidad con otros*<sup>349</sup>. Los excesos en los que incurre la razón cuando se rehúsa a acatar sus propias leyes la conducen al dogmatismo y al delirio, a los que Kant caracteriza, de manera elocuente, como un *absolutismo de la razón especulativa*. Este *absolutismo especulativo* suele generar, a su vez, el mal opuesto, esto es: la incredulidad y el escepticismo, y ante ellos reacciona el poder político, imponiendo límites a la razón:

“Es entonces [...] que interviene la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden y, como el medio más rápido y más eficaz es para ella también el mejor, suprime por completo la libertad de pensar [...]. Y así la libertad de pensamiento, cuando quiere proceder independientemente de las leyes de la razón, se destruye a sí misma” (WDO, Ak. VIII, 146)<sup>350</sup>.

Estas consideraciones destacan la dimensión política implícita en la exigencia de una *auto-limitación* de la razón, entendida como ejercicio reflexivo y crítico a través del cual la facultad de razón garantiza la legitimidad de sus pretensiones especulativas, evitando excesos que pudieran exponerla al peligro de una censura externa<sup>351</sup>. Kant exhorta a los “hombres de gran espíritu” a proteger el privilegio de la razón, aquel en virtud del cual ésta debe constituir la *piedra de toque* de toda verdad. Tomando posición en la *polémica del spinozismo* o *polémica del panteísmo*, que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>352</sup>,

<sup>349</sup> Cf. WDO, Ak. VIII, 145.

<sup>350</sup> “Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf [...]. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst”.

<sup>351</sup> Ya en la *Crítica de la razón pura*, la investigación crítica es presentada, metafóricamente, como un proceso judicial, *i.e.* como un *tribunal de la razón*, que debe decidir acerca de la legitimidad de las pretensiones del entendimiento humano en el ámbito del conocimiento puro. Cf. KrV, A XI-XI.

<sup>352</sup> Este importante polémica obligó a algunos de los principales exponentes de la Ilustración alemana a tomar posición en un debate acerca de la filosofía de Spinoza, debate que se vio superpuesto con una discusión acerca de los alcances y límites de la razón humana. La confesión de spinozismo de Lessing ante Jacobi durante una conversación que habría tenido lugar en 1780, poco antes de la muerte de Lessing, suscitó un intenso intercambio epistolar

declara que ni la inspiración exaltada del *genio* ni el misticismo de los fanáticos religiosos pueden guiarnos en nuestras incursiones en el ámbito de lo suprasensible, sino que para ello se requiere, ante todo, escuchar *la voz moderada y segura de la razón*, que debe satisfacer sus legítimas exigencias sin desconocer sus límites.

La *razón* es concebida, tanto en este escrito como en otros a los que hemos hecho referencia, como una facultad *crítica, autónoma, reflexiva*, pero a la vez *participativa y comunicativa*, esto es, como una facultad cuyo desarrollo óptimo requiere de un ámbito *público*, concepción de la razón que modela las reflexiones kantianas en torno al fenómeno de la Ilustración<sup>353</sup>. En el marco de esta

---

entre Jacobi y Mendelssohn, quien en ese entonces se proponía escribir una biografía intelectual de Lessing. Desde finales del siglo XVII, se habían generado álgidas disputas acerca de la doctrina spinozista, en cuyo marco ésta era asociada al *ateísmo*, el *panteísmo* o el *fatalismo*, y era considerada como una doctrina peligrosa no solo para la Iglesia sino asimismo para la estabilidad de orden político. El hecho de que Lessing –uno de los principales exponentes de la Ilustración alemana y defensor entusiasta de la razón– se proclamara spinozista, resultaba inquietante, ya que el racionalismo ilustrado podría verse asociado con el spinozismo y esto lo desacreditaría, especialmente ante aquellos que por entonces comenzaban a manifestar recelo ante las pretensiones racionalistas de la Ilustración, en virtud de sus posibles consecuencias para la fe. En 1786, a través de la publicación del escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Kant interviene de manera directa en el debate, proponiendo una posición superadora de aquellas adoptadas por los principales protagonistas de la polémica, esto es: la posición de Jacobi (quien proclama la necesidad de un *salto a la fe* y declara a la razón absolutamente incapaz de arribar a una demostración satisfactoria de la existencia de Dios) y, de otra parte, la posición de Mendelssohn (quien confía, por el contrario, en las posibilidades de la razón para arribar a una demostración tal). Kant sostiene, en relación con el problema de los alcances y límites de la razón, que la falta de fundamentos objetivos que permitan *conocer* o *demostrar* la existencia de un ser originario, puede ser compensada por una *exigencia racional*, que proporciona un fundamento subjetivo suficiente para *admitir* o *suponer* la existencia de dicho ser. La creencia religiosa no puede fundarse en un *conocimiento* racional –como Mendelssohn pretende–, pero tampoco en una inspiración interior, *i.e.* en la misteriosa *revelación interna* invocada por Jacobi. Desde la perspectiva kantiana, ni Mendelssohn ni Jacobi «hacen justicia a la razón»: el primero le atribuye un poder excesivo (si bien termina subordinándola luego a la guía del *sentido común*), mientras que el segundo la desdén en favor de una intuición exaltada. Ubicándose en un punto intermedio entre ambos excesos, Kant sostiene que toda creencia encuentra fundamento en una *exigencia de la razón* que nos exhorta a una *creencia racional* (cf. WDO, Ak. VIII, 136-142). Una reconstrucción detallada de la polémica puede verse en: Solé, 2011: 187-296; Solé, 2013: 9-112.

<sup>353</sup> Deligiorgi señala que la centralidad que Kant otorga al concepto de *razón pública* en el marco de sus reflexiones acerca de la Ilustración permite sostener que el filósofo supera la concepción de *ilustración* ligada al saber y a la verdad, así como aquella concepción centrada en el ideal de la *independencia individual*, nociones reivindicadas por numerosas figuras de la Ilustración. Kant impulsa un concepto de *ilustración* esencialmente ligado a la formación y desarrollo de un espacio discursivo público; si bien la autonomía es, desde luego, consustancial a la *ilustración*, el pensar *autónomo* no puede ser desarrollado al margen de una comunidad discursiva, esto es, al margen de un espacio de discusión y confrontación públicas (cf. Deligiorgi, 2005: 2ss.). Deligiorgi concluye, a partir de estas consideraciones, que Kant abandona el modelo *introspectivo* de *ilustración*, impulsando un modelo *público*, que tendrá

concepción de *racionalidad ilustrada*, la razón solo puede arrogarse la autoridad máxima que se le confiere en tanto asuma el compromiso de un reconocimiento de sus propios límites. Ella debe admitir sus limitaciones intrínsecas, orientándose a partir de principios inmanentes en sus incursiones en el ámbito suprasensible; si bien debe renunciar a toda pretensión de conocer lo que no es dado en la experiencia, no debe incurrir, sin embargo, en posiciones escépticas, pues éstas, a fin de cuenta, resultan igualmente dogmáticas<sup>354</sup>. Entre el dogmatismo y el escepticismo se inscribe, pues, la racionalidad *crítica e ilustrada*, consciente de sus límites y, por ello mismo, segura en la adquisición de sus legítimos conocimientos.

A partir de estas consideraciones, pueden formularse algunas conclusiones en torno al aporte kantiano en el desarrollo del concepto de *Öffentlichkeit*. Tanto en sus escritos gnoseológicos como políticos, Kant se refiere metafóricamente al *tribunal de la razón* como una suerte de *foro público* en el que pueden ser evaluadas las pretensiones legítimas, ya sea que se trate de pretensiones de conocimiento elevadas por el entendimiento, o de pretensiones de carácter jurídico-político, en cuyo caso el *tribunal de la razón* no ostenta ya un sentido epistémico, sino un sentido político, por cuanto constituye un *foro* ante el cual pueden ser elevados reclamos reivindicativos del derecho. En este *foro* o espacio *público* puede ejercerse la *crítica* y, por tanto, puede ser satisfecha así la exigencia ilustrada de un pensamiento autónomo. No es casual que el modelo de *racionalidad* acuñado en los escritos kantianos exhiba una clara dimensión jurídica<sup>355</sup>: la razón es concebida como aquella facultad humana que tiene por

---

importantes repercusiones en la filosofía contemporánea (cf. Deligiorgi, 2005: 55; *vid. asimismo* Clarke, 1997: 59). En otro trabajo, Deligiorgi examina con mayor detenimiento los aspectos comunicativos de la autonomía racional; allí señala que la comunicación con otros no constituye un mero instrumento para testear o corroborar la validez de nuestras ideas, sino constituye antes bien una condición distintiva y esencial del razonamiento autónomo (cf. Deligiorgi, 2002: 144ss.).

<sup>354</sup> Cf. WDO, Ak. VIII, 142-144.

<sup>355</sup> Basta considerar el procedimiento metodológico fundamental desarrollado en la investigación llevada a cabo en la primera *Crítica* kantiana, a saber: la *deducción trascendental* (de los conceptos puros del entendimiento), *deducción* entendida como un tipo de demostración filosófica, a través de la cual debe mostrarse la legitimidad de las categorías, esto es, su validez *a priori* para todos los objetos de una experiencia posible. En tal sentido, la *deducción* hace referencia, no a una cuestión *de hecho*, sino a una cuestión *de derecho*: con qué derecho utilizamos conceptos puros (independientes de la experiencia) para obtener conocimiento acerca de objetos dados en la experiencia. Cf. KrV, A 84ss./B 116ss.

finalidad evaluar las pretensiones de legitimidad de diversos discursos (científicos, morales, religiosos, políticos)<sup>356</sup>.

La formación de una *opinión pública* fue motivo de interés creciente para los pensadores ilustrados, quienes reivindican su derecho de expresarse públicamente, contribuyendo así al desarrollo público de un juicio crítico y racional. Ch. G. Malesherbes, funcionario de la administración central francesa, sostiene, por ejemplo, que es indispensable para la monarquía dar máxima publicidad a sus actos, ya que solo a través de la formación de una *opinión pública* consciente y comprometida podrán consolidarse los lazos entre el soberano y su pueblo. Incluso filósofos moderados –como A. Morellet– señalan las ventajas que supone para la monarquía impulsar un debate sobre diversos temas de interés público, entre ellos, cuestiones inherentes a la reforma fiscal<sup>357</sup>. En la monarquía parlamentaria inglesa, el término *opinión pública* comienza a aludir por ese entonces a una oposición extra-parlamentaria de carácter radical, que aún interviniendo de manera significativa en ciertas circunstancias críticas, no afectará, sin embargo, el prestigio y poder del Parlamento como instancia decisiva para la discusión y la construcción del consenso. Tanto en Francia, como en Inglaterra, Italia y Alemania, diversos autores señalan la necesidad de impulsar un sistema de educación pública inclusivo y sistemáticamente estructurado, capaz de contribuir a la formación de una *opinión pública* informada, prudente y responsable.

En el marco de esta cultura ilustrada, el concepto de *opinión* dejará de designar una *creencia* incierta y errónea, para aludir, en cambio, a una creencia

---

<sup>356</sup> Hindrichs identifica la *crítica* como el aspecto esencial de la Ilustración, caracterizando la actividad crítica de la razón como una capacidad que no solo permite distinguir lo verdadero de lo falso, sino asimismo permite diferenciar lo justo de lo injusto (cf. Hindrichs, 2009: 43ss.). Pievatolo señala, por su parte, que la tarea fundamental que Kant asigna a la razón, tanto en el ámbito del conocimiento como en el ámbito práctico, no es una tarea de *fundamentación*, sino una tarea de *legitimación* (cf. Pievatolo, 1999: 311ss.). Esta dimensión *jurídica* asignada a la razón en el marco de la filosofía crítica se hace presente, asimismo, en los escritos referidos a la *publicidad* como un dominio en el que tiene lugar la validación del juicio individual, y asume una importancia fundamental en el desarrollo del pensamiento político-jurídico kantiano, tal como puede constatararse a partir del análisis de *El conflicto de las facultades* (cf. Gregor, 1979, xxvi).

<sup>357</sup> Cf. Tortarolo, 1998: 240ss. Tortarolo señala que “el proceso de crisis de la monarquía absoluta dio lugar a un complejo movimiento por el que la *opinión pública* se afirmó, progresivamente, como ideal de un *tribunal de la razón*, y fue objeto de discusión constante quién estaba legitimamente autorizado para ser su portavoz (cf. Tortarolo, 1998: 240-241).

fundada, racional. Se intensificará, por otra parte, la dimensión política del concepto de *opinión*, dimensión que comenzará a igualar –e incluso a opacar– el sentido moral y religioso tradicional del término. Por otra parte, a medida que se profundice la crisis de las instituciones del *antiguo régimen*, se consolidará la *opinión pública* como un factor político. Se operará asimismo un desplazamiento semántico en virtud del cual el término *opinión* dejará de designar una creencia individual o privada, y pasará a designar una valoración colectiva o general<sup>358</sup>. La conformación y desarrollo de una *opinión pública* supone, en efecto, la interacción entre individuos que participan de un proceso colectivo en el que tiene lugar cierta valoración o enjuiciamiento de la realidad social<sup>359</sup>, y requiere así de la conformación de un ámbito idóneo para la libre discusión acerca de hechos históricos, de datos del presente, doctrinas, creencias y, en general, de todo contenido susceptible de un debate crítico.

En el texto de 1962, *Struktur der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft* (traducido al español como *Historia y crítica de la opinión pública*), Habermas reconstruye las condiciones históricas que, durante el siglo XVIII, impulsaron el desarrollo de una publicidad *burguesa e ilustrada*, promovida por la consolidación de una nueva cultura lectora, así como por una mayor circulación de libros, revistas y periódicos, por el aumento significativo de emprendimiento editoriales, la apertura de librerías y de bibliotecas con servicio de préstamo, y el surgimiento de *sociedades de lectura* (asociaciones culturales, logias secretas masónicas, etc.). En estas asociaciones –señala– se practicaban internamente formas de sociabilidad igualitarias, se promovía la libertad de discusión y las decisiones eran tomadas por mayoría; en ellas se ensayaban, en cierto sentido, las pautas de igualdad política de una sociedad futura. A partir del estallido de la Revolución Francesa, estas incipientes formas de la *publicidad* que discurrían, en un principio, en torno a cuestiones literarias y artísticas, atravesaron un proceso de creciente politización. El auge de la *prensa de opinión* impulsó una lucha sistemática e institucionalizada contra la

<sup>358</sup> Cf. Tortarolo, 1998: 236 ss.

<sup>359</sup> El trasfondo de esta valoración, en el marco de la Modernidad ilustrada, está dado por una utopía de clara proyección democrática, esto es, por la idea de que todos los individuos se hallan –al menos *idealmente*– en condiciones de analizar y juzgar racionalmente cuestiones que son de interés colectivo.

censura y una reivindicación de la libertad de prensa que produciría importantes transformaciones en las redes de comunicación<sup>360</sup>.

Indudablemente, Kant realiza un aporte fundamental en la discusión acerca del significado y alcance de la *opinión pública*, al identificar el ejercicio de una racionalidad crítica y autónoma —esto es, de un libre *uso público de la razón*— como aspecto decisivo para el avance del proyecto ilustrado. Por otra parte, al señalar que la autonomía racional requiere de una interacción discursiva de carácter equitativo y participativo, contribuye a explicitar las condiciones indispensables para la constitución de dicha *opinión pública*. Con todo, tal vez resulte más apropiado reconocer a Kant como un *teórico de la publicidad* (i.e. de la *Öffentlichkeit*), y no de la *opinión pública*, habida cuenta de sus observaciones en torno al concepto de *opinión* [*Meinung*]. En la sección tercera del *Canon de la razón pura* (*Crítica de la razón pura*), Kant distingue tres grados del *asenso* o del *tener por verdadero* [*das Fürwahrhalten*], a saber: la *opinión*, el *saber* y la *fe*<sup>361</sup>. Al igual que en las *Lecciones de lógica*<sup>362</sup>, señala allí que el *opinar* [*meinen*] es un modo del *asenso* cuyo fundamento resulta insuficiente tanto en términos subjetivos como objetivos, mientras que el *creer* [*glauben*] se apoya en una convicción subjetivamente suficiente, pero carente de fundamentos objetivos; por último, el *saber* [*wissen*] posee fundamentos suficientes tanto en términos subjetivos como objetivos<sup>363</sup>. Si bien no es necesario examinar aquí las dificultades implícitas en esta clasificación, debemos considerar, cuanto menos,

---

<sup>360</sup> Cf. Habermas, 1990: 3-6. Habermas señala que importantes corrientes del pensamiento ético y político contemporáneo han identificado la noción de *publicidad* como un dispositivo cultural, filosófico y político. Los teóricos de la *democracia deliberativa* suscriben, en términos generales, el ideal de una asociación democrática en la que la justificación y los términos de la asociación se construyen mediante un procedimiento de argumentación pública entre ciudadanos iguales, apostando así al ideal de una regulación racional y argumentativa de los conflictos. Por otra parte, la *ética discursiva* desarrolla una concepción de la argumentación como procedimiento especialmente idóneo para la resolución de cuestiones práctico-morales. Desde ambas perspectivas teóricas, las negociaciones deben fundarse en una interacción discursiva capaz de generar compromisos equitativos y consensuados, para lo cual han de satisfacerse ciertas condiciones procedimentales básicas de la acción discursiva, que garantizan la racionalidad de los términos de la negociación (cf. Habermas, 1990: 27-28). Por su parte, Habermas señala la necesidad de promover nuevos flujos de comunicación espontáneos, y destaca la importancia de desarrollar una *publicidad* no organizada, no programada, independiente de los intereses implicados en los procesos políticos vinculados con la toma de decisiones (cf. Habermas, 1990: 31).

<sup>361</sup> Cf. A 820ss./B 848ss.

<sup>362</sup> Cf. Log., Ak. IX, 66.

<sup>363</sup> Cf. A 820ss./B 848ss.

cómo caracteriza Kant la *opinión* en tanto un modo de juzgar *problemático* y *provisional*, contrapuesto al *creer* como juzgar *asertórico*, y al *saber* como juzgar *apodíctico*:

“Hay que opinar antes de admitir y afirmar, pero hay que guardarse al mismo tiempo de tomar una opinión por algo más que mera opinión. Con el opinar iniciamos la mayor parte de nuestro conocimiento. Tenemos a veces un oscuro presentimiento de la verdad. Una cosa parece contener notas de la verdad, presagiamos su verdad ya antes de conocerla con certeza determinada” (Log., Ak. IX, 67)<sup>364</sup>.

En la *opinión* podemos presagiar, presentir, entrever [*ahnen*] una verdad, y esto es lo que permite distinguirla de un juicio puramente ficcional, que carece de toda conexión con la verdad. Kant señala que podemos *opinar* sobre un asunto únicamente en caso de que *sepamos al menos algo* que nos aproxime, aunque de manera incompleta o parcial, a la verdad; de otro modo, no se trataría siquiera de una *opinión*, sino de “un mero juego de la imaginación” (A 822/B 850). En cuanto a los aspectos que podrían ser calificados como *asuntos de opinión*, Kant indica que en las ciencias que comprenden conocimientos *a priori* –la matemática, la metafísica y la moral– no cabe *opinión* alguna, ya que ésta solo puede darse en el ámbito de los conocimientos empíricos; los asuntos de opinión [*Meinungssachen*] pueden ser objetos solamente de un conocimiento empírico<sup>365</sup>. Ni el *saber* ni la *creencia* versan sobre lo empírico: las verdades racionales *se saben* o *no se saben*, y ello *a priori* y con certeza apodíctica<sup>366</sup>, y en cuanto a la *creencia*, ésta no concierne a los asuntos teóricos sino a los prácticos<sup>367</sup>. Lo que atañe a los *principios prácticos* determinantes de la acción, no es objeto de *creencia*, sino de

---

<sup>364</sup> “Man muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloße Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserm Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen”.

<sup>365</sup> Cf. Log., Ak. IX, 67; A 822-823/B 850-851.

<sup>366</sup> Las proposiciones metafísicas, así como las morales o las matemáticas– no toleran *persuasión* alguna sino que exigen plena convicción, como es propio de las verdades necesarias (cf. Log., Ak. IX, 69).

<sup>367</sup> La *creencia*, tal como Kant la concibe, no es una fuente de conocimiento teórico, y no se diferencia del *opinar* según el grado, sino que se distingue de éste por la relación que aquélla guarda con la acción. La *creencia racional* [*Vernunftglaube*], definida como una presuposición *necesaria* de la razón práctica –pese a su validez meramente validez subjetiva (cf. Log., Ak. IX, 67n.)– no constituye un modo de asentimiento referido a los principios de la moralidad en general, sino que versa sobre dos artículos específicos: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (cf. A 826/B 854s.).

un *saber* (o *conocimiento*) *práctico*:

“en lo que concierne en particular a los objetos del conocimiento racional practico en la moral –los derechos y los deberes– no puede verificarse en relación con ellos tampoco una mera creencia. Hay que *poseer completa certeza* acerca de si algo es justo o injusto o contrario al deber, lícito o ilícito. En asuntos de moral no se puede *acometer nada* sobre la base de lo incierto, no se puede decidir nada habiendo *peligro de infracción de la ley*. Así, por ejemplo, para el juez no es suficiente el *creer meramente* que el acusado por un delito ha cometido efectivamente ese delito. Tiene que saberlo (jurídicamente), o de lo contrario obra sin conciencia” (Log., Ak. IX, 69-70)<sup>368</sup>.

A partir de estas breves observaciones, podemos considerar qué tipo de *asentimiento* se hallaría implicado en los juicios que se confrontan en el espacio público. En primer lugar, y tal como se observa en el pasaje citado, las cuestiones referidas al derecho no pueden ser objeto de *creencia*, ni mucho menos de *opinión*. Así como en el ámbito de la moralidad no basta con *opinar* o *creer* sino que es necesario que la acción esté determinada por un *saber* (i.e. por un conocimiento práctico: el conocimiento de la ley moral), así también en lo que respecta a las pretensiones jurídicas, no podemos conformarnos con mera *opiniones*, sino que aquéllas demandan un *saber*<sup>369</sup>.

En cuanto a la posibilidad de caracterizar los juicios referidos a cuestiones políticas como *asuntos de opinión*, a fin de esclarecer este punto podemos considerar algunas observaciones kantianas referidas al problema de la relación entre la moral y la política. En *Hacia la paz perpetua*, se define a la moral como una *doctrina del derecho teórica* y a la política como una *doctrina del derecho práctica*, esto es, como una suerte de doctrina aplicada o doctrina “en ejercicio”. Kant sostiene allí que no puede darse un auténtico conflicto entre la moral y la

---

<sup>368</sup> “Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunftkenntnisses in der Moral, die Rechte und Pflichten, betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein bloßes Glauben stattfinden. Man muß völlig gewiß sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Auf's Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen, nichts auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz beschließen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, daß er bloß glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos”.

<sup>369</sup> No resulta casual que la *Doctrina kantiana del derecho* se presente bajo el título de una *ciencia pura del derecho* o *metafísica jurídica*, cuyos principios deben ser establecidos *a priori*, sin incidencia alguna de consideraciones empíricas (cf. MS, Ak. VI, 205-206; 217). Este modo de caracterizar su filosofía jurídica dejar claro que para Kant las cuestiones relativas al derecho deben ser establecidas *a priori* (y ellas no cabe, por tanto, *opinión* alguna). Otras cuestiones concernientes a lo empírico –como por ejemplo, al ámbito histórico en el que tiene lugar el ejercicio de los derechos– sí pueden versar sobre *opiniones*, pero estas opiniones constituyen, en todo caso, una fase preliminar del admitir y el afirmar (cf. Log., Ak. IX, 67).



política, así como no es posible un conflicto entre la *teoría* y la *práctica*, en la medida en que toda práctica debe supeditarse a principios teóricos<sup>370</sup>. La política –sostiene– es un arte difícil [*eine schwere Kunst*]; sin embargo, no es difícil la articulación de la política con la moral, pues la moral *corta el nudo* que la política no puede desatar, cuando se presentan discrepancias entre ambas<sup>371</sup>. Lo que permite resolver (o mejor aún, disolver) todo conflicto de la política con la moral es la sujeción incondicionada de aquélla a los principios racionales *a priori* establecidos por esta última; de este modo, la *moralización de la política* reivindicada por Kant no es, en última instancia, sino una *racionalización normativa de la política*, esto es, una reivindicación de principios racionales puros, reguladores toda *práctica*<sup>372</sup>. Esta exigencia de racionalidad se formula como la meta ideal, la aspiración última a la que se orienta la conformación de un espacio discursivo público, en el que puedan ser dirimidos los conflictos propios de la vida política. Dado que tanto la moral como la política son definidas, en este marco, como *doctrinas del derecho* –la moral como su parte *teórica*, y la política como su parte *práctica* o aplicada–, la ausencia de conflicto entre ambas es posible a través de este concepto que es común a ambas, *i.e.* el concepto de *derecho*. Si los asuntos concernientes a la moralidad, al igual que aquellos que versan sobre el derecho, no pueden ser objeto de *opinión*, tampoco la política puede ser asunto de *opinión*, no al menos si la entendemos como una *práctica* absolutamente supeditada al principio del derecho, esto es, como práctica condicionada por principios jurídicos y morales o como una *teoría del derecho en ejercicio*.

A la luz de estas observaciones, podemos afirmar que el *uso público de la razón* que Kant reivindica como instancia decisiva para el avance de la Ilustración no puede ser pensado como un espacio en el que se confrontan meras *opiniones*, sino como un ámbito en el que los juicios individuales se someten a un *foro público*, a un *tribunal de la razón*, con el objeto de superar su carácter meramente subjetivo y alcanzar validez objetiva. El espacio de *lo público*, o espacio de la *publicidad*, constituye así un dominio en el que las perspectivas subjetivas

<sup>370</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 370.

<sup>371</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 380.

<sup>372</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 274.

procuran alcanzar la objetividad (aún cuando no pudiesen lograrla plenamente, y aún cuando la objetividad y el consenso fueran interpretados, no como metas efectivamente realizables, sino como puros principios regulativos). La exigencia de racionalidad y objetividad modela así la conformación de la *Öffentlichkeit* kantiana. Si queremos pensar esta *publicidad* como un ámbito en el que tiene lugar la confrontación de *opiniones* diversas, éstas deben saberse tales, es decir, deben ser asumidas como juicios que, a través de su exposición ante un *foro* público, procuran ser superadas en cuanto *meras opiniones* y pretenden, a fin de cuentas, constituirse como un *saber*. Si bien un *saber* político versaría sobre cuestiones empíricas y así cabría calificar nuestros «juicios políticos» como juicios provisionales, problemáticos, i.e. como *opiniones*, se trata, sin embargo, de *opiniones* que, reiteramos, aspiran a la objetividad (en uno de los pasajes a los que nos hemos referido, Kant indica, en efecto, que en el ámbito del conocimiento empírico es posible que una opinión *anticipe*, o *vislumbre*, una verdad<sup>373</sup>).

Cabe observar, finalmente, que Kant no solo establece una distinción entre la certeza *empírica* y la certeza racional *a priori*<sup>374</sup>, sino que, dentro del ámbito de la certeza *empírica*, distingue a su vez entre una certeza *originaria* –aquella que se da toda vez que nos cercioramos de algo por experiencia propia– y una certeza *derivativa*, que tiene lugar cuando nos cercioramos de algo a través de una experiencia ajena<sup>375</sup>. Cabría afirmar que la certeza empírica a la que aspiramos en el ámbito de la discusión pública constituye un modo particular de esta *certeza derivativa*: en efecto, en dicho espacio podemos superar nuestra perspectiva individual y corroborar la validez del juicio propio a través de una experiencia que no es *propia* (por cuanto no constituye una experiencia puramente individual) ni tampoco es *ajena* en el sentido estricto de la palabra. La experiencia del diálogo, más precisamente: la experiencia de la comunicación entre interlocutores racionales que afrontan una discusión igualitaria, es, a la vez, *propia* y *ajena*: se trata, en efecto, de una experiencia de confrontación entre la perspectiva privada o individual y la perspectiva pública o general.

<sup>373</sup> Cf. Log., Ak. IX, 67.

<sup>374</sup> Así afirma, en las *Lecciones de ética*, que la certeza racional es necesaria, apodíctica, por oposición a la empírica, que solo es asertórica: “No podemos poseer en todo certeza racional, pero allí donde podamos obtenerla, hemos de preferirla a la empírica” (cf. Log., Ak. IX, 67).

<sup>375</sup> El ejemplo invocado aquí por Kant es el de la certeza histórica (cf. Log., Ak. IX, 71).

En conclusión, en la medida en que el juicio individual se somete ante un *foro público*, la *opinión* procura abandonar su condición de tal, y aspira a constituirse como una certeza empírica o saber empírico. En la *opinión* como tal no puede darse certeza alguna, ni siquiera una convicción o suficiencia subjetiva<sup>376</sup>, pero sí es posible que la *opinión* devenga certeza (empírica) en tanto logre ser superada como tal, constituyéndose así como un *saber*. En la medida en que se discutan, en el espacio público, cuestiones relativas al derecho, a la aplicación o ejercicio del derecho, este espacio no debe ser pensado como un dominio en el que se da un mero intercambio de *opiniones*, sino como una instancia en la que los individuos puedan superar su posición parcial, privada, y aspirar a lo objetivo<sup>377</sup>. Mientras que en el ámbito del conocimiento *a priori* no cabe un tránsito gradual de la *opinión* hacia el *saber*, en el dominio del conocimiento empírico es posible pensar este tránsito como un proceso que tiene lugar en el ámbito de una discusión pública de carácter racional. Si bien *opinar*, *creer* y *saber* no son tanto *grados* como *modos* del tener por verdadero<sup>378</sup> y esto parece impedir un tránsito gradual de la *opinión* al *saber*, en el caso de los conocimientos empíricos –y, en particular, de aquellos referidos al ejercicio del derecho y, por tanto, a la política– parece posible concebir la *opinión* como un juicio que *anticipa* una verdad, siendo ésta el objetivo último que regula el desarrollo de una confrontación pública de las ideas<sup>379</sup>. Tanto en el ámbito del

<sup>376</sup> Cf. KrV, A 822/B 850.

<sup>377</sup> Desde una perspectiva contemporánea, ligada a los desarrollos teóricos de la *ética del discurso*, o bien de la *democracia deliberativa*, cabría objetar, ciertamente, que la pretensión de *objetividad* que está a la base de las reflexiones kantianas en torno al *espacio público* no puede ser ya sostenidas, y debería ser moderada. La noción kantiana de *lo público* como espacio orientado a la certeza y a la objetividad podría ser reformulada, orientándose a la noción de un saber *consensuado*, el cual, aún cuando logre fundarse en un acuerdo intersubjetivo, no puede arrogarse un valor de *verdad* en el sentido tradicional del término. Sin embargo, no todas las líneas teóricas contemporáneas coinciden respecto de la necesidad de abandonar la pretensión de objetividad: algunos autores (como K. O. Apel, entre otros) intentan re-definir la noción moderna de *verdad*, sin renunciar a dicha pretensión.

<sup>378</sup> Cf. Refl. 2459, Ak. XVI, 378-379.

<sup>379</sup> En el marco de la gnoseología crítica, la verdad, la certeza, no son resultado de un consenso intersubjetivo, sino que es la relación del *juicio* con el *objeto* lo que constituye el criterio último de toda verdad; de allí que Kant pueda declarar, en la Introducción a la *Lógica trascendental* (KrV) que el criterio tradicional de *verdad* –aquel que define a ésta como la concordancia del conocimiento con su objeto– se concede y se presupone en el marco de su doctrina trascendental (cf. B 82). Sin embargo, la *marca externa* de la verdad de un juicio está dada por la concordancia o el consenso entre diversos sujetos, concordancia que permite corroborar que el juicio en cuestión es válido para *todo ser racional en general* (cf. A 820-821/B 848-849).

conocimiento racional (puro) como en el que es propio del conocimiento empírico –y más aún en el caso de este último– la exposición del juicio individual ante un *foro público* permite una validación objetiva de juicios subjetivos. De allí que el ejercicio público de la razón no constituya un procedimiento puramente externo, circunstancial, sino un instrumento fundamental e indispensable a fin de garantizar el recto ejercicio de la razón. En otras palabras: el *uso público de la razón* constituye una condición necesaria para el desarrollo óptimo de nuestra capacidad racional. Kant señala en reiteradas oportunidades la importancia decisiva del ejercicio público de la razón, destacando, en diversos contextos específicos, la dimensión esencialmente comunicativa de esta última. Hemos observado que la razón no puede satisfacer la exigencia de autonomía, ni desarrollar la tarea crítica que le es propia, sino en el ámbito de su *uso público*. Indicamos asimismo que dicho *uso* debe ser enteramente libre, pero esta libertad en el ejercicio de la crítica debe ser equilibrada, no obstante, a través de una estricta limitación del *uso privado*. Libertad y obediencia se articulan, pues, de manera tal que pueda ser garantizada la estabilidad del orden social, condición de todo progreso.

La *publicidad* constituye, en síntesis, una instancia en la que puede ser afrontado el desafío de un perfeccionamiento constante y progresivo de la razón. Al establecer este vínculo indisoluble entre los conceptos de *razón, crítica, libertad y publicidad*, Kant deja una huella indeleble en la historia del concepto de lo *público*, señalando la insoslayable dimensión política de la *Öffentlichkeit*.

## Capítulo 3:

### Libertad y orden en los *Principios metafísicos del derecho*

En este capítulo consideraremos algunos conceptos fundamentales de la filosofía político-jurídica kantiana (*contrato, Estado, voluntad pública*), cuyo análisis constituye el marco de referencia ineludible para el análisis de la definición kantiana de la libertad en sentido jurídico. Dicho análisis intentará traer a la luz las premisas implicadas en el tratamiento kantiano del problema de la soberanía y de la representación política, y procurará asimismo señalar la proximidad, pero también la distancia, entre la posición que Kant y Rousseau asumen respecto de estas cuestiones<sup>380</sup>.

En primer lugar, examinaremos algunos principios básicos de la teoría kantiana del *contrato*, su concepción del *Estado*, el principio de la *división de poderes* y el modo en que Kant concibe la noción de *representación política* (3.1), aspectos en relación con los cuales se desarrolla el argumento kantiano referido a la necesidad de una *personificación* del poder soberano en la figura de un poder ante el cual el pueblo no puede oponer resistencia alguna (3.2). Sobre la base de estas consideraciones, analizaremos los argumentos desarrollados por Kant a fin de justificar su rechazo de todo *derecho de resistencia* (3.3). Finalmente, abordaremos el problema de la vinculación entre diversas definiciones kantianas de la *libertad* jurídico-política, definiciones que han dado lugar a la filiación de Kant con diversas tradiciones del pensamiento político moderno (3.4). Este recorrido permitirá profundizar en el sentido que cobra el concepto de *libertad* en el marco de la filosofía jurídica kantiana, a partir de un tratamiento pormenorizado de los diversos problemas específicos que se plantean en torno de este concepto fundamental, muchos de ellos ligados, según veremos, a una conexión con la

---

<sup>380</sup> Mientras algunos intérpretes consideran que el influjo de Rousseau en la filosofía kantiana se reduce al modo en que son formulados ciertos problemas filosóficos, otros consideran que se trata de un influjo más profundo, que afecta incluso la solución doctrinal adoptada frente a tales problemas. La posición de los intérpretes difiere asimismo en lo que respecta al alcance de la influencia de Rousseau en la evolución histórica del pensamiento kantiano: mientras algunos circunscriben tal influencia al período pre-crítico, otros consideran que los principales textos morales, políticos y jurídicos del período crítico revelan la influencia del pensador ginebrino, y afectan al tratamiento kantiano de conceptos fundamentales de la filosofía crítica, tales como los conceptos de *autonomía* y de *libertad* (cf. Carracedo, 1988: 29-74).

problemática del *orden*.

### **3.1 Libertad y soberanía: la interpretación kantiana de la noción rousseauiana de *voluntad general***

Si bien Kant coincide con principios básicos del pensamiento político de Rousseau al reconocer la *voluntad unida del pueblo* como origen de la soberanía, en el §51 de la *Doctrina del derecho* presenta un breve pero importante argumento, referido a la necesidad de una personificación de la *voluntad pública* soberana en la figura de un Jefe de Estado, en quien se delega la función legislativa, personificación que supone, según veremos, una transferencia irreversible del poder soberano en favor del legislador. Un breve comentario de la sección primera de la segunda parte de la *Doctrina del derecho*, “El derecho público” (§43 al §52), permitirá exponer los principios básicos del contractualismo kantiano, principios que configuran el marco ineludible para el análisis de dicho argumento.

En el §43, Kant define el *derecho público* como

“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 en un pueblo en mutua relación es el estado civil [*status civilis*]...” (MS, Ak. VI, 311)<sup>381</sup>.

En el *Capítulo primero* hemos señalado que Kant define el *derecho* [*Recht*] como un conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede coexistir con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad<sup>382</sup>. Sobre la base de esa definición general del concepto de *derecho*, el *derecho público* es

---

<sup>381</sup> “Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. - Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (*constitutio*), bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. - Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniß untereinander heißt der bürgerliche (*status civilis*)...”.

<sup>382</sup> Cf. MS, Ak. VI, 230.

caracterizado aquí como un conjunto de condiciones específicamente jurídicas, esto es, como un conjunto de *leyes positivas* que constituyen el *estado jurídico* en cuanto tal. Kant sostiene que una multitud de hombres que poseen entre sí influencia recíproca no solo *pueden* sino que además *deben* ingresar en un estado jurídico, a fin de constituir una comunidad civil:

“es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil” (MS, Ak. VI, 312)<sup>383</sup>.

En el marco de la doctrina jurídico-política kantiana, la institución del orden civil no es concebida como una acción voluntaria. Las expresiones lingüísticas a las que recurre Kant (“*es menester salir del estado de naturaleza* [Man *müsse* aus dem Naturzustande herausgehen]” o “cada uno *debe* entrar ante todo en un estado civil [er *solle* vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten]”) revelan que se invoca aquí una suerte de imperativo, en virtud del cual un conjunto de individuos que han trabado relaciones mutuas se hallan obligados a ingresar en un estado tal en el que pueda ser legalmente reconocido a cada uno lo que es suyo<sup>384</sup>.

En *Teoría y práctica*, Kant definía ya el *contrato originario* como un *fin* que la razón práctica impone como *deber*<sup>385</sup>. A diferencia de otros pensadores contractualistas, caracteriza el tránsito del *estado de naturaleza* al *estado civil* como un tránsito *necesario*, *i.e.* como un acto exigido por un mandato práctico<sup>386</sup>.

<sup>383</sup> “Man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten”.

<sup>384</sup> Gregor señala que el *contrato* es representado, por Kant, como un *deber*; ya que tenemos el deber moral de realizar nuestra libertad externa, esto es, el deber de establecer las condiciones necesarias para un ejercicio efectivo y pleno de nuestro *derecho innato a la libertad*, derecho que consiste en la independencia del individuo con respecto al arbitrio constrictivo de otros, independencia posible a través de la sujeción de todos a una ley común (cf. Gregor, 1963: 61).

<sup>385</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 289.

<sup>386</sup> Diversos intérpretes coinciden en que este carácter *necesario*, no contingente, del *contrato*, constituye uno de los rasgos distintivos del contractualismo kantiano (cf. Ripstein, 2009: 352ss.; Kersting, 1992:145). Sin embargo, no hay consenso entre los comentaristas respecto del tipo de *exigencia práctica* implicada en el mandato que ordena la celebración del *contrato*

El reconocimiento legal del derecho de propiedad exige restringir la libertad externa a través de la institución de leyes públicas coactivas, siendo esta restricción de la libertad individual una característica esencial de lo que se denomina, en este marco, *estado de derecho público* o *estado civil*. A fin de preservar su *derecho innato* a la libertad<sup>387</sup>, los individuos *deben* abandonar ese estado en el que cada uno obra según su voluntad, para garantizar, a través de un acto contractual, las condiciones mínimas que hacen posible el ejercicio pleno de ese *derecho* innato, puramente provisional en el marco del *estado de naturaleza*. Tales condiciones requieren de la institución de leyes comunes y de un poder político que garantice el cumplimiento de las mismas. El concepto de *contrato* hace alusión al acto en virtud del cual se opera el tránsito del *estado de naturaleza* al *estado civil*:

“El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, solo 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*]” (MS, Ak. VI, 315)<sup>388</sup>.

(cf. Pippin, 1999: 63-85; Pinkard, 1999: 155-172). En la sección titulada *División general de los deberes jurídicos*, Kant se refiere al imperativo que compele a abandonar el *estado de naturaleza* y el ingreso en una constitución civil caracterizándolo como un deber *jurídico*; sin embargo, resulta obvio que no se trata allí de un *deber* sancionado por leyes positivas vigentes (inexistentes antes de dicho *contrato*), sino antes bien de una obligación fundada en la *ley natural* (cf. MS, Ak. VI, 237). En relación con la formulación kantiana de este principio, ha sido señalado que el *estado de naturaleza* no solo constituye, para Kant, un *estado social*, sino que es representado además como un *estado jurídico* (aunque no aún *civil*), en el que rige aquello que Kant caracteriza bajo el concepto de “derecho privado” (cf. González Vicén, 1952: 57-58). Por nuestra parte, consideramos que el *derecho privado* no constituye un *derecho* en sentido *estricto*, pues en el *estado de naturaleza* el *derecho privado* no puede ser garantizado, dada la inexistencia de leyes públicas. El *estado de naturaleza* se caracteriza, precisamente, por la ausencia de normas jurídicas; de allí que Kant lo caracterice como un *estado sin derecho*, en el cual no hay juez competente que pueda dirimir los conflictos referidos al derecho (cf. MS, Ak. VI, 312). Si bien en dicho estado rige lo que se denomina *derecho privado*, es necesario el tránsito hacia un estado de *derecho público* para que los derechos naturales del hombre se constituyan como *derechos* en sentido estricto. El tránsito del *derecho natural* al *derecho positivo* (o *derecho público*) puede ser entendido, según hemos indicado en el *Capítulo primero*, como un tránsito de lo *provisional* a lo *perentorio* (vid. Thompson, 2001: 62–78; Fernández Santillán, 1996: 61ss.).

<sup>387</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237-238.

<sup>388</sup> “Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen...”. La *idea de Estado* es la que permite pensar, según se indica en este pasaje, la *legalidad* del mismo, en el sentido de su *legitimidad*. En el marco



El *contrato originario* es caracterizado como el acto a través del cual un conjunto de individuos, libres por naturaleza, abandonan ese estado en el que cada uno disponía de una libertad externa ilimitada, a fin de sujetarse por igual a un conjunto de normas públicas, a través de las cuales pueda ser garantizado el ejercicio pleno de sus derechos naturales<sup>389</sup>.

Hemos indicado que la caracterización kantiana del *contrato* como un tránsito del *estado de naturaleza* al *estado civil* que es exigido por un *mandato práctico* constituye uno de los rasgos característicos del contractualismo kantiano. Un segundo rasgo está dado por la concepción kantiana del *contrato* como una *idea de la razón pura*. En el *Capítulo primero* hemos hecho referencia a la distinción que Kant establece, en el marco de su investigación gnoseológica, entre los *conceptos del entendimiento* y las *ideas de la razón*, y hemos señalado el sentido regulativo que atribuye a estas últimas. La caracterización del *contrato* como *idea* expresa, precisamente, el sentido esencialmente regulativo de dicha noción, la cual no solo proporciona un criterio que permite juzgar la legitimidad de las constituciones políticas históricas, sino que permite asimismo representar el *fin* hacia el cual debe apuntar todo proceso de reforma político-jurídica, en un desarrollo histórico *naturalmente* orientado hacia el progreso moral y jurídico del género humano<sup>390</sup>.

Kant deriva importantes consecuencias a partir del *status* puramente *ideal* de la noción de *contrato*. Al respecto señala, en *Teoría y práctica*:

“Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa) [...]. Por el contrario, se trata de una mera *idea de la razón* que tiene, sin embargo, su indudable realidad

---

de una teoría *normativa* del contrato (cual es la teoría kantiana), la concepción de un *Estado ideal* opera como la pauta, norma o criterio que permite establecer la legitimidad de los Estados históricos, en función de su proximidad o distancia con dicho *Estado ideal*.

<sup>389</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237.

<sup>390</sup> Como hemos adelantado en la Introducción, en la filosofía kantiana de la historia, el progreso de la especie humana se halla garantizado por la *Naturaleza* (cf. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784]; *Hacia la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795]). A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo quinto*, dedicado al análisis de los principios fundamentales de la doctrina histórico-filosófica kantiana.

(práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudiesen haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de súbditos hubiera de poseer el privilegio hereditario del rango señorial), entonces no es legítima; pero si es simplemente posible que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (TP, Ak. VIII, 297)<sup>391</sup>.

Así como la noción kantiana de *estado de naturaleza* no se funda en una reconstrucción antropológico-social de comunidades pre-estatales situadas en un pasado remoto, sino que se trata de una construcción estrictamente teórica, así también en la expresión «contrato originario» el calificativo *originario* no remite a *lo originario en el tiempo*, sino a *lo originario como fundamento*, es decir, al *origen* como premisa de un constructo racional<sup>392</sup>, de manera acorde a las exigencias propias de una fundamentación *a priori* del orden jurídico<sup>393</sup>. Como *idea de la razón*, la noción de *contrato* posee una indudable *realidad práctica*, por cuanto exige al soberano que dicte sus leyes *como si éstas pudiesen haber surgido*

<sup>391</sup> “Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt), als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich) [...]. Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. da eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde”. En una anotación del legado manuscrito, Kant señala que la idea del contrato social no permite establecer derechos *estrictos* del pueblo, sino derechos *ideales* (cf. Refl. 7737, Ak. XIX, 504). Williams caracteriza a estos derechos *ideales* como derechos *nominales*, insistiendo en que para Kant el principio del *contrato* no establece derechos reales del pueblo, sino proporciona un criterio que el legislador debe aplicar a fin de garantizar la legitimidad de las leyes promulgadas (cf. Williams, 1983: 153).

<sup>392</sup> Herrera señala que los conceptos kantianos de *derecho* y de *contrato original* no constituyen, pese a su carácter apriorístico, principios *metafísicos*, sino *procedimientos*. Basándose en la interpretación constructivista de la teoría política kantiana desarrollada por J. Rawls, Herrera examina las nociones de *derecho* y de *contrato* atendiendo a sus proyecciones contemporáneas (cf. Herrera, 2013: 85-108).

<sup>393</sup> *Vid.* Kersting (1992: 148-149). El problema de la *legitimidad* del Estado, y no ya de su mera legalidad, es un problema filosófico político fundamental al cual los autores contractualistas intentan dar una respuesta.

*de la voluntad unida de todo un pueblo*, principio fundamental que debe regular todo acto legislativo. Ahora bien, pese a la importancia fundamental que Kant asigna a las ideas de *contrato* y de *voluntad pública*, estas *ideas* constituyen principios vinculantes para el legislador, pero no pueden ser invocadas por el pueblo a fin de justificar actos de resistencia ante las leyes vigentes o ante el poder legislativo, como poder *soberano*<sup>394</sup>. Si bien tales *ideas* son reivindicadas como principios básicos de legitimidad del orden político-jurídico, ellas no exigen un *consentimiento efectivo* del pueblo respecto de las leyes, ni suponen que se reconozca a éste el derecho de resistirse a ellas (en el caso de leyes que –a juicio del pueblo– infringiesen tales principios básicos del orden civil). En la sección tercera de este capítulo examinaremos los argumentos propuestos por Kant a fin de justificar su impugnación de todo *derecho de resistencia*; por el momento, quisiéramos señalar algunos aspectos puntuales, a fin de ampliar nuestro análisis de los principios básicos del contractualismo kantiano.

Hemos indicado que Kant define el *contrato* como el acto por el cual los miembros de una comunidad social –aunque no aún *civil* – renuncian a una libertad externa ilimitada (en el *estado de naturaleza*), para recobrarla como miembros de una comunidad *civil*, es decir, como miembros de un Estado<sup>395</sup>. Esta renuncia a una libertad ilimitada no representa un perjuicio para los individuos que abandonan el *estado de naturaleza*, ya que en tal *estado* la libertad innata del hombre no puede ser garantizada, quedando librado su ejercicio a condiciones inciertas y contingentes. La existencia de leyes públicas, y de un poder coactivo que garantice su observancia, garantiza el derecho originario del hombre a la libertad, y es con este fin que se instituye, precisamente, un *estado de derecho público*. La presencia de una ley común que limite el ejercicio de la libertad de cada uno de manera tal que pueda coexistir con la libertad de todos los demás, es la condición fundamental que garantiza el ejercicio efectivo del *derecho natural*, y es por ello que, según sugerimos en el *Capítulo primero*, en la concepción

---

<sup>394</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 297-298. La caracterización del contrato como una *idea de la razón* tiene importantes consecuencias para el desarrollo de importantes tópicos del pensamiento político-jurídico kantiano, tales como la cuestión del problema del derecho de resistencia (*vid.* Riley, 1973: 450ss.; Weinrib, 1992: 22ss.). A ello haremos referencia en el tercer apartado de este capítulo.

<sup>395</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

kantiana de la libertad como *derecho innato* se halla implícita la exigencia de abandonar el *estado de naturaleza* y de fundar la sociedad civil. Indicamos asimismo que la idea de *contrato* no solo proporciona un criterio que permite decidir acerca de la legitimidad de las constituciones políticas históricas, sino que proporciona además una *norma* o principio que debe orientar la implementación de las reformas políticas y jurídicas, necesarias para el perfeccionamiento de las instituciones civiles.

Esta breve y esquemática exposición de los principios básicos del contractualismo kantiano permite señalar el sentido esencialmente normativo de la idea de *contrato*. La misma dimensión normativa resulta igualmente evidente en la definición kantiana del concepto de *Estado*:

“Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad” (MS, Ak. VI, 313)<sup>396</sup>.

Como concepción estrictamente *apriorística*, la concepción kantiana del *Estado* se refiere no a lo que el Estado *es*, sino a lo que *debe ser*; y en tal sentido se refiere Kant a un *Estado en la idea*, esto es, se trata aquí de una *idea de Estado* que debe servir de norma para juzgar la legitimidad de los Estados históricos, y para orientar los procesos de transformación de las instituciones estatales. Mientras algunos intérpretes destacan este sentido normativo del concepto kantiano de *Estado*<sup>397</sup>, otros consideran, sin embargo, que la noción de *Estado en la idea* no hace alusión al problema de la realización fáctica de un Estado *ideal*, sino antes bien a un problema estrictamente teórico, cual es la *deducción trascendental* del concepto de *Estado*. Bajo esta segunda perspectiva, el sentido normativo de la metafísica jurídica kantiana parece subordinarse, pues, a su

---

<sup>396</sup> “Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen [...] zur Richtschnur (*norma*) dient”.

<sup>397</sup> *Vid.*, a modo de ejemplo, Ripstein (2009: 325s.); Colomer (1994: 587s.); Williams (2011: 229).

sentido formal<sup>398</sup>. Por nuestra parte, consideramos que, al igual que las nociones de *contrato* y de *voluntad pública*, la noción de un *Estado en la idea* no hace referencia a una cuestión puramente formal, sino que se vincula de manera directa con una concepción normativa del derecho, y en ello reside, precisamente, uno de los aspectos propios y distintivos de la doctrina jurídica kantiana. Al concentrar su reflexión jurídica en torno al concepto de un *Estado ideal*, Kant revela la intención esencialmente normativa de su teoría del *Estado*.

Sobre la base de estas consideraciones, podemos examinar el modo en que Kant describe la constitución u organización interna del Estado. Éste se halla constituido por tres poderes:

“el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo a cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la ley de aquella voluntad, la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso” (MS, Ak. VI, 313)<sup>399</sup>.

---

<sup>398</sup> Tal es el caso de la interpretación desarrollada por González Vicén, quien señala que “el objeto de la reflexión política kantiana no es la representación concreta de un Estado tal como *debería ser*, sino la noción formal de lo que el Estado *es*” (González Vicén, 1952: 79). Si bien nuestra interpretación de la doctrina jurídica de Kant coincide, en diversos aspectos, con la interpretación de González Vicén, no coincidimos, sin embargo, con esta observación, ya que en ella se subordina, a nuestro juicio, un componente central de dicha doctrina, a saber: la concepción del *Estado* como una *idea de la razón* y la consiguiente función regulativa y normativa que Kant asigna a dicho concepto. A fin de reconocer las implicancias de la caracterización kantiana del Estado como *Estado en la idea*, debe considerarse el modo en que Kant define el término *idea* en sus *Lecciones de Pedagogía*, donde señala que una *idea* no es sino el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia (cf. *Ueber Pädagogik*, Ak. IX, 443). Kant sostiene allí que la *idea* de una república perfecta —es decir, la idea de una constitución política fundada en el principio de justicia— no es quimérica, y su realización no debe ser considerada como una vana ilusión; más aún: basta que una *idea* sea exacta para que logre salvar los obstáculos que parecen oponerse a su realización. A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo quinto*, al examinar los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia.

<sup>399</sup> “Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*) gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist”. Para un análisis de las consecuencias que se derivan de la comparación de los tres poderes del Estado con las tres premisas de un razonamiento práctico, *vid.* Byrd & Hruschka, 2010: 149-161.

Si bien la existencia de los tres poderes estatales es esencial para lo que Kant denomina *salud pública* –o estado de *justicia pública*–, se da entre ellos una relación jerárquica, tal como resulta expresado a través de la comparación metafórica de los mismos con las tres proposiciones de un razonamiento práctico: el *poder legislativo* ocupa un lugar prominente, por cuanto concentra la facultad de dictar las leyes –constituyendo el poder *soberano* o poder supremo del Estado–, mientras que el *poder ejecutivo* debe administrar las leyes conforme a los requerimientos establecidos por el legislativo; finalmente, al poder judicial corresponde decidir lo que es *conforme al derecho* en cada caso<sup>400</sup>. Estos tres poderes constituyen la *voluntad universal en una triple persona*, observación que parece sugerir que el Estado no es entendido como una institución trascendente respecto de los individuos que integran la comunidad civil. El Estado no *representa* sino que *es* la *voluntad universal* o *voluntad pública*, es decir, es la *comunidad civil* en sentido propio<sup>401</sup>:

“Este estado de los individuos en 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...” (MS, Ak. VI, 311)<sup>402</sup>.

Los individuos que integran el estado civil conforman una *comunidad* en tanto comparten la *voluntad común* de pertenecer a un estado jurídico y de someterse a las leyes que lo hacen posible. Como partícipes de esta *voluntad*

<sup>400</sup> Por contraposición al principio de la *división de poderes* formulado por Montesquieu, el principio kantiano de la constitución triádica del Estado no parece responder a la necesidad de un *equilibrio* o *balance* entre los poderes estatales, habida cuenta de que el poder ejecutivo resulta, en última instancia, claramente subordinado al legislativo (*vid.* Kersting, 1984: 314ss.; Fernández Santillán, 1996: 82).

<sup>401</sup> Al caracterizar el *estado civil* como “el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación” [*Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand*]” (MS, Ak. VI, 264), Kant parece sugerir que la *voluntad pública* es, propiamente, el estado civil. En efecto, no hay estado civil –ni, por tanto, Estado– sin la presencia efectiva de una voluntad *realmente unificada*; pero para que esta voluntad común o general pueda ser *real*, es decir, para que pueda *efectivizarse* como tal, debe ser *personificada* en un Jefe de Estado, y solo a partir de esta personificación –y de la transferencia del poder soberano que la hace posible– tiene lugar, según veremos, la constitución del Estado.

<sup>402</sup> “Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniß untereinander heißt der bürgerliche (*status civilis*) und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigene Glieder der Staat (*civitas*), welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (*res publica latius sic dicta*) genannt wird, ...”.

*común*, se conciben a sí mismos como miembros del Estado, si bien en su carácter de individuos particulares se hallan subordinados al poder estatal, que aparece, en este caso, como *externo*. El *Estado en la idea* comprende, pues, una relación jerárquica no solo entre los diversos poderes –ya que el legislativo es el *soberano*–, sino asimismo entre los individuos como miembros del *soberano* y los individuos como *súbditos*, fórmula de clara raigambre rousseauiana<sup>403</sup>. En tal sentido señala Kant que los poderes constitutivos del Estado

“comprenden la relación de un soberano universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*)” (MS, Ak. VI, 315).

En el marco de una serie de observaciones referidas a la conformación triádica del Estado, Kant plantea una cuestión relevante para la reconstrucción del argumento que establece la necesidad de una personificación de la *voluntad pública soberana* en la figura del legislador o *Jefe supremo del Estado*. La necesidad de una delegación de la soberanía popular en beneficio del representante se anuncia ya en el pasaje que acabamos de citar, en el que Kant sostiene que «desde el punto de vista de las leyes de la libertad» el *soberano universal* es el pueblo unido. La referencia a este *punto de vista* parece aludir al modelo estrictamente *apriorístico* en cuyo marco el pueblo puede ser reconocido como el titular único y exclusivo de la soberanía: en efecto, el *punto de vista* que se abre bajo la consideración de «las leyes de la libertad» no es sino aquel que asumimos al considerar un *Estado en la idea*, es decir, se trata de una *perspectiva* puramente racional, necesaria a fin de alcanzar una determinación *a priori* de los principios del derecho, con arreglo a los cuales debe ser instituida toda constitución civil en general. Sin embargo, en su tratamiento del concepto de *voluntad general*, Kant parece abandonar esta *perspectiva* estrictamente apriorística, al introducir ciertas consideraciones de carácter fáctico, vinculadas a la necesidad de una realización empírica (fáctica) de la *idea* de una *voluntad pública*.

---

<sup>403</sup> Cf. Rousseau, J-J, *Du contrat social*, Libro I, Cap. VI: 182-184. La paginación citada corresponde a la edición francesa: Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, París, Gallimard, 1964.

En la sección tercera de este Capítulo examinaremos los argumentos que el autor propone a fin de rechazar todo derecho popular de resistir a las leyes o a los poderes públicos constituidos. Por el momento, quisiéramos señalar una de las premisas básicas subyacentes en la argumentación kantiana, premisa directamente vinculada con el concepto de *voluntad pública*. En referencia a los conflictos que pudiesen surgir entre el pueblo y el poder supremo del Estado, Kant señala que:

“El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe sutilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summus imperans*)” (MS, Ak. VI, 318)<sup>404</sup>.

Si bien se indica aquí claramente que la *voluntad unida del pueblo* no puede juzgar sino como juzgue el poder soberano –es decir, tal voluntad no puede ser *otra* que la voluntad del actual Jefe de Estado–, las razones que sustentan esta afirmación no resultan igualmente claras. Kant parece sugerir que un enjuiciamiento *legal –i.e. legítimo–* del pueblo respecto de las acciones del poder legislativo solo podría tener lugar una vez que el pueblo se ha constituido ya como una «voluntad universalmente legisladora», esto es, como una *voluntad pública* en sentido propio (no como la mera suma de voluntades individuales e intereses meramente particulares, sino como la unión o conjunción de tales voluntades en una *voluntad universal*). Pero semejante unión de las voluntades particulares no parece *efectivizarse* sino en el momento mismo en que la autoridad soberana de los miembros de una comunidad es delegada en favor de un poder representante.

Apartándose así del concepto rousseauniano de *voluntad general*, Kant sugiere que la *voluntad unida del pueblo* se constituye como tal en el preciso instante en que todos delegan su poder soberano a fin de constituir un poder *público*. Por el contrario, Rousseau rechaza la posibilidad de una *representación*

---

<sup>404</sup> “Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werthätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will”.



de la *voluntad general*. En *Del contrato social* [*Du contrat social*, 1762], sostiene que “no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad” (Libro II, Cap. I: 190). Más adelante afirma que “la soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa” (Libro III, Cap. XV: 251)<sup>405</sup>. El argumento aducido por Kant a fin de justificar la necesidad de una representación de la soberanía –a través de la delegación irrevocable del poder soberano del pueblo en beneficio de un representante– no podría ser admitido, pues, desde la óptica rousseauiana: la idea de una *voluntad general* representada en la figura de un Jefe de Estado irresistible resulta, a todas luces, ajena al ideario rousseauiano.

Kant establece que las voluntades individuales solo pueden *unificarse* en tanto transfieren su capacidad total a un poder común que las representa, y es la constitución misma de tal poder aquello que permite conformar una *voluntad* auténticamente *pública*. De allí que Kant observe, en el pasaje citado, que para juzgar *legalmente* acerca del poder supremo del Estado, el pueblo tiene que *ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora*, con lo cual, los súbditos no pueden ni deben juzgar sino como juzgue el actual jefe de

<sup>405</sup> Así como la voluntad individual es una facultad esencialmente intransferible, así también –declara Rousseau– la *voluntad general* no puede ser *representada* ni *delegada*, pues constituye un poder intransferible del pueblo, congregado en asamblea pública (cf. *Du contrat social*, Libro IV, Cap. I). *Representar*, tanto en el sentido gnoseológico como en el político, significa estar en lugar de otro. Rousseau sostiene que la *voluntad* no se puede *representar*: otro no puede *querer por mí*. En Capítulo XV del libro III, Rousseau desarrolla su crítica radical de la idea de representación política: la voluntad del pueblo es soberana, y no puede haber *representantes* de dicha voluntad. Más aún, la representación es la *ruina del Estado*: cuando los ciudadanos prefieren pagar a otros para que éstos lleven a cabo tareas como la defensa de la patria, o deleguen en ellos decisiones que son interés público, entonces renuncian a la soberanía, i.e. renuncian a su *libertad*. Los pueblos modernos, organizados según el principio de la representación, no son libres en sentido propio, no se auto-legislan. la república es un cuerpo político regido por leyes, y las leyes son normas ratificadas por la voluntad popular; pero no puede darse en un régimen representativo. A la inversa de lo que establece Kant, Rousseau considera que una república representativa no es una *república*. Un pueblo unido bajo leyes comunes no puede constituirse como un mero conjunto de súbditos que fundan un poder representante y se comprometen simplemente a obedecer, sino que tiene que constituirse a la vez como un conjunto de *ciudadanos*, es decir, un *soberano*. Kaufman señala que esta exigencia rousseauiana de una participación activa y directa del pueblo en el proceso legislativo indica una diferencia insoslayable entre las propuestas políticas de Kant y Rousseau (cf. Kaufman, 1997: 25ss.).

Estado. Si el pueblo solo puede emitir juicio sobre los actos del supremo poder del Estado en tanto se constituye como *voluntad pública*, tal *voluntad*, reiteramos, es instituida como tal solo una vez que el poder ha sido delegado. En correspondencia con ello, Kant caracteriza al *estado civil* como un sistema de leyes que deben regular las acciones de un conjunto de individuos que, hallándose en una relación de influencia recíproca, necesitan establecer un estado jurídico *bajo una voluntad que los unifique*<sup>406</sup>.

El argumento kantiano establece que la *idea* de un poder soberano solo puede hacerse *efectiva* a través de la delegación de la soberanía y la institución de un representante legalmente autorizado para imponer su voluntad *sobre* la voluntad del pueblo. Los tres poderes constitutivos del Estado, sostiene Kant,

“no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es solo un producto mental (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo” (MS, Ak. VI, 338)<sup>407</sup>.

Más allá de que la *persona física* representante del poder supremo del Estado pueda asumir diversas formas según la constitución estatal que se adopte en cada caso –autocrática, aristocrática o democrática–, el punto decisivo es que la *idea* misma de un *poder soberano* no puede efectivizarse, *realizarse*, sino a través de una *personificación* de tal poder en la figura de un Jefe de Estado.

La *voluntad unida del pueblo* no es concebida, en conclusión, como la mera suma de individuos que se congregan para constituir una comunidad civil, ni tampoco como la unión de un conjunto de individuos que deciden deponer sus intereses particulares a fin de constituir una *voluntad general* comprometida con el principio del *bien común*. En el marco de la doctrina jurídica kantiana, la voluntad se *unifica*, se hace *pública*, en el momento en que los individuos

---

<sup>406</sup> Cf. MS, Ak. VI, 311.

<sup>407</sup> “Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (*res publica latius dicta*) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objective praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft”.

transfieren su voluntad a un poder representante, al que reconocen a partir de entonces como una voluntad irresistible, *i.e.* una voluntad en la que los miembros de la comunidad civil deben reconocer como voluntad propia. Si bien Kant concede al pueblo el derecho de denunciar los abusos del poder político o el carácter injusto de ciertas leyes, no reconoce, sin embargo, un derecho de revocar la autoridad que ha sido delegada, e insiste en que la autoridad constituida como el poder supremo del Estado, es lo que hace posible la existencia misma de un *estado de derecho*<sup>408</sup>.

### **3.2 La república como forma representativa de gobierno y la reformulación kantiana del principio rousseauiano de *voluntad general***

El breve argumento desarrollado en el §51 puede ser reconstruido del siguiente modo: las nociones de *contrato* y de *voluntad pública* son *ideas de la razón pura práctica* vinculantes para el legislador, quien –según se ha indicado– debe dictar leyes tales que *hubiesen podido surgir de la voluntad unida de todo un pueblo*. Tales nociones, como *ideas de la razón*, adquieren *realidad objetiva* práctica en la medida en que la autoridad suprema del Estado legisle conforme a ellas. Ahora bien, la *realización efectiva* de las *ideas* de *contrato* y de *voluntad pública* exige una personificación de la *voluntad pública* en la figura del representante, personificación que comporta, para Kant, una transferencia absoluta del poder soberano en favor de un poder representante que no puede ser legítimamente resistido por el pueblo. Si bien el pueblo es considerado *soberano* «desde el punto de vista de las leyes de la libertad», es decir, el pueblo es soberano *en la idea*, la noción de *soberanía* debe efectivizarse, y para ello –reiteramos– es preciso que el poder soberano sea delegado, de manera definitiva e irreversible, en favor de un poder efectivo que se constituye, entonces, como el auténtico poder supremo del Estado<sup>409</sup>.

<sup>408</sup> Vid. Beade, 2013 c: 100-126.

<sup>409</sup> Mientras algunos intérpretes consideran que Kant no reivindica el principio de *soberanía popular*, ya que para él el poder soberano es aquel que es ejercido por la autoridad política *de facto* (Williams, 1983: 186; cf. Atkinson, 1992: 240), otros reconocen a Kant como un defensor de dicho principio, si bien admiten que en la doctrina kantiana se opera una

Por contraposición al modo en que Rousseau concibe la conformación de una *voluntad general* –posible a través de una subordinación del interés particular en beneficio del interés común<sup>410</sup>–, Kant concibe la constitución de una *voluntad pública* como el acto contractual en virtud del cual se opera la transferencia del poder soberano en beneficio del representante o Jefe de Estado, y exige la sujeción absoluta de los miembros de la comunidad civil a la voluntad de este Jefe inapelable, voluntad individual que *representa*, a partir de entonces, la *voluntad de todos*<sup>411</sup>. Mientras que el carácter *general* de la *voluntad general* rousseauiana

---

transición desde el *ideal* de la soberanía popular a la cuestión *empírica* de cómo debe ser ejercida *de hecho* la soberanía. Tal es el caso de Cronin, cuyo análisis enfatiza la distancia entre el plano ideal (vinculado al *punto de vista de las leyes de la libertad*) y el plano empírico, en cuyo marco resulta preciso garantizar la continuidad del orden legal (cf. Cronin, 2003: 72ss.). Ludwig interpreta la distinción kantiana entre la *idea* de un Jefe de Estado (o soberano) y la *persona física* que lo representa en conexión con la distinción entre los planos *nouménico* y *fenoménico*, más precisamente, en relación con la contraposición entre la *respublica noumenon* y la *respublica phaenomenon* formulada en *El conflicto de las facultades* (cf. SF, Ak. VII, 90). Según la interpretación de Ludwig, la distinción entre el *Estado en la idea* y su expresión empírica aporta el marco general en el que debe ser interpretado el argumento kantiano referido a la necesidad de una *realización* de la *idea* de soberanía (cf. Ludwig, 1999: 173-175). El intérprete señala que la noción normativa de un *Estado en la idea* parece exigir la realización progresiva de una constitución republicana en la que el pueblo mismo sea *efectivamente* soberano, es decir, de una constitución en la que pueda participar directamente de la tarea legislativa (cf. Ludwig, 1999: 185-187).

<sup>410</sup> Cf. Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193.

<sup>411</sup> En tal sentido ha sido señalado que Kant se aparta del modelo rousseauiano del *pacto de asociación*, aproximándose al modelo hobbesiano del *pacto de sumisión*. Vid. Carracedo (1988: 68); Cassirer (1932: 284-285). Sin embargo, otros aspectos doctrinales permiten señalar una distancia significativa entre las propuestas políticas de Kant y de Hobbes. Al respecto señala Williams que el realismo político hobbesiano debe ser contrapuesto a la filosofía política kantiana como doctrina normativamente orientada (cf. Williams, H., 2008: 314, 328). Ambos pensadores difieren, por otra parte, en su posición frente al problema de las relaciones internacionales –en efecto, el derecho cosmopolita asume en los textos kantianos una preeminencia que se halla ausente en la reflexión política de Hobbes–, y discrepan respecto de la cuestión de la libertad de expresión, rechazada por Hobbes y reivindicada por Kant (cf. Williams, H., 2008: 317ss.). No obstante ello, Kant y Hobbes se aproximan en lo referido a la implementación efectiva del poder soberano, esto es, al modo en que conciben la soberanía *de facto* (Williams, H., 2008: 320; *vid.* Asimismo: Astorga, 1998: 3-12). Holtman señala, respecto de este punto, que ambos pensadores consideran la estabilidad del orden político como una condición básica de la vida civil, y entienden que la justicia solo puede ser garantizada por el Estado, condenando la revolución como un fenómeno que pone en riesgo la continuidad del orden jurídico. Sin embargo, el hecho de que Kant y Hobbes valoren el orden y la estabilidad como virtudes de un sistema político, no significan que entiendan el orden y la estabilidad del mismo modo: en efecto, al reivindicar el derecho alienable del hombre a la *libre expresión*, Kant se aparta de los aspectos más conservadores de la filosofía política hobbesiana (cf. TP, Ak. VIII, 304). Otra discrepancia importante entre ambos concierne a las premisas antropológicas que dan sustento, respectivamente, a sus concepciones políticas, así como a la función que cada uno de ellos asigna al Estado: en efecto, mientras Hobbes asigna al Estado una función de orden, Kant hace énfasis en el Estado como garante de los derechos humanos fundamentales (cf. Holtman, 2004: 213ss.).

debe interpretarse en relación con *lo común* (i.e. con lo que está ligado al interés público, como contrapuesto al beneficio particular o privado<sup>412</sup>), el carácter *público* de la *voluntad pública* kantiana está dado por la concentración de la *voluntad popular* en voluntad del legislador. Ello tiene, desde luego, importantes consecuencias para el tratamiento kantiano del concepto de *soberanía*, así como para su concepción de las leyes como normas que exigen una obediencia incondicionada: en efecto, la *voluntad pública* se expresa en leyes públicas, universalmente válidas, que no pueden ser desobedecidas bajo ninguna circunstancia<sup>413</sup>.

Llegados a este punto, debemos considerar si esta exigencia kantiana de una obediencia incondicionada a las leyes y al poder político que garantiza el cumplimiento de las mismas resulta compatible con su definición de la libertad como capacidad de “no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”<sup>414</sup>. A fin de dar respuesta a este interrogante, es preciso destacar la importancia fundamental que el principio de *representación* asume en el desarrollo de la doctrina jurídico-política kantiana.

En sus reflexiones en torno al concepto de *república* –desarrolladas tanto en *Los principios metafísicos de la doctrina del derecho* como en *Hacia la paz perpetua*–, Kant caracteriza la forma republicana de gobierno como una forma esencialmente representativa:

“toda verdadera república es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de delegados” (MS, Ak. VI, 341)<sup>415</sup>.

<sup>412</sup> Vid. Kelly (2001: 29-30); Riley (2001: 125). En *Del contrato social* (cf. Libro II del Capítulo VI), Rousseau define la *república* como un Estado regido por leyes, Estado en el que gobierna el interés público.

<sup>413</sup> Cabe señalar que también Rousseau establece, al igual que Kant, la exigencia de obediencia a las leyes: la diferencia entre la posición de ambos reside, en todo caso, en que para el pensador ginebrino las leyes son expresión de la voluntad general, y ésta conserva el poder de modificar las leyes cuando lo considere necesario. En la *voluntad general* –y no en un poder representante– reside la capacidad de promulgar las leyes, mientras que Kant aboga por un modelo republicano representativo, en el que la tarea legislativa es delegada en el legislador, quien puede ser considerado así como el poder soberano *en ejercicio*, a diferencia de la *voluntad unida del pueblo* (la cual, aún siendo reconocida como *titular* de la soberanía, no ejerce de manera directa el poder soberano).

<sup>414</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350.

<sup>415</sup> “Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermitteltst ihrer Abgeordneten (deputirten) ihre Rechte zu besorgen”.

La *república* es, ante todo, una forma de organización política fundada en el concepto de *derecho*. En una constitución republicana son preservados los derechos fundamentales del hombre, y ello a través de delegados, es decir, mediante el sistema de la representación política. El carácter representativo de la *república* no exige, sin embargo, la implementación de un determinado *régimen* de gobierno. En tal sentido señala Kant, en *Hacia la paz perpetua*, que la república no constituye una *forma de la soberanía* sino una *forma de gobierno*, es decir, un cierto modo de ejercer el poder político en la conducción del Estado:

“[L]as formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía* (*forma imperii*) y solo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo*, o *algunos* relacionados entre sí, o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder [...]: en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*” (ZeF, Ak. VIII, 352)<sup>416</sup>.

La *república* no debe ser vinculada con ninguna *forma de soberanía* en particular, siendo compatible tanto con la forma autocrática como con la forma aristocrática, aunque no con la democracia, dado que esta última, tal como Kant la concibe –es decir, como democracia directa– no permite adoptar una forma representativa de gobierno<sup>417</sup>. Cuanto menor sea el número de individuos que ejerzan el poder en el Estado, mayor será el grado en que pueda verse representada la *voluntad del pueblo*, y mayores serán, por consiguiente, las posibilidades de alcanzar una forma republicana de gobierno<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> “Die Formen eines Staats (*civitas*) können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heißt eigentlich die Form der Beherrschung (*forma imperii*), und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung ( *forma regiminis* ) und betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch”.

<sup>417</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 352.

<sup>418</sup> En una democracia –sostiene Kant– todos, sin ser todos, deciden (cf. ZeF, Ak. VIII352). Guyer señala respecto esta tesis kantiana que, en una democracia pura o democracia directa, los derechos de la minoría pueden verse vulnerados, si así lo decide la mayoría. Con el fin de

Indicamos ya que el gobierno republicano se da allí donde los representantes legislan, gobiernan y administran la justicia atendiendo a la preservación de los derechos humanos fundamentales. Una constitución política es *republicana* cuando está fundada en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*, principios básicos del *estado civil*<sup>419</sup>. Tanto en *La metafísica de las costumbres* como en *Hacia la paz perpetua*, la *libertad*, como principio fundamental del orden civil, es definida como la capacidad de obedecer leyes a las que se ha dado –o a las que *podría darse*– consentimiento<sup>420</sup>. Ahora bien, la noción de *consentimiento* [*Beistimmung*], tal como se la invoca en este contexto, debe ser interpretada en relación con el concepto de representación política. En efecto, tal noción no conlleva la exigencia de una participación directa de los miembros de la comunidad política en el proceso legislativo<sup>421</sup>, sino que constituye una suerte de principio regulativo, cuyo uso –al igual que el de los principios de *contrato* y de *voluntad pública*–, se halla reservado al legislador, quien deberá dictar leyes tales que *hubiesen podido ser consentidas por todo un pueblo*, aunque el pueblo no esté dispuesto a otorgarles consentimiento en la situación presente<sup>422</sup>.

Como hemos indicado en nuestra exposición previa de los principios elementales del contractualismo kantiano, el *contrato* no constituye, para Kant, un *hecho*, *i.e.* un acontecimiento histórico situado en un pasado remoto, sino una noción teórica, una *idea de la razón*, que posee sin embargo, *realidad práctica* en la medida en que resulte vinculante para el legislador. Si una ley dictadas por éste *podiese* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, esto será suficiente para establecer su legitimidad; si, por el contrario, resultara *imposible* a

---

evitar esta situación, Kant apuesta por un modelo de constitución política fundado en el principio de la división de los poderes, es decir, se inclina por una constitución en la que la tarea legislativa es llevada a cabo, no por el *pueblo* mismo, sino por un conjunto de representantes, quienes deben legislar, no según sus intereses privados, sino según la idea del bien común, tal como lo exige el principio del *contrato* (cf. Guyer, 2006: 282).

<sup>419</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 351. En los capítulos cuarto y quinto haremos mayor referencia al modo en que Kant concibe la constitución republicana.

<sup>420</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350.

<sup>421</sup> *Vid.* Mulholland (1990: 292-293); Pippin (2007: 417-419).

<sup>422</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 297. Kant propone el siguiente ejemplo: si el poder legislativo promulgase una ley que exigiera a ciertos súbditos el pago de impuestos y eximiese a otros (en igual condición económica o social que los primeros) de tales cargas, el conjunto de un pueblo no podría dar conformidad a una ley semejante. Un reparto desigual de las cargas impositivas jamás podría ser consentido por *todo un pueblo* (cf. TP, Ak. VIII, 297-298).

todo un pueblo otorgar conformidad a dicha ley, entonces ésta no podría ser considerada legítima, es decir, justa. El principio del *contrato* establece, en síntesis, que debe ser *al menos posible* que un pueblo preste su consentimiento a una determinada ley, para establecer la justicia de esa ley<sup>423</sup>. El punto decisivo es que solo el legislador (y no el pueblo) puede invocar el principio del *contrato*:

“Entonces, si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta solo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer” (TP, Ak. VIII, 297-298)<sup>424</sup>.

La concepción kantiana del *contrato* no invoca la idea de un consentimiento *efectivo*, sino de un consentimiento *posible*, y esto supone una distancia significativa entre el tratamiento kantiano del problema de la soberanía y los principios fundamentales de la filosofía política de Rousseau. Una breve reflexión acerca de esta distancia teórica que separa a ambos pensadores permitirá establecer con mayor precisión los rasgos distintivos del contractualismo kantiano.

En primer lugar, podemos hacer referencia al modo diverso en que Kant y Rousseau conciben el concepto de *voluntad general*. El hecho de que Rousseau apele al concepto de *voluntad* como una noción central en su tratamiento del concepto de *soberanía* no resulta causal: la noción de *voluntad* expresa, precisamente, el carácter absolutamente intransferible, inalienable de la soberanía; en tal sentido afirma Rousseau *el poder* puede transmitirse, pero no la *voluntad*<sup>425</sup>.

<sup>423</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 299.

<sup>424</sup> “Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte: was ist für dasselbe zu thun? Soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen”. Kersting ha señalado que la idea de *contrato*, entendida como principio vinculante para el legislador, supone una suerte de correlato político del *imperativo categórico*: “así como el imperativo categórico como principio moral nos permite juzgar acerca de la legitimidad de nuestras acciones, así también el *contrato originario*, como principio de justicia política, permite establecer la legitimidad de las leyes positivas”. (Kersting, 1992: 149). La observación es pertinente y permite identificar, a nuestro juicio, uno de los tantos aspectos en que la filosofía política de Kant invoca principios desarrollados en el marco de su filosofía moral. La posible universalización de la máxima que rige una determinada acción hace posible establecer el valor moral de tal acción; de manera análoga, la posible universalización del consenso respecto de una determinada ley opera como índice suficiente de la legitimidad de la ley.

<sup>425</sup> Cf. Rousseau, *Du contrat social*, Libro II, Cap. I: 190. Atkinson señala que, desde una perspectiva rousseauiana, cabría preguntarse hasta qué punto la *voluntad pública* kantiana



En correspondencia con esta concepción del poder soberano como poder que reside en la *voluntad general*, las *leyes* son entendidas como expresión de la *voluntad legisladora del pueblo*, y la autoridad de las mismas alcanza hasta allí donde lo decida la *voluntad general*; ésta retiene así tanto el poder de revocar las leyes vigentes:

“[C]uando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo [...]. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es ese acto lo que yo llamo una ley. [...]. Según esta idea, se ve al instante que no hay que preguntar ya a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo; ni cómo uno es libre y está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades” (*Du contrat social*, Libro II, Cap. VI: 201)<sup>426</sup>.

La ley no puede elevarse por encima de la *voluntad general* –ni, por tanto, limitarla en modo alguno– ya que no es sino expresión de esta *voluntad*, y más precisamente: es un *acto* propio de la *voluntad general*. Ni los individuos en cuanto súbditos, ni el gobernante o el juez, pueden hallarse por encima de las leyes, ya que éstos se hallan siempre supeditados a la *voluntad general* como poder soberano del Estado. Esta concepción de la *ley* como expresión de la *voluntad general* permite, por otra parte, evitar la posibilidad de leyes *injustas*, ya que es la voluntad general la que se impone la ley a sí misma y nadie puede ser injusto respecto de sí mismo. Ahora bien, si una ley promulgada por la *voluntad general* resultara, en ciertas circunstancias o condiciones, desfavorable para la comunidad, la *voluntad general* posee el poder de revocar esa ley y de sustituirla por otra (y nadie podría impedirselo, pues aquélla es el poder supremo por encima del cual no se eleva ningún otro). Así declara Rousseau, más adelante, que “un pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; porque si le place hacerse mal a sí mismo, ¿quien tiene derecho a impedirselo?” (*Du contrat social*, Libro II, Cap. XII: 216). Si bien la doctrina política de Kant acusa la

---

constituye una auténtica *voluntad*, desde el momento que solo puede *querer lo que el Jefe de Estado quiere*, o solo puede actuar tal como actúa este último (cf. Atkinson, 1992: 239).

<sup>426</sup> Cassirer señala la profunda vinculación entre los conceptos de libertad y ley en la filosofía de Rousseau: “Libertad quiere decir vinculación a una ley rigurosa e inviolable, que cada individuo establece sobre sí mismo” (cf. Cassirer, 1932: 290). Este entusiasmo por la autoridad y dignidad de la ley representa, según sostiene Cassirer, el rasgo característico de la filosofía política de Rousseau, y aquél que lo convierte en un auténtico predecesor de Kant. El concepto de *voluntad general* expresa el principio de una “soberanía incondicional de la ley” (Cassirer, 1932: 191).

influencia de Rousseau al reivindicar la *voluntad unida del pueblo* como origen de todo poder soberano<sup>427</sup>, el lugar central que aquél confiere al principio de *representación* en su tratamiento del problema de la soberanía tiene consecuencias que parecen apartarlo del modelo rousseauiano de justificación del poder político, consecuencias que afectan asimismo a la cuestión de la obediencia a las leyes y a la noción de *consentimiento*<sup>428</sup>. Una de estas consecuencias remite, según hemos señalado, a la necesidad de una transferencia de la soberanía en beneficio de un Jefe de Estado que no puede ser resistido por el pueblo. Ante el problema político fundamental formulado en *El contrato social*, ambos pensadores proponen, pues, soluciones diversas. Allí señala Rousseau, en relación con el concepto de *pacto social*, que:

“Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometería sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema, puede enunciarse en los siguientes términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes». Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social” (Libro I, Cap. VI: 182).

A fin de dar respuesta a este problema, Rousseau desarrolla una teoría de la soberanía fundada en concepto de una *voluntad general* soberana, intransferible e inalienable (por tanto, *no representable*)<sup>429</sup>, mientras Kant, por su parte, se inclina por el principio de *representación*, *i.e.* establece la necesidad de una delegación absoluta del poder soberano del pueblo en favor de un Jefe de Estado, denegando

<sup>427</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

<sup>428</sup> En efecto, si la soberanía debe ser *representada*, será el poder representante el que ejerza de hecho el poder soberano; de este modo, el *consentimiento* del pueblo unido constituye un principio regulativo sobre el que debe basarse el representante al momento de dictar las leyes. En el marco de la doctrina política kantiana, como doctrina fundada en el principio de *representación*, no se exige, pues, un consentimiento *efectivo* del pueblo (respecto de las leyes), sino solo un consentimiento *posible*, expresado en la idea de *contrato* como principio vinculante para el legislador.

<sup>429</sup> Cabe señalar que es la acción legislativa aquello que es propio de la *voluntad general* en tanto poder soberano. En la república ideal rousseauiana, el pueblo es *soberano* en tanto *legisla*, *i.e.* dicta las leyes pero no gobierna, no juzga ni ejecuta las leyes, sino que estas tareas son encomendadas a los magistrados (una república en la que el pueblo cree poder prescindir de sus magistrados, concediéndoles una autoridad precaria, y reteniendo para sí la administración de los asuntos civiles y la ejecución de las leyes, sería una república mal gobernada). En la doctrina política kantiana, el pueblo como tal no legisla, sino que participa en la elaboración de las leyes solo de manera indirecta, *i.e.* a través de representantes, siendo ésta una de las diferencias fundamentales entre las teorías políticas de Kant y de Rousseau (cf. Williams, 1983: 175; Kersting, 1999: 158).

a aquél toda participación directa en el proceso legislativo<sup>430</sup>. La importancia fundamental que el principio de la representación política cobra en el marco del *contractualismo* kantiano instala, pues, una distancia irreductible entre las teorías políticas de Kant y de Rousseau, distancia que se define, fundamentalmente, en torno a la interpretación de la idea de *consentimiento a las leyes* implicada en cada una de estas teorías: en efecto, entre el consentimiento efectivo de la *voluntad general* rousseauiana (como consentimiento que se expresa de manera directa en la asamblea popular legisladora) y el consentimiento meramente *posible* invocado por Kant (al concebir el *contrato* como principio que regula los actos del legislador, sin poder ser invocado por el pueblo) parece abrirse un hiato difícil de salvar<sup>431</sup>. La asamblea popular rousseauiana dicta la ley, y retiene el derecho de modificarlas cuando lo considere oportuno. En el marco de la doctrina política kantiana, el poder legislativo (como poder representante) dicta las leyes, y el pueblo debe simplemente obedecerlas, independientemente de que las considere justas o injustas, pues el poder soberano del Estado no admite resistencia alguna.

Sin embargo, esto no significa que Kant abandone ciertas premisas básicas del pensamiento político de Rousseau: señalar una *distancia* entre ambos no implica afirmar, por ejemplo, que la filosofía política kantiana subordina la *voluntad pública* rousseauiana a la mera obediencia, tal como algunos intérpretes parecen sugerir<sup>432</sup>, ni tampoco supone afirmar que Kant se incline por un

---

<sup>430</sup> Otro aspecto que señala una distancia significativa en el modo en que ambos pensadores conciben la *voluntad general* está ligado a la conexión que este principio guarda, en cada caso, con exigencias de carácter moral. La constitución de la *voluntad general* exige, para Rousseau, la deposición del interés particular en beneficio del bien común, y no debe ser entendida, pues, como la mera suma de voluntades particulares, sino como la constitución de una *voluntad colectiva* que es posible –reiteramos– a partir de una subordinación de los intereses particulares al interés público: “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta solo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares...” (*Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193). Al respecto señala Schklar que la noción rousseauiana de *voluntad general* expresa una transposición de la más esencial facultad moral del individuo –la voluntad– al ámbito de la experiencia pública (cf. Schklar, 1969: 184; 1973: 275-277). Esta exigencia de carácter *moral* no aparece expresada en la concepción kantiana del *contrato* como la coalición de cada voluntad particular y privada para constituir una voluntad comunitaria y pública (cf. TP, Ak. VIII, 297). En efecto, la constitución de una *voluntad pública* no exige, para Kant, la subordinación del interés particular al interés común, sino solo la subordinación de las voluntades particulares a la voluntad del representante, a quien corresponderá juzgar, en todo caso, cuáles sean las leyes idóneas para la promoción del bien común.

<sup>431</sup> Vid. Riley (1973: 451-451).

<sup>432</sup> Así señala Astorga, por ejemplo, que para Kant “la constitución republicana exige que el ejercicio de la voluntad general sea hecho en base al principio de representación, cuyo

contractualismo puramente *formal*, en el que la noción rousseauiana de *bien común* y sus ideales de justicia y equidad son vaciados de todo contenido<sup>433</sup>. En todo caso, una valoración exacta de la distancia que separa las propuestas políticas de Kant y de Rousseau solo es posible sobre la base del reconocimiento de sus puntos básicos de convergencia. Entre éstos cabría destacar el sentido normativo que ambos autores atribuyen al principio del *contrato* y a la noción de *voluntad general*, la reivindicación de la *autonomía*, el reconocimiento de la educación como instrumento fundamental para la promoción del progreso, y la concepción del estado civil como único estado en el que puede ser plenamente ejercido el derecho innato del hombre a la libertad. Ambos pensadores otorgan una importancia central al problema de la articulación entre la libertad y la sujeción a la ley, y coinciden en caracterizar la libertad como la independencia de un individuo con respecto a la voluntad arbitraria de otros, o bien como sujeción a leyes a las que se ha dado consentimiento<sup>434</sup>. Para Rousseau, en la obediencia a leyes auto-impuestas reside, precisamente, la libertad. La obediencia a una ley común evita la sumisión a la voluntad arbitraria de un particular. El auto-gobierno, la obediencia a leyes auto-impuestas, articulan la igualdad de las voluntades legisladoras con la jerarquía política. Si bien la existencia de una *república* exige una jerarquía (entre los que mandan y los que obedecen), en la medida en que aquel que ejerce el mando deba limitarse a ejecutar leyes que se han auto-impuesto los que obedecen, está garantizada la libertad. Indudablemente,

---

fundamento se halla en la condición misma de la libertad externa, la cual exige para su cumplimiento que el ejercicio el derecho estricto a través de la coacción [...]. Kant disminuye entonces el valor de la [...] idea rousseauiana de la *voluntad general*, y hace depender la soberanía del pueblo de sus gobernantes. De esto resulta que la libertad, que antes era concebida como obediencia a las leyes a las que se les ha dado consentimiento, se reduce ahora a simple obediencia a la ley” (Astorga, 1996: 120-121).

<sup>433</sup> González Vicén señala, en este sentido, que mientras la *voluntad general* de Rousseau significa “la primacía del interés común y representa, por eso, en último término, una máxima sobre los fines de la asociación política, la *voluntad unida* kantiana es un concepto que alude solo a la posibilidad de una vinculación jurídica en la libertad”. González Vicén (1952: 68). De manera similar –añade el autor– la noción kantiana de *justicia* no debe ser entendida como una reivindicación de la equidad social, sino como un principio puramente formal, que alude ante todo a las condiciones estrictamente jurídicas necesarias para la convivencia común. Vid. González Vicén (1952: 72). Polin parece coincidir con esta última apreciación al señalar que, en la filosofía política kantiana, el derecho no produce la *justicia*, sino antes bien la mera *legalidad*. Vid. Polin (1965: 77).

<sup>434</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350; Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Libro I, Cap. VIII: 187.

Kant invoca esta fórmula rousseauiana al definir la libertad política; sin embargo, su idea de consentimiento a las leyes no puede ser estrictamente equiparada con la idea rousseauiana de auto-legislación<sup>435</sup>.

En conclusión, la idea de obediencia a las leyes a las que se ha dado *consentimiento* no cobra un sentido análogo en la doctrina política de ambos autores<sup>436</sup>. La noción kantiana de *consentimiento* se halla atravesada, según señalamos, por el principio de la representación: el poder individual debe ser delegado, transferido, a fin de que pueda constituirse una *voluntad pública* o *voluntad unida del pueblo*, y esta unificación de múltiples voluntades no es posible, para Kant, a menos que se erija un poder representante que concentre la capacidad de dictar las leyes, es decir, de decidir qué normas resultan favorables al bien común. Desde la perspectiva kantiana, parece necesario, pues, que el legítimo representante de la *voluntad general* sea reconocido como el único intérprete autorizado de la *voluntad del pueblo*, y es por ello que Kant insiste en que solo al poder representante corresponde hacer uso del principio del *contrato*, negando al pueblo toda capacidad de invocar tal principio a fin de justificar un acto de resistencia ante la autoridad<sup>437</sup>. El precario y complejo equilibrio

---

<sup>435</sup> Cf. Williams (1983: 162).

<sup>436</sup> Caranti propone un interesante estudio comparativo acerca de la relación entre Kant y Rousseau, en el cual señala que, precisamente aquellos aspectos que suelen ser reconocidos como puntos de acuerdo entre ambos, revelan un genuino desacuerdo; a la inversa, algunos aspectos doctrinales que suelen identificarse como puntos de ruptura expresan un acuerdo subyacente (cf. Caranti, 2013: 130ss.). El objetivo de Caranti, quien desafía las interpretaciones tradicionales de la relación Kant / Rousseau, es mostrar que ambos proponen versiones diversas, pero complementarias, del republicanismo: el liberalismo kantiano, señala Caranti, debería incorporar *dosis* más altas de republicanismo, mientras que el republicanismo rousseauiano podría enriquecerse a través de la incorporación de principios afines al liberalismo kantiano (cf. Caranti, 2013: 144). Si bien no compartimos algunas conclusiones formuladas por el intérprete, consideramos atractiva la propuesta de articular o complementar aspectos implicados en las propuestas políticas de ambos pensadores, ya que esta articulación permitiría quizás matizar aquellos aspectos de la filosofía política de Rousseau y de Kant que resultan menos atractivos desde una perspectiva contemporánea.

<sup>437</sup> En *Teoría y práctica* Kant señala que contrariamente a lo que sostiene Danton, quien considera el contrato social como un *factum* y declara nulos todos los derechos –incluso los derechos de propiedad– hasta tanto no sea efectivamente dado ese *factum*, el *contrato* es solo un principio racional, un criterio que permite juzgar toda constitución civil en general (cf. TP, Ak. VIII, 302). Riley observa que, al concebir el *contrato* como *idea*, Kant se aparta de Rousseau: en contraste con esta concepción *ideal* del contrato, Rousseau parece concebir el *pacto social* en términos históricos, y en ello se concentraría, según Riley, su potencial democrático. El *contrato* rousseauiano constituye un dispositivo político capaz de garantizar la justicia de las leyes y la ausencia de un poder despótico que viole el principio de la *voluntad general*. Una de las consecuencias principales de esta concepción *ideal* del contrato sería el debilitamiento del potencial democrático implicado en la teoría rousseauiana del *contrato*

implicado en la relación de *representación* se inclina, pues, en favor del representante, y este parece ser, para Kant, el precio necesario que debe pagarse a fin de constituir y garantizar la continuidad de un *estado de derecho*, precio que resultaría excesivo a los ojos de Rousseau, quien considera la enajenación de la soberanía como un acto absolutamente inaceptable:

“Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites” (*Du contrat social*, Libro I, Cap. IV: 178).

Una *autoridad absoluta* ligada a una *obediencia sin límites* parece ser, precisamente, la solución kantiana al problema de cómo garantizar la estabilidad del orden civil, si bien a fin de evitar una constitución despótica, la obediencia ilimitada debe ser equilibrada a través de la *libertad de expresión*, pues en ello se cifra –según hemos señalado en el *Capítulo segundo*– toda posibilidad de un progreso del género humano.

\*

---

*social* (cf. Riley, 1982: 125ss.; vis. asimismo Carracedo, 1998: 32ss.). En contra de esta interpretación, Hüning sostiene que el carácter *ideal* y la dimensión normativa de los principios kantianos de *contrato* y de *voluntad pública* suponen una radicalización del principio rousseauiano de *voluntad general*; si bien este sentido normativo se halla presente ya en los textos de Rousseau, tal sentido se profundiza en la doctrina de Kant. La distancia entre la *república ideal* o *Estado en la idea* y las repúblicas fenoménicas –que deben ser gobernadas en función de ese modelo ideal– se profundiza en la doctrina kantiana; de allí la necesidad de apelar al principio de representación. Hüning sostiene que la *república ideal kantiana* no es representativa, sino que en ella el pueblo se auto-gobierna; la introducción del principio de representación en el contractualismo kantiano aparece como respuesta al problema de la realización fáctica de la *república ideal* (cf. Hüning, 2013: 119). Por nuestra parte, consideramos desacertada esta interpretación, ya que el *Estado en la idea* es, para Kant, un estado representativo (cf. ZeF, Ak. VIII, 352). Tampoco coincidimos con la idea de que la concepción kantiana de *voluntad pública* radicaliza el concepto de *voluntad general*: por el contrario, el hecho de que los principios de *contrato* y de *voluntad pública* constituyan *ideas* a las que deba recurrir el legislador, sin poder ser invocadas por el pueblo, debilita la radicalidad de la propuesta política kantiana, y parece apartarlo de ciertos ideales políticos de Rousseau. La preocupación de Kant por garantizar la estabilidad del orden jurídico-político le exige tomar distancia respecto de algunas consecuencias que se deducen a partir del modelo rousseauiano de soberanía política (cf. Riley, 1973: 465). Si bien Riley no especifica cuáles serían estas consecuencias, cabe inferir que las mismas remiten a la concepción de la *voluntad general* como poder que ejerce la soberanía de manera directa, sin mediaciones (pudiendo así revocar las leyes que considerase necesario modificar, o bien revolcar a las autoridades públicas instituidas).

En esta sección hemos abordado el problema de una posible articulación entre la concepción kantiana de la libertad como *facultad de obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento* y la tesis que sostiene la necesidad de una personificación de la *voluntad unida del pueblo* en la persona de un Jefe de Estado (irresistible). El tratamiento de esta cuestión ha exigido examinar la noción de *representación* implicada en la concepción kantiana de la república, y a considerar los límites de la noción kantiana de *consentimiento* a las leyes. Si la forma republicana de gobierno está fundada en el principio de *representación*, y el representante es quien debe decidir qué acciones de gobierno o qué leyes resultan acordes a la idea del *contrato*, el *consentimiento* implicado en la definición kantiana de la libertad política no es un consentimiento *efectivo*, sino, según indicamos, un consentimiento meramente *posible*. Si el pueblo estuviese autorizado a negar su consentimiento y a desobedecer los preceptos de la autoridad política constituida, no sería posible entonces garantizar la continuidad del *estado de derecho*. Dicho *estado* requiere, para Kant, la existencia de un poder irresistible y absoluto, esto es, de un *poder soberano* en el sentido propio del término (en términos políticos, un *soberano* es la autoridad última e inapelable, aquella que retiene el poder de mando). A los diversos argumentos aducidos por el autor a fin de justificar su impugnación de todo *derecho de resistencia* [*Widerstandsrecht*] haremos referencia en la sección siguiente.

### 3.3 La impugnación del derecho de resistencia

La posición asumida por Kant respecto del *derecho de resistencia* ha sido objeto de debates y controversias, y ello por motivos diversos: en primer lugar, la condena kantiana de todo acto de resistencia del pueblo ante la autoridad pública constituida suele ser reconocida como un aspecto doctrinal problemático en el marco de una obra filosófica comúnmente asociada con la reivindicación de la libertad; en segundo lugar, Kant manifestó adhesión a importantes procesos revolucionarios que tuvieron lugar en la Europa de su tiempo<sup>438</sup>, e incluso

---

<sup>438</sup> Cf. González Vicén (1952: 94).

interpretó el entusiasmo despertado por la Revolución Francesa como un claro signo del progreso moral del género humano<sup>439</sup>. En este apartado proponemos un análisis de los argumentos que el autor propone a fin de justificar su rechazo de todo *derecho de resistencia*, con el objeto de considerar si tales argumentos, junto con la tesis que pretenden demostrar, resultan compatibles con su concepción de la libertad político-jurídica.

Estos argumentos, desarrollado tanto en *Teoría y práctica* como en los *Principios metafísicos del derecho*, pueden ser sintetizados del siguiente modo: 1) si se otorgase al pueblo el derecho de oponer resistencia al *soberano*, debería instituirse entonces un poder superior a ambos, autorizado para una resolución legal de los conflictos que pudiesen suscitarse; pero entonces este nuevo poder sería, en sentido estricto, el *soberano* y así quedaría restituido el problema inicial; 2) el pueblo no puede arrogarse el derecho de oponer resistencia legítima al soberano, pues en caso de poseer un derecho tal, aquél (y no éste) sería *soberano*, lo cual es absurdo o contradictorio; 3) los súbditos no pueden reclamar un *derecho de resistencia* porque solo la sujeción de todos los miembros de la comunidad a un poder público irresistible hace posible un *estado de derecho*. Nuestras consideraciones previas acerca del modo en que Kant concibe las nociones de *derecho*, *contrato originario* y *voluntad pública* proporcionan el marco de referencia ineludible para interpretar el sentido de los argumentos que acabamos de mencionar.

En el §49 de *La metafísica de las costumbres*, Kant declara que el origen del poder supremo es inescrutable para el pueblo que está sometido a él, es decir, que el pueblo no debe especular acerca de tal origen, ni tampoco cuestionar la obediencia incondicionada que tal poder le exige<sup>440</sup>. En la sección anterior, hemos señalado que la noción kantiana de *contrato* no alude al problema del origen histórico del Estado, sino que es invocada como una *idea de la razón práctica* que

---

<sup>439</sup> Cf. SF, Ak. VII, 85. Kant fue un testigo, un *espectador* de la Revolución Francesa, fenómeno al que considerará desde perspectivas diversas. El entusiasmo de los espectadores ante el fenómeno revolucionario francés se funda en el reconocimiento del *ideal* intenta ser históricamente realizado, a saber: el ideal de la *república*, constitución política basada en los principios del derecho, de la libertad y la igualdad (cf. Villavicencio, 2012: 93). Para un estudio detallado de la cuestión, *vid.* Burg (1974).

<sup>440</sup> Cf. MS, Ak. VI, 318.



permite juzgar la legitimidad de una constitución civil. De allí que no corresponda al súbdito hacer especulaciones acerca de las circunstancias históricas en las que habría tenido lugar la constitución de un Estado –con el fin de poner el tela de juicio su legitimidad–, sino que aquél debe simplemente obedecer al poder político instituido, independientemente de las circunstancias particulares en las que hubiese tenido lugar su constitución. Aún en caso de que el poder vigente infringiese ciertas leyes constitucionales, los súbditos no estarían autorizados a oponerle resistencia:

“De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito solo derechos y ningún deber (constrictivo). Además, si el órgano del soberano, el gobernante, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas [...], es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia. Tampoco puede haber en la constitución misma un artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo y, por tanto, limitarle, en caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, ha de poder también *defenderlos* y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste, lo cual es contradictorio” (MS, Ak. VI, 319)<sup>441</sup>.

En este pasaje se formula la tesis central cuyo análisis nos ocupa, a saber: la idea de que el soberano no posee *deber* alguno frente al súbdito y, por consiguiente, el súbdito no puede oponer resistencia legítima ante el soberano, alegando un incumplimiento, por parte de éste, de presuntos *deberes* contraídos hacia él. Aún en caso de que el gobernante –órgano del *soberano*– violase principios fundamentales del orden civil, el pueblo no estaría autorizado a oponer resistencia activa, pues en caso de serle concedido un derecho tal, debería instaurarse un poder superior facultado para resolver los conflictos que surgiesen

---

<sup>441</sup> “Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs) Pflichten. - Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*), aber keinen Widerstand entgegensetzen. Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht”.

entre el pueblo y el soberano, pero entonces este nuevo poder sería el *soberano* (en sentido propio) y así la dificultad retornaría –según adelantamos– a su punto inicial. Por otra parte, si se reconociese al pueblo el derecho de resistir a la autoridad soberana, entonces el *pueblo* sería, en sentido propio, el *soberano*, pero esto, afirma Kant, es absurdo. Si bien al formular el principio de *voluntad pública* declara que «desde el punto de vista de las leyes de la libertad» solo el pueblo es *soberano*<sup>442</sup>, hemos señalado en la sección previa que Kant se inclina por un modelo de justificación del orden político en cuyo marco el actual Jefe de Estado (y no el *pueblo*) es considerado como el poder que ejerce de hecho la soberanía.

A fin de interpretar correctamente los argumentos que dan sustento a su rechazo del *derecho de resistencia*, debemos considerar qué tipo de acciones cuentan, propiamente, como *actos de resistencia*, qué poder del Estado es confrontado en el *acto de resistencia* –es decir, si se trata del poder legislativo, del ejecutivo, o bien de ambos– y, por último, qué tipo de obligación se halla implícita en el mandato que prohíbe la resistencia.

En cuanto al primer punto, en el pasaje citado Kant observa que, aún en caso de que el gobernante obrase injustamente, el pueblo solo estaría autorizado a *quejarse*, mas no a *resistirse*, observación que sugiere que la *queja* o *reclamo* [*Beschwerde*] puede ser considerado legítimo, siempre que tenga lugar bajo ciertas condiciones y no implique riesgo alguno para la preservación del orden jurídico. Por oposición a la *queja* como expresión pública de disconformidad frente a los actos presuntamente injustos de quienes ejercen el poder político, la *resistencia activa* resulta censurable en cualquier circunstancia, en tanto forma de oposición que involucra, en alguna medida, el uso de la fuerza, es decir, el recurso a la violencia, que debe ser rechazado sin excepción.

En relación con el segundo aspecto señalado –i.e. cuál sería el poder del Estado confrontado en el *acto de resistencia*–, Kant alude en el texto citado tanto al *poder soberano* como al *órgano* del soberano, es decir, al *gobernante*, sin detenerse a considerar qué consecuencias diversas tendría la oposición del pueblo ante los diversos poderes estatales<sup>443</sup>. En los pasajes relevantes para el análisis de

<sup>442</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

<sup>443</sup> Kant utiliza de manera ambigua el concepto de *soberano*, término que en ciertos pasajes hace alusión al pueblo (cf. MS, Ak. VI, 315, 341), mientras que en otros alude al legislador (cf. MS,

esta cuestión, el autor suele referirse a la resistencia como un acto que tendría lugar ante el poder legislativo, esto es, ante el *soberano* en el sentido propio del término. Sin embargo, en algunos pasajes condena –de manera más general– la resistencia del pueblo ante la constitución vigente, es decir, ante las leyes:

“Que la constitución contuviera una ley [...] que autorizara a derrocar la constitución vigente –de la cual dimanarían todas las leyes particulares– en el supuesto caso de que el contrato sea quebrantado, sería una clara contradicción, porque entonces habría de contener también un contrapoder *públicamente constituido* y, por ende, sería preciso todavía un segundo jefe de Estado que amparase los derechos del pueblo frente al primero, e incluso un tercero que decidiese entre ambos para dirimir de parte de cuál de ellos está el derecho” (TP, Ak. VIII, 303)<sup>444</sup>.

Kant señala aquí que sería absurdo reconocer al pueblo un derecho de resistir *legalmente* las normas vigentes: si la constitución autorizara desobedecer las leyes que ella misma establece, esto representaría una suerte de absurdo lógico (o, cuanto menos, un absurdo *jurídico*). Igualmente absurdo sería reconocer al pueblo un derecho de oponer resistencia al poder *soberano* –es decir, al poder legislativo–, ya que en tal caso el *soberano* –señala Kant– no sería, propiamente, el *soberano*. Por otra parte, reconocer al pueblo un derecho de hacer uso de la coacción frente al poder ejecutivo sería, una vez más, absurdo, ya que este último es, precisamente, el único poder autorizado para hacer un uso legal de la coacción.

Lo cierto es que Kant impugna tanto aquellos actos que suponen una oposición activa ante el poder *soberano* (o poder legislativo), como aquellos que confrontan al *gobierno* (o poder ejecutivo), o a las leyes vigentes, invocando, en cada caso, argumentos similares. La dificultad reside en que el tratamiento indiferenciado de estos diversos modos de *resistencia* puede tornar problemática su conclusión respecto del carácter ilegítimo del acto de resistencia *en general*: en efecto, si el peligro principal que conlleva la *resistencia* es la posible disolución

---

Ak. VI, 317-321), o bien al monarca, esto es, al poder ejecutivo (cf. MS, Ak. VI, 320n.). Astorga señala al respecto que esta ambigüedad, lejos de constituir el resultado de meras imprecisiones conceptuales, revela aspectos problemáticos de la doctrina jurídica kantiana (cf. Astorga, 1996: 118), aspectos a los que nos hemos referido en la sección previa, al señalar los alcances y límites de la idea kantiana de *consentimiento*.

<sup>444</sup> “Denn daß die Constitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Contract sei verletzt) umzustürzen berechtigete, ist ein klarer Widerspruch: weil sie alsdann auch eine öffentlich constituirte) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, sein müßte, dann aber auch ein drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschiede”.

del *estado de derecho*, desobedecer al *soberano* no parece tener iguales consecuencias que desobedecer al *gobernante* (*órgano* de aquél), así como desobedecer a una ley particular no necesariamente implica desobedecer a *las leyes en general*<sup>445</sup>. Si la resistencia del pueblo ante el *soberano* o ante las leyes constitucionales podría comprometer la estabilidad del *estado de derecho*, la desobediencia ante ciertos decretos puntuales del gobierno no parece tener iguales consecuencias, sobre todo si se trata de una desobediencia pasiva, *i.e.* no violenta, posibilidad que Kant no parece considerar en el desarrollo de sus argumentos en contra del *derecho de resistencia*<sup>446</sup>. En síntesis, la ausencia de una identificación clara del *poder* ante el cual tendría lugar, propiamente, el *acto de resistencia*, afecta, a nuestro juicio, la consistencia de la argumentación kantiana, pues, reiteramos, no toda forma de resistencia conduce, *ipso facto*, a una disolución del estado legal.

Con todo, y pese a las dificultades señaladas, el argumento kantiano que establece la imposibilidad de una resolución legal de los conflictos que pudiesen presentarse entre el *soberano* y el pueblo –en caso de que fuese reconocido un derecho de resistencia– conserva su validez. La pregunta básica implícita en la argumentación kantiana, a saber: “¿quién decidirá, en caso de controversia entre el pueblo y el soberano, de qué lado está el derecho? [¿wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei?]” (TP, Ak. VIII, 300)– plantea, en efecto, un problema de difícil solución desde el punto de vista de la técnica jurídica. Desde una perspectiva estrictamente jurídica, parece natural declarar ilegítimo todo acto de resistencia ante el poder, ya que la existencia misma de una comunidad civil exige la existencia de un poder incontestable.

En lo que respecta puntualmente a la resistencia ante el poder ejecutivo, ésta es impugnada ya que se trata, precisamente, del poder estatal que concentra

---

<sup>445</sup> Un acto de resistencia ante el soberano (poder legislativo) podría ser interpretado como un acto de resistencia ante *las leyes en general*, por cuanto el soberano no es, en definitiva, sino la ley pública personificada (cf. TP, Ak. VIII, 294n). Sin embargo, a fin de evaluar la consistencia de la argumentación kantiana debe ser establecido si la resistencia ante una decisión o acción del poder estatal supone o no un peligro real para la preservación del estado de derecho, y para ello parece necesario, ante todo, considerar la posibilidad de *diversas* formas de resistencia.

<sup>446</sup> Señala Williams al respecto que, oponer resistencia a una norma en particular o a una disposición del soberano, no necesariamente implica poner en riesgo el estado legal en su conjunto (cf. Williams, 1983: 203).

exclusivamente la facultad de hacer un uso legítimo de la coacción, con el fin de preservar el derecho y garantizar el cumplimiento de las leyes. El poder *ejecutivo* constituye un poder *irresistible* por definición, de modo tal que oponerle resistencia parece transgredir los principios básicos del derecho constitucional. Al respecto observa Kant:

“Si a la palabra *graciable* se quiere asociar un concepto determinado [...] solo puede ser aplicada a aquél contra quien no hay *ningún derecho de coacción*. Por tanto, solo el *jefe de gobierno del Estado*, que es quien procura y reparte todo el bien que es posible según las leyes públicas (pues el soberano que las da es, por decirlo así, invisible; es la propia ley personificada, no su agente), puede recibir el título de *Graciable Señor*; por cuanto es el único frente al cual no hay derecho alguno de coacción” (TP, Ak. VIII, 294n)<sup>447</sup>.

Aquí se indica que el *jefe de gobierno del Estado* —es decir, el poder ejecutivo— es el único poder respecto del cual no hay derecho alguno de coacción, ya que, reiteramos, este *jefe* es, propiamente, el único que puede ejercer legítimamente la coacción, en la medida en que resulte necesario para la administración los asuntos públicos. Mientras que en otros textos el poder *soberano* —i.e. el legislativo— es declarado irresistible, aquí parece afirmarse, sin embargo, que solo el ejecutivo no puede resistido a través de medios coactivos. Sin embargo, cabe calificar asimismo al legislativo como un poder *irresistible* en tanto constituye la autoridad política suprema en toda constitución civil, aquella por encima de la cual no se eleva ninguna otra: contra la *suprema autoridad legisladora del Estado* —afirma Kant— no puede darse una resistencia legítima del pueblo<sup>448</sup>. El argumento que da sustento a esta afirmación establece, según señalamos, que si se concediera al pueblo el derecho de resistir al *soberano*, no se contaría entonces con un poder *superior*; autorizado para una resolución legal de los conflictos, y en caso de existir tal poder, éste, y no aquél, sería entonces el *soberano*. Por otra parte, si el soberano mismo pretendiese actuar como árbitro de un conflicto que se suscitase entre él y el pueblo, no solo se arrogaría la pretensión

---

<sup>447</sup> “Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten [...] Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, der alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt (denn der Souverän, der sie giebt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent), kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat”.

<sup>448</sup> Cf. MS, Ak. VI, 320.

de ser juez en su propia causa, sino que incumpliría además el principio de la división de poderes, pues estaría usurpando las funciones propias del gobernante<sup>449</sup>.

Kant declara irresistibles a los tres poderes constitutivos del Estado, los cuales conforman una unidad integrada en la que se coordinan *personas morales* diversas:

“Los tres poderes del Estado están, pues, en primer lugar, coordinados entre sí como personas morales (*potestates coordinatae*), es decir, que una persona complementa a las otras para lograr la integridad de la constitución del Estado [...]. De estos tres poderes, considerados en su dignidad, es menester decir que la voluntad del *legislador* (*legislatoris*), en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior, es *irreprochable* (irreprochable), la facultad ejecutiva del *jefe supremo* (*summi rectoris*) es *incontestable* (irresistible), y la sentencia del *jefe supremo* es *irrevocable* (inapelable)” (MS, Ak. VI, 316)<sup>450</sup>.

Como poderes constitutivos de un poder estatal único, los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no pueden ser legítimamente confrontados por el pueblo (ya sea que se caracterice esta confrontación como un reproche, una resistencia o una apelación, según el poder que sea confrontado en cada caso). El problema que se presenta es, como decíamos, hasta qué punto la ausencia de una diferenciación entre las consecuencias que implicaría resistir a cada uno estos diversos poderes estatales afecta la consistencia de la argumentación kantiana, que condena *todo* acto de resistencia en general. Quizás ciertos actos de resistencia que confrontasen, no a los poderes estatales ni a las leyes *en general*, sino a alguna ley en particular o a algún decreto gubernamental específico –en razón de su presunto carácter injusto–, no implicarían un verdadero riesgo para la continuidad del orden legal vigente<sup>451</sup>. Como señalamos ya, en el desarrollo de la

<sup>449</sup> Cf. MS, Ak. VI, 317.

<sup>450</sup> “Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (*potestates coordinatae*), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit [...]. Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers (*legislatoris*) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs=Vermögen des Oberbefehlshabers (*summi rectoris*) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten Richters (*supremi iudicis*) unabänderlich (inappellabel)”.

<sup>451</sup> Como ha sido señalado, Kant tiende a equiparar la desobediencia a una ley particular con la desobediencia a las leyes *en general*. Al respecto señala Pinkard que, si bien esto parece ser un *non sequitur*, el argumento de Kant parece ser que, dada la propensión del hombre a anteponer sus propios proyectos y deseos al mandato de la razón, resistir a una ley equivale a resistir a las leyes en general, ya que, al desobedecer una ley particular (en razón de su presunto carácter injusto), “autorizamos a otros a hacer lo mismo según sus propios criterios, es decir, a

argumentación kantiana no se establecen mayores precisiones respecto de cuál sería el poder confrontado por el acto de resistencia, ni se ofrece, por otra parte, una distinción entre diversas formas de resistencia<sup>452</sup>. Kant declara ilegítima *toda* resistencia popular, amparando su posición en el señalamiento de que la existencia de un poder *irresistible* es condición misma del orden legal, *i.e.* del *estado de derecho*<sup>453</sup>:

“Pero si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable (irrepreensible) desde el punto de vista del derecho, están también ligadas a ella la facultad de coaccionar y, por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra; es decir, 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” (TP, Ak. VIII, 299, nuestro subrayado)<sup>454</sup>.

---

desobedecer las leyes que consideren injustas [...]. En tales condiciones, el imperio de la ley no puede ser preservado” (Pinkard, 1999: 169).

<sup>452</sup> Nicholson señala que si bien Kant suele emplear indistintamente las nociones de *resistencia* [*Widerstand, Widersetzlichkeit, Opposition*], *rebelión* [*Aufruhr, Empörung, Aufstand, Rebellion*] y *revolución* [*Revolution*] en sus escritos políticos, el uso indiferenciado de estos términos no supone una auténtica dificultad para el análisis de su posición, ya que el filósofo rechaza *toda* forma de resistencia en general (cf. Nicholson, 1976: 216ss.).

<sup>453</sup> Algunos intérpretes señalan que, al sostener que no hay comunidad civil, ni *derecho* en sentido estricto, sin la existencia de un poder público irresistible, Kant toma distancia respecto del modelo iusnaturalista y se aproxima a premisas básicas del positivismo jurídico (cf. Hancock, 1961, 440–447; Villey, 1962: 58-66). En términos generales, puede considerarse a Kant como un autor iusnaturalista en la medida en que su doctrina jurídica se funda en la noción de un derecho natural del hombre a la libertad, derecho para cuya preservación es instituido un estado civil. Sin embargo, si por *derecho natural* se entiende un conjunto de principios deducidos a partir de un análisis de la *naturaleza humana*, Kant no debería ser identificado como un *iusnaturalista*, pues considera que la *naturaleza humana* solo puede ser empíricamente conocida, y semejante conocimiento empírico no puede dar lugar a principio racionales, de carácter normativo. Como señala Cortina Orts, Kant se aparta asimismo del modelo iusnaturalista al sostener que el derecho positivo establece, en sentido propio, lo que es *conforme al derecho* en un tiempo y lugar determinados; en efecto, incluso cuando el soberano promulgara leyes contrarias al principio del *contrato originario*, no por ello esas leyes perderían su carácter vinculante, es de decir, su valor jurídico. La distinción kantiana entre *derecho natural* y *derecho positivo* está ligada a la distinción entre un derecho pre-estatal (una suerte de *proto-derecho*) y un derecho estatal, que torna efectivo al primero, proporcionando las condiciones necesarias para su ejercicio (cf. Cortina Orts, 1994: XLVI-XLV). La autora señala que, en este punto, la doctrina jurídica de Kant parece superar la dicotomía *iusnaturalismo / positivismo jurídico*, por cuanto aporta un complejo esquema conceptual en el que resultan integrados principios procedentes de ambas tradiciones del pensamiento político (cf. Cortina Orts, 1994: XLVI n.).

<sup>454</sup> “Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel): so ist damit auch die Befugniß zu zwingen und auf der anderen Seite das Verbot sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effect giebt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemeyn

La primera observación que quisiéramos formular respecto de este pasaje remite al uso del condicional “*si... entonces...*”, uso que podría dar lugar a una interpretación equívoca del argumento aquí formulado. Si bien Kant declara que “*si una ley es legítima entonces ha de estar prohibida toda oposición a la voluntad del legislador*”, el uso de la forma condicional no implica, en rigor, el reconocimiento de un *derecho de resistencia* en caso de que los decretos del legislador resultasen injustos a juicio del súbdito. En efecto, a continuación reformula el argumento –suprimiendo, esta vez, la forma del condicional– y afirma de manera explícita el carácter *incondicionado* del mandato que prohíbe oponer resistencia al *soberano*:

“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” (TP, Ak. VIII, 299-300).

La prohibición de oponer resistencia activa al poder soberano es *incondicionada*, y vale incluso en el caso de individuos sujetos a un poder despótico. En cuanto al tipo de *obligación* o *mandato* implicado en dicha prohibición, en un pasaje al cual hemos hecho referencia Kant invoca implícitamente la fórmula del *imperativo categórico*, indicando que el acto de resistencia es censurable porque acontecería según una máxima que no admite el principio de su posible *universalización*: en caso de ser universalizada, la máxima subyacente en la acción revolucionaria destruiría toda constitución civil, suprimiendo el único estado en que los hombres pueden *tener derechos en general*<sup>455</sup>. Esta observación sugiere que el mandato de no oponer resistencia a los

---

gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde”.

<sup>455</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 299. Señala Nicholson al respecto que “ninguna máxima que permita la resistencia puede sortear exitosamente el *test* de la universalidad, y el deber de no oponer resistencia a la autoridad no admite, por tanto, excepción alguna. Kant es explícito al afirmar que esta prohibición de la resistencia es absoluta y es válida incluso en caso de un soberano injusto” (Nicholson, 1976: 222).



poderes públicos no es de carácter estrictamente jurídico sino, a la vez, de carácter moral; en efecto, Kant caracteriza a la rebelión no solo como el “mayor delito imaginable”, sino además como un delito *sin expiación posible*<sup>456</sup>, manifestando así una condena moral de la acción revolucionaria<sup>457</sup>.

Este carácter moral –y no estrictamente jurídico– de la condena kantiana de la revolución resulta explícito en un pasaje de *El conflicto de las facultades*, en el que se afirma que los medios a través de los cuales el pueblo intente realizar el *ideal* de una constitución civil republicana deben subordinarse a los principios morales:

“Un ser dotado de libertad, consciente de su privilegio con respecto al animal privado de razón, no puede ni debe reclamar, conforme al principio formal de su arbitrio, ninguna otra clase de gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquella en la cual todos sean colegisladores [...]. Pero ese derecho solo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus medios concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta” (SF, Ak. VII, 86)<sup>458</sup>.

A partir del análisis previo, podemos constatar que los argumentos kantianos en contra del *derecho de resistencia* convergen en la idea de que la obediencia y el orden constituyen las condiciones básicas e indispensables para la preservación del estado jurídico. La estabilidad del orden político, la continuidad

<sup>456</sup> Cf. MS, Ak. VI. 320.

<sup>457</sup> Si bien el fenómeno de la *revolución* admite ser examinado desde diversas perspectivas teóricas –histórica, moral, jurídica–, la condena kantiana de la revolución es formulada, ante todo, en términos jurídicos y es, pues, bajo la perspectiva jurídica que debemos considerar sus argumentos (cf. Goyard-Fabre, 1975: 211-214). Ello no implica desconocer, sin embargo, la connotación moral de ciertas observaciones kantianas respecto de la revolución, ni impide advertir, por otra parte, el sentido histórico-filosófico de sus declaraciones acerca del *entusiasmo* generado en los espectadores imparciales de la Revolución Francesa como un claro signo del progreso moral del género humano (cf. SF, Ak. VII, 85). Para un análisis pormenorizado de las diversas perspectivas bajo las que Kant ha considerado el fenómeno de la revolución, *vid.* Burg (1974); Nicholson (1992: 249-268); Rodríguez Aramayo (1993: VII-XX).

<sup>458</sup> “Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also im Bewußtsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thier nach dem formalen Princip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist [...]. Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf”. Para Kant el acto revolucionario es inmoral no solo en cuanto no admite el principio de la universalización, sino asimismo en tanto acto que contraviene el deber de ingresar y permanecer en un estado tal que puedan ser preservados los derechos humanos fundamentales, es decir, en un estado civil. La revolución nunca puede alcanzar una situación mejor a aquella que impugna ya que supone un retorno al *estado de naturaleza*. *Vid.* Atkinson (1992: 242).

del *estado de derecho*, constituyen principios absolutos e incondicionados en el marco de la doctrina política kantiana. Si Kant rechaza todo *derecho de resistencia*, incluso en el caso de un soberano injusto es, en efecto, porque la preservación del derecho constituye la finalidad última del Estado:

“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: este 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*” (TP, Ak. VIII, 298, nuestro subrayado)<sup>459</sup>.

“La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como *destructora de la constitución legal*” (MS, Ak. VI, 320, nuestro subrayado)<sup>460</sup>.

El *estado de derecho* debe ser preservado *ante todo*, incluso cuando las leyes o el poder que las ampara resultasen opresivos para el pueblo. La razón de ello es que “cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna [*irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine*]” (ZeF, Ak. VIII, 373). Dado que la existencia de un poder *irresistible* es aquello que hace posible una constitución civil en cuanto tal, el reconocimiento de un derecho (constitucional) a la resistencia supone, para Kant, un absurdo: un derecho semejante atentaría contra las condiciones básicas que hacen posible el estado civil<sup>461</sup>. La acción revolucionaria niega el propio *fin* que pretende alcanzar, ya que los medios a los que recurre para la reivindicación de los derechos tornan imposible un estado de *justicia pública*. El derecho no puede ser promovido, por

<sup>459</sup> “Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht; sondern allererst bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird”. Así como en el plano de la moralidad la felicidad no puede proporcionar un principio legítimo para la determinación de la voluntad, así tampoco puede proporcionar, en el ámbito jurídico-político, un criterio válido para juzgar acerca de la legitimidad de las leyes. Kant rechaza, pues, el eudemonismo tanto en su vertiente moral como en su vertiente político-jurídica. Sobre esta cuestión, véase: Villacañas (1987: 286ss.); Ludwig (1999: 189-193).

<sup>460</sup> “Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß”.

<sup>461</sup> Cf. MS, Ak. VI, 320.

consiguiente, a través de medios violentos, sino solo a través de medios que resulten acordes a la idea misma de un *derecho público*.

Kant señala que ninguna fuerza coercitiva sería suficiente para reprimir los impulsos insociables del hombre, de no mediar un reconocimiento general de las leyes públicas como garantía última para el ejercicio de los derechos humanos fundamentales:

“...si por ventura no se tratase del derecho sino solo de la fuerza, también al pueblo le estaría permitido intentar ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal. 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. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz” (TP, Ak. VIII, 306)<sup>462</sup>.

La fuerza no es suficiente para garantizar la continuidad y estabilidad de las instituciones político-jurídicas. Un poder coactivo no podría jamás ofrecer, por sí mismo, tal garantía, sin contar a la vez con un reconocimiento público de la necesidad de leyes que regulen la interacción social. Dicho de otro modo: si los hombres no son instruidos en las ventajas que conllevan la obediencia a las leyes, y la existencia misma del orden legal –entendido como único orden en cuyo marco pueden ser ejercidos los derechos humanos fundamentales–, la coacción no será suficiente para dominar los impulsos insociables y egoístas de la especie humana<sup>463</sup>.

Hacia el final de la *Doctrina del derecho*, Kant concluye que aunque una constitución jurídica pueda tener graves defectos y requiera de importantes mejoras,

“sin embargo, oponerse a ella no está permitido en modo alguno y es punible: porque si el pueblo se considerara legitimado para oponerse violentamente a esta constitución, aunque todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia en el lugar de la legislación que prescribe de modo supremo todos los derechos; lo cual daría como resultado una

<sup>462</sup> “... wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen; aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde”.

<sup>463</sup> A la cuestión de la *insociable sociabilidad* humana haremos referencia en el *Capítulo quinto*, dedicado a un análisis de los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia.

voluntad suprema que se destruye a sí misma” (MS, Ak. VI, 372)<sup>464</sup>.

Desde la perspectiva kantiana, el reconocimiento de un *derecho de resistencia* implicaría una autorización para el uso de la violencia, que es en sí destructora de todo derecho. El recurso a la acción violenta contradice, pues, los principios básicos *a priori* del orden civil:

“La sumisión incondicionada de la voluntad del pueblo (que en sí está desunida, por tanto, sin ley) a una voluntad *soberana* (que une a todos mediante una ley) es un *acto*, que solo puede empezar por la toma del poder supremo y que funda así por primera vez un derecho público. Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud del poder (resistencia que limitaría aquel poder supremo) es contradecirse a sí mismo; porque entonces aquél (al que es lícito oponer resistencia) no sería el poder legal supremo, que determina primero lo que debe ser o no públicamente justo –y este principio descansa ya *a priori* en la *idea* de una constitución civil en general, es decir, en un concepto de la razón práctica, del que ciertamente no puede ponerse adecuadamente ningún ejemplo en la experiencia, pero al que, como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir” (MS, Ak. VI, 372)<sup>465</sup>.

En síntesis, dadas las premisas básicas del reformismo kantiano, el perfeccionamiento de las instituciones civiles solo puede ser impulsado a través de medios legales, pues la continuidad del orden jurídico es considerada como un requisito indispensable para una realización progresiva de la justicia.

Kersting señala al respecto que, a la vista de las recientes experiencias históricas ligadas al terrorismo de Estado, la impugnación kantiana de todo acto de resistencia y su apuesta por el reformismo pueden parecer demasiado optimistas. Sin embargo, añade,

---

<sup>464</sup> “...und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegen setzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde”.

<sup>465</sup> “Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souveränen (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht –und dieses Princip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß”.

“no podemos culpar a Kant por no haber anticipado las patologías políticas del siglo XX. Dentro del marco de su concepción racional de la ley, el reformismo legal es una posición consistente, y el argumento en contra de la revolución y a favor de la continuidad legal resulta atendible; sin embargo, ante un autócrata reacio a reformar su gobierno según los principios de la racionalidad legal, la filosofía política kantiana es incapaz de prestar auxilio. Esta incapacidad es propia de un reformista que, en ocasiones, parece paralizado por el temor a la revolución. El reverso del reformismo anti-revolucionario kantiano es, inevitablemente, el conservadurismo. Pese al carácter radical de la razón legal, bajo condiciones históricas conflictivas, Kant da preeminencia al orden sobre la justicia y se inclina por la autoridad del Estado en detrimento de la autoridad de los derechos humanos y los derechos civiles” (Kersting, 1992: 163)<sup>466</sup>.

Por nuestra parte, consideramos que estas últimas observaciones podrían matizarse: si bien es cierto que en la doctrina política kantiana la balanza parece inclinarse a favor del *orden* (incluso en detrimento del *derecho*), el análisis de los principios doctrinales que dan sustento a la posición asumida por Kant permite reconocer que la importancia concedida al *orden* conlleva, en cierto modo, la preeminencia misma del *derecho*, la *libertad* y la *justicia*, valores políticos fundamentales en el desarrollo de la filosofía kantiana. Si la balanza se inclina en favor del *orden*, es precisamente porque éste es concebido como la condición *sine qua non* del *derecho*. La continuidad del orden jurídico-político constituye, para Kant, una *condición* básica y elemental (un medio, y no un *fin* en sí), y solo en tal sentido es reivindicada; sin esta condición, no hay constitución jurídica posible.

Algunos autores, Byrd & Hruschka entre otros, señalan que no resulta claro que Kant rechazara la resistencia legítima del pueblo ante un poder despótico cuyas acciones implicasen la ausencia misma de un *estado de derecho*. El argumento principal de Kant en contra de la resistencia –señalan– “es formal y establece simplemente que el que tiene el poder supremo tiene el poder supremo y no puede haber alguien más que tenga ese poder” (cf. Byrd & Hruschka, 2010: 182). La revolución disuelve el estado civil, el *estado de derecho*, y supone así un retorno al *estado de naturaleza*. Ahora bien, no toda asociación humana cuenta como un *estado civil* o *estado jurídico*. Kant condena la revolución *en un estado de derecho*, pero esto no significa que, en situaciones que pueden ser calificadas

---

<sup>466</sup> Holtman arriba a una conclusión similar al afirmar que la conservación de la estabilidad del gobierno es prioritaria para Kant: “esta preocupación excede cualquier otra consideración, incluso aquellas referidas a la justicia que el Estado debe garantizar” (Holtman, 2004: 213). Sin embargo, la premisa subyacente a esta preocupación kantiana está dada –sostiene la autora– por la convicción de que la estabilidad jurídica constituye una condición básica de toda justicia.

bajo el concepto de *terrorismo de Estado*, los ciudadanos no puedan rebelarse contra un poder que viola sus derechos básicos. La revolución es condenada, en síntesis, porque afecta la continuidad del estado jurídico, pero este argumento se aplica a una asociación civil que cuente efectivamente como un estado *jurídico*<sup>467</sup>. A una conclusión similar arriba Ripstein, al señalar que solo un estado de derecho merece ser preservado: desde una perspectiva kantiana, la resistencia no sería impugnabile en cualquier situación; bajo un gobierno que violase derechos humanos fundamentales, estaríamos autorizados a oponer resistencia<sup>468</sup>.

Pese a estos esfuerzos por intentar matizar la posición kantiana, Kant es explícito acerca de la necesidad de obedecer al poder instituido, incluso en caso de un poder autoritario o despótico. El filósofo confía en que, a través del libre *uso público de la razón*, esto es, a través de la *libertad de expresión*, los hombres lograrán aproximarse gradualmente a una constitución republicana, sin necesidad de recurrir a medios violentos. En *Teoría y práctica*, caracteriza a este derecho como un derecho al cual el hombre no puede renunciar jamás<sup>469</sup>. La pregunta que cabría formular es si, bajo el yugo de un poder estatal que atentase contra este derecho fundamental, el súbdito no estaría autorizado a oponer resistencia. En abierta polémica con Hobbes, y tal como se anuncia en el subtítulo de este escrito –“Contra Hobbes [*Gegen Hobbes*]”–, Kant reivindica allí el derecho inalienable del súbdito de expresar públicamente su opinión acerca de lo que considere injusto en las acciones del soberano, e incluso caracteriza a la *libertad de pluma* como *el único paladín de los derechos del pueblo*<sup>470</sup>. Señala asimismo que negar al súbdito el derecho de expresarse públicamente supone negarle toda pretensión de *tener derechos frente al soberano*, observación que sugiere el reconocimiento de derechos inalienables que suponen un límite a las acciones del poder político. Sin embargo, aclara a continuación que el derecho de libre expresión debe ser ejercido “dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive [*in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt*]” (TP, Ak. VIII, 304), y ello sugiere que la manifestación pública de

---

<sup>467</sup> Cf. Byrd & Hruschka (2010: 183).

<sup>468</sup> Cf. Ripstein (2009: 28).

<sup>469</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 304.

<sup>470</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 304.

disconformidad solo será legítima bajo la condición de que no atente contra la autoridad de las leyes ni suponga un peligro para la estabilidad del orden civil<sup>471</sup>.

La reivindicación kantiana del derecho de *libre expresión* puede ser considerada como un aspecto doctrinal que parece dar lugar a la posibilidad de una forma de *resistencia legítima* (no violenta), ante el poder, a saber: la *protesta* o *queja* [*Beschwerde*], entendida como la denuncia pública del carácter injusto de ciertas leyes o ciertas acciones cometidas por quienes ejercen el poder político. Si bien en uno de los pasajes a los que hemos hecho referencia Kant declara que, en caso de acciones injustas llevadas a cabo por el soberano, “es lícito al súbdito *quejarse* [...], pero no oponer resistencia [*so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden [...] aber keinen Widerstand entgegensetzen*]” (MS, Ak. VI, 319), cabría reformular esta afirmación e indicar –sin abandonar, con ello, la perspectiva kantiana– que la protesta popular frente a acciones injustas del gobierno constituye un *acto de resistencia* legítimo, siempre que no incite a la insurrección ni a la desobediencia civil, ni promueva el uso de la violencia contra los poderes públicos instituidos.

A la luz de estas consideraciones, cabría reformular asimismo la observación en la que Kant establece “la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra [*das Verbot sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen verbunden*]” (TP, Ak. VIII, 299). Se plantea aquí el problema de cómo interpretar esta afirmación de manera tal que resulte conciliable con la importancia fundamental que Kant atribuye al derecho de libre expresión, y con su reconocimiento del derecho del súbdito a manifestar legítimamente sus opiniones y *quejas* respecto de aquello que considere injusto en los actos del gobierno. Entendemos que la prohibición de resistir “de obra o de

---

<sup>471</sup> El derecho inalienable que Kant invoca en este escrito no es, desde luego, el derecho de oponer resistencia activa ante las leyes o ante el poder político, sino solo el derecho de manifestar públicamente (de manera no violenta) el desacuerdo respecto de ciertas disposiciones o acciones del gobierno. El ejercicio de este derecho fundamental e inalienable no debe afectar, sin embargo, la estabilidad del orden público, pues en caso de que lo hiciera, la protesta o reclamo no serían ya *legítimos*. Tal como hemos señalado en el desarrollo del *Capítulo segundo*, Kant interpreta el derecho de *libre expresión* como derecho a la *libertad de pluma*, y ello no es casual, pues la expresión de opiniones disidentes a través de escritos no tendrá los mismos efectos que su expresión oral, y supone un riesgo menor para la conservación de la paz y el orden. La preservación del orden representa, tal como hemos sugerido allí, un principio limitativo del derecho de libre expresión.

palabra” a la voluntad del legislador condena aquellas manifestaciones públicas contra el poder político que, en virtud de sus posibles consecuencias, pudiesen implicar un riesgo para la preservación del orden legal. La libre expresión de opiniones contrarias a las disposiciones del poder estatal no debería ser, pues, objeto de censura, siempre que se mantenga –insistimos– dentro de los límites del respeto a la constitución<sup>472</sup>. El reconocimiento de un derecho del pueblo a enjuiciar públicamente ciertos actos del soberano, o a denunciar el carácter injusto de ciertas leyes, o de ciertas disposiciones o decretos del gobierno, no implica, en síntesis, que se conceda al súbdito el derecho de oponer resistencia *activa* contra el poder estatal. No obstante ello, tal reconocimiento permite contemplar la posibilidad de una *resistencia* legítima, a saber: aquella que consiste en la denuncia pública (pacífica) de la injusticia.

Un segundo aspecto doctrinal que podría ser invocado a fin de considerar la posibilidad de una resistencia legítima concierne a la distinción que Kant establece entre el *soberano* y el *gobernante*, y en particular, la idea de que los *decretos* de este último no constituyen *leyes* en sentido estricto, siendo, por consiguiente, modificables<sup>473</sup>. La desobediencia a ciertos decretos del gobierno no implicarían, en rigor, una resistencia ante el *soberano* ni ante las leyes, ni representaría, pues, una amenaza para la preservación del *estado de derecho*. Si bien Kant afirma explícitamente que las leyes deben ser obedecidas *incluso cuando el pueblo las considerase injustas*, al declarar que solo una norma dictada por el poder legislativo constituye una *ley* en sentido estricto –y que solo *la ley*, expresión de la *voluntad unida del pueblo*, puede demandar obediencia incondicionada–, parece admitir la posibilidad de una desobediencia legítima a ciertos decretos del gobierno. El pueblo no solo estaría autorizado, pues, a

---

<sup>472</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 304. La libertad de expresión debe ejercerse, pues, en el marco del *uso público* de la razón, esto es, a través de escritos dirigidos al *público de lectores*, pues solo en tal caso podrá garantizarse que la opinión crítica no socavará la autoridad del poder estatal ni atentará contra el orden público, optimizando, por otra parte, las posibilidades de los ciudadanos de ganar cierta influencia en las decisiones del gobierno. Como señala Atkinson, en el marco del pensamiento político kantiano la obediencia es el precio que el pueblo debe pagar a fin de conservar cierta influencia en las decisiones políticas del soberano (cf. Atkinson, 1992: 243).

<sup>473</sup> El gobernante del Estado –señala Kant– es el poder ejecutivo, es decir, el *agente* del Estado. Las *órdenes* que da al pueblo, a los magistrados y ministros y a quienes *administran* el Estado, son disposiciones, *decretos* (y no leyes), ya que se refieren a la decisión particular y son modificables (cf. MS, Ak. VI, 316).



denunciar públicamente el carácter injusto de ciertos decretos gubernamentales, sino que podría además negarse a obedecer tales decretos, elevando sus quejas y peticiones ante el poder legislativo y reclamando la eventual destitución del gobernante. Si bien hemos señalado que Kant caracteriza al poder ejecutivo como *irresistible*, esto no impide que reconozca al pueblo el derecho de exigir una revocación del poder conferido al gobernante a través de medios constitucionales: en efecto, “el soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración” (MS, Ak. VI, 317)<sup>474</sup>. Con ello parece contemplarse la posibilidad de resistencia legítima –no violenta– del pueblo ante el poder ejecutivo<sup>475</sup>.

El tercer aspecto que cabría mencionar a fin de considerar la posibilidad de formas legítimas de resistencia concierne a un posible conflicto entre *mandatos jurídicos* y *mandatos morales*. Si bien Kant se pronuncia en contra de un presunto *derecho de necesidad* que el pueblo pudiese invocar a fin de justificar su resistencia ante el soberano, señala, sin embargo que “no existe *casus necessitatis* salvo en el caso de que entren en conflicto mutuo ciertos deberes, a saber: un deber incondicionado y otro, quizá importante, pero a pesar de eso condicionado” (TP, Ak. VIII, 300)<sup>476</sup>. Si bien el análisis pormenorizado de esta cuestión exigiría considerar diversos aspectos específicos desarrollados en el marco de la filosofía moral kantiana, el texto sugiere que los súbditos tendrían derecho a invocar un *derecho de necesidad* a fin de justificar su incumplimiento de ciertos deberes jurídicos en caso de que tales deberes estuviesen abiertamente en conflicto con deberes morales. La razón de ello es que el mandato moral es, en cuanto tal, absolutamente incondicionado, y la obediencia que exige no admite, pues, excepción alguna<sup>477</sup>.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant formula

---

<sup>474</sup> “Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren...”. El poder ejecutivo está limitado y subordinado al legislativo (cf. González Vicén, 1952: 97). *Vid.* asimismo Polin (1965: 178s.); Villacañas (1987: 288-289).

<sup>475</sup> Cf. Riley, 1973: 467.

<sup>476</sup> “Es giebt keinen *casus necessitatis*, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander streiten...”.

<sup>477</sup> Para un análisis de esta cuestión, *vid.* Nicholson (1976: 218-219).

una serie de reflexiones en torno a la distinción entre la *comunidad ética* y la *comunidad jurídica*. En la primera, el pueblo no puede ser considerado legislador, a diferencia de lo que sucede en la comunidad jurídica, en la que *el pueblo unido es legislador*; y dado que toda legislación, todo derecho, se funda en el principio que exige restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales pueda coexistir con la libertad de otros según leyes comunes, la *voluntad del pueblo unido* instituye una *coacción legal externa*, esto es, funda un poder político facultado para el ejercicio de la coerción legal<sup>478</sup>. En una *comunidad ética*, el pueblo no puede ser *legislador*; pues tal comunidad se halla orientada a la moralidad de las acciones, pero el carácter moral de las mismas es *interior*, nunca *exterior*; de manera tal que una *comunidad ética* no podría estar sujeta a leyes externas, *i.e. Públicas* (tal como hemos observado en los apartados cuarto y quinto del *Capítulo primero*, el derecho concierne únicamente a la *libertad externa*, no a la *libertad interna*). Las leyes éticas no pueden provenir, pues, de la *voluntad popular*, aunque tampoco de un ser superior, ya que en tal caso no serían *éticas*: la obediencia a las mismas sería resultado del mero temor a una coacción ejercida por el ser superior. Si bien el legislador supremo de una *comunidad ética* solo puede ser Dios en tanto *soberano moral del mundo* –esto es, Dios como un ser que prescribe mandamientos éticos<sup>479</sup>–, la legislación ética solo tiene su origen en la razón pura práctica, y constituye, por consiguiente, una legislación estrictamente interna. En el marco de estas consideraciones, Kant se refiere a una posible falta de concordancia entre las leyes éticas y las leyes jurídicas, y afirma explícitamente que, si estas últimas obligasen llevar a cabo un acto injusto en sentido moral, no estaríamos obligados a obedecerlas:

“Tan pronto como algo es reconocido como deber, aun cuando fuese un deber impuesto por el mero albedrío de un legislador humano, es, sin embargo, a la vez mandamiento divino obedecerlo. A las leyes civiles estatutarias no se las puede ciertamente llamar mandamientos divinos, pero, si son justas, la *observancia* de ellas es a la vez mandamiento divino. La tesis «hay que obedecer a Dios más que a los hombres» significa solo que, si éstas ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está autorizado a obedecerlas y no es deber hacerlo. Pero inversamente, si a una ley civil política, en sí no inmoral, se opone algo que se tiene por ley divina estatutaria, hay fundamento para considerar la última como espuria, pues está en pugna con un deber claro, e incluso no puede nunca atestiguararse por señales empíricas que sea efectivamente mandato divino de modo suficiente para que se esté autorizado a transgredir con

---

<sup>478</sup> Cf. RGV, Ak. VI, 98.

<sup>479</sup> Cf. RGV, Ak. VI, 98-99.

arreglo a ella un deber por lo demás consistente” (RGV, Ak. VI, 99 n)<sup>480</sup>.

No puede exigirse a un individuo obedecer una norma que resulte evidentemente contraria a lo prescripto por la ley moral. Ahora bien, toda norma civil que no contradice abiertamente el mandato ético, debe ser obedecida, ya que no podría demostrarse que la norma en cuestión efectivamente contradice un mandato divino. El punto que nos interesa destacar es que no es un deber obedecer leyes o preceptos que resulten incompatibles con lo exigido por el imperativo categórico, ya que éste –tal como hemos señalado en el *Capítulo primero*– exige una obediencia absolutamente incondicionada.

Los tres aspectos a los que nos hemos referido (a saber: la reivindicación del derecho de libre expresión como un derecho inalienable del hombre, la distinción entre soberano y gobierno y, en correlación con ella, entre leyes y decretos y, finalmente, la distinción entre deberes éticos y deberes jurídicos) abren *intersticios* doctrinales en cuyo marco cabría pensar la posibilidad de formas legítimas de resistencia popular, a saber: la expresión pública de disconformidad ante las leyes o ante el poder público que las ampara, la desobediencia pasiva (*i.e.* no violenta) ante decretos gubernamentales que el súbdito considerase injustos y, finalmente, la desobediencia de leyes positivas cuya observancia implicara la desobediencia de un mandato moral. Al no involucrar el uso de la fuerza, estas formas de resistencia no suponen un riesgo para la preservación del orden legal<sup>481</sup>.

<sup>480</sup> “Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz "man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch=bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen”.

<sup>481</sup> Mulholland señala que Kant considera tres formas posibles en las que los miembros de la sociedad civil podrían resistir las leyes y las autoridades ejecutivas que consideraran como adversas de los derechos inherentes a los miembros de la sociedad civil, a saber: la desobediencia pasiva de leyes, sin recurso a la violencia incluso en el caso de arresto o castigo por parte de las autoridades; la crítica activa a las decisiones del poder político, y la resistencia activa a las leyes a través de medios coactivos. Según la autora, Kant considera las dos primeras formas como formas legales de la resistencia, mientras condena la tercera, considerando que el uso de la fuerza contra la autoridad nunca puede ser legítimo (cf.

Antes de concluir nuestro análisis acerca de la articulación entre la *libertad* y el *orden* en el marco de la filosofía kantiana del derecho, quisiéramos considerar brevemente la conexión entre la definición de la libertad como *obediencia a las leyes a las que se ha dado consentimiento* y otra definición de la libertad político-jurídica, que parece apartarse del principio republicano de auto-legislación, aproximándose a una concepción liberal de la libertad. Este análisis permitirá profundizar algunos de los aspectos que han sido abordados en el desarrollo de este capítulo, y permitirá asimismo establecer de manera más precisa la confluencia de diversas tradiciones del pensamiento político moderno en el desarrollo de la filosofía jurídico-política kantiana.

### 3.4 Dos definiciones de la *libertad* en los escritos políticos kantianos

En el *Capítulo primero* hemos examinado la concepción kantiana de la libertad como derecho innato del hombre, tal como aparece desarrollada en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, obra en la que la libertad es definida asimismo como aquel atributo jurídico del ciudadano que consiste en su facultad de no obedecer a ninguna ley sino a aquella a la que ha dado su consentimiento<sup>482</sup>. Dos años antes, en *Hacia la paz perpetua*, Kant proponía ya una definición análoga de la *libertad jurídica* o *libertad externa*, en el marco de una serie de reflexiones referidas al concepto de *república*<sup>483</sup>. Sin embargo, en el segundo apartado de *Teoría y práctica* (1793), la libertad en sentido jurídico-político era caracterizada a través de una fórmula que hacía referencia a la facultad de todo hombre de buscar su felicidad por los medios que considerara más apropiados, siempre que no perjudicara con ello la libertad de otros<sup>484</sup>.

Estos modos aparentemente diversos de concebir la libertad jurídico-política han dado lugar a la filiación de Kant con diversas tradiciones del pensamiento político moderno: mientras la primer definición –fundada en la idea

---

Mulholland, 1990: 338).

<sup>482</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314.

<sup>483</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 350.

<sup>484</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 290.

de consentimiento a las leyes— permitiría adscribir al autor a las filas del republicanismo moderno, la definición propuesta en *Teoría y práctica* permitiría identificarlo, en cambio, como un exponente de la tradición liberal. Como señala N. Bobbio<sup>485</sup>, la vinculación de Kant con una u otra corriente de pensamiento no puede atender exclusivamente al modo en que sea definida la libertad, sino que exige considerar además otros aspectos doctrinales. La interpretación liberal de las ideas políticas de Kant no solo resulta avalada por una concepción *negativa* de la libertad —formulada, según Bobbio, en *Teoría y práctica*—, sino que encuentra sustento en la concepción kantiana del *derecho*, en su concepto de *Estado*, en la noción de una *insociable sociabilidad* como motor del desarrollo histórico, en la concepción de la *propiedad privada* como derecho fundamental que debe ser preservado a través de la institución del estado civil<sup>486</sup>, en sus críticas al llamado gobierno *paternalista*<sup>487</sup>, y, finalmente, en la importancia fundamental que el filósofo otorga a la *libertad de expresión*<sup>488</sup>.

Sin embargo, la interpretación liberal parece encontrar obstáculos en una serie de aspectos doctrinales que acusan una clara influencia del republicanismo rousseauiano, cuestión a la que hemos hecho referencia en las secciones primera y segunda de este Capítulo. Si bien el análisis que a continuación proponemos permitirá señalar aspectos doctrinales que podrían dar sustento tanto a una interpretación republicana como a una interpretación liberal de dicha teoría, quizás resulte más fructífero abandonar el intento de adscribir a Kant a una u otra tradición de pensamiento, reconociendo en sus escritos la convergencia de influencias diversas, no solo del republicanismo rousseauiano y del proto-liberalismo de Locke, sino asimismo del modelo hobbesiano de justificación del poder político.

La discusión en torno al liberalismo o republicanismo de las ideas políticas kantianas se ha visto superpuesta, en ciertos casos, con la discusión entre aquellos que identifican a Kant como un defensor de la *libertad en sentido negativo* y aquellos que lo reconocen, por el contrario, como un defensor de la *libertad en*

---

<sup>485</sup> Cf. Bobbio (1985: 207-208).

<sup>486</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237.

<sup>487</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 290-291.

<sup>488</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 33-42.

*sentido positivo*. A la luz de los recientes aportes de autores como P. Pettit, Q. Skinner o Ch. Taylor, ya no cabría afirmar taxativamente que la tradición liberal ha reivindicado un concepto *negativo* de la libertad, por oposición a un concepto *positivo* que habría sido reivindicado por la corriente republicana<sup>489</sup>: en efecto, las tradiciones liberal y republicana muestran puntos de convergencia que tornan problemática su contraposición radical y exigen moderar –cuando no rechazar– la usual dicotomía entre la *libertad negativa* y la *libertad positiva*. Sin desestimar los esfuerzos realizados por diversos autores a fin de establecer qué concepción de la libertad habría sido reivindicada por cada una de dichas corrientes de pensamiento, ni tampoco el trabajo hermenéutico que intenta establecer el sesgo republicano, o bien liberal, de las ideas políticas kantianas, nuestro análisis no tiene por objeto identificar a Kant como un pensador liberal o republicano, ni procura establecer si el filósofo se inclinó por un concepto *negativo* o *positivo* de la libertad, sino antes bien intenta considerar sus diversas definiciones de la *libertad* atendiendo al marco doctrinal específico en el que cada una de ellas aparecen formuladas. A partir de este análisis, procuraremos mostrar la conexión interna entre tales definiciones, indicando en qué sentido ambas abordan la cuestión de la *libertad civil* bajo perspectivas diferentes, aunque no necesariamente incompatibles.

En el capítulo primero hemos examinado la definición de la *libertad* formulada en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*. Kant define allí la libertad como la *independencia del arbitrio* respecto de su determinación por impulsos sensibles<sup>490</sup>, y caracteriza esta formulación como una *definición negativa*, a la que contrapone luego una *definición positiva*, *i.e.* aquella que considera la libertad como la facultad de la razón pura de ser *por sí misma práctica*, esto es, como la facultad en virtud de la cual la voluntad humana puede someter sus máximas a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal<sup>491</sup>. Hemos indicado que la libertad es definida, en ese marco preliminar, como la *independencia* o *indeterminación* del arbitrio con respecto al influjo de

---

<sup>489</sup> Vid. Pettit (2004: 115-135); Skinner (2005: 19-49); Taylor (1979: 180-183). Vid. asimismo Larmore (2004: 83-103).

<sup>490</sup> Cf. MS, Ak. VI, 213.

<sup>491</sup> Cf. MS, Ak. VI, 214.

causas empíricas que operan en el orden natural. Ahora bien, en la *Introducción a la doctrina del derecho*, la libertad no es caracterizada ya como la independencia del arbitrio humano con respecto a determinaciones sensibles, sino como la independencia de un individuo con respecto al arbitrio constrictivo de otros individuos<sup>492</sup>. La libertad es concebida, una vez más, en términos de *independencia*, pero no se trata ya de la independencia individual respecto de las inclinaciones empíricas (que afectan al arbitrio, sin determinarlo), sino de la independencia de cada individuo con respecto al arbitrio constrictivo de otros. Más adelante, en la segunda parte de la *Doctrina del derecho*, Kant se refiere a la libertad como uno de los *atributos jurídicos* del ciudadano, y en tal caso no la define ya como *independencia*, sino –según hemos indicado– como la facultad de no obedecer a ninguna ley más que a aquella a la que el ciudadano ha dado su consentimiento<sup>493</sup>. Si bien la libertad como *derecho innato* corresponde a todo hombre por su sola condición de tal, en este caso se aborda el problema de la libertad como prerrogativa exclusiva de aquellos individuos que poseen *independencia civil*, es decir, de aquellos que se hallan en condiciones de procurar su sustento y protección a través de su propia actividad, sin necesidad de ponerse al servicio de otros y ostentan, por consiguiente, el rango de *ciudadanos*<sup>494</sup>. A fin de evaluar el sentido y alcance de esta definición de la libertad, nos hemos referido, en la sección previa, al significado que la noción de *consentimiento* cobra en el marco de la doctrina política kantiana. Allí indicamos que, pese a la importancia central que Kant asigna a las ideas de *contrato* y de *voluntad pública*<sup>495</sup>, tales principios resultan vinculantes para el legislador, pero no pueden ser invocados por el pueblo a fin de justificar actos de resistencia ante las leyes o ante las autoridades públicas. Si bien los conceptos de *contrato* y de *voluntad*

<sup>492</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237. El *esclavo* se halla privado de su libertad en tanto está sometido al arbitrio constrictivo de su amo. La libertad, entendida como independencia, se contrapone, pues, a la esclavitud y, en general, a cualquier forma de dominación que implique la sujeción a un poder arbitrario.

<sup>493</sup> “Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats, heiße Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat (MS, Ak. VI, 314).

<sup>494</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314. *Vid.* asimismo TP, Ak. VIII, 294-296. A las condiciones requeridas por Kant para que un individuo pueda arrogarse el derecho de ciudadanía activa haremos referencia en el Capítulo cuarto.

<sup>495</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

*pública* son reivindicados por Kant como principios básicos de legitimidad del orden político-jurídico, tales principios en modo alguno exigen un consentimiento *efectivo* del pueblo respecto de las leyes vigentes, ni suponen que se conceda a los súbditos la facultad de desobedecer las normas que considerasen injustas o contrarias a dichos principios. Señalamos, en efecto, que la idea de *consentimiento* invocada en la definición kantiana de la libertad como atributo jurídico del ciudadano no exige una conformidad *de hecho respecto* de las normas establecidas, sino que basta con que tales normas *podiesen ser consentidas por todo un pueblo*, para que los súbditos están obligados a obedecerlas y a considerarlas como legítimas.

Ahora bien, si la libertad en tanto facultad de obedecer solo a aquellas leyes a las que *podría darse consentimiento* no constituye un derecho universal, sino una prerrogativa exclusiva del ciudadano, cabría preguntar, entonces, en qué consiste propiamente el *derecho innato a la libertad* al que se refiere Kant en la *Introducción a la Doctrina del derecho*, es decir, en qué consiste este *único derecho originario* del hombre. Nuestro análisis previo permite concluir que ese *derecho innato* no es sino el derecho a la *libertad civil*, *i.e.* el derecho de todo hombre a gozar de una independencia individual que sea garantizada bajo leyes públicas, esto es: el derecho de todo hombre a la independencia respecto del arbitrio constrictivo de otros. El *derecho innato del hombre* a la libertad no puede ser equiparado, pues, con el *derecho del ciudadano* de *obedecer leyes a las que podría dar consentimiento*. No obstante, si bien en aquel *derecho originario* no está comprendida la exigencia de una participación directa y activa en el proceso legislativo, cabe esperar que sean cada vez más quienes puedan aspirar al rango de *ciudadanos*, es decir, los que puedan participar activamente de la comunidad política, conforme los hombres se aproximen al *ideal* de una constitución republicana. En efecto, Kant define a la constitución republicana como aquella en la cual todos los súbditos pueden ser co-legisladores<sup>496</sup>.

Como indicamos ya, la definición de la libertad como *facultad de obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento* no solo aparece formulada en los *Principios metafísicos del derecho*, sino que es invocada asimismo en *Hacia la paz perpetua*, en el contexto de una reflexión acerca de los principios

---

<sup>496</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 351. A esta cuestión haremos mayor referencia en el *Capítulo cuarto*.



fundamentales de la *constitución republicana*. En tal contexto, dicha facultad parece concebirse como un *ideal*, es decir, se trata allí de un modo de concebir la libertad vinculado con la representación de una constitución política modélica, hacia la cual debemos orientarnos en el proceso de un perfeccionamiento gradual de las instituciones jurídico-políticas<sup>497</sup>. Al igual que en los *Principios metafísicos del derecho*, en *Hacia la paz perpetua* Kant se refiere a un *Estado en la idea*, esto es, a una forma de organización política en la que todos los súbditos posean el rango de ciudadanos, *i.e.* en la que todos participan del poder soberano en caracteres de *co-legisladores*. En ambos textos, el concepto de *libertad* es invocado como un principio fundamental sobre el que debe fundarse toda constitución política *legítima*, constituyendo así un principio regulativo, de carácter esencialmente normativo. En otras palabras: así como la noción de *república* hace alusión a un *Estado en la idea*, así la *libertad* –como facultad de obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento– alude a una *libertad en la idea*, esto es, a un modo de ejercer la libertad que solo puede darse en el marco de una auténtica *república*. La libertad como ejercicio de la autonomía político-jurídica constituye, pues, la meta a la que se orienta indefectiblemente el desarrollo histórico del género humano.

Ahora bien, la definición formulada en *Teoría y práctica* no invoca el concepto de *autonomía*, sino el concepto de *independencia*. En efecto, Kant propone allí aclarar en qué consiste la libertad como principio *a priori* del orden civil, a través de la siguiente fórmula:

“«Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)»” (TP, Ak. VIII, 290)<sup>498</sup>.

Dado que la *libertad* es definida aquí como la facultad de todo individuo

---

<sup>497</sup> Cf. Williams (1983: 134); Kersting (1999: 162).

<sup>498</sup> “Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut”.

de no ser coaccionado por otros en lo que atañe al modo en que cada uno debe buscar su felicidad, esta definición ha sido frecuentemente interpretada como adhesión a una concepción liberal de la libertad, y a partir de ella ha sido establecida la filiación de Kant con aquellos autores que reivindican un concepto *negativo* de la libertad. Tal concepto negativo caracteriza, en general, a la libertad como ausencia de interferencias externas, y suele ser contrapuesto a un concepto *positivo*, esto es, al concepto de la libertad como autonomía o auto-gobierno, que habría sido reivindicado por la tradición republicana. Si bien las críticas al *gobierno paternalista* que Kant introduce inmediatamente después de formular la citada definición de la libertad parecen avalar una interpretación liberal de dicha definición, un análisis más cuidadoso de su formulación revela aspectos que no resultan enteramente conciliables con la interpretación liberal, y que permiten disolver la aparente tensión entre las diversas definiciones kantianas de la libertad política a las que hemos hecho referencia.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que uno de los tópicos recurrentes a lo largo de los tres ensayos publicados bajo el título general *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* está dado por la impugnación de la felicidad como un concepto que pudiese operar como principio fundamental, ya en el ámbito de la filosofía moral, ya en el del derecho político. En lo que respecta puntualmente a este último, Kant sostiene que es el *derecho* –y no la *felicidad*– aquello que debe ser garantizado a través de la fundación del orden civil, y observa que la noción de felicidad no puede ser útil como principio universal de legislación en razón de su carácter puramente empírico y, por tanto, contingente (efectivamente, cada cual asocia la felicidad a contenidos sumamente diversos)<sup>499</sup>. De allí concluye que la *salud pública* no debe ser establecida en relación con la felicidad de los súbditos sino, antes bien, en relación con el *derecho*: la legitimidad o justicia de una constitución política no dependerá de que el poder político gobierne en función de la *felicidad del pueblo*, sino que dependerá, ante todo, de que la libertad de cada uno pueda ser garantizada bajo leyes públicas, “con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca” (TP, Ak. VIII, 298), siempre

---

<sup>499</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 298.

que no afecte con ello a la libertad o al derecho de otros. Kant añade aún que la errónea concepción de la felicidad como principio de organización político-civil es origen del mayor despotismo imaginable, aquél que se produce como consecuencia de un gobierno *paternalista*<sup>500</sup>, siendo, por otra parte, el origen de otro de los graves peligros que amenazan la subsistencia del estado civil, a saber, la revolución<sup>501</sup>. Ambos peligros, despotismo y revolución, resultan igualmente graves para la subsistencia del *estado de derecho*, y ambos se originan –insiste Kant– como resultado de una errónea apelación al principio de la felicidad.

La felicidad es, sin embargo, un *fin natural* del hombre, y Kant la impugna solo como *principio de legislación*, es decir, la rechaza solo en tanto se pretenda reivindicarla como el principio fundamental de una teoría ética o una teoría jurídica<sup>502</sup>. En una anotación del legado manuscrito señala Kant:

<sup>500</sup> “Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos –como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial– se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho) [Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (*imperium paternale*), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt)]” (TP, Ak. VIII, 290-291).

<sup>501</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 302.

<sup>502</sup> Así como en el ámbito de la moral se contraponen el principio de la *felicidad* al principio del *deber*; así en el ámbito jurídico-político se contraponen la *felicidad* al concepto de *derecho* (cf. TP, Ak. VII, 278-279). Al respecto señala González Vicén que “el bienestar o la dicha como fin de la actividad del Estado es, en efecto, [...] un principio inalcanzable, no solo porque la dicha es algo que depende de las circunstancias y que varía en su contenido y dirección de sujeto a sujeto, sino porque, además, la razón humana no posee la agudeza suficiente para abarcar en su totalidad la serie de hechos que pueden derivar de una sola acción humana, y no está, por eso, en situación de establecer que un comportamiento concreto va a conducir infaliblemente al logro de aquel estado en que se basa la felicidad individual. Con ello no quiere decirse que Kant elimine la dicha o el bienestar de entre los fines a los que el hombre puede tender [...]. Así como en la ética el cumplimiento de la ley moral no significa de por sí ir contra «el fin natural» de la felicidad, sino solo que éste no ha de ser el motivo determinante cuando se trata del obrar moral, así también la teoría kantiana de los fines del Estado solo dice cuál es el fin que corresponde a éste de modo esencial, es decir, partiendo de su concepto puro [...]. También aquí el fin esencial es el establecimiento de un orden de la máxima libertad humana según leyes [...] no de la máxima felicidad, pues ésta se seguirá de por sí” (González Vicén, 1952: 88-89). Rodríguez Aramayo señala al respecto que “perseguir la propia felicidad es una tarea personal e intransferible [...]. La misión del Estado no es la de procurar felicidad, sino establecer un marco de convivencia en el que todos los ciudadanos puedan ejercitar su

“Ciertamente, todo hombre busca su felicidad y también intenta promocionarla en el seno de la sociedad civil. Mas no alberga de ningún modo el propósito de que sea el Estado quien determine dónde debe colocar su felicidad, sino que quiere procurársela por sí mismo. El Estado debe limitarse a protegerlo de aquellos hombres que pudieran obstaculizar dicha tarea” (Refl. 7854, Ak. XIX, 535)<sup>503</sup>.

Así como en el primer ensayo de *Teoría y práctica* Kant aclara que no debe exigirse al hombre renunciar a *su fin natural*, i.e. a la *felicidad*, ya que él sería incapaz de hacerlo<sup>504</sup>, así también en el segundo ensayo subraya el valor de la búsqueda individual de la felicidad, identificando esta búsqueda como un componente esencial de la libertad.

A la luz de estas consideraciones, podemos revisar la fórmula que Kant propone, en *Teoría y práctica*, a fin de explicar en qué consiste la libertad de todo miembro de la comunidad *en tanto hombre*. Al destacar allí la *independencia* de cada uno respecto de otros, en lo que atañe a la búsqueda de su felicidad, Kant no pretende reducir la libertad política a la mera ausencia de obstáculos externos ni, desde luego, a la mera facultad de *hacer todo lo que se quiera*, concepción abiertamente rechazada por el filósofo en *Hacia la paz perpetua*<sup>505</sup>, sino que

libertad. Si uno mismo no sabe muy bien en qué quiere cifrar exactamente su felicidad a cada momento, no parece muy atinado delegar esa complicada dilucidación en manos ajenas, pero tampoco supone una magra ganancia que se observen ciertas reglas de juego jurídicas para no ver entorpecida esa incesante búsqueda [...]. Tal como sucedía en el ámbito ético, la felicidad tampoco puede ser el principio rector del derecho civil kantiano...” (Rodríguez Aramayo, 2001: 113-114).

<sup>503</sup> “Ein jeder Mensch sucht zwar seine Glückseligkeit und tritt auch in den bürgerlichen Bund in der Absicht, seine Glückseligkeit zu befördern. Das ist aber gar nicht seine Absicht, daß ihm der Staat bestimme, worin er seine Glückseligkeit setzen soll, sondern er will sie selbst besorgen. Der Staat soll ihn nur wieder Menschen sichern, die ihn in dieser eigenen Sorge für seine Glückseligkeit hindern könnten”.

<sup>504</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 278.

<sup>505</sup> Kant señala, en efecto, que la libertad jurídica o libertad externa no puede ser definida como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie (cf. ZeF, Ak. VIII, 350). Colomer observa que, si bien esta observación no implica necesariamente un rechazo de la concepción negativa de la libertad, Kant se aparta de dicha concepción al vincular la libertad con el principio de una legislación universal. Atendiendo a este principio “podrá distinguirse ésta [la filosofía jurídica kantiana] de las posiciones, bien conocidas, de un buen número de los representantes de la ‘teoría política de la libertad negativa’, para quienes el criterio de la justicia y de la legitimidad del derecho se concibe únicamente en términos de la maximización del ‘libre juego’ de las acciones individuales ‘espontáneas’ o no obstaculizadas, por su valor instrumental para la obtención de resultados sociales óptimos, concebidos, a su vez, en términos pragmáticos de satisfacción de deseos, fines o intereses de los arbitrios empíricos. Para comprender las ideas de Kant sobre el derecho y la política a la luz del conjunto de su filosofía practica deberá, entonces, tomarse en serio la cláusula o condición

intenta delimitar un ámbito en el que corresponde a cada uno decidir de qué modo, o a través de qué medios, ha de procurar su propio bienestar. Las críticas al *gobierno paternalista* que Kant formula posteriormente a la citada definición de la libertad permiten advertir que lo que se halla en juego en esta delimitación de un ámbito privado es, ante todo, la necesidad de establecer límites al poder del Estado<sup>506</sup>, es decir, la necesidad de determinar el ámbito que compete a la autoridad estatal, liberando un ámbito de independencia individual en el que toda intervención estatal resultará ilegítima<sup>507</sup>. Al Estado le corresponde únicamente garantizar el derecho, esto es, garantizar las condiciones bajo las cuales la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos bajo leyes comunes. La cláusula limitativa consignada hacia el final de la definición de la libertad establece que es lícito a cada uno buscar su felicidad “siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante”. Ahora bien, para que esta condición pueda ser satisfecha, es decir: para que cada cual pueda promover su bienestar *sin atentar contra el derecho de otros a procurar el suyo propio*, son necesarias leyes públicas, comunes, que hagan posible la coexistencia de una multiplicidad de arbitrios individuales, garantizando el ejercicio de los derechos básicos de todos los miembros de la comunidad civil.

Si bien cabría afirmar que esta preocupación de Kant por establecer los límites del poder estatal acusa la influencia del pensamiento liberal, la noción de una libertad individual que solo puede ser garantizada por leyes públicas coactivas y por la existencia de un poder soberano irresistible, parece instalar una distancia considerable entre la concepción kantiana de la libertad jurídico-política y la

---

según leyes universales de libertad que convierte la legislación jurídica en algo más que un orden positivo de coexistencia de libertades [...], determinado su acuerdo con la Idea de derecho o justicia. Pienso que es dicha condición la que incorpora el contenido normativo fundamental –esto es, el criterio de justicia– para la relación entre libertades externas, que el concepto de derecho ‘según la idea de la razón práctica’ contiene” (Colomer, 1994: 587).

<sup>506</sup> Si bien en los escritos kantianos no es clara la escisión entre *Estado* y *sociedad civil*, se anuncia en ellos la distinción entre el Estado como instancia *pública* (orientada a garantizar derechos individuales) y un ámbito *privado*, es decir, una esfera de acción individual en la que el Estado no debe interferir (cf. Williams, 1983: 163).

<sup>507</sup> Holtman señala al respecto que el *principio universal del derecho*, formulado en *La metafísica de las costumbres*, opera como un *principio de justicia*. Para Kant, hay justicia en un Estado cuando se dan en él las condiciones para que sea respetado el derecho de cada individuo de perseguir sus propios fines (cf. Holtman, 2004: 214-215).

llamada concepción *negativa* de la libertad<sup>508</sup>. Por otra parte, la idea de que todo poder soberano se funda –al menos *desde el punto de vista de las leyes de la libertad*– en la *voluntad unida del pueblo*<sup>509</sup> indica una clara proximidad con los principios del republicanismo rousseauniano<sup>510</sup>. A través de estas observaciones no pretendemos negar la influencia de los principios liberales en el desarrollo de la teoría jurídico-política kantiana, sino simplemente señalar que la noción de *libertad* esbozada en el marco de dicha teoría no parece reducirse al concepto *negativo* de la libertad, y que es preciso reconocer en ella la convergencia de diversas tradiciones del pensamiento político moderno.

Tal convergencia no supone, a nuestro juicio, una tensión interna en el tratamiento kantiano del problema de la libertad jurídica. En efecto, no parece darse una auténtica tensión entre la definición de la libertad formulada en *Teoría y práctica* y aquella que es propuesta en *La metafísica de las costumbres* y en *Hacia la paz perpetua*, sino que tales definiciones apuntan a aspectos diversos implicados en la cuestión de la libertad civil. Mientras que la definición de *Teoría y práctica* hace referencia a la necesidad de establecer una línea de demarcación entre lo *público* (esta vez como sinónimo de lo *estatal*) y lo *privado*, la definición de la libertad como sujeción a leyes a las que se ha dado consentimiento alude, por el contrario, al problema de cómo garantizar que la obediencia a las leyes civiles no atente contra la libertad individual. En este sentido cabe afirmar que tales definiciones responden a problemas o interrogantes diversos: la primera de ellas, formulada en *Teoría y práctica*, responde a la pregunta acerca de cuál es el fin último de la asociación civil y, en relación con ello, cuál es el fin último del

---

<sup>508</sup> En tal sentido cabría afirmar que Kant se aproxima a Hobbes, alejándose de ciertos principios liberales. Sin embargo, Williams señala que, pese a su proximidad con Hobbes en relación con la cuestión de la soberanía, Kant puede ser considerado como un pensador liberal en su concepción del derecho, en cuyo marco define la libertad, básicamente, como la ausencia de coerción (cf. Williams, 1983: 125-126). En la doctrina política kantiana se da una tensión entre liberalismo y conservadurismo, entre libertad y obediencia (cf. Williams, 1983: 132), valores políticos contrapuestos que deben ser equilibrados, ya que la obediencia sin libertad es opresiva, mientras que la libertad sin obediencia es riesgosa (cf. Williams, 1983: 153).

<sup>509</sup> Cf. MS, Ak. VI, 315.

<sup>510</sup> Hüning señala, como rasgos republicanos de la filosofía política kantiana, la noción de una *voluntad pública* como origen del poder soberano, la reivindicación del principio de la división de poderes, el lugar central que se asigna al concepto de libertad como principio e legitimidad del orden político-jurídico, y la idea de un *gobierno de las leyes*, esto es, la afirmación de la superioridad de la ley por encima del poder de aquellos que ejercen el gobierno (cf. Hüning, 2013: 116).

Estado, a lo cual Kant responde que ese *fin* está dado por la preservación del derecho bajo leyes públicas (y no por la felicidad del pueblo); la segunda definición –aquella que invoca la idea de *consentimiento a las leyes*– parece responder a un interrogante acerca del tipo de organización político-jurídica que puede garantizar la articulación entre libertad y obediencia; a este interrogante contestará Kant que esta articulación solo es posible en el marco de una constitución republicana, en la que todo súbdito pueda ser considerado, a la vez, como *co-legislador*<sup>511</sup>.

Ambas definiciones responden, en síntesis, a interrogantes diversos. Cada una de ellas articula una respuesta a problemas fundamentales de la filosofía política, a saber: el problema de las atribuciones y límites del Estado y, en segundo lugar, el problema de una posible conciliación entre obediencia y libertad. Estas definiciones no resultan incompatibles: no expresan una *tensión* entre principios liberales y republicanos en la filosofía política kantiana, sino que revelan, antes bien, la confluencia de tales principios. En razón de su complejidad y riqueza, el análisis del concepto kantiano de *libertad* exige abandonar dicotomías rígidas<sup>512</sup>, las cuales, lejos de favorecer la interpretación de dicho concepto, parecen obstaculizarla.

\*

A modo de conclusión, y sobre la base de las observaciones formuladas en el *Capítulo primero*, quisiéramos señalar que los aspectos de *independencia* y *autonomía* se hallan presentes tanto en la discusión kantiana del problema de la libertad política, como en su tratamiento del problema de la libertad en sus dimensiones metafísica y moral. En efecto, en la “Tercera antinomia de la razón pura”, Kant define a la *libertad trascendental* como un modo de causalidad por la cual algo ocurre, sin que la causa de ello se halle determinada por causas anteriores según leyes necesarias, caracterizándola, en consecuencia, como una *espontaneidad absoluta de las causas*, a partir de la cual una sustancia es capaz comenzar por sí misma una serie de fenómenos que transcurren según leyes

---

<sup>511</sup> Cf. Zef, Ak. VIII, 351.

<sup>512</sup> Cf. Colomer (1994: 583).

naturales<sup>513</sup>. La *libertad trascendental* es definida, pues, como una causalidad no empírica, espontánea e incondicionada, irreductible a la causalidad natural, aunque no necesariamente inconciliable con ella. En sentido metafísico, la libertad implica tanto la independencia (o indeterminación) como la capacidad de autodeterminación<sup>514</sup>. De manera análoga, la libertad en sentido moral no se reduce a la mera independencia o indeterminación de la voluntad, sino que involucra asimismo la capacidad del sujeto racional de autodeterminarse en sentido práctico, esto es, de adoptar máximas acordes con el mandato incondicionado de la ley moral, cuyo origen reside en nuestra propia razón práctica<sup>515</sup>. A partir del análisis desarrollado en estas páginas, podemos constatar que los aspectos de indeterminación y autodeterminación se hallan igualmente presentes en el tratamiento kantiano de la libertad jurídico-política. En efecto, Kant define a esta última no solo como la *independencia* de un individuo frente al arbitrio constrictivo de otros<sup>516</sup>, o bien como la independencia del individuo frente al poder constrictivo del Estado<sup>517</sup>, sino asimismo como la capacidad de *obedecer únicamente aquellas leyes a las que pueda darse consentimiento*,<sup>518</sup>. La libertad jurídica no se reduce, pues, a la mera *independencia individual*, sino que involucra asimismo cierta facultad de autodeterminarse en sentido político, esto es, involucra la capacidad de los ciudadanos de darse leyes a sí mismos, aunque dicha capacidad sea ejercida a través de un poder representante. Independencia y auto-legislación constituyen, en conclusión, aspectos recurrentes en el tratamiento kantiano del concepto de libertad, tanto en el plano metafísico como en el plano moral y en el político-jurídico.

En el capítulo siguiente abordaremos una de las cuestiones vinculadas con la idea de libertad como *autonomía* en sentido político, esto es, como facultad de *darse leyes a sí mismo*. Observaremos que las reflexiones kantianas en torno a la cuestión del *derecho de ciudadanía* resultan relevantes no sólo para profundizar

---

<sup>513</sup> Cf. A 446/B 474.

<sup>514</sup> Cf. Beade, 2010 b: 189-216.

<sup>515</sup> Cf. KpV, Ak. V, 33; GMS, Ak. IV, 446-447.

<sup>516</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237.

<sup>517</sup> Cf. TP, Ak, VIII, 290.

<sup>518</sup> Cf. MS, Ak. VI, 314; ZeW, Ak. VIII, 350.



nuestro análisis acerca de la concepción kantiana de la *libertad civil*, sino asimismo para examinar la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden*, cuyo análisis es objeto de la presente investigación.

## Capítulo 4:

### Alcances y límites del derecho de *ciudadanía activa*

En los capítulos previos nos hemos referido a diversos aspectos doctrinales de la filosofía político-jurídica kantiana que –según hemos sugerido– expresan un *imperativo del orden*, cuya articulación con el *principio de la libertad* plantea distintos problemas específicos. En efecto, la distinción entre los *usos público y privado de la razón*, la reformulación kantiana del principio rousseauiano de *voluntad general* y, por último, la impugnación de todo *derecho de resistencia*, parecen comprometer la primacía de la *libertad* en este marco doctrinal. Resta considerar aún la cuestión del *derecho de ciudadanía*, un aspecto que resulta particularmente problemático en lo que atañe a su conexión con la reivindicación kantiana de la libertad y, más específicamente, con su definición de la libertad como la facultad de *obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento*. En este capítulo, examinaremos los argumentos que Kant propone a fin de justificar su restricción del derecho de *ciudadanía activa*, con el propósito de mostrar que, pese a las objeciones que cabría formular a la posición kantiana desde los parámetros democráticos contemporáneos, Kant parece apostar a una ampliación gradual del derecho de ciudadanía, posible a través del avance del proyecto ilustrado (4.1) e identifica, por otra parte, las condiciones sociales indispensables para un ejercicio comprometido y responsable de la ciudadanía (4.2). Finalmente, consideraremos la noción de *ciudadanía cosmopolita*, a partir de la cual es posible ampliar nuestro tratamiento de estos tópicos, y anticipar, por otra parte, temáticas que serán abordadas con mayor detalle en el último capítulo (4.3).

\*

El desarrollo de la reflexión política contemporánea ha dado muestras de un interés creciente acerca del concepto de ciudadanía, fenómeno que puede explicarse a partir de diversos aspectos, tales como la actual crisis del sistema de representación, las transformaciones que atraviesa el sentido de pertenencia del

individuo a la comunidad cívica de la que forma parte, las problemáticas vinculadas al multi-culturalismo y los conflictos étnicos, y los nuevos desafíos que plantea, en la actualidad, la estabilidad del sistema democrático<sup>519</sup>. En este contexto, los aportes del pensamiento político moderno ofrecen herramientas teóricas relevantes para la reflexión en torno a la cuestión de la ciudadanía, contribuyendo al desarrollo de posibles estrategias, orientadas a la consolidación de los valores de la ciudadanía democrática<sup>520</sup>. Las consideraciones kantianas en torno a los requisitos que un individuo debe satisfacer para ejercer el derecho de ciudadanía no constituyen una excepción, y han sido objeto de intensas discusiones y debates durante las últimas décadas. Si bien tales consideraciones pueden ser objetadas a partir de los criterios democráticos actuales, ellas han enriquecido, sin embargo, la discusión acerca de las condiciones necesarias para un ejercicio responsable de los derechos y deberes ciudadanos. En efecto, los criterios a través de los cuales Kant pretende justificar su distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* ponen en evidencia un problema de plena vigencia en la actualidad, referido al vínculo entre los derechos políticos y las condiciones materiales bajo las que tales derechos pueden ser efectivamente garantizados.

El análisis de los argumentos que intentan justificar tal distinción no solo permitirá identificar algunos aspectos relevantes para la discusión de este problema político fundamental, sino que permitirá asimismo responder a algunos interrogantes vinculados a una posible articulación entre los principios de la *libertad* y el *orden* en la filosofía política kantiana. A continuación, intentaremos establecer si la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* se funda en motivos meramente *prudenciales* –esto es, en una preocupación por la conservación del orden y por las posibles consecuencias de una ampliación del derecho de ciudadanía– o bien encuentra sustento en aspectos doctrinales específicos. Consideraremos, por otra parte, si la restricción kantiana del derecho de ciudadanía se halla en tensión con el proyecto de una justificación *apriorística* del orden jurídico y, por otra parte, si tal restricción atenta contra la primacía otorgada

<sup>519</sup> *Vid.* Novaro (2000: 18ss.). Para un análisis de los aspectos políticos y culturales incidentes en el auge del problema de la ciudadanía desde la década de los noventa, *vid.* Rubio Carracedo (2007: 11ss.).

<sup>520</sup> Una breve reconstrucción de las diversas perspectivas teóricas recientemente desarrolladas en torno al problema de la *ciudadanía* puede verse en: Kymlicka y Norman (1997: 5-39).

al concepto de *libertad* en el marco de la metafísica jurídica kantiana.

#### 4.1 La distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* y sus premisas conceptuales

Como ha sido indicado en los capítulos previos, Kant concibe la libertad como un *derecho innato* del hombre, al que define, de manera general, como la independencia del individuo con respecto al arbitrio constrictivo de otros, independencia que solo es posible a través de la sujeción de todos los miembros de la comunidad civil a leyes universales<sup>521</sup>. La libertad como *derecho innato* no admite ser equiparada, pues, con la libertad ilimitada de la que gozaría un individuo en el *estado de naturaleza*, sino que constituye, antes bien, un tipo de *independencia* que solo puede darse en el marco de un *estado civil* o *estado de derecho público*. En tal sentido hemos sugerido, en los capítulos anteriores, que el *derecho innato* del hombre a la libertad no es sino un *derecho a la libertad civil*, es decir, a la libertad regulada y garantizada a través de leyes públicas<sup>522</sup>.

Un problema fundamental que plantea esta concepción de la libertad, en tanto concepción que invoca la noción de *ley*, es –según indicamos– el problema que Rousseau formula de manera elocuente en *El contrato social*, a saber: cómo garantizar que la libertad innata del hombre sea preservada en el marco de la sujeción legal. Hemos observado que la respuesta kantiana a este interrogante evoca solo hasta cierto punto la respuesta rousseauiana, ya que si bien Kant caracteriza la libertad jurídica como la capacidad del ciudadano de obedecer leyes a las que ha dado (o a las que *podría* dar) consentimiento, la noción de *consentimiento* invocada en esta definición kantiana no resulta equiparable a aquella que se deduce de la doctrina política rousseauiana. En efecto, mientras Rousseau exige un consentimiento *efectivo* –reivindicando a la *voluntad general* como poder soberano inalienable e irrepresentable–, Kant se contenta con consentimiento meramente *posible* como garantía última de la legitimidad de las leyes, optando así por un modelo representativo en el que la *voluntad pública*

---

<sup>521</sup> Cf. MS, Ak. VI, 237.

<sup>522</sup> Cf. Ripstein (2009: 352).

instituye un poder político que no admite resistencia activa alguna por parte del pueblo.

Ahora bien, los representantes en quienes es delegada la función legislativa son elegidos, a través del voto, por aquellos que, en la comunidad civil, poseen el rango de *ciudadanos*. A fin de ejercer el derecho de ciudadanía, los individuos deben satisfacer ciertos requisitos, sobre los que Kant reflexiona en *Teoría y práctica*. Allí, al establecer los tres principios *a priori* de todo estado civil –*libertad, igualdad e independencia civil*– introduce una distinción entre *ciudadanos y coprotegidos por las leyes*:

“En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes. Quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; solo que no como ciudadanos, sino como coprotegidos” (TP, Ak. VIII, 294)<sup>523</sup>.

No todos los miembros de la sociedad civil están calificados para tomar parte activa en el proceso electoral, sino que para ello se requiere, además de ciertas “cualidades naturales” –como, por ejemplo, no ser *niño ni mujer*–,

“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 mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga solo por la 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” (TP, Ak. VIII, 295)<sup>524</sup>.

Esta restricción del derecho de ciudadanía se remonta al modelo originario de la democracia ateniense, en cuyo marco se reconoce como *ciudadanos* a los varones mayores de edad, nacidos en Atenas e hijos de ciudadanos atenienses, que debían gozar además de una condición socio-económica que les permitiese tomar

<sup>523</sup> “In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen”.

<sup>524</sup> “Die dazu erforderliche Qualität ist außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er sein eigener Herr (*sui iuris*) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein) ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene”.

parte activa en las deliberaciones públicas y demás tareas cívicas. La *libertad* y la *igualdad* constituyen, en el modelo clásico, atributos propios del *ciudadano*, y no del ser humano en general<sup>525</sup>. La restricción de la ciudadanía se mantendrá vigente durante los siglos siguientes, incluso durante el período moderno, en el que rige el llamado *sufragio censitario*, sistema electoral vigente en diversos países occidentales entre los siglos XVIII y XIX. Este sistema reconoce el derecho a voto a un conjunto restringido de la población, que debe satisfacer ciertos requisitos que lo habilitan para estar inscripto en un *censo electoral*<sup>526</sup>; dicho censo, dependiendo de cada legislación, incluye restricciones que abarcan, según el caso, requisitos de género, requisitos económicos –como el de poseer propiedades inmuebles o un determinado nivel de rentas–, restricciones vinculadas con el nivel de instrucción –tal como la exigencia de estar alfabetizado–, y otros requisitos varios, referidos, por ejemplo, al estado civil (en ciertas legislaciones, los solteros eran excluidos del derecho al voto). Por otra parte, en el sistema *censitario* se puede dar el caso de que quienes cumplen con ciertos requisitos tengan derecho a más de un voto, o bien puede suceder que los votos de diferentes categorías de personas tengan valor desigual en el recuento final.

La posición de Kant respecto del carácter restringido del derecho de ciudadanía se inscribe, pues, en una tradición de larga data, que se remonta a instituciones de la Grecia clásica, algunas de las cuales se mantienen, si bien con ciertas modificaciones, durante la edad moderna. Ha sido señalado que tal posición revela uno de los aspectos que permiten establecer la filiación de Kant con la tradición republicana: en efecto, al igual que muchos exponentes del republicanismo antiguo y moderno, Kant asume que solo los *propietarios* pueden ejercer los derechos políticos<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> Vid. Cortina (1997: 50). Pinzani señala que el modelo kantiano de ciudadanía reproduce los mecanismos de exclusión vigentes en la *polis* griega, en cuyo marco los ciudadanos pueden ejercer los derechos políticos gracias a la posición señorial de la que gozan como jefes del *oikos*. Cf. Pinzani (2013: 19).

<sup>526</sup> Este sistema se contraponen así al *sufragio universal*, que no establece condiciones salvo mayoría de edad y haber nacido en el territorio o bien ser ciudadano nacionalizado, aunque hasta el siglo XX estuvo limitado al sufragio masculino.

<sup>527</sup> Cf. Bertomeu, 2005: 126. Pinzani observa que la restricción del derecho de ciudadanía entre los autores republicanos se basa en cierta idea de *comunidad política*, según la cual “solo los que tienen una propiedad que defender tienen derecho a participar activamente en la vida política” (Pinzani, 2013: 18). Al igual que Kant, Rousseau exige que los ciudadanos sean propietarios, ya que esa es la condición que debe garantizar que nadie se halle obligado a

La distinción entre *ciudadanos* y *coprotegidos por las leyes* –o entre *ciudadanos activos* y *pasivos*, atendiendo al principio de *independencia* tal como aparece formulado en *La metafísica de las costumbres*– se funda, pues, en el concepto de *propiedad*: aquel que en razón de sus bienes, su actividad o su profesión no debe consentir que otros utilicen sus fuerzas, sino que puede subsistir por la venta de lo que es *suyo*, podrá aspirar al *status* de *ciudadano*, pues no estará obligado a tomar decisiones en función de los intereses de su *señor*; pudiendo asumir una posición autónoma en la discusión de los asuntos públicos<sup>528</sup>. Como han señalado diversos comentaristas, Kant interpreta la *independencia* en un sentido casi literal: es independiente *quien no depende de nadie*, quien no *sirve* a nadie, en tanto no está obligado a consentir que otros hagan uso de sus fuerzas. La *independencia civil* requiere, pues, que un individuo disponga de algún producto para *vender*; y debe ser interpretada, pues, como independencia en sentido *económico*<sup>529</sup>. Quien no pueda satisfacer esta condición, estará, sin embargo, *protegido* por las leyes vigentes: su libertad e igualdad innatas<sup>530</sup>, esto es, su derecho a no someterse al arbitrio constrictivo de otros, se encuentran garantizadas a través de la sujeción de todos a leyes comunes, sujeción que exige a los individuos del sometimiento a la voluntad arbitraria de un particular. Dicho de otro modo: el *gobierno de las leyes* garantiza los derechos básicos de los

---

venderse a sí mismo. En el período del republicanismo romano, la posesión de la tierra es la condición habilitante para el ejercicio de la ciudadanía; más adelante, con el ascenso de la burguesía urbana, el derecho de participación política no dependerá ya de la posesión de tierras, sino de la riqueza obtenida a través de diversos oficios y profesiones, así como de actividades comerciales y financieras. Cf. Pinzani (2013: 19).

<sup>528</sup> Kant sostiene que para ser *ciudadano* solo se requiere que un individuo sea *su propio señor*; y esto significa que debe contar con *alguna propiedad* en un sentido amplio del término: en efecto, cuenta aquí como *propiedad* no solo la posesión de un bien inmueble, sino asimismo la posesión de un *oficio, arte o ciencia* que permita a un individuo garantizar su sustento sin necesidad de ponerse bajo las órdenes de otro.

<sup>529</sup> Cf. Mendus (1992: 172-173); Williams (1983: 180); Kersting 1992 (153-154).

<sup>530</sup> Como hemos señalado en capítulos previos, Kant interpreta el principio de *igualdad* en términos jurídicos. Ni la igualdad como *derecho innato del hombre* ni la igualdad como *principio jurídico* suponen igualdad en sentido material o social. Kant señala incluso que el principio de *igualdad jurídica* resulta perfectamente compatible con la máxima desigualdad cuantitativa o de grado en las posesiones (cf. TP, Ak. VIII, 291). Suele ser objeto de discusión entre los intérpretes si las nociones kantianas de *igualdad* y *justicia* anticipan o no la idea de un *estado de bienestar*. Al respecto señala Kersting que sería posible plantear el argumento de una necesidad legal del *estado de bienestar* como condición de realización de la justicia (en términos kantianos); sin embargo, Kant no investiga problemas referidos a la justicia socio-económica, y la idea de un *estado de bienestar* resulta en principio ajena a sus nociones jurídicas, de manera tal que no sería posible derivar tal idea a partir de las nociones kantianas de libertad, igualdad y justicia (cf. Kersting, 1992: 164, nota 7).

individuos, derechos que, sin embargo, no incluyen la capacidad de participar a través del voto en la elección de los representantes en quienes se delegan las funciones de gobierno. De allí que en la formulación de los tres principios *a priori* que deben regular el estado civil, Kant se refiera a la libertad de todos *en cuanto hombres*, a la igualdad de todos *en cuanto súbditos* y, por último, a la independencia de todos *en tanto ciudadanos*<sup>531</sup>. El atributo de la *independencia civil* no es extensivo a *los hombres en general*, sino solo a aquellos que cuentan con alguna *propiedad*, en el sentido amplio antes indicado.

En *La metafísica de las costumbres*, Kant invoca nuevamente estos tres principios, pero no los caracteriza allí como principios fundamentales del estado civil, sino, en este caso, como *atributos jurídicos del ciudadano*<sup>532</sup>. Los miembros del Estado –afirma– se denominan *ciudadanos (cives)* y sus atributos jurídicos son los siguientes:

“[L]a libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel al que tienen la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos. Solo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos*, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general (MS, Ak. VI, 314)<sup>533</sup>.

<sup>531</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 290.

<sup>532</sup> En *Hacia la paz perpetua* (1795), Kant sustituye el principio de *independencia* por el de *dependencia* (cf. ZeF, Ak. VIII, 351). Mientras que en *Teoría y práctica* los principios de *libertad, igualdad e independencia* son caracterizados como *principios a priori* del estado civil y en los *Principios metafísicos del derecho* son considerados, en cambio, como *atributos jurídicos del ciudadano*, en el texto de 1795 se los invoca como principios fundamentales de la *constitución republicana*. Quizás la sustitución del principio de *independencia* por el de *dependencia* se deba al hecho de que Kant se refiere, en este texto, a la *república* como constitución ideal, constitución en la que todos los súbditos serían *colegisladores, i.e.* Ciudadanos. En el marco de una reflexión acerca de la constitución política *ideal*, no parece necesaria ya una distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos*. Williams señala al respecto que la sustitución del concepto de *independencia* por el de *dependencia* no implica un cambio de perspectiva teórica, sino que responde a los problemas específicos que se discuten en el texto de 1795, referidos al derecho internacional y, más precisamente, a la regulación de las relaciones interestatales a través de leyes cosmopolitas; en ese marco, la discusión de estas cuestiones reemplaza la discusión acerca del problema de la *independencia* como atributo jurídico del *ciudadano*. Cf. Williams (2006: 378-379).

<sup>533</sup> “Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i.  
216



Kant define aquí a la libertad en términos rousseauianos, esto es: como capacidad de los ciudadanos de *obedecer leyes a las que han dado consentimiento*, si bien, a diferencia de lo que plantea Rousseau, este consentimiento no será directo –pues será expresado a través de representantes electos– ni tampoco será un consentimiento *efectivo*, sino antes bien meramente *posible*, según hemos señalado en el capítulo anterior. La igualdad es concebida como igualdad jurídica, i.e. como igualdad ante la ley y, según se indicó en el capítulo segundo, como una reciprocidad en la obligación (nadie puede obligarme sino a aquello a lo que puedo obligarlo, recíprocamente). Por último, en lo que respecta al tercer atributo del ciudadano –aquel que nos interesa considerar aquí–, Kant reconoce que la noción de *ciudadano pasivo* resulta problemática, pues es precisamente la capacidad de participar directamente en los asuntos de la comunidad –a través del voto– aquello que califica al *ciudadano* como tal<sup>534</sup>. La *independencia civil* consiste, precisamente, en *no poder ser representado por ningún otro* en los asuntos jurídicos; de manera tal que un *ciudadano pasivo*, que no participa en los asuntos públicos (ni siquiera a través de la elección de sus representantes), difícilmente pueda ser llamado *ciudadano* en sentido estricto<sup>535</sup>. Kant advierte, por otra parte, la tensión entre la noción de *ciudadanía pasiva* y su concepción de la libertad como derecho *innato* del hombre. Anticipándose a

---

eines Staats, heißen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbstständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen. Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint<sup>7</sup>.

<sup>534</sup> Lo que define al *ciudadano* como tal es el derecho a voto, es decir, el derecho a participar en la elección de sus representantes. Esta participación garantiza la sujeción del ciudadano a leyes *auto-impuestas*, es decir, a leyes sancionadas por representantes que ha elegido a través del voto (cf. MS, Ak. VI, 314).

<sup>535</sup> Cf. Beade (2012: 83-104).

objecciones que efectivamente le fueron formuladas, ya por algunos de sus contemporáneos<sup>536</sup>, sostiene que la restricción del derecho de ciudadanía activa no se halla en contradicción con los principios de la *libertad* y la *igualdad* innatas:

“No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen el pueblo; antes bien, solo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. 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*; solo 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” (MS, Ak. VI. 315)<sup>537</sup>.

El argumento principal en el que se apoya la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* se funda, como señalábamos, en el grado de *independencia* de los individuos que integran la comunidad civil: quienes en razón de su situación económica o social se ven obligados a ponerse *al servicio de otro*, esto es, al servicio de un *señor* de quien dependen para su subsistencia, no poseen la *independencia* requerida para tomar parte activa en la vida política<sup>538</sup>. La

<sup>536</sup> A las críticas formuladas por algunos contemporáneos de Kant a la restricción kantiana de la ciudadanía, haremos mayor referencia en la sección siguiente.

<sup>537</sup> “Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen”.

<sup>538</sup> Si un trabajador asalariado estuviese en situación de tener que ejercer el voto a mano alzada en una asamblea pública, estaría forzado a votar en función de los intereses de su *señor*, y no según intereses propios o según los intereses de la comunidad. Guyer señala, a propósito de este punto, que “la razón por la que Kant restringe el derecho al voto responde, como ha sido notado, a lo siguiente: si los dependientes pudiese votar, multiplicarían el voto de sus señores, de tal modo que los poderosos ganarían una amplia ventaja sobre los pequeños propietarios...” (Guyer, 2006: 283- 284). Guyer sostiene que incluso en el caso del voto secreto, quien depende de un *señor* para garantizar su subsistencia no podría sino elegir aquello que resultara conveniente para aquél (de quien depende para subsistir) y no aquello que es conveniente o beneficioso para sí mismo o para la comunidad. Por nuestra parte, consideramos que la institución del voto secreto hace posible que incluso aquel que depende de otro para subsistir pueda votar según intereses propios, incluso en contra de los intereses de aquel a quien sirve.

*independencia* es considerada, pues, como condición necesaria de la *autonomía*<sup>539</sup>. Sin embargo, quienes no poseen *independencia* –es decir, los ciudadanos pasivos o co-protegidos por las leyes– deben ser reconocidos como libres e iguales. Se los denomina *co-protegidos por las leyes* en tanto la existencia de leyes comunes, igualmente vinculantes para todos los miembros de la comunidad civil, los exime de la sujeción a la voluntad arbitraria de un particular. Las leyes ponen límite a las acciones del gobierno, que debe limitarse a ejecutarlas, esto es, a administrar la constitución de manera tal que pueda garantizarse a *todo* individuo –más allá de su condición de miembro *activo* o *pasivo*– el ejercicio de sus derechos básicos. En el pasaje citado se especifica en qué consiste la *protección de las leyes* de la que debe beneficiarse todo miembro de la comunidad civil. Kant señala allí que las leyes positivas no deben obstaculizar la posibilidad de que un miembro *pasivo* se abra paso hasta alcanzar una situación social tal que le permita constituirse como miembro *activo*. El *derecho innato* del hombre a la libertad y a la igualdad exige, pues, que la constitución civil no impida el paso de un estado al otro<sup>540</sup>.

Si bien la exigencia de que las leyes vigentes no obstaculicen el paso de la condición de ciudadano *pasivo* a la de ciudadano *activo* no se aplica al caso de la mujer –pues ella se halla *naturalmente* incapacitada para ejercer el derecho de ciudadanía<sup>541</sup>–, Kant defiende, con todo, un modelo de legislación inclusiva, en la que se contempla la ampliación progresiva del electorado. En *Hacia la paz perpetua*, caracteriza a la constitución *republicana* como una constitución política ideal en la que *todos* los miembros de la comunidad poseen el rango de ciudadanos, es decir, en la que *todos* son, no solo súbditos, sino, a la vez, *co-legisladores*<sup>542</sup>. Si bien desde una perspectiva contemporánea la distinción

<sup>539</sup> En el *Capítulo primero*, al examinar los conceptos de *libertad trascendental*, *libertad práctica* y *libertad moral*, señalábamos que la *independencia* es requerida como condición para la *auto-determinación* o *autonomía*: en el plano cosmológico-metafísico, Kant sostiene que una *sustancia* solo puede determinarse a sí misma a actuar en la medida en que se halla indeterminada con respecto al influjo de las causas naturales. En el plano político-jurídico, podemos constatar una relación similar entre las nociones de *independencia* y *autonomía*, siendo la primera una condición necesaria –aunque no suficiente– de la segunda.

<sup>540</sup> Con ello se rechaza toda prerrogativa de casta. Kant se manifiesta además en contra de toda legislación que imponga una validez desigual del voto según la situación social o económica del votante (cf. TP, Ak. VIII, 296). El principio «un hombre, un voto» evita que los sectores dominantes impongan condiciones no equitativas al resto de los miembros de la comunidad.

<sup>541</sup> A la exclusión de la mujer del derecho a la ciudadanía activa haremos mayor referencia en la sección siguiente.

<sup>542</sup> Cf. Zef, Ak. VIII, 351.

entre ciudadanos *activos* y *pasivos* pueda resultar cuestionable, Kant suscribe un modelo de ciudadanía que posibilita, al menos, la ampliación progresiva de los derechos políticos<sup>543</sup>.

A fin de profundizar nuestro análisis del argumento a través del cual intenta justificar su restricción del derecho de ciudadanía, es preciso considerar los ejemplos que propone para aclarar en qué consiste, propiamente, la cualidad del hombre de ser *su propio señor* [*sui iuris*]:

“el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad; todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, solo de inherencia. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc., son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil” (MS, Ak. VI, 315)<sup>544</sup>.

Kant propone estos ejemplos inmediatamente después de señalar que el concepto de *ciudadano pasivo* parece estar en contradicción con la noción de *ciudadano* en general, de manera tal que el propósito principal de los ejemplos parece ser el de justificar el concepto de *ciudadanía pasiva*. Los ejemplos ponen en evidencia que el *ciudadano activo* es, en términos generales, el individuo económicamente independiente. Como ha sido señalado, la noción de

---

<sup>543</sup> Guyer observa que, si bien la cuestión del derecho al voto posee una enorme relevancia en el ámbito práctico o empírico, la posición que Kant asume respecto de la ciudadanía se funda en principios generales de su doctrina que no deberían ser calificados como *conservadores*, principios que poseen, antes bien, un sentido progresista, al menos cuando se los considera en el contexto de la época (cf. Guyer, 2006: 284).

<sup>544</sup> “Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur *Inhärenz*. Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmann, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. sind blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen”.

*independencia* asume, en este marco, un sentido fundamentalmente económico<sup>545</sup>. Kant contrapone la situación de quien intercambia mercancías con la de aquel que se ve obligado a ponerse *al servicio de otro*, es decir, aquel que está forzado a vender, no un *producto*, sino su propia fuerza de trabajo. El trabajador asalariado intercambia una *mercancía* muy especial, y su situación no debe ser confundida con la de aquel que pone a la venta mercancías que ha producido a través de su trabajo; solo este último es, para Kant, *dueño y señor de sí mismo*. La prestación de un servicio (*praestio operae*) no es considerada aquí como una *venta* en sentido propio, sino que solo se inscribe bajo el concepto de *venta* la cesión de un producto material en virtud de la cual se percibe un pago:

“Aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestio operae* no es un *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. Aunque aquél a quien encargo mi leña y el sastre al que doy mi paño para que me haga un traje parecen encontrarse en relaciones del todo semejantes con respecto a mí, aquél se diferencia de éste como el peluquero del fabricante de pelucas (a quién también puedo haber dado el cabello para que me haga una), por tanto, igual que 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” (TP, Ak. VIII, 295)<sup>546</sup>.

Si bien Kant admite que no resulta sencillo establecer qué condiciones debe satisfacer un individuo a fin de alcanzar una situación de *independencia* en la comunidad civil, lo interesante de sus reflexiones en torno a la ciudadanía está

<sup>545</sup> Kersting señala que “el contexto deja claro que la independencia en sentido kantiano debe ser entendida como una característica o atributo económico; la persona independiente es alguien que posee propiedad en algún sentido” (Kersting, 1992: 153-154). Fetscher enfatiza aún más la dimensión económica del principio de *independencia* al señalar que, para Kant, el prototipo de *ciudadano* es el pequeño productor de mercancías (cf. Fetscher, 1976: 277).

<sup>546</sup> “Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Tagelöhner, selbst der Friseur sind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts) und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der letztere als Gewerbetreibende verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erstere den Gebrauch seiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt (operam). - Es ist, ich gestehe es, etwas schwer die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können”.

dado, según sugeríamos, por el reconocimiento del vínculo inescindible entre los derechos políticos y las condiciones materiales y sociales bajo las cuales puede ser garantizado el ejercicio de tales derechos. Desde la perspectiva kantiana, el ideal de una sociedad de *ciudadanos activos* conlleva la idea de una sociedad de individuos que, como propietarios de su actividad económica, pueden intercambiar libremente las mercancías que son producto de su trabajo. Los ejemplos aducidos dejan claro que, quien cede el uso de sus fuerzas, se halla bajo el dominio de otro: es, precisamente, esta situación de dominio aquello que lo incapacita para el ejercicio de la ciudadanía, una situación que, según Kant, resulta común al menor de edad, a la mujer, al leñador, al herrero (no el que ofrece sus productos para la venta, sino el que ofrece sus servicios como trabajador manual), al preceptor, al que renta una vivienda, al peluquero y al jornalero: ninguno de ellos es *su propio señor*; en la medida en que depende de otro para subsistir.

#### **4.2 Ciudadanía e *independencia civil*. Lecturas críticas de la restricción kantiana del derecho de ciudadanía**

Diversos intérpretes han objetado que el argumento que hace depender la autonomía política de la independencia económica parece hallarse en tensión con el proyecto kantiano de una justificación *apriorística* del orden civil. Así señala Kersting, por ejemplo, que los criterios establecidos por Kant a fin de justificar la restricción del derecho de ciudadanía implican la introducción de aspectos empíricos y contingentes en el marco de una *metafísica jurídica*:

“dado que la independencia define la ciudadanía, y la ciudadanía desde la perspectiva de la razón pura jurídica es calificada por el derecho a la soberanía y la participación en la *voluntad unida del pueblo* como voluntad contractual legisladora, la propiedad y situación económica –datos contingentes– determinan la atribución y alcance de un predicado definido racionalmente. En la concepción kantiana de la independencia, la igualdad democrática capitula ante el liberalismo económico [...]. El sesgo ideológico del concepto kantiano de independencia supone una traición de Kant a sus propios principios racionales. La independencia no es de ninguna manera una norma del derecho constitucional puro. El trato preferencial de la persona económicamente independiente, en la filosofía política de Kant, no puede ser justificado [...]. No hay ningún argumento racional para excluir a una clase particular de personas del derecho a la participación política” (Kersting, 1992: 153-154).

Kersting señala que, al invocar la independencia económica de un individuo como criterio para determinar su derecho a ejercer la ciudadanía activa, Kant introduce en su reflexión trascendental un hecho empírico, elevándolo al rango de un principio *a priori*, y con ello resulta limitada la efectividad normativa del principio de *contrato*<sup>547</sup>. Williams coincide con esta interpretación al indicar que, si bien en el plano teórico Kant reconoce a *todos* los miembros de la sociedad civil como *co-legisladores* o partícipes de la *voluntad general*, su distinción entre dos clases de *ciudadanos* obedece al conservadurismo pragmático subyacente a la filosofía política kantiana<sup>548</sup>. Williams señala, al igual que Kersting, que la situación económica de un individuo no debe ser considerada como una condición para el ejercicio de los derechos políticos: “el status económico de un individuo no tiene relación con su aptitud para ejercer el voto, así como el sexo de un individuo no implica capacidad o incapacidad en este ámbito. Resulta extraño que Kant, quien hace tanto énfasis en la representación, niegue a la mayoría la representación directa” (Williams, 1983: 181)<sup>549</sup>. El

<sup>547</sup> Cf. Kersting (1992: 154). En *Teoría y práctica*, luego de enunciar los tres principios fundamentales sobre los que debe fundarse el estado jurídico –*libertad, igualdad e independencia*– Kant observa que “estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien la 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 [*Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist*]” (TP, Ak. VIII 290)

<sup>548</sup> Cf. Williams (1983: 180). Esta tensión se agrava, según Williams, por el hecho de que Kant no parece contemplar la posibilidad de que las mujeres y los trabajadores manuales cambien de situación (Williams, 1983: 181). Consideramos que si bien esta objeción de Williams es acertada en lo que respecta a la posición de Kant respecto de las mujeres –que son consideradas por el filósofo como *naturalmente* incapacitadas para el ejercicio de la ciudadanía (cf. TP, Ak. VIII, 295)–, la objeción no resulta acertada en el caso de los trabajadores, ya que Kant sostiene de manera explícita que las leyes positivas deben garantizar que *todos* puedan abrirse paso del estado *pasivo* al *activo*, contemplando así la posibilidad de que aquéllos puedan lograr la independencia que les permitiría aspirar a las condición de *ciudadanos activos* (cf. MS, Ak. VI, 315).

<sup>549</sup> Williams se refiere a las circunstancias históricas que permitirían explicar –aunque no *justificar*– la posición de Kant respecto del derecho de ciudadanía y, en particular, el modo en que concibe la prestación de servicios: “Dado que la mayoría de los asalariados en Prusia eran sirvientes, Kant asocia la prestación de servicio con la subordinación económica; de este modo, el barbero, que es claramente independiente, es ubicado en la misma categoría que el *siervo* o el empleado doméstico. Como bien señala Saage, Kant no es consciente de las características peculiares de la mercancía «prestación de servicio». Este tipo particular de *mercancía* parece ser para Kant una simple excepción del tipo más usual de la forma no mercantil de la prestación de servicio que prevalecía, en la Prusia de su época, en el servicio doméstico. Si el desarrollo capitalista hubiera sido más avanzado en Alemania, Kant habría advertido quizás que la subordinación económica del asalariado no proviene del hecho de que

intérprete reconoce, por otra parte, que la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* no se funda en aspectos puramente ideológicos, sino que descansa además en principios doctrinales específicos, tales como la distinción entre el *Estado en la idea* y los Estados empíricos:

“Para Kant la falta de armonía entre la idea filosófica del Estado y la naturaleza de las sociedades existentes simplemente refleja la división general entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico. Las ideas *a priori* de la razón, entre las que se incluye la idea de *Estado*, nunca pueden ser completamente realizadas en el plano empírico” (Williams, 1983: 182)<sup>550</sup>.

La distinción entre un ámbito fenoménico y un ámbito nouménico, formulada en el marco de la investigación gnoseológica kantiana, asume, según propone Williams, importantes proyecciones en la doctrina política de Kant: dado que dicha doctrina atribuye a las nociones de *contrato*, *Estado* y *república* (entre otras) un carácter puramente *ideal* –esto es, nouménico–, Kant no consideraría viable una realización plena de estos *ideales*, al suponer una distancia insalvable entre la *idea* y su realización histórica o empírica.

Otros intérpretes destacan asimismo determinados aspectos conceptuales de la filosofía kantiana sobre los que se fundaría la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Pinkard, por ejemplo, sostiene que tal no debe ser interpretada como resultado de una simple adhesión al *status quo*, sino que encuentra sustento teórico en el concepto kantiano de *autonomía*. Al igual que otros pensadores republicanos, Kant sostiene que la capacidad de un individuo de auto-legislarse, es decir, de determinar por sí mismo los principios que lo determinan a actuar, solo puede ser ejercida bajo ciertas circunstancias, que abarcan su relación con otros individuos y, por consiguiente, su situación económica y social. La libertad como atributo jurídico del *ciudadano* –i.e. la libertad como auto-legislación– no puede ser definida de manera puramente individual, ya que su ejercicio es posible solo

---

éste *preste un servicio* a otras personas, sino simplemente del hecho de que trabaja por un salario y no vende lo que produce. De manera similar, habría notado que lo que otorga independencia al productor de mercancías no es solo el hecho de que trabaja para sí mismo, sino además el hecho de que posee *su propio capital*” (Williams, 1983: 149).

<sup>550</sup> Algunos intérpretes consideran que el aspecto doctrinal fundamental en el que se funda la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* remite a la concepción kantiana del Estado. Así, por ejemplo, Pinzani señala que “la atribución de la ciudadanía activa (y sus derechos correspondientes) solo a los poseedores de tierra o a los individuos económicamente independientes, es la consecuencia de una cierta concepción del Estado, según la cual la función principal del mismo es garantizar los derechos de propiedad” (Pinzani, 2013: 19).



bajo ciertas condiciones, que abarcan el entramado de las relaciones intersubjetivas. Un individuo no puede comportarse de manera *autónoma* si, en razón de su situación social, económica o laboral, se halla forzado a ponerse bajo las órdenes de otro del que depende para subsistir. En ello reside, sostiene Pinkard, el motivo por el cual Kant restringe el derecho de *ciudadanía activa* a los individuos económicamente independientes<sup>551</sup>.

Otros intérpretes, como Castillo, señalan la importancia decisiva del concepto moral de un *reino de los fines* para la interpretación de la posición kantiana en torno al problema de la ciudadanía:

“Contra todo intento de justificación de la desigualdad entre los individuos, la ley moral kantiana exige respeto por todo individuo humano. Si cada individuo tiene capacidad para obrar en conformidad con la idea de que cada uno es por igual digno de consideración, se sigue necesariamente de ahí la igualdad de todos como seres dignos de respeto, de tal modo que la humillación de un individuo por otro o ante otro es una ofensa a la humanidad y un atentado contra la igualdad y la autonomía moral [...]. La exigencia de tratar a todos los seres humanos como *fines en sí mismos* supone la necesidad de subordinar los intereses propios al bien común que, en gran medida está contenido en la idea de un *reino de fines* de la tercera formulación del imperativo” (Carrillo Castillo, 2010: 104-105)

El comentarista añade que, en la filosofía política kantiana, la finalidad del estado civil no se reduce a la mera protección de los derechos individuales: la noción de un *reino de los fines* conlleva el ideal de una comunidad de seres racionales unidos por leyes objetivas que hacen valer la existencia de cada uno como *fin en sí mismo*, seres inclinados a deponer sus intereses individuales en beneficio del bien común. En este punto radica, según la interpretación propuesta por Castillo, la diferencia entre el republicanismo kantiano y el liberalismo clásico<sup>552</sup>.

---

<sup>551</sup> Cf. Pinkard (1999: 165). Ripstein señala, al igual que Pinkard, el carácter esencialmente *intersubjetivo* de los conceptos jurídicos de *independencia* y *autonomía*. A propósito de la noción de *igualdad* invocada en la definición kantiana de la libertad como *derecho innato*, Ripstein observa que la fórmula *sui iuris* significa, en tal contexto, *no tener un amo*, es decir, ser independiente respecto del arbitrio constrictivo *de otros*, con lo cual la *independencia* asume aquí un sentido claramente *interpersonal* (cf. Ripstein, 2009: 36). A diferencia de la noción de *independencia* invocada en el tratamiento kantiano de los conceptos de *libertad trascendental* y *libertad práctica*, lo específico de la *independencia jurídica* sería, según el intérprete, su carácter interpersonal: somos *jurídicamente libres e iguales* en tanto cada uno es independiente respecto del dominio de otros (cf. Ripstein, 2009: 38).

<sup>552</sup> Cf. Carrillo Castillo (2010: 105). Si bien el liberalismo defendió la idea de que todos los seres humanos son libres e iguales por naturaleza e impugnó las prerrogativas nobiliarias al reconocer la libertad y la igualdad como derechos inalienables del hombre, las premisas individualistas sobre las que funda la concepción liberal del orden jurídico-político resultan,

Más allá de los diversos elementos doctrinales que puedan ser invocados a fin de explicar – e incluso justificar – la distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos*, lo cierto es que la principal objeción que le ha sido formulada, y tal vez la más atendible, remite al hecho de que se trata de una distinción cuestionable en el marco de una fundamentación *apriorística* del orden jurídico. Al igual que Kersting y Williams, Abellán señala que, si bien Kant pretende excluir toda consideración empírica en su *teoría pura del derecho*, este proyecto muestra *fisuras* por las que se filtran las viejas jerarquías sociales:

“Al introducir una distinción entre ciudadanos activos y pasivos en la formulación del principio de independencia, Kant rompe su construcción apriorística de la sociedad civil, introduciendo un hecho empírico, no justificado normativamente, como fundante de la cualidad de ciudadano activo [...]. Partiendo del principio de la libertad, y de la consiguiente igualdad, habría sido lógico que Kant hubiera entendido la cualidad de ser dueño de sí mismo como propia de todo hombre, extendiendo, en consecuencia, el concepto de ciudadano a todos los seres humanos –libres e iguales–. Pero en la exposición de este tercer principio de la sociedad civil, sin embargo, Kant abandona realmente el método trascendental y se traslada al terreno empírico [...], abandonando su fundamentación racional-apriorística a partir del principio de la libertad” (Abellán 1996: 247-249).

Según la línea de interpretación desarrollada por Kersting, Williams y Abellán, la restricción kantiana del derecho de ciudadanía no solo resulta objetable en razón de los aspectos empíricos que introduce en la formulación del principio de *independencia civil* –al que Kant caracteriza como un principio *a priori* del orden civil–, sino que resulta además objetable en tanto se halla en tensión con la concepción de la *libertad* como derecho *innato* del hombre, debilitando, por otra parte, las proyecciones democráticas implicadas en los principios de *contrato* y de *voluntad general*<sup>553</sup>.

---

según Castillo, incompatibles con los principios del republicanismo kantiano (cf. Carrillo Castillo, 2010: 105). Para los pensadores liberales, el Estado debe limitarse a garantizar la paz y la seguridad, de manera tal que los individuos puedan contar con las garantías jurídicas necesarias para la persecución de sus fines individuales. Por oposición a esta concepción del Estado, los republicanos conciben un Estado que debe responder por la calidad de vida de sus ciudadanos, quienes tienen el deber de participar activamente en las tomas de decisiones políticas. La concepción kantiana del Estado se inscribe, según Castillo, dentro de esta segunda tradición del pensamiento político (cf. Carrillo Castillo, 2010: 114-115). En la última sección del *Capítulo tercero* hemos señalado que, dada la convergencia de diversas tradiciones en el pensamiento político-jurídico kantiano, no resulta sencillo inscribir a Kant en una determinada tradición de pensamiento. Sobre la base de esta premisa, pueden objetarse las observaciones de Castillo respecto de la oposición entre los presupuestos liberales y el *republicanismo* kantiano: en efecto, tales observaciones no parecen tener en cuenta el hecho de que la doctrina jurídico-política kantiana acusa la influencia, no solo de la tradición republicana, sino asimismo de la tradición liberal.

<sup>553</sup> Cf. Abellán 1996: 253ss.; Rubio Carracedo, 1998: 52-65.

Por nuestra parte consideramos que si bien la restricción kantiana del derecho de ciudadanía parece comprometer, hasta cierto punto, el proyecto de una justificación estrictamente *a priori* de los principios jurídicos, tal restricción no parece estar en abierta contradicción con la concepción kantiana de la libertad como derecho innato. En efecto, la *libertad innata* es caracterizada por Kant como *la independencia respecto del arbitrio constrictivo de otros*, independencia entendida, básicamente, en términos de igualdad jurídica, es decir, como igualdad ante la ley. La libertad innata o independencia de un individuo con respecto al arbitrio constrictivo de otros solo puede ser ejercida en el marco de una constitución civil (en tal sentido afirmábamos, en los capítulos previos, que el derecho *innato* a la libertad es un derecho a la libertad *civil*)<sup>554</sup>. En un *estado civil* o *estado de derecho público*, las leyes protegen a los individuos de la sujeción a un poder arbitrario: en efecto, en dicho estado *gobiernan las leyes*, y los individuos no se hallan sujetos al arbitrio constrictivo de otros y, entre estos *otros*, a la voluntad arbitraria de quien ejerce el poder.

Ciudadanos *activos* y *pasivos* se hallan sujetos por igual a las normas positivas vigentes, de tal modo que nadie –independientemente de su *status* o condición jurídica– pueda obligar a otro sino a aquello a lo que ese otro puede, a su vez, obligarlo, de manera recíproca. En este sentido el ciudadano *pasivo* es *libre e igual* respecto del resto de los miembros de la comunidad (incluso respecto de los ciudadanos *activos*), por cuanto todos forman parte de una comunidad civil en la que es garantizado el ejercicio de los derechos humanos fundamentales. En otras palabras, al obedecer leyes igualmente vinculantes para todos los miembros de la comunidad civil, el ciudadano pasivo es *libre e igual*. Ciudadanos activos y pasivos se halla igualmente sometidos a un poder judicial, que dicta sentencia según leyes vinculantes para todos los miembros de la comunidad civil, independientemente de su condición jurídica *activa* o *pasiva*. Desde luego, el ciudadano *activo* no solo es *libre* en este último sentido, sino que además es *libre* en tanto interviene en el proceso legislativo a través del ejercicio del voto, es decir, en tanto obedece leyes a las que ha dado su consentimiento, por cuanto participa activamente en la elección de sus representantes.

---

<sup>554</sup> Cf. MS, Ak. VI, 316.

El punto que quisiéramos destacar –a fin de considerar la conexión entre la restricción de la ciudadanía y el principio de la *libertad innata*– es que, si bien solo el *ciudadano activo* es libre en el sentido de que interviene directamente en los asuntos públicos, *todos* los miembros de la sociedad civil son *libres* en tanto no se hallan sometidos al arbitrio constrictivo de otros, es decir, son libres en la sujeción a leyes comunes. Con esta observación no pretendemos negar que la distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos* resulte objetable desde los criterios democráticos actuales: lo que intentamos señalar es que tal distinción no supone una contradicción doctrinal interna en la teoría jurídica kantiana, ya que es posible negar el derecho de *ciudadanía activa* a un individuo, reconociendo, no obstante, su derecho innato a la *libertad* y a la *igualdad*, siempre que la libertad y la igualdad sean definidas en los términos antes mencionados. Por otra parte, y dado que los criterios democráticos actuales son, ciertamente, de carácter formal –pues no se han logrado aún avances sustanciales en lo referido a las condiciones sociales y materiales que posibilitarían un ejercicio comprometido y responsable de la ciudadanía–, las observaciones kantianas acerca de dichas condiciones conservan plena vigencia para la actual reflexión en torno al problema de la ciudadanía.

\*

A partir de esta breve reconstrucción de algunas interpretaciones acerca de la distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos* podemos constatar que, tanto las lecturas que objetan tal distinción como aquellas que intentan–cuanto menos parcialmente– justificarla, invocan aspectos doctrinales, tales como la concepción normativa del *Estado* como *Estado en la idea*, la interpretación económica del principio de *independencia*, el concepto de *autonomía*, o la noción de un *reino de los fines*. En cuanto a la exclusión de las mujeres del derecho de ciudadanía activa, también ella ha sido explicada a partir de premisas doctrinales específicas. Algunos comentaristas sostienen que la exclusión política de la mujer se funda principalmente en los términos económicos bajo los que Kant concibe el

concepto de *independencia*<sup>555</sup>, mientras que otros, como Mendus, consideran que dicha exclusión es consecuencia de presupuestos antropológicos: en el marco de la antropología kantiana, la facultad de razón –esencialmente vinculada a la *autonomía*– parece ser privilegio exclusivo del varón, pues la mujer se halla, según Kant, naturalmente propensa a actuar según sus inclinaciones<sup>556</sup>. Las desigualdades históricas entre el varón y la mujer serían justificadas por Kant a través de una apelación a principios antropológicos de carácter *racional*, lo cual revela, según Mendus, una resistencia al cambio que va mucho más allá del mero conservadurismo<sup>557</sup>. Williams coincide con Mendus en que la posición de Kant respecto de la incapacidad de la mujer para ejercer derechos ciudadanos pretende fundarse en principios racionales *a priori*: Kant no parece contemplar siquiera la posibilidad de que la mujer supere su condición *pasiva*, pues la concibe como un ser *naturalmente* incapacitado para la autonomía, y una incapacidad *natural* –señala Williams– no puede ser superada<sup>558</sup>. Roldán coincide con Mendus y Williams al señalar que, en la antropología kantiana, la mujer es recluida *por naturaleza* al ámbito doméstico, mientras que al varón le corresponde la participación en los asuntos públicos y civiles. Bajo el influjo de la teoría tradicional de la *complementariedad* –que sostiene que la naturaleza ha dotado a los sexos de funciones diferenciadas–, Kant sugiere que la propia *naturaleza* de la mujer la incapacita para constituirse como *sujeto de derecho*. Roldán concluye que, bajo tales premisas antropológicas, Kant parece abandonar el principio del *universalismo ético*, permaneciendo atado a prejuicios de la época, situación que torna problemática la articulación entre su doctrina ética y su reflexión antropológica<sup>559</sup>. Ugarte destaca que la exclusión de la mujer resulta inconsistente en el marco de la doctrina kantiana del derecho como doctrina que pretende fundarse en principios *a priori*: el hecho de que la mujer no pueda procurar su sustento y requiera de la protección de otros individuos obedece a circunstancias puramente históricas, de carácter contingente<sup>560</sup>.

---

<sup>555</sup> Cf. Guyer (2006: 283).

<sup>556</sup> Cf. Mendus (1992: 182, 188).

<sup>557</sup> Cf. Mendus (1992: 182).

<sup>558</sup> Cf. Williams (2006: 376).

<sup>559</sup> Cf. Roldán (2013: 186-203).

<sup>560</sup> Cf. Ugarte (2011: 150-164).

Por cierto, los propios contemporáneos de Kant advirtieron la tensión existente entre la restricción del derecho de ciudadanía y principios fundamentales de su doctrina ética y jurídica. En una recensión del texto *Hacia la paz perpetua* publicada en el año 1795, Friedrich Schlegel observa que la forma republicana de gobierno, tal como Kant la entiende, debe ser esencialmente democrática y, por consiguiente, no resulta legítimo reservar la condición de *ciudadano* a aquellos que posean una determinada posición socio-económica<sup>561</sup>. Dos años más tarde, Johann Adam Bergk, destacado escritor político de Leipzig, declara que la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* se halla en tensión con la concepción kantiana del hombre como *sujeto de derechos*<sup>562</sup>. En 1804, Wilhem Josep Behr, ministro bávaro liberal, señala que el derecho al voto debe ser concedido a *toda* persona capaz, independientemente de su condición social o económica, pues así lo exige la universalidad del *principio del derecho*<sup>563</sup>. Estos pocos ejemplos bastan para señalar que el debate acerca de la extensión del derecho de ciudadanía no resultó ajeno a los pensadores de la época, con lo cual, no resulta del todo acertado justificar la posición asumida por Kant invocando circunstancias históricas o prejuicios de época. El ideal de una ciudadanía más inclusiva, capaz de integrar a los asalariados, a los trabajadores manuales y a las mujeres a la comunidad política, se anuncia ya en estas objeciones a la posición kantiana.

Con todo, puede afirmarse que Kant suscribe, *hasta cierto punto*, ese ideal de una ciudadanía inclusiva, al señalar que las leyes positivas no deben obstaculizar el paso de la condición de ciudadano *pasivo* a la de ciudadano *activo*. Por otra parte, si bien su distinción entre una ciudadanía *activa* y una *pasiva* no puede sostenerse a la luz de los criterios democráticos actuales, su reflexión en torno a las condiciones económicas y sociales bajo las cuales puede ser garantizado el ejercicio pleno de los derechos políticos conserva plena vigencia. La relevancia de la posición kantiana en torno a la ciudadanía no estaría dada,

---

<sup>561</sup> Cf. Schlegel, Fr., *Ensayo sobre el concepto de republicanismo. A propósito del ensayo de Kant Para una paz perpetua* [Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden, 1796], en Schlegel (1983: 41-42).

<sup>562</sup> Cf. Bergk, J. A., *Briefe über Immanuel Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Leipzig / Gera, 1797; reimpresión, Bruselas, 1968: 186

<sup>563</sup> Cf. Behr, W. J. *System der allgemeinen Staatslehre*, vol. 1, Bamberg / Würzburg, 1804: § 835. Otras objeciones críticas a la distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos*, formuladas por autores contemporáneos de Kant, pueden verse en: Abellañ (1996: 253-255).

pues, por lo que Kant efectivamente afirma respecto del derecho de ciudadanía, sino antes bien por aquello que identifica como un problema de vital importancia para el tratamiento de esta cuestión, a saber: el hecho de que la ciudadanía no puede ser reducida a un conjunto de derechos y deberes formales, sino que exige asimismo cierto grado de *independencia civil*, esto es, requiere de ciertas condiciones materiales que no son ajenas al ejercicio de los derechos políticos<sup>564</sup>.

Las reflexiones de Kant en torno a la *independencia civil* resultan relevantes a fin de elaborar un concepto de *ciudadanía* que logre trascender los aspectos puramente jurídicos y pueda dar cuenta de las condiciones sociales en cuyo marco son ejercidos los derechos ciudadanos. Solo a partir de una reflexión acerca de tales condiciones podrán desarrollarse estrategias orientadas a garantizar las condiciones mínimas bajo las cuales los individuos puedan ser *dueños de sí mismos*, en lo que se refiere a las condiciones materiales de existencia<sup>565</sup>. En el tratamiento kantiano del principio de *independencia civil* se identifica un problema de carácter social –fundamentalmente económico– que no puede ser ignorado en una reflexión teórica acerca de la *ciudadanía*. El criterio que permite establecer, para Kant, la línea de demarcación entre el ciudadano *activo* y el *pasivo* remite a la independencia económica, vinculada con las condiciones materiales bajo las que debe ejercerse el derecho de ciudadanía; cuando estas condiciones están determinadas por relaciones socio-económicas en las que unos están obligados a ponerse bajo las órdenes de otros de los que dependen, no es posible entonces la *independencia civil*<sup>566</sup>. Y esto implica que solo a partir de una transformación sustancial de las condiciones laborales puede ser ampliado el derecho de la ciudadanía activa, abarcando a sectores cada vez más amplios de la población, idea que Rousseau y Kant anticipan, y que será desarrollada, más tarde,

<sup>564</sup> Cf. Ugarte (2011: 150ss.).

<sup>565</sup> Cf. Ugarte (2011: 162-163).

<sup>566</sup> Rousseau establece ya una distinción entre la igualdad material y la igualdad jurídica o formal, al indicar que la noción de *igualdad* implica, por un lado, que el poder no sea ejercido de manera violenta sino siempre en virtud de las leyes y según el rango, y, por otro lado, en lo que respecta a la riqueza, implica que ningún ciudadano sea lo bastante rico como para poder comprar a otro y ninguno lo bastante pobre como para ser constreñido a venderse (cf. *Du contrat social*, Libro II, Cap. IX). En esta segunda dimensión, *igualdad* no significa que todos los miembros del Estado posean el mismo grado de poder y de riqueza, aunque sí supone cierta distribución de las riquezas que imposibiliten una situación de desventaja tal que obligue a un individuo a someterse bajo la voluntad arbitraria de otro, que se convertiría, así, en su *dueño*.

por Fichte y Marx<sup>567</sup>.

En conclusión, más allá de las importantes objeciones que han sido formuladas a la distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos*<sup>568</sup>, las reflexiones de Kant en torno a la *independencia* (como condición de la autonomía política) no solo señalan un aspecto importante, que debe ser tenido en cuenta en toda reflexión teórica acerca de la ciudadanía, sino que hacen posible además vislumbrar, en los escritos kantianos, el ideal de una ciudadanía *independiente*,

---

<sup>567</sup> Williams señala, al igual que Ugarte, la relevancia del problema abordado por Kant en su tratamiento del concepto de *independencia civil*, problema que aún no ha sido resuelto en la realidad política contemporánea: “Si bien en un nivel formal los ciudadanos *pasivos* en el sentido kantiano ya no existen en la sociedad occidental moderna, en un nivel más profundo las desigualdades que en un principio dieron lugar a la distinción kantiana no han desaparecido aún” (Williams, 1983: 181). En un trabajo más reciente, observa que, pese a las dificultades de Kant para establecer un criterio que permita determinar el grado de *independencia* de un individuo, sus reflexiones en torno a las condiciones materiales y sociales del ejercicio de la ciudadanía siguen siendo relevantes para la discusión actual. Las observaciones de Kant respecto de aquello que incapacita a ciertos ciudadanos para ejercer la ciudadanía activa iluminan un aspecto importante: la *independencia* requerida para un ejercicio responsable de los compromisos cívicos exige personas ilustradas, razonables, y esto no es posible en una sociedad sumida en la pobreza y la ignorancia (cf. Williams, 2006: 376). Williams señala que la noción de *independencia* “posee una dimensión económica y una política. Para gozar de independencia económica un individuo debe ser varón mayor de edad y no deber su existencia a nadie más que a sí mismo. Esto no significa que el individuo siempre deba ser un trabajador independiente, ni tampoco implica que los trabajadores independientes sean, en sentido específicamente kantiano del término, *independientes*, i.e. autónomos. Kant parece tener en mente un tipo de independencia económica que permite al individuo decidir para quién trabaja y determinar por sí mismo las condiciones bajo las cuales trabaja [...] Para ser independiente uno debe ser capaz [...] de escoger libremente el modo en que se decide ejercitar las propias habilidades o capacidades” (Williams, 2006: 375). La segunda dimensión implicada en el concepto de *independencia* —esto es, la dimensión *política*— supone la participación —directa o indirecta— del individuo en el proceso legislativo. Un individuo *independiente* se considera a sí mismo como un miembro *co-legislador* de la constitución republicana, es decir, como sujeto que asume responsabilidades y compromisos en la tarea de establecer las leyes vinculantes en la comunidad civil a la que pertenece (cf. Williams, 2006: 376). La dimensión *económica* de la independencia es histórico-social, por tanto, empírica, y se halla ligada al desarrollo de la vida económica del Estado. Bertomeu señala, al igual que Williams, la dimensión política implicada en la concepción kantiana de *independencia civil*: Kant fue consciente de que la dependencia de un individuo respecto de la voluntad de otro resulta incompatible con la ciudadanía activa y con la participación política. Cf. Bertomeu (2005: 134-135).

<sup>568</sup> Mulholland señala que, si bien las reflexiones kantianas sobre el concepto de *independencia* plantean una cuestión que ha devenido un tópico fundamental en la discusión contemporánea —a saber, la cuestión de la relación entre el *status* económico, social y político de las personas—, Kant invierte la relación entre *ciudadanía e independencia*: si se excluye a los *dependientes* del derecho de ciudadanía, se cristalizan las relaciones de dominación, pues solo a través del derecho a voto quienes que se hallan bajo una situación de dominio y dependencia económica podrían revertir su situación social. La restricción de la ciudadanía reafirma, pues, la situación *dependencia económica*, vinculándola a la dependencia en términos políticos (cf. Mulholland, 1990: 322-323).



que conserva plena vigencia en la actualidad<sup>569</sup>.

### **4.3 El *derecho cosmopolita* y el hombre como *ciudadano del mundo*.**

#### **Antecedentes históricos y proyecciones contemporáneas**

Un análisis del tratamiento kantiano de la cuestión del derecho de *ciudadanía* no solo exige considerar la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* a la que nos hemos referido en las secciones previas, sino que hace necesario examinar la reflexión kantiana en torno al concepto de *ciudadanía cosmopolita*. Dicho concepto ha cobrado un auge inusitado durante las últimas décadas, a raíz del surgimiento de diversas problemáticas vinculadas con el proceso de globalización económica y la crisis del concepto de soberanía nacional. En un contexto social, político y económico en el que se intensifican los conflictos que trascienden las fronteras nacionales, la reflexión acerca de la *ciudadanía cosmopolita* cobra especial relevancia.

Sin embargo, el propio concepto del *cosmopolitismo* plantea cuestiones filosóficas y políticas de difícil solución: en efecto, ser *ciudadano del mundo* implica ser titular de derechos humanos fundamentales, que corresponden a un individuo independientemente de su pertenencia a un Estado particular y las leyes que lo rigen (el calificativo *cosmopolita* implica una superación de las fronteras nacionales), mientras que el concepto de *ciudadano* alude, por el contrario, a la pertenencia del individuo a un Estado o nación particular<sup>570</sup>. Esta tensión se hace evidente ya en el propio desarrollo histórico del concepto de *cosmopolitismo*. En efecto, en las diversas fases de su evolución histórica, el *cosmopolitismo* ha sido concebido tanto como una doctrina que niega las divisiones territoriales y políticas –*patria, nación, Estado*– afirmando el derecho del hombre a definirse como *ciudadano del mundo*, o bien como una doctrina que propone la creación de instituciones supranacionales compatibles con las entidades estatales o locales existentes<sup>571</sup>. En ambos casos, ser *ciudadano del mundo* implica pertenecer al *mundo* como comunidad supra-estatal, entendido aquí el término *comunidad* en un

<sup>569</sup> Cf. Bertomeu (2005: 126).

<sup>570</sup> Cf. García Pascual (2003).

<sup>571</sup> Cf. Cattafi (2014: 11-12).

sentido específicamente jurídico-político<sup>572</sup>. A continuación, haremos una breve referencia al contenido de la reflexión kantiana en torno a la constitución cosmopolita, a fin de señalar que la exigencia de *orden* que Kant formula en el plano del derecho político se halla articulada con la demanda de un orden supra-estatal, condición de posibilidad de las relaciones pacíficas entre los Estados.

Si bien el proyecto cosmopolita kantiano recibe su formulación más sistemática en el escrito de 1795 *Hacia la paz perpetua*<sup>573</sup>, el problema de la

---

<sup>572</sup> Algunos intérpretes se han ocupado de reconstruir las diversas etapas históricas en la evolución del cosmopolitismo: su origen cínico y estoico, sus fases cristiana, republicana, posmoderna y/o neoliberal y posnacional. Entre los estoicos surge por primera vez la idea de una *comunidad sin fronteras* como alternativa teórica al civismo que dominaba buena parte del mundo griego y que hacía de cada *polis* un mundo cerrado (*vid.* Nussbaum, 1987: 28ss.). Los estoicos plantean una organización de la comunidad basada en círculos concéntricos: vecinos, conciudadanos, compatriotas y, finalmente, la *humanidad*, es decir, la pertenencia a una comunidad universal sin confines. En el período del estoicismo romano se profundiza este sentido de pertenencia al *mundo*, tal como puede advertirse en el *De officiis* de Cicerón. Más tarde, el universalismo religioso alentado por la *res publica cristiana* alterará sustancialmente los principios del cosmopolitismo griego y romano, que serán recuperados, sin embargo, por el humanismo renacentista a partir del siglo XVI. Más adelante, en el período ilustrado, la noción de *cosmopolitismo* será utilizada en sentidos diversos, e incluso se afianzará progresivamente un sentido despectivo del término. Así, por ejemplo, Fougeret de Montbron, autor de *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* (1751), *señala* que suele llamarse *cosmopolita* a quien profesa solidaridad y amor hacia la humanidad entera, pero también a quien desprecia el sentido de pertenencia a una determinada nación (cf. Kleingeld (2003: 300). El cosmopolitismo ilustrado será objeto de duras críticas por sus posibles consecuencias adversas para el desarrollo de un sentimiento patriótico, e incluso será considerado como una doctrina peligrosa desde el punto de vista social y político: el *cosmopolita* –se afirma en el *Diccionario de la Academia francesa*, en la edición de 1762– es incapaz de ser un buen ciudadano (cf. Cattafi, 2014: 16). Si bien durante el siglo XIX el cosmopolitismo será objeto de críticas marxistas que lo asocian a la ideología capitalista, en el siglo XX, autores como H. Arendt, J. Habermas o M. Nussbaum, entre otros, recuperarán el ideal de una comunidad transnacional en cuyo marco puedan ser garantizados derechos humanos fundamentales.

<sup>573</sup> En cuanto a los antecedentes históricos del texto, quizás los más importantes sean el *Ensayo sobre la Paz presente y futura de Europa* de William Penn, aparecido en 1693, el *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* del Abbé de Saint Pierre, cuyos dos primeros tomos fueron publicados en 1713, mientras que el tercero data del año 1717, y el texto de Rousseau: *Extracto del proyecto de paz perpetua del M. Abad de Saint Pierre*, de 1761. El título y la estructura del texto de Kant provienen del escrito de Saint-Pierre, que imita la estructura y forma de un tratado de paz, con sus artículos y cláusulas. Sin embargo, mientras Saint-Pierre propone un congreso permanente de Estados *européos*, Kant amplía ese proyecto y desarrolla la noción de una federación *universal*, que integre a todos los pueblos o naciones del mundo. En relación al contexto en el que fue publicado el escrito de Kant, Piulats señala que “la fecha de su publicación, 1795, indica ya que Kant había vivido para entonces un sinfín de acontecimientos políticos tan importantes como el Termidor y las guerras de intervención contra Francia. Pero el escrito tiene una motivación histórica aún más concreta: el tratado de paz que en Basilea habían firmado recientemente Prusia y sus aliados, y la Francia republicana pos-termidoriana. Kant, que estaba a la sazón muy atareado escribiendo *La metafísica de las costumbres*, había seguido no obstante todas las negociaciones y fue uno de los primeros pensadores que tuvo noticias del contenido del Tratado, que, por lo demás, le pareció

convivencia pacífica entre los Estados se halla presente en escritos más tempranos, y su tratamiento atraviesa diversos momentos o fases en los escritos de Kant: mientras que en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y en *Teoría y práctica* se inclina por un Derecho Internacional fundado en leyes públicas administradas por un poder supraestatal, en *Hacia la paz perpetua*, y luego en *La metafísica de las costumbres*, apuesta en cambio, por una *federación de Estados soberanos*, regulada por los principios del *derecho de gentes* y del llamado *derecho cosmopolita*<sup>574</sup>.

En *Hacia la paz perpetua*, texto en el que hallamos la formulación más clara del contenido y alcance del *derecho cosmopolita*, Kant sostiene que los instintos de injusticia y de enemistad entre los pueblos sólo podrán ser contenidos, no a través de la idea positiva de una *república mundial* [*Weltrepublik*], sino a través del *sucedáneo negativo* [*das negative Surrogat*] de una federación permanente de Estados, en continua expansión<sup>575</sup>. La idea de una liga de pueblos [*Völkerbund*] se presenta así como el sustituto de un *Estado de pueblos* [*Völkerstaat*] o *Estado de Estados*, es decir, de una *república mundial* [*Weltrepublik*]. Esta liga o federación de pueblos, es decir, de Estados, estaría sujeta, como acabamos de indicar, a normas jurídicas establecidas por el *derecho de gentes*<sup>576</sup> y el *derecho cosmopolita*.

Los intérpretes han discutido en qué sentido caracteriza Kant a esta *liga de Estados* como un *sucedáneo* de la *república mundial*. Anderson-Gold señala que no se trata aquí de una solución deficiente –que sería necesaria ante la

---

decepcionante. El famoso artículo preliminar del escrito puede que constituya una crítica casi textual a los primeros capítulos del Tratado de Basilea. El escrito *Hacia la paz perpetua* se iba a convertir en una especie de contra-tratado al tratado de paz de Basilea, con una crítica implícita a los políticos que habían elaborado este, lo que explica su gran éxito editorial” (Piulats, 1997: 79)

<sup>574</sup> Para una breve reconstrucción de la evolución de la posición kantiana ante el problema de las relaciones internacionales, *vid.* Kleingeld (2003: 301s.). A la sustitución de la propuesta de una *república mundial* por la de una *liga de estados soberanos* haremos referencia más adelante.

<sup>575</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 357.

<sup>576</sup> Höffe señala que el *Völkerrecht*, *i.e.* el *derecho de gentes*, es un *Staatenrecht*, es decir, no un derecho que regula las relaciones entre *pueblos* (*i.e.* entre comunidades homogéneas en sentido étnico o cultural) sino las relaciones entre Estados. El intérprete señala, por otra parte, que la noción kantiana de *Völkerrecht* supone una innovación radical en la historia del *derecho de gentes*, pues éste no será concebido ya por Kant al modo tradicional, es decir, como un *derecho de guerra*, sino como un *derecho de paz* o un *derecho para la paz*. Cf. Höffe (2004: 111).

imposibilidad de una realización fáctica de un *Estado de Estados* o *república mundial*–, sino que la liga o federación de Estados libres es, para Kant, la mejor solución posible al problema de las relaciones internacionales<sup>577</sup>. Kleingeld sostiene, sin embargo, que la noción de *sucedáneo* no implica que Kant haya abandonado completamente la idea de una *república mundial*, sino que la propuesta kantiana intentaría articular la idea de una *liga de Estados soberanos* con el ideal de una *federación mundial* regulada por un poder coercitivo<sup>578</sup>. En contra de la interpretación usual (que sostiene que Kant abandona la idea de un *Estado mundial* inclinándose por una *liga de Estados soberanos*), Kleingeld considera que la institución de una *liga de Estados* constituye, para Kant, un primer paso en el proceso de aproximación constante a un *Estado de los Estados*<sup>579</sup>. Por otra parte, Kleingeld observa que Kant opta, en principio, por la *federación de Estados*, no a causa de la imposibilidad fáctica de constituir una *república mundial*, sino a causa de las diferencias existentes entre el plano del derecho político y el plano del derecho internacional: si en el ámbito del derecho político, y más precisamente, en el marco de un esquema contractualista, cabe afirmar que todo individuo tiene derecho de *obligar* a otros a ingresar en una constitución civil a fin de que sean preservados sus derechos básicos, en el plano de las relaciones interestatales un Estado no puede *obligar* a otros a sujetarse a un poder supraestatal coercitivo, ya que, si dicho poder procediera de manera despótica, ello comprometería derechos reconocidos al interior de cada república. En el plano del derecho político, la condición *civil* siempre resulta superior al *estado de naturaleza*, como estado en el que los derechos humanos carecen de toda garantía legal; por el contrario, en el plano del derecho internacional, la constitución de un Estado central implicaría el peligro de un despotismo que podría comprometer los derechos humanos básicos. Ahora bien, Kleingeld sostiene que el reconocimiento de este riesgo no implica que Kant abandone completamente la idea de un *Estado de Estados*: la *federación de Estados* es considerada como una solución viable, en un proceso de constante aproximación a la *república mundial ideal*, concebida como un *ideal* que no puede ser

<sup>577</sup> Cf. Anderson-Gold (2011: 246-247).

<sup>578</sup> Cf. Kleingeld (2004: 304).

<sup>579</sup> Cf. Kleingeld (2011: 321).

absolutamente realizado en el nivel empírico<sup>580</sup>.

El proyecto de una *liga de Estados soberanos* es desarrollado en *Hacia la paz perpetua*, texto en el que Kant sostiene que la paz debe ser promovida a través de la observancia de tres preceptos fundamentales, a los que nos hemos referido ya en la sección previa: en primer lugar, cada Estado debe adoptar una constitución civil republicana; en segundo lugar, “el derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de de Estados libres”<sup>581</sup>; finalmente, debe instituirse un *derecho cosmopolita* [*Weltbürgerrecht*], que garantice las condiciones de una *hospitalidad universal*<sup>582</sup>. No es nuestro objetivo examinar aquí en detalle el proyecto kantiano de un *derecho cosmopolita*, sino que nos proponemos únicamente considerar la noción de *ciudadanía universal* esbozada en el marco de dicho proyecto, con el objeto de ampliar nuestro análisis del tratamiento kantiano de la cuestión de la ciudadanía. Atendiendo a este objetivo, nos limitaremos a realizar algunas observaciones respecto del *tercer artículo definitivo para la paz perpetua*, indicando, finalmente, la relevancia de la noción de *ciudadanía cosmopolita* para la discusión filosófica contemporánea.

Acabamos de indicar que el *tercer artículo definitivo para la paz perpetua* establece que el derecho cosmopolita “debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal. Se trata en este artículo de derecho y no de filantropía, y *hospitalidad* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro” (ZeF, Ak. VIII, 357-358)<sup>583</sup>. Originariamente, los hombres han sido propietarios comunes de la superficie de la tierra y ninguno tuvo mayor derecho que otro a habitar un determinado lugar de la superficie terrestre, hasta tanto no tuvieron lugar las delimitaciones geográfico-políticas. Este hecho, proyectado al plano del derecho cosmopolita, implica que todo hombre, en tanto individuo perteneciente a la especie humana, conserva el derecho a *transitar* por cualquier lugar del orbe, y de

---

<sup>580</sup> Cf. Kleingeld (2011: 307-310).

<sup>581</sup> “Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein” (ZeF, Ak. VII; 354).

<sup>582</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 350ss.

<sup>583</sup> “«Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein». Es ist hier wie in den vorigen Artikeln nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (*Wirthbarkeit*) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden”.

intentar establecer un intercambio con sus habitantes<sup>584</sup>. Si bien Kant no especifica qué tipo de instituciones o normas deben regular la *hospitalidad universal* que se deriva, según su argumento, de la propiedad común originaria de la tierra<sup>585</sup>, da a entender que el *derecho cosmopolita* abarca la interacción entre individuos y Estados<sup>586</sup> tanto a nivel de comunicación, mercado, negocios, migración o intercambios culturales. Amparándose en la formulación del *derecho cosmopolita*, Kant no solo reivindica el derecho de todo hombre de visitar un territorio extranjero y a no ser tratado de manera hostil por sus habitantes, sino que condena además la conducta inhospitalaria [*das inhospitale Betragende*] de ciertos Estados que, bajo el pretexto de un intercambio comercial, llevan a cabo políticas colonialistas, oprimiendo a los nativos y exponiéndolos a la guerra y la opresión<sup>587</sup>.

En lo que respecta a la relevancia y proyecciones contemporáneas del proyecto kantiano de un *derecho cosmopolita*, la historia política de las últimas décadas muestra que el potencial efecto pacificador del derecho internacional continúa siendo un desafío pendiente<sup>588</sup>. El proyecto kantiano de una federación

---

<sup>584</sup> Como señala Kleingeld, la justificación doctrinal del derecho de todo hombre a la *hospitalidad universal* se funda en la concepción de la tierra como *posesión común* de todos los seres humanos; pero esto no implica que un extranjero pueda circular libremente por territorios de una nación extranjera sin tener permiso expreso para ello. La posesión común originaria de la tierra, invocada por Kant, permite pensar la pertenencia de las naciones a una comunidad única, en la pueden darse diversos modos de interacción entre individuos pertenecientes a diversos Estados. Pero esta interacción presupone, en todo caso, que el Estado consienta que los extranjeros transiten por sus territorios, con el fin de realizar, o al menos de *intentar*, un intercambio con sus habitantes. Cf. Kleingeld (1998: 78).

<sup>585</sup> Cf. Anderson-Gold (2011: 242).

<sup>586</sup> A diferencia del *derecho de gentes*, el *derecho cosmopolita* no atañe a la relación entre Estados, sino a la relación entre individuos y Estados a los que esos individuos no pertenecen como ciudadanos. El ámbito de injerencia del derecho cosmopolita remite, pues, no a los individuos como ciudadanos de un Estado, sino a los individuos como seres humanos, i.e. como *ciudadanos del mundo*. El *derecho cosmopolita* supone el reconocimiento de todos los seres humanos como miembros de la *humanidad*, esto es, como individuos cuyos derechos deben ser protegidos por las autoridades políticas de cualquier nación, de lo que se sigue el derecho de cada individuo a ser tratado en cualquier región del mundo como un *sujeto de derechos*. Cf. Carrillo Castillo (2010: 108).

<sup>587</sup> Cf. ZeF, Ask. VIII 358. En cuanto al derecho cosmopolita como garantía de una *hospitalidad universal*, Kant sostiene que los Estados tienen derecho a rechazar visitantes (cf. ZeF, Ak. VIII, 358), aunque no de manera violenta, y no en aquellos casos en que la expulsión o el rechazo de un *derecho de visita* implicase la destrucción del visitante. Esta indicación tiene importantes proyecciones contemporáneas en lo referido al derecho de asilo político, a la situación de los refugiados, o a las políticas intervencionistas. Cf. Kleingeld (1998: 72-74).

<sup>588</sup> Al respecto señala Gold-Anderson: “Las instituciones internacionales por sí solas no constituyen una comunidad *cosmopolita*. Tales instituciones, tal como las conocemos en la actualidad, no encarnan el principio del *cosmopolitismo* en tanto no incorporan principios

de Estados republicanos independientes, que contribuya a una relación pacífica entre los Estados y promueva el respeto por los derechos básicos del ser humano –esto es, por los derechos del hombre, no como ciudadano de un Estado particular, sino como *ciudadano del mundo*–, no ha perdido vigencia<sup>589</sup>. La creciente interdependencia económica entre los Estados plantea, sin embargo, desafíos que Kant no podría haber anticipado. Si bien el filósofo advierte ya el fenómeno incipiente de una gradual intensificación de las relaciones interestatales (fenómeno que será caracterizado, en el siglo XX, bajo el concepto de *globalización*)<sup>590</sup>, las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas exigen adaptar las propuestas kantianas a problemas vinculados con el pluralismo cultural, el fundamentalismo religioso, los conflictos étnicos, el terrorismo, el genocidio, y el resurgimiento del nacionalismo separatista<sup>591</sup>. Los intérpretes abocados al análisis del *cosmopolitismo* kantiano coinciden en señalar su relevancia, destacando que la paz entre los Estados solo puede ser promovida, tal como anticipó Kant, a través de instituciones jurídicas internacionales. Autores como M. Nussbaum, K. O. Apel y J. Habermas, entre otros, intentan actualizar el proyecto cosmopolita moderno, abordando problemáticas tales como el *status* de la soberanía nacional en el marco de las propuestas cosmopolitas<sup>592</sup>, el problema

---

democráticos de representación. Al otorgar a los Estados de mayor poder político y económico el control sobre las instituciones internacionales, los organismos de derecho internacional consolidan políticas de explotación económica y dominio militar de los Estados desarrollados sobre los sub-desarrollados” (Anderson-Gold, 2011: 241).

<sup>589</sup> Cf. Bohman & Lutz-Bachmann (1997: 2-3).

<sup>590</sup> En efecto, en *Hacia la paz perpetua* Kant sostiene que “como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella [Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf]” (ZeF, Ak. VIII, 360).

<sup>591</sup> Cf. Bohman & Lutz-Bachmann (1997: 4s.).

<sup>592</sup> Kleingeld señala al respecto que la noción kantiana de *cosmopolitismo* no necesariamente se opone al *patriotismo*: ser cosmopolita no implica rechazar los valores patrióticos, ni relegar los lazos de un individuo con sus compatriotas. A fin de esclarecer el vínculo entre *patriotismo* y *cosmopolitismo* en el marco de la filosofía kantiana, la autora examina no solo los diversos

de las identidades nacionales y su articulación con la concepción del hombre como *ciudadano del mundo*, y las cuestiones vinculadas con los cambios producidos a raíz del proceso de globalización.

Si bien el proceso de una creciente interacción económica, política y cultural entre los Estados se anuncia ya en la Modernidad<sup>593</sup>, en las últimas décadas del siglo XX se han dado cambios cualitativos en los diversos modos de interacción, consolidándose la idea de una sociedad civil *transnacional*. En este contexto, resurge el interés en torno al *cosmopolitismo*, aunque la posición respecto del *ideal cosmopolita* dista de ser homogénea. Mientras los críticos del *cosmopolitismo* se muestran reacios ante los riesgos implicados en la constitución de un poder central coercitivo (capaz de amenazar las soberanías nacionales) o ante la amenaza de instituciones jurídicas internacionales que intensifiquen aún más la actual asimetría de poder en el mercado económico global, otros consideran posible –y deseable– restaurar el *ideal cosmopolita* moderno e impulsar la creación de leyes e instituciones que permitan minimizar la hostilidad y el conflicto entre los Estados<sup>594</sup>. En esta restitución o reformulación del cosmopolitismo moderno, las reflexiones kantianas en torno a la *ciudadanía cosmopolita* continúan siendo un referente insoslayable. Si en el plano del derecho político Kant considera el *orden* como una condición *sine que non* del estado de derecho y del progreso histórico, en el plano internacional, la existencia de leyes jurídicas cosmopolitas posibilitará una aproximación gradual a la paz y hará posible la estabilidad de los Estados republicanos, garantizando, con ello, la libertad (como principio fundamental de dichos Estados).

En todo caso, y más allá de la posición que se asuma respecto de la vigencia del *ideal cosmopolita* moderno, resulta indudable que toda variante actual del

---

*cosmopolitismos* (moral, político, jurídico) a los que Kant se refiere en sus escritos, sino que se refiere asimismo a los diversos sentidos de *patriotismo* considerados por Kant. Así distingue, por ejemplo, entre un *patriotismo cívico* y un *patriotismo nacionalista*. Kleingeld señala que el patriotismo se halla ligado, para Kant, al *republicanismo*: en efecto, el gobierno *patriótico* se opone al *despótico*. Del mismo modo, el *cosmopolitismo* se halla indisolublemente vinculado con el *republicanismo*. Cf. Kleingeld (2003: 301ss.). Esta relación indisoluble entre las nociones de cosmopolitismo, patriotismo y republicanismo en la filosofía kantiana, permite concluir que Kant reivindica tanto los lazos *patrióticos* como la pertenencia del individuo a una comunidad transnacional, pero de tal modo que el ideal de una *ciudadanía universal* no se opone, sino antes bien *complementa*, la ciudadanía nacional.

<sup>593</sup> Cf. Bohman & Lutz-Bachmann (1997: 8).

<sup>594</sup> Cf. Bohman & Lutz-Bachmann (1997: 19-20).



*cosmopolitismo* deberá adaptarse a las particularidades étnicas y culturales<sup>595</sup>, y deberá atender, por otra parte, a la tensión existente entre el principio formal de la igualdad política y la desigualdad social, una tensión ya advertida por Kant en sus reflexiones en torno al concepto de *independencia civil*<sup>596</sup>.

---

<sup>595</sup> Cf. Cattafi (2014: 11); Cortina (1997: 37); Juárez (2009: 16).

<sup>596</sup> Como señala Quiroga, no pueden ignorarse ya las condiciones sociales y materiales indispensables para un ejercicio responsable del derecho de sufragio (cf. Quiroga, 1999: 193). La dimensión económica y social de la ciudadanía no puede ser desatendida, ni puede ser subordinada actualmente a la dimensión política (cf. Cortina, 1997: 36).

## Capítulo 5:

### La historia como instancia de resolución del conflicto entre *libertad y orden*

En el capítulo anterior nos hemos referido brevemente al concepto de *cosmopolitismo*, tal como aparece formulado en los textos histórico-filosóficos kantianos. En este capítulo final presentaremos el marco doctrinal específico en el que se introduce dicho concepto, esto es: los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia. El objetivo principal de este capítulo es examinar el modo en que Kant concibe la historia, deteniéndonos particularmente en aquellos aspectos vinculados de manera directa con la problemática de la articulación entre la *libertad* y el *orden*. Tal como ha sido señalado en los capítulos previos, las restricciones impuestas en el ámbito del *uso privado de la razón*, la impugnación del *derecho de resistencia* y la restricción del derecho de *ciudadanía activa* obedecen, en la filosofía político-jurídica kantiana, al afán de preservar el orden, entendido éste como condición fundamental del estado de derecho y del progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección.

Sin *orden* civil, sin estado legal, no es factible el progreso. Ahora bien, estas condiciones, si bien necesarias, no son suficientes, ya que resulta necesario además que los hombres *confíen en la posibilidad efectiva del progreso*, cuestión a la que haremos referencia en el primer apartado (5.1) y que será retomada luego hacia el final del capítulo. En el segundo apartado, consideraremos la posibilidad de articular el principio de la libertad humana con la idea de una *Naturaleza* invocada, por Kant, como *garantía* del progreso histórico (5.2). Respecto de esta cuestión, observaremos que, si bien esta idea de *Naturaleza* parece implicar una concepción historia determinista, se trata aquí de una idea que debe regular nuestra *praxis*, orientándola hacia *fines* que la razón práctica nos impone en carácter de *deberes*, idea que no compromete, pues, la libertad humana. Este análisis permitirá señalar el carácter esencialmente *normativo* de los principios regulativos que configuran la reflexión kantiana acerca de la historia, y permitirá indicar asimismo la relación particular que se plantea, en este marco, entre la

*política* y la *metafísica* (5.3). Finalmente, retomaremos la cuestión referida al sentido específico que cobra la idea de *Naturaleza* invocada por Kant como el *hilo conductor* que regula nuestra interpretación del devenir histórico, a fin de señalar que esta *idea* no opera como una *garantía teórica* del progreso, sino, antes bien, como un *principio regulativo*, que orienta nuestras acciones hacia la realización gradual de una constitución republicana (5.4).

## **5.1 Aproximación a los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia**

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], Kant expone los principios fundamentales de su historia filosófica [*philosophische Geschichte*] o filosofía de la historia, principios que, en términos generales, se mantendrán invariables en el desarrollo de futuros escritos que versan sobre esa misma temática: el tercer apartado de *Teoría y práctica*, titulado “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas” (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795) y, por último, la dos secciones finales de los *Principios metafísicos del derecho* (1796): “El derecho de gentes” y “El derecho cosmopolita”. En esta sección no pretendemos ofrecer un análisis pormenorizado de la filosofía kantiana de la historia, ya que el examen de las diversas cuestiones específicas y problemas exegéticos que plantea el estudio de los textos mencionados excede el objeto de estudio de la presente investigación. Nos limitaremos, pues, examinar algunos tópicos especialmente relevantes para el tratamiento de nuestro problema central, a saber: la articulación entre la libertad y el orden en la filosofía jurídico-política kantiana.

El texto *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* se estructura a partir de la formulación de una serie de *principios* que articulan la reflexión kantiana sobre la historia, esto es, su *historia filosófica* o *filosofía de la historia*. Allí señala Kant que, independientemente de la posición que asumamos respecto del problema metafísico de la libertad, la historia se ocupa de narrar los

fenómenos relativos a las acciones humanas, los cuales se hallan sometidos, como todo *fenómeno* en general, a leyes universales de la naturaleza. Ahora bien, una consideración *filosófica* de la historia –que es, precisamente, lo que se propone desarrollar Kant en este escrito– nos permitiría contemplar la historia en su conjunto, de tal modo que pudiésemos advertir, en sucesos aparentemente caóticos e irregulares, una evolución progresiva y continua de la especie humana. Para ello sería necesario considerar los acontecimientos históricos según un *hilo conductor*, más precisamente: considerarlos como resultado de un *plan de la naturaleza*. Esta es la *idea, hilo conductor o perspectiva* que orientará la reflexión kantiana acerca de la *historia universal*, a saber: la idea de que, aún sin advertirlo e incluso al perseguir sus propios fines, los hombres llevan a cabo un *plan* trazado por la Naturaleza<sup>597</sup>.

Esta tesis central es desarrollada, según indicamos, a través de la formulación de una serie de *principios*, el primero de los cuales establece que: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin” (IaG, Ak. VIII, 18)<sup>598</sup>. Una disposición que no alcanza su finalidad supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza<sup>599</sup>. El individuo, o mejor aún, la especie, debe desarrollar las disposiciones originarias que la definen como especie humana<sup>600</sup>. Más adelante, al formular el tercer principio, Kant introduce la noción de Naturaleza:

---

<sup>597</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 17-18.

<sup>598</sup> “Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln”.

<sup>599</sup> A la *teleología natural* desarrollada por Kant en el marco de su filosofía de la historia, haremos mayor referencia en la segunda sección de este capítulo.

<sup>600</sup> El segundo principio establece, en efecto, que “en el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón solo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo [Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln]” (IaG, Ak. VIII, 18). La especie, y no el individuo, constituye, pues, el verdadero *sujeto* de la historia. La razón, una de las disposiciones naturales distintiva del género humano, no conoce límite en sus proyectos; sin embargo, requiere de numerosos tanteos y pruebas a fin de poder ser completamente desarrollada, y su progreso solo puede ser paulatino. Kant argumenta que un hombre debería vivir un lapso de tiempo sumamente extenso a fin de lograr el desarrollo óptimo de su disposición racional y de sus disposiciones originarias en general; por ello el progreso de tales disposiciones solo es posible a nivel de la *especie* humana en su conjunto, y no a nivel individual.

“La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón” (IaG, Ak. VIII, 19)<sup>601</sup>.

La *Naturaleza* ha dotado a la especie humana de ciertas disposiciones que la orientan indefectiblemente hacia un estado de mayor perfección. En la sección siguiente haremos referencia al sentido específico que cabe otorgar a este concepto de *Naturaleza*; por el momento, basta con señalar que la *Naturaleza* nos ha dotado de razón, liberándonos así de la determinación del instinto. La *Naturaleza* ha hecho al hombre *libre*, con lo cual éste debe extraer toda perfección de sí mismo. El cuarto principio introduce una noción fundamental para el desarrollo del *hilo conductor* que Kant propone adoptar en su consideración filosófica de la historia. Se trata del principio de la *insociable sociabilidad*, caracterizado como disposición natural que nos orienta hacia el progreso:

“El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones” (IaG, Ak. VIII, 20)<sup>602</sup>.

La *insociable sociabilidad del hombre* [*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*] reside en el hecho de que nuestra inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente los lazos sociales. Solo en el marco de la vida social pueden los hombres desarrollar plenamente sus disposiciones naturales, pero a la vez se encuentra en ellos la tendencia a doblegar todo a su capricho: cada uno es propenso a resistirse a los demás, y espera hallar en los otros esa misma resistencia. Kant sostiene que esta *insociabilidad* conlleva, sin embargo, importantes ventajas: ella permite vencer la inclinación a la pereza, impulsando a cada uno, por medio de la ambición, el afán de dominio y la codicia, a procurarse una mejor posición entre los demás. De este modo se han ido

---

<sup>601</sup> “Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat”.

<sup>602</sup> “Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird”.

desarrollando los talentos humanos; los hombres se han ilustrado progresivamente y, con el transcurso del tiempo, han transformado su tosca disposición natural en un discernimiento ético. En síntesis: sin la *insociable sociabilidad* los talentos humanos quedarían ocultos en su germen: “¡Demos gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar o incluso por el anhelo de acaparar y de dominar! El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia” (IaG, Ak. VIII, 21)<sup>603</sup>.

En la formulación del quinto principio se introduce, en conexión con la idea de una *Naturaleza* que nos orienta hacia el progreso, una problemática política fundamental: “El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho” (IaG, Ak. VIII, 22)<sup>604</sup>. La tarea más compleja, el desafío mayor que enfrenta la especie humana, es lograr una constitución civil *perfectamente justa* [*eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*], esto es: “una sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible [*eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird*]” (IaG, Ak. VIII, 22). Resulta particularmente elocuente esta caracterización de la sociedad *perfectamente justa* como aquella en la que la libertad se articula con la existencia de un poder irresistible. Así como en *¿Qué es la Ilustración?* Kant sugiere que el progreso del género humano requiere no solo de un libre *uso público* de la razón sino, a la vez, de una estricta limitación de su uso privado, así también sugiere, en *Idea*, que la mejor constitución política es aquella en la que se logra un equilibrio entre la libertad y la obediencia. La obediencia, y el *orden* que de ella resulta, no son entendidos, en este marco, como

<sup>603</sup> “Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht”.

<sup>604</sup> “Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen uflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft”. La Naturaleza quiere que la humanidad logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. La Naturaleza *orienta, dispone*, mas no *determina* al hombre (sobre este punto retornaremos en la sección siguiente).

condiciones meramente *provisionales*, *i.e.* condiciones que deberían observarse solo hasta tanto los hombres lograsen establecer una constitución civil *perfectamente justa*. Tanto la obediencia como el orden constituyen, al igual que la libertad, rasgos propios de la *república ideal*: en ésta, las autoridades públicas deben gobernar según los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*, derechos que solo pueden ser plenamente ejercidos, sin embargo, en el marco del respeto a las leyes y a los poderes instituidos. La obediencia y el orden no constituyen, pues, para Kant, condiciones circunstanciales sino que configuran el marco en el que pueden ser ejercido plenamente los derechos humanos fundamentales.

El sexto principio retorna sobre el problema formulado ya en el principio anterior, y establece que dicho problema –referido a la posibilidad de una constitución civil *perfectamente justa*– “es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana” (IaG, Ak. VIII, 23)<sup>605</sup>. La complejidad extrema de este problema se funda en la naturaleza misma del hombre: éste –sostiene Kant– es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, *necesita de un señor*, pues tiende a abusar de su libertad y a exceptuarse a sí mismo del deber. El hombre necesita sujetarse a una autoridad que lo limite, de tal modo que pueda garantizarse a cada uno su libertad; pero este *señor necesita, a su vez, de un señor*. La dificultad es, entonces, cómo hallar un jefe de la justicia pública que sea *justo*, sin dejar de ser un *hombre*<sup>606</sup>.

El séptimo principio aborda, una vez más, este problema fundamental del derecho político, atendiendo a su conexión con el problema del *derecho cosmopolita*: “El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último”

---

<sup>605</sup> “Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöset wird”.

<sup>606</sup> “Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden” (IaG, Ak. VIII, 23). Abandonando las premisas optimistas que suelen orientar la reflexión histórico-filosófica kantiana, Kant señala que la solución perfecta de este problema fundamental es imposible si tomamos en consideración la madera *torcida* de la que está hecho el hombre, a partir de la cual no podría tallarse nada completamente recto.

(IaG, Ak. VIII, 24)<sup>607</sup>. La misma *insociabilidad* que fuerza a los hombres a abandonar el *estado de naturaleza* debe forzarlos a abandonar el *estado de naturaleza* entre los Estados, esto es, la situación de violencia y de guerra (potencial o real) entre las naciones. Kant propone aquí un paralelismo entre el plano del derecho político y el del derecho cosmopolita invocando la noción de *contrato*, paralelismo que rechazará, sin embargo, en *Hacia la paz perpetua*, al indicar que un Estado no puede obligar a otro a ingresar en una sociedad civil y a someterse a un poder coactivo común, ya que ello comprometería el principio de la soberanía estatal. Como hemos señalado en el capítulo anterior, en *Hacia la paz perpetua* Kant parece abandonar el proyecto de un *Estado de Estados* –i.e. de una *república mundial*–, inclinándose por una *liga de Estados soberanos* que se someten voluntariamente a ciertas normas o preceptos jurídicos, sin sujetarse no obstante, a un poder central. En todo caso, y más allá de las soluciones diversas que el autor propone ante el problema del derecho internacional en distintos períodos de su producción filosófica, el punto que nos interesa destacar es que, desde la perspectiva histórico-filosófica kantiana, la guerra hará posible la paz: los males ocasionados por los conflictos bélicos conducirán a los Estados a constituir una federación en cuyo marco puedan ser legalmente reguladas sus relaciones. Tanto en *Idea*, como en *Hacia la paz perpetua*, Kant expresa su confianza en la posibilidad de establecer un *estado cosmopolita de la seguridad estatal pública*<sup>608</sup>.

El octavo principio de *Idea* establece que: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad” (IaG, Ak. VIII, 27)<sup>609</sup>. Hay indicios históricos que

---

<sup>607</sup> “Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden”.

<sup>608</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 26.

<sup>609</sup> “Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich= und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann”. Aramayo señala que esta idea de un *plan oculto de la Naturaleza*, al cual los individuos contribuirían sin conciencia de ello, refleja la influencia de autores como Mandeville y Adam Smith. Cf. Aramayo (2001: 96ss.).



permiten descubrir esta *intención* de la Naturaleza: dado que la Ilustración se abre paso e influye progresivamente en los principios de gobierno, la guerra se tornará un fenómeno cada vez menos frecuente y los hombres se aproximarán gradualmente a una constitución *cosmopolita*, en cuyo marco puedan ser plenamente desarrolladas sus disposiciones originarias<sup>610</sup>.

Finalmente, el noveno principio indica que: “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 considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza” (IaG, Ak. VIII, 29)<sup>611</sup>. Kant admite que concebir la historia según la idea de una *intención de la Naturaleza*, esto es: concebirla según cómo debería marchar el mundo *si se adecuase a fines racionales*, puede parecer absurdo; más aún: podría decirse que a partir de ello solo puede obtenerse una *novela* [Roman]. Sin embargo, si se admite que la Naturaleza no procede sin plan ni intención final, esta idea resultará de gran utilidad, pues contribuirá a una realización progresiva de tales fines racionales.

A través de la formulación de los *principios* mencionados, Kant desarrolla en este escrito de 1784 una concepción filosófica de la historia humana como resultado de un plan oculto de la Naturaleza que nos orienta indefectiblemente hacia el progreso. En el plano del *derecho político*, el *fin* al que nos orienta la Naturaleza está dado por la constitución republicana, *i.e.* una constitución política en la que *todos* los miembros de la comunidad poseen el rango de ciudadanos<sup>612</sup>, y en la que podría prescindirse, pues, de la distinción entre ciudadanos *activos* y

---

<sup>610</sup> Una *constitución cosmopolita* exige que el *derecho de gentes*, entendido hasta entonces como una doctrina de la guerra justa, dé lugar al *derecho cosmopolita*. Williams sostiene al respecto que Kant formula una crítica radical al derecho de gentes, introduciendo un cambio sustancial en la concepción del derecho internacional: “Las leyes internacionales y el derecho de los Estados de entrar en guerra no pueden basarse únicamente en la interpretación de la soberanía estatal como derecho de defensa propia. Solo es posible una legislación internacional bajo la premisa de que los Estados soberanos forman parte de una unión de Estados republicanos. Por supuesto existe una tensión inevitable entre el comportamiento efectivo de los Estados soberanos y las reglas a las que deben sujetarse según lo establecido por el derecho cosmopolita. Pero esta tensión debería incentivarlos a mejorar nuestra condición, en lugar conformarnos con una teoría de la guerra justa” (Williams, 2012: 170).

<sup>611</sup> “Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden”.

<sup>612</sup> Cf. Zef, Ak. VIII, 351.

*pasivos*. En el plano del *derecho cosmopolita*, el *fin* al que nos vemos conducidos por la Naturaleza es la *paz perpetua*, posible a partir de leyes que regulen las relaciones internacionales. Ahora bien, no se afirma allí que la Naturaleza *de hecho* nos orienta a tales *fines* –la constitución republicana y al derecho cosmopolita–, sino se indica que *es posible pensar la historia bajo estas coordenadas*, y que esta interpretación de la historia promueve la realización progresiva de estos fines.

En el tercer apartado de *Teoría y práctica*, Kant retoma estas reflexiones e indica que, si consideramos la historia desde una perspectiva empírica, cabría dudar acerca del progreso de la especie humana; sin embargo, mientras no pueda probarse que tal progreso es imposible, *debemos confiar en su posibilidad*<sup>613</sup>. Los argumentos fácticos que puedan invocarse en contra de la esperanza en el progreso resultan irrelevantes, por cuanto hallamos en nosotros el *deber* de actuar sobre la posteridad de tal modo que ésta alcance un grado de mayor perfección:

“por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas [...], mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber [...] por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima –ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas– de que tal cosa es factible” (TP, Ak. VIII, 309)<sup>614</sup>.

Ningún argumento fundado en la experiencia histórica resultaría suficiente para hacernos desistir de un propósito moral, pues respecto de tales propósitos –reiteramos– es suficiente con que no se haya demostrado la imposibilidad de su

---

<sup>613</sup> Kant inicia este escrito preguntándose si acaso hay en la naturaleza humana disposiciones a partir de las cuales pueda deducirse que la humanidad progresará hacia un estado de mayor perfección. Oponiéndose a Mendelssohn, quien considera que no hay progreso de la especie humana (pues en ella se mantiene, en toda época, la misma dosis de virtud y vicio, de felicidad e infortunio), Kant sostiene que el género humano avanza, tanto en la cultura como en lo que concierne al *fin moral* de su existencia. El progreso humano –señala– puede verse interrumpido en ocasiones, pero jamás se detiene completamente (cf. TP, Ak. VIII, 308-309).

<sup>614</sup> “Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht [...] gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten [...] nicht vertauschen; und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sei, Abbruch thun”.

realización para que ellos constituyan un deber<sup>615</sup>. Por otra parte, es posible reconocer indicios que revelan un constante progreso del género humano: los juicios reprobatorios que condenan los males de la época muestran que la especie humana ha alcanzado un nivel de moralidad más alto<sup>616</sup>. No solo existen *signos* que permiten augurar tal progreso, sino que *puede (y debe) pensarse* que éste se halla *garantizado* por la Naturaleza. Como señalábamos al comienzo del capítulo, esta idea de una *garantía* [*Gewähr*] del progreso provista por la Naturaleza podría ser considerada como un aspecto doctrinal que compromete la concepción kantiana del hombre como ser libre. A esta cuestión haremos referencia en la sección siguiente.

## 5.2 Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la historia

La posibilidad de una articulación entre *determinismo* y *libertad* constituye una problemática fundamental para el desarrollo de la filosofía crítica: basta considerar la importancia decisiva que el planteamiento y la resolución crítica de la “Tercera antinomia de la razón pura” cobran en el marco de la “Dialéctica trascendental”<sup>617</sup>, las reflexiones que Kant lleva a cabo acerca de esta cuestión en sus principales obras de filosofía moral<sup>618</sup>, o las importantes observaciones que

---

<sup>615</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 310.

<sup>616</sup> Años más tarde, en *El conflicto de las facultades*, Kant identificará como un *signo* del progreso moral del género humano el entusiasmo despertado por la Revolución Francesa en sus *espectadores imparciales*: “La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a éxito y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano [Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, -diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann]” (SF, Ak. VII, 85).

<sup>617</sup> Cf. A 444ss./B 472ss.

<sup>618</sup> Cf. GMS, Ak. IV, 446ss.; KpV, Ak. V, 6ss.

realiza al respecto en la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>619</sup>. En esta sección abordaremos el problema de la articulación entre *naturaleza y libertad* circunscribiéndonos al ámbito específico de la filosofía de la historia, con el propósito de examinar si la idea de una *Naturaleza providente*, garante del progreso del género humano, implica la adhesión a un paradigma histórico determinista<sup>620</sup>. En primer lugar, intentaremos mostrar que esta *idea* no se halla en tensión con la tesis de la libertad humana, por cuanto se trata de una noción que debemos postular con el propósito de afianzar nuestra esperanza en la posibilidad del progreso, para actuar así de manera acorde con dicha posibilidad. En segundo lugar, señalaremos que esta *idea* solo puede ser supuesta bajo la condición de que el hombre contribuya con sus acciones a la realización efectiva del progreso. Por último, indicaremos que la incidencia de la *Naturaleza* en el curso de los acontecimientos humanos puede ser interpretada como una influencia *inmanente*, esto es, una influencia ejercida por la propia *naturaleza humana*: si es *nuestra* naturaleza aquello que nos orienta indefectiblemente hacia el progreso, la *Naturaleza* invocada por Kant en los escritos histórico-filosóficos no necesariamente ha de ser pensada como una *fuerza trascendente*, sino que puede interpretarla como una determinación interna o auto-determinación.

La noción de una *Naturaleza providente* que opera como garantía del progreso de nuestra especie es caracterizada, en los escritos kantianos, como una *idea de la razón práctica, i.e.*, como una noción que representamos en razón de su interés práctico, ya que ella nos orienta a la realización de acciones capaces de promover el progreso. La *idea* de una *garantía de la Naturaleza* no es incompatible, pues, con la libertad humana, libertad que es caracterizada asimismo como una *idea de la razón*<sup>621</sup>. Al tratarse de una *idea*, la noción de una

---

<sup>619</sup> En la tercera *Crítica*, establece Kant que la facultad de juzgar teleológica permite concebir la naturaleza como un *sistema de fines*. Dado que estos *fines* son de carácter eminentemente práctico (la libertad, el derecho civil, y la sociedad cosmopolita), la facultad de juzgar hace posible una articulación entre el plano de la *naturaleza* y el plano de la *libertad*, articulación que se plasma en la *cultura* (cf. KU, Ak. V, 388ss.).

<sup>620</sup> Herrero formula este problema bajo los términos siguientes: “¿Cómo se concilia pues la obra de la libertad con la obra de la naturaleza? Si ésta llega a su fin con una necesidad irresistible, ¿no es aquí la libertad dominada por las fuerzas determinantes de la naturaleza?” (Herrero, 1975: 87).

<sup>621</sup> En efecto, tal como hemos señalado en el *Capítulo primero* al abordar la solución crítica de la “Tercera antinomia de la razón pura”, es posible *pensar* la libertad, aún cuando debamos reconocer que las acciones humanas, como eventos que transcurren en el tiempo, se hallan

*intención de la Naturaleza* (como aval del progreso histórico) no alude a lo que *de hecho* sucede, ni implica así una *determinación* real de la *Naturaleza* sobre las acciones humanas, sino que solo se refiere a lo que *debe suceder*, de acuerdo con lo establecido por los principios prácticos de la razón<sup>622</sup>. En *Hacia la paz perpetua*, Kant se refiere a la *Naturaleza* como *causa* de ciertos efectos que tienen lugar en el mundo humano, y señala Kant que se trata aquí de una *causa* que no podemos *reconocer* [*erkennen*] realmente en la naturaleza, ni siquiera *inferir* [*schließen*], sino que solo podemos –y debemos– *pensar* [*denken*], para formarnos un concepto de su posibilidad<sup>623</sup>, causa cuya relación y concordancia “con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea que, si bien es exagerada en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido *práctico* (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la *paz perpetua*)” (ZeF, Ak. VIII, 361)<sup>624</sup>. La *idea* de una *Naturaleza providente* nos induce a la realización del progreso<sup>625</sup>.

Ahora bien, podemos preguntarnos en qué sentido cabe afirmar que el *fin* al que se orienta la especie humana es *causado* por una *idea* (o en qué sentido puede una *idea* ser *causa* de acontecimientos empíricos). Kant considera que la efectividad de una *idea* referida a un *fin* reside en su capacidad de promover acciones orientadas a la realización del *fin* buscado: quien confíe en el progreso

necesariamente determinadas –al igual que cualquier otro *fenómeno*– por leyes naturales. Tanto la libertad como la idea de una *Naturaleza* que opera como garantía del progreso histórico constituyen, para Kant, *ideas de la razón*.

<sup>622</sup> El principio determinista aparentemente implicado en la noción de una *Naturaleza providente* no debe ser pensado en relación con el determinismo *mecanicista* implicado en la concepción de la *naturaleza* como el conjunto de todos los *fenómenos* (o como el conjunto de aquellas leyes invariables que regulan el comportamiento de dichos fenómenos), sino que dicho principio remite, antes bien, a un principio *teleológico*. La articulación entre *Naturaleza* y *libertad* en la filosofía kantiana de la historia plantea problemáticas ajenas a aquellas que suscita la formulación y resolución crítica de la “Tercera antinomia de la razón pura” (cf. *KrV*, A 444ss./B 472ss.), en cuyo marco tiene lugar el tratamiento del problema de la articulación entre el determinismo natural y la libertad trascendental, esto es, la libertad en sentido cosmológico-metafísico.

<sup>623</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 361.

<sup>624</sup> “...Deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist”. Kant insiste en que, si bien la idea de una *Naturaleza providente* no es suficiente para predecir teóricamente el futuro, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este *fin* (cf. Ak. ZeF, VIII, 368).

<sup>625</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 29.

del género humano hacia un estado de mayor perfección, actuará de manera acorde con tal *fin*, contribuyendo con ello a la realización efectiva de aquello que anuncia<sup>626</sup>.

La garantía provista por la *Naturaleza* no implica, pues, una concepción histórica determinista: la idea de *Naturaleza* opera como un aliciente para el cumplimiento del deber, no porque la observancia de la ley moral requiera de incentivos externos, sino porque la confianza en la factibilidad del bien constituye una condición de la moralidad, según establece Kant en el desarrollo de la doctrina del *bien supremo*<sup>627</sup>. Por otra parte, Kant parece sugerir que esta *idea* puede ser legítimamente postulada bajo ciertas condiciones, que exigen que el hombre no delegue su responsabilidad en la construcción de su destino histórico. En *Hacia la paz perpetua*, observa que Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos *si* perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien<sup>628</sup>. En las *Lecciones de ética* señala, en el mismo sentido, que la fe permite albergar la esperanza de que Dios dará cumplimiento a aquello que no podamos lograr por nuestros propios medios, *siempre y cuando* hayamos hecho cuanto nos era posible hacer. La fe racional o fe práctica solo prescribe cumplir con el deber con arreglo a nuestras propias capacidades, y esperar, sin certidumbre alguna, que Dios complemente nuestros esfuerzos. Si bien no podemos garantizar que Dios dará cumplimiento a nuestro propósito, podemos esperar que, *si* hemos hecho cuanto estaba a nuestro alcance, él sabrá encontrar el mejor medio para compensar nuestra fragilidad e incapacidad<sup>629</sup>. En la *Crítica de la razón práctica*, declara Kant que solo quien es íntegro puede afirmar «quiero que haya un Dios»<sup>630</sup>. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*,

---

<sup>626</sup> En tal sentido afirma, en *El conflicto de las facultades*, que una *historia a priori* solo es posible cuando es el propio *adivino* quien causa y prepara los acontecimientos que presagia (cf. SF, Ak. VII, 79-80). De manera inversa, quien niegue la posibilidad del progreso, asumiendo que la naturaleza humana es incapaz de todo bien, acabará por producir el mal que anticipa. En el Apéndice a *Hacia la paz perpetua*, observa Kant que los *moralistas políticos*, eximiéndose a sí mismos de los principios éticos con el pretexto de que la naturaleza humana es incapaz de actuar según los deberes impuestos por la razón, hacen imposible todo progreso y perpetúan la injusticia (cf. ZeF, VIII, 372). A la figura del *moralista político* (contrapuesta, por Kant, a la del *político moral*) haremos mayor referencia en la sección siguiente.

<sup>627</sup> Cf. KpV, Ak. V, 64, 110-111, 118-119.

<sup>628</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 361.

<sup>629</sup> Cf. LE, Ak. XXVII. 1, 320-321.

<sup>630</sup> Cf. KpV, Ak. V, 143.

observa que el hombre debe actuar como si todo dependiese de sí mismo, y *solo bajo esa condición* puede albergar la esperanza de que una sabiduría superior consumará sus esfuerzos<sup>631</sup>. En síntesis: solo quien actúe de tal modo que sus acciones puedan contribuir al progreso podrá confiar en que la *Providencia* compensará sus intentos, en la medida en que ellos resulten insuficientes<sup>632</sup>.

La noción de una *Naturaleza providente* no supone, pues, un obstáculo para la libertad humana, no solo porque es invocada en los textos histórico-filosóficos como una mera *idea de la razón*, sino porque se trata además de una *idea* que no nos exime de nuestra responsabilidad de actuar en conformidad con la idea de progreso<sup>633</sup>. Como sugiere Kant en los pasajes que acabamos de citar, esta *idea* solo puede ser postulada en la medida en que actuemos de manera acorde con el perfeccionamiento gradual de nuestra especie, siendo así el progreso un resultado que cabe esperar, no de la *Naturaleza* ni de la acción divina, sino de nuestras propias acciones.

Por otra parte, debemos tener en cuenta una serie de pasajes que permiten

---

<sup>631</sup> Cf. *Relig.*, Ak. VI, 101. Korsgaard señala que esta confianza o *fe histórica* en la posibilidad del progreso está pensada por analogía con la *fe práctica*: la estructura del argumento invocado por Kant es equiparable a la del argumento a través del cual se establece, en sus textos morales, la exigencia de creer en Dios y en la inmortalidad del alma. Pese a la ausencia de certezas teóricas acerca de la factibilidad del progreso, conjeturar la factibilidad del mismo es una imposición de la razón pura práctica. Cf. Korsgaard (1996: 33-34). Dado que Kant identifica a la *Naturaleza* con la *Providencia* (cf. *IaG*, Ak. VIII, 22), sus observaciones referidas a la creencia religiosa pueden ser pertinentes a fin de establecer qué *status* debe asignarse a la noción de *Naturaleza* en el marco de su filosofía de la historia. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, observa que no podemos afirmar que *existe* un Dios, sino que solo podemos establecer que no es posible concebir la finalidad que debe ponerse como fundamento de nuestro propio conocimiento de la posibilidad interna de los objetos naturales sino representándonos dichos objetos, y el mundo en general, como un producto de una causa inteligente, es decir, de un ser divino (cf. *KU*, Ak. V, 400). En el mismo sentido afirma, en una de las *reflexiones* del legado manuscrito, que no es preciso creer que *existe* un Dios, sino que basta con hacerse una *idea* de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad humana y su destino (cf. *Refl.* 8014. Ak. XIX, 646). Postular la existencia de Dios es, como se afirma en la tercera *Crítica*, una exigencia de nuestro discernimiento reflexionante o facultad de juzgar (cf. *KU*, Ak. V, 400). Esto significa que el fundamento de esta exigencia es puramente subjetivo. En este sentido, diversos intérpretes señalan que la idea teleológica de la *Naturaleza* originada en nuestra facultad de juicio reflexionante debe ser interpretada, al igual que la idea de *Dios*, según el principio del *como si*. Cf. Kaulbach (1965: 450-451); Herrero (1975: 188).

<sup>632</sup> Aramayo señala al respecto que la esperanza en el progreso, y en una sabiduría divina que opera como garantía del mismo, constituye una suerte de “correlato del deber”. Cf. Aramayo (2001: 69).

<sup>633</sup> Herrero afirma, respecto de este punto, que “si la historia, obra de la libertad fuera objeto de un conocimiento teórico, nos veríamos entregados a la necesidad de la naturaleza, la historia no sería más la obra libre del hombre” (Herrero, 1975: 207-208).

una interpretación *inmanente* de la *idea* de *Naturaleza* invocada en los escritos histórico-filosóficos. En efecto, en ocasiones la *Naturaleza* es caracterizada específicamente como *naturaleza humana*; si el progreso descansa en *nuestra propia naturaleza*, la libertad del hombre no resultará afectada por la *garantía* provista por la *Naturaleza*. Resulta significativo que precisamente aquellos pasajes que sugieren una *determinación* de la *Naturaleza* sobre el curso de los acontecimientos humanos, ofrezcan algunas claves para pensar la responsabilidad que al hombre le atañe en este aspecto:

“Cuando digo que la naturaleza *quiere que ocurra esto o aquello* no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto solo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo hace, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) [El destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste]” (ZeF, Ak. VIII, 365)<sup>634</sup>.

“Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso acelerar, este incesante progreso hacia lo mejor, pronto se ve que tal éxito –que llega a perderse en la inmensidad– no dependerá tanto de lo que hagamos *nosotros* [...] y del método con que *nosotros* hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la *naturaleza* humana en nosotros y con nosotros para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos. Pues solo de esa naturaleza, o más bien de la *Providencia* (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin) podemos esperar un éxito que alcance a su totalidad” (TP, Ak. VIII, 310)<sup>635</sup>.

Kant sostiene en estos pasajes que la *Naturaleza* actúa en pos del progreso “querámoslo o no”, “forzándonos” a tomar un camino que difícilmente seguiríamos por nosotros mismos, expresiones que parecen avalar una interpretación determinista de su concepción teleológica de la historia<sup>636</sup>. Sin embargo, observa, por otra parte, que la *Naturaleza* no puede imponernos el *deber*

---

<sup>634</sup> “Wenn ich von der Natur sage: sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)”.

<sup>635</sup> “Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins unermesslich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) von der Vorsehung allein können wir einen Erfolg erwarten,...”.

<sup>636</sup> La concepción de una naturaleza orientada según *finés* encuentra su fundamentación doctrinal específica en la crítica de la facultad de juzgar. El juicio teleológico que establece una *intención de la Naturaleza* como aval del progreso histórico no es *determinante*, sino *reflexionante* (cf. Laberge, 2004: 150-151). Para un análisis de la significación histórico-política de las nociones de *juicio reflexionante* y *juicio teleológico* desarrolladas en la tercera *Crítica*, vid. Arendt, 2003: 137ss.



de actuar en conformidad con un progreso del género humano, pues tal deber se funda—como cualquier otro— en una exigencia de la razón práctica, “libre de coacción”. Nuestra *naturaleza racional* es el origen de los deberes en general y, entre éstos, del deber de actuar de manera acorde con el progreso de la especie humana. Solo en tal sentido cabe afirmar que la *naturaleza* (esta vez, con minúsculas, pues nos referimos a ella como *naturaleza humana*) nos *guía* u orienta hacia el progreso. Según esta interpretación inmanente de la *naturaleza*, el influjo que ésta ejerce sobre la historia no debe ser interpretado como una *determinación*, pues todo aquello que el sujeto asume en carácter de *deber* se funda —reiteramos— en principios que la razón práctica se impone a sí misma de manera absolutamente incondicionada. Si bien Kant sostiene que la *Naturaleza* nos orienta al progreso “querámoslo o no”, podemos interpretar esta afirmación en el sentido de que *nuestra naturaleza* nos guía hacia el progreso, más allá de nuestras inclinaciones individuales o intereses particulares<sup>637</sup>. En tal sentido señala Kant que el progreso no dependerá de lo que *nosotros* hagamos, pero sí de lo que la naturaleza humana haga *en nosotros y con nosotros*. La naturaleza de las cosas lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado, y en la naturaleza de las cosas —señala Kant— “se incluye asimismo la naturaleza humana [*die menschliche Natur*]” (TP, Ak. VIII, 313).

Sobre la base de estas observaciones, la *naturaleza* puede ser entendida, no como una fuerza externa que determina las acciones humanas, sino como naturaleza que las determina de manera *intrínseca*<sup>638</sup>. El progreso de la especie no

---

<sup>637</sup> Vid. Aramayo (2013: 15-36); Herrero, 1975: 175. Herrero señala que “la naturaleza es concebida como la totalidad de las disposiciones destinadas a realizarse plenamente. La historia es el lugar del desarrollo de estas disposiciones y la historia, filosóficamente considerada, es la conexión que unifica las acciones fenoménicas y las ve como dirigiéndose progresivamente hacia el fin de la razón, orientada por el fin que la naturaleza impone” (Herrero, 1975: 191).

<sup>638</sup> Señala Herrero, respecto de esta cuestión, que “la naturaleza que promueve en el hombre la aptitud para fines superiores no es, pues, una naturaleza estática [...] sino una naturaleza concebida *a priori* por la facultad reflexionante como teleológica, es decir, como una totalidad de disposiciones humanas que tienden a desarrollarse plenamente hacia un todo orgánico pensado como fin” (Herrero, 1975: 179ss). La *Naturaleza* debe ser concebida teológicamente para que pueda concordar con aquellos fines que el hombre asume como *deberes*, fines cuya realización no podría ser garantizada si prescindieramos de dicha concepción teleológica: “Para que la acción teleológica del hombre, prescrita incondicionalmente por el deber, tenga un sentido, es necesario ver a la naturaleza también como teleológica, pues de lo contrario el deber se mostraría como un contrasentido” (Herrero, 1975: 202).

se halla *naturalmente* determinado<sup>639</sup>, sino que dependerá de la capacidad de autodeterminación del hombre en tanto sujeto libre y racional. Como establece el *tercer principio* formulado en *Idea*, al que hemos hecho ya referencia: “la Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón” (IaG, Ak. VIII, 19)<sup>640</sup>. Kant añade que la Naturaleza quiere que la humanidad logre por sí misma el desarrollo de sus disposiciones naturales, al igual que todos los otros fines de su destino<sup>641</sup>. Si la *Naturaleza* ha liberado al hombre del instinto al dotarlo de una *voluntad libre*, lo ha hecho de tal modo que solo a él mismo le corresponda por entero el mérito por sus acciones y solo a sí mismo deba agradecerse su propia dicha<sup>642</sup>. En la

---

<sup>639</sup> Guyer señala que Kant no proporciona una *garantía natural* de la paz: no afirma la posibilidad efectiva de la paz perpetua entre los Estados, ni siquiera su probabilidad, sino que provee una *garantía filosófica*, al establecer que la razón nos orienta a esta meta, representándola como un deber moral (cf. Guyer, 2006: 298). Al invocar la idea de Naturaleza como *garantía*, Kant no está afirmando que haya mecanismos naturales que hagan *necesaria* la paz, sino que se está refiriendo a la paz como meta moral. No se trata aquí, por tanto, de la *naturaleza* tal como aparece tematizada en los escritos gnoseológicos, sino de una *naturaleza* esencialmente atravesada por el interés práctico de la razón (cf. Guyer, 2006: 299). Korsgaard coincide con estas apreciaciones al observar que, si bien la concepción kantiana de la historia como *garantía* de la paz parece profundamente determinista, se trata de una concepción teórico-especulativa articulada con una concepción práctico-normativa (cf. Korsgaard, 1996: 34). Wood arriba a una conclusión similar al indicar que, aunque la *perspectiva* asumida por Kant en su reflexión acerca de la historia es, ante todo, *teórica*, tal perspectiva se articula, sin embargo, con intereses prácticos (cf. Wood, 2006: 245-247). La filosofía kantiana de la historia se funda en la atribución de una teleología natural a los acontecimientos históricos. La idea de una *historia universal* teleológicamente orientada opera como un principio heurístico, que articula un interés teórico con una finalidad práctica (cf. Wood, 2006: 249).

<sup>640</sup> “Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat”. Kant concibió que los cuerpos vivos, y los sistemas físicos y mecánicos en general, como organismos en cuya evolución histórica se verifica una tendencia a alcanzar niveles de complejidad siempre crecientes, así como una mayor auto-organización de las partes. Si la naturaleza tiende a producir seres cada vez más organizados, podría afirmarse que la capacidad auto-organizativa propia del hombre (no ya en su dimensión empírica, *i.e.* corpórea, sino en su dimensión específicamente social) revela esta tendencia o inclinación de la naturaleza. La capacidad de autodeterminación propia de la especie humana puede ser interpretada, en síntesis, como expresión de una tendencia espontánea de la naturaleza –manifestada, en este caso, como *naturaleza humana*– a producir niveles de organización y auto-organización cada vez más elevados. Para un análisis detallado de la doctrina kantiana de la Naturaleza y su relación con el proyecto de una filosofía crítica, véase: Moya (2008). *Vid.* asimismo: Herrero (1975: 81-92).

<sup>641</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 22.

<sup>642</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 20.

*Antropología en sentido pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798], Kant señala que la naturaleza ha sembrado en la especie humana el germen de la discordia y ha querido que, a través de su propia razón, el hombre logre la concordia<sup>643</sup>; más adelante añade que la especie humana debe y *puede* ser la creadora de su felicidad<sup>644</sup>.

En conclusión, si bien Kant sostiene que la *Naturaleza* orienta a la especie humana hacia el progreso en la medida en que ha dotado al hombre de inclinaciones que acabarán por conducirlo al *derecho cosmopolita*, y con ello, a la paz, considera, sin embargo, que es tarea indelegable del hombre contrarrestar sus inclinaciones insociables y emplear su razón de manera tal que el progreso resulte asequible, y no una mera quimera<sup>645</sup>. La *idea* de una *Naturaleza providente*, garante del progreso histórico, no supone, pues, una limitación de *la libertad humana*: “la naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará *sin que la coacción de la naturaleza dañe la libertad*” (ZeF, Ak. VIII, 365)<sup>646</sup>. La *Providencia* proporcionará una salida al fin de la humanidad, para que ésta alcance su destino final “mediante el uso libre de sus fuerzas” [*durch freien Gebrauch ihrer Kräfte*] (TP, Ak. VIII, 312). El progreso del género humano no puede ser confiado a la *Naturaleza* ni encomendado enteramente a la *Providencia*, sino que constituye un problema cuya solución concierne exclusivamente al hombre, quien debe asumir la tarea de su perfeccionamiento constante.

\*

La noción de *Naturaleza* invocada en los escritos histórico-filosóficos kantianos, constituye –al igual que las nociones de *contrato*, *voluntad pública*,

<sup>643</sup> Cf. Anth., Ak. VII, 322.

<sup>644</sup> Cf. Anth., VII, 328. En *Hacia la paz perpetua*, refiriéndose a la institución de leyes públicas en tanto condición de la paz entre los Estados, señala que esto es algo que indudablemente está en poder del hombre (ZeF, Ak. VIII, 366).

<sup>645</sup> La república ideal no debe ser considerada como una meta utópica sino como un ideal asequible, cuya realización constituye un deber (cf. Bories, 1973: 43). *Vid.* ssimismo: Guyer (2006: 298).

<sup>646</sup> “Jetzt ist die Frage [...] wie sie [die Natur] die Gewähr leiste, daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun werde, gesichert sei, ...”

*Estado, república, paz perpetua*— una *idea de la razón*, una noción teórica que posee, sin embargo, carácter vinculante, *i.e. realidad objetiva práctica*<sup>647</sup>. Hemos observado que tales *ideas* constituyen un componente esencial de la doctrina jurídica kantiana como teoría *pura* del derecho, integrada en una *metafísica de las costumbres*. En la sección siguiente, y antes de pasar a la formulación de las conclusiones, quisiéramos hacer una breve referencia a la dimensión metafísico-normativa propia de dicha teoría, cuestión que ha sido objeto de discusión en las últimas décadas, a raíz de ciertos intentos de recuperar algunos aspectos de la misma, rechazando, no obstante, sus elementos metafísicos. El desarrollo de los capítulos precedentes permite constatar que esta dimensión metafísico-normativa de la doctrina kantiana del derecho no puede ser considerada como un aspecto secundario, sino antes bien constituye uno de sus rasgos distintivos; basta constatar que los principales conceptos allí desarrollados son caracterizados por Kant como *ideas de la razón*, ideas trascendentes al orden empírico, que son representadas, sin embargo, como *fin*es cuya realización es impuesta, por la razón práctica, como *deber*. Un breve análisis acerca de las características propias de la *metafísica* que Kant introduce en su discusión de problemas políticos y jurídicos permitirá señalar que se trata aquí de un *punto de vista* o *perspectiva* esencial para el desarrollo de su pensamiento político, perspectiva que se halla presente tanto en su teoría del *contrato*, en su concepto de *Estado*, en su concepción de la *soberanía*, en su tratamiento del problema de la obediencia, en su concepción del derecho político y del derecho cosmopolita y, finalmente, en su reflexión acerca de la historia. Los principales aspectos de la doctrina político-jurídica kantiana se hallan imbuidos de un sentido profundamente metafísico; y si bien esto no supone en sí un obstáculo para el desarrollo de propuestas actuales que procuren rescatar algunos aspectos de tal doctrina, rechazando, sin embargo, sus componentes *metafísicos*, sí torna problemáticas aquellas lecturas que pretenden reconstruir la posición kantiana

---

<sup>647</sup> Por contraposición a las *conceptos del entendimiento* —que posee *validez objetiva* en tanto son referidos a aquello que puede ser dado en una experiencia posible—, las *ideas de la razón* poseen *realidad objetiva práctica*, esto es: compelen u obligan a la realización de una determinada acción. Por ejemplo, en el caso de la idea de *contrato*, tal idea obliga al legislador a que dicte leyes tales que pudiesen ser consentidas por todo un pueblo, tal como hemos señalado en el *Capítulo tercero*.

desestimando o desatendiendo su sentido metafísico.

### **5.3 Política y metafísica en la filosofía jurídico-política kantiana**

Desde diversas perspectivas contemporáneas se han formulado críticas a la doctrina política kantiana, en razón de sus presupuestos metafísicos. A modo de ejemplo, cabría hacer referencia a las observaciones formuladas por John Rawls, quien señala que la justificación teórica de las formas de cooperación política no debe recurrir a principios metafísicos o morales, sino que debe ser desarrollada sobre la base de nociones estrictamente políticas<sup>648</sup>. En esta sección final proponemos una breve reflexión acerca del sentido y alcance de las nociones metafísicas invocadas en el desarrollo la doctrina jurídico-política kantiana, a fin de considerar la relevancia de los enfoques metafísicos en el ámbito del pensamiento político.

Ante todo, quisiéramos hacer notar que la labor de justificación teórica desarrollada por importantes figuras del pensamiento filosófico-político contemporáneo –como J. Rawls y J. Habermas, entre otros– no difiere, en lo sustancial, de aquella llevada a cabo por los principales exponentes de la filosofía política moderna: en uno u otro caso se trata de fundamentar la existencia del orden político a través de conceptos y principios que evidentemente trascienden el ámbito meramente empírico. De allí que pueda afirmarse que la divergencia entre los presupuestos metodológicos subyacentes en la *metafísica* jurídica kantiana y los procedimientos de análisis desarrollados por algunos pensadores contemporáneos parecen diferir, en última instancia, en torno a una cuestión formal o terminológica, y no a cuestiones de contenido: mientras Kant manifiesta explícitamente su intención de desarrollar una *metafísica* jurídica o teoría *pura* del derecho, Rawls, por ejemplo, procura establecer una clara delimitación entre el ámbito de la filosofía política y aquel que sería propio de la *metafísica*, y rechaza explícitamente los *enfoques metafísicos de lo político*; sin embargo, en su reflexión teórica acerca de los conceptos de *libertad*, *justicia* y *derecho* no parece

---

<sup>648</sup> Cf. Rawls, 1993: 10ss.

abandonar ciertas premisas metodológicas de reflexión política kantiana, ya sea que aceptemos o no caracterizar tales premisas como *metafísicas*<sup>649</sup>. En lo que sigue, intentaremos justificar esta observación, señalando el sentido y alcance de los *principios metafísicos* a los que Kant recurre en el marco de su reflexión política.

En primer lugar, debe señalarse que la metafísica kantiana, como metafísica *crítica*, no es de carácter trascendente: en efecto, se trata de una doctrina filosófica que rechaza la tradición metafísica tradicional y, con ello, la noción de *metafísica* como una disciplina abocada al conocimiento de lo suprasensible. Tal como hemos señalado en el *Capítulo primero*, la metafísica crítica renuncia al propósito de alcanzar un conocimiento de realidades suprasensibles, trascendentes al ámbito de la experiencia, y aspira a constituirse como una *crítica del entendimiento humano*, esto es, procura establecer las condiciones necesarias bajo las cuales podemos conocer los objetos dados en la experiencia. La metafísica crítica no constituye pues, una *ontología*, sino una *crítica de la razón* (en palabras de Paton, una *metafísica de la experiencia*<sup>650</sup>). Los conceptos y principios de origen subjetivo que la metafísica crítica pretende dilucidar hacen posible todo conocimiento empírico en general, y en tal sentido la filosofía kantiana se halla esencial –aunque indirectamente– referida a la *experiencia*, es decir, al orden fáctico; como acabamos de indicar, la metafísica teórica kantiana se limita a examinar las condiciones *a priori* que hacen posible la configuración de lo *dado* como objeto de conocimiento u *objeto de experiencia*.

En segundo lugar, debe indicarse que la metafísica crítica está fundamentalmente orientada al *uso práctico* de la razón: en efecto, Kant no solo se propone examinar los principios subjetivos que operan como condición de posibilidad de todo conocimiento humano en general, sino que procura asimismo

---

<sup>649</sup> Cf. Williams, 2011: 216. Williams señala, a propósito de Rawls, que “en su constructivismo kantiano, Rawls considera que su propia teoría presupone mucho menos que la kantiana, e incluso se presenta a sí mismo como un kantiano que ha prescindido de la doctrina omni-comprehensiva de Kant. Sugiere asimismo que Kant arrastra una carga demasiado pesada en su discusión de la política. Creo que hay motivos para disentir, y que valdría la pena investigar el procedimiento metafísico kantiano, a fin de decidir si la doctrina omni-comprehensiva kantiana, en la que se integra su método metafísico, compromete o limita su tratamiento de las cuestiones políticas (Williams, 2011: 217).

<sup>650</sup> Cf. Paton (1970).

establecer los principios que la razón se dicta a sí misma como principios determinantes del arbitrio. No solo en los textos morales sino además en sus principales escritos políticos, Kant se refiere a la importancia que cobran los principios racionales (teóricos) como principios orientadores de la acción humana, y reivindica la primacía de la *teoría* sobre la *práctica*, señalando que no hay *práctica*, en sentido propio, sin principios teóricos que puedan orientarla<sup>651</sup>. En *Teoría y práctica* observa que el supuesto de que la *teoría* carece de validez para la *práctica* –es decir, de que aquélla no resulta aplicable a la experiencia– resulta especialmente problemática en el caso de las teorías que no versan sobre objetos dados en la experiencia, sino que se fundan en conceptos puros de la razón. Ciertamente, podría darse el caso de que ciertas teorías *puras* (matemáticas o filosóficas) fuesen desarrolladas a partir de nociones especulativas de las cuales no pudiese hacerse ningún uso en la experiencia; sin embargo, esta dificultad no puede darse en el caso de las teorías morales, fundadas en el concepto de *deber*: en efecto, en el ámbito moral el valor de la *práctica* depende por completo de su conformidad con la *teoría* subyacente<sup>652</sup>.

Esta observación se funda en una premisa fundamental de la filosofía moral kantiana a la que nos hemos referido en el *Capítulo primero*, saber: aquella que establece que el valor moral de una acción se determina según la conformidad de la *máxima* (principio subjetivo de la acción) con la *ley moral* objetiva. No solo en el ámbito de la moralidad, sino también en el ámbito de la acción política, la *teoría* cobra primacía sobre la *práctica*. Así observa Kant que una *práctica* que desestima los principios puros de la razón en ningún caso reniega de la teoría con más arrogancia que en la cuestión de los requisitos necesarios para una buena constitución política<sup>653</sup>. El problema de la buena constitución política –el más complejo que debe enfrentar la especie humana, y aquel que más tardíamente será resuelto, según se indica en *Idea*<sup>654</sup>– no podrá ser resultado en la medida en que se desatiendan los principios teóricos, pues solo a partir de estos pueden establecerse pautas que orienten nuestra *práctica*, y nos permitan perfeccionar las instituciones

<sup>651</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 275.

<sup>652</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 276s.

<sup>653</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 305.

<sup>654</sup> Cf. IaG, Ak. VIII, 23.

políticas. Los hombres suelen juzgar su estado con arreglo a la situación en la que se encuentran, y suelen preferir tal situación antes de enfrentar el riesgo de procurarse una mejor:

“Y como todas las constituciones que existen desde hace bastante tiempo, cualesquiera que sean sus defectos y pese a todas sus diferencias, arrojan en este punto idéntico resultado, a saber, el de contentarse con el *statu quo*, síguese de ahí que ninguna teoría es auténticamente válida cuando se considera el bienestar del pueblo, sino que todo se apoya en una práctica dócil a la experiencia. Pero si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de *Derecho político*, y si este concepto tiene para lo hombres –enfrentados unos con otros por el antagonismo de su libertad– fuerza vinculante, por tanto realidad objetiva (práctica) entonces ese derecho se funda en principios *a priori* (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho) y hay una *teoría* del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez” (TP, Ak. VIII, 306)<sup>655</sup>.

La filosofía crítica establece, en síntesis, la absoluta necesidad de establecer principios teóricos que orienten la acción humana. Bajo tal presupuesto, Kant desafía a los detractores de la *teoría*, sosteniendo que cuando ésta *no se aplica la práctica*, esto no se debe al carácter abstracto de la *teoría*, es decir, a su falta de conexión con los hechos, sino que se debe, antes bien, a una insuficiencia de la propia teoría<sup>656</sup>. No pueden subestimarse la validez y eficacia de los principios teóricos, pues el ámbito de la acción requiere de una organización, sistematización y regulación que solo puede ser aportada por la reflexión especulativa. Si en *La metafísica de las costumbres* Kant intenta desarrollar una *doctrina pura del derecho*, una *ciencia pura* de los principios fundamentales del orden jurídico<sup>657</sup>, es, precisamente, porque desde su perspectiva la filosofía política debe aportar los conceptos y principios que orienten de toda acción transformadora del orden civil.

En este sentido apela Kant a principios *metafísicos* en el marco de su

---

<sup>655</sup> “Da nun alle lange genug bestandenem Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu sein: so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis. Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl= oder Übelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Principien a priori (denn, was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist”.

<sup>656</sup> Cf. TP, Ak. VII, 275.

<sup>657</sup> Cf. MS, Ak. VI, 216.



reflexión política. La *metafísica* que aquí se pone en juego no es de carácter trascendente, sino inmanente: se trata de una *metafísica de la experiencia*, de una doctrina que se halla indirecta pero esencialmente referida al orden fáctico. Esta metafísica asume, por otra parte, una insoslayable dimensión *práctica*, pues no se limita a establecer las condiciones *a priori* del conocimiento teórico, sino que pretende asimismo establecer los principios racionales determinantes de la acción humana. Tales principios hacen posible una *práctica* en sentido propio, esto es, una acción orientada según principios<sup>658</sup>.

Sobre la base de estas observaciones, debe interpretarse, a nuestro juicio, la observación kantiana según la política debe subordinarse a la moral. En el primer Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, titulado “Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto de la paz perpetua”, Kant se refiere a la necesidad de una concordancia entre la moral y la política o, dicho en otros términos, entre la *teoría* y la *práctica*, pues la moral –afirma– puede ser definida como una *teoría del derecho teórica*, por oposición a la política como *teoría del derecho aplicada*<sup>659</sup>. Si bien la moral es, sentido propio, un conjunto de principios incondicionalmente obligatorios (según los cuales no solo *podemos* sino que además *debemos* actuar), luego de haber reconocido a los principios morales toda su autoridad, es una incoherencia manifiesta alegar que *no se puede obedecer*<sup>660</sup>. Sin embargo, hay quienes rechazan la validez de la *teoría* en el ámbito político, alegando que en él resulta imposible satisfacer las exigencias de la moralidad, y así pretenden justificar el uso de la violencia –o, en general, de medios contrarios al deber– en el terreno de la política. Estos defensores de la *prudencia política* rechazan, pues, la primacía de los principios morales en el ámbito de la *praxis*, subordinando el derecho a las exigencias del poder<sup>661</sup>.

Kant intenta ilustrar esta actitud errónea respecto de la relación entre política y moral recurriendo a dos figuras contrapuestas: la del *moralista político*

---

<sup>658</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 275.

<sup>659</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 370.

<sup>660</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 370.

<sup>661</sup> La prudencia debe ser abandonada, pues, como máxima determinante de las acciones políticas, ya que solo si los principios de la moralidad determinan nuestra *praxis* política será posible alcanzar la justicia y preservar el derecho (cf. Mulholland, 1990: 371-372).

y la del *político moral*. Mientras que este último supedita la *praxis* política a las exigencias éticas y entiende los principios de la habilidad política de manera tal que puedan coexistir con el mandato moral, el *moralista político* se forja, en cambio, una “moral” útil a las conveniencias del hombre de Estado, anteponiendo sus intereses privados a los principios racionales del derecho<sup>662</sup>. El político moral considera la moral como una condición limitativa de toda acción política legítima y entiende que los defectos en la constitución política vigente deben ser subsanados según los principios del derecho natural –libertad e igualdad–, principios puros cuya validez no está supeditada a ninguna circunstancia histórica particular<sup>663</sup>. El *moralista político* reivindica, en cambio, la autonomía de la *práctica* en detrimento de la *teoría*, amparándose en cierta antropología pesimista, más precisamente: en la idea de que el hombre es incapaz de hacer el bien, y no debe exigírsele que su acción política resulte acorde a las exigencias de la moralidad. A causa de esta falsa suposición –señala Kant–, el *moralista político* producen el propio mal que anuncia<sup>664</sup>.

---

<sup>662</sup> Kant condena esta actitud, ya que –señala Williams– “no desea políticos que subordinen la moralidad a fines políticos, sino que exhorta a que los medios políticos sean utilizados para alcanzar fines morales” (Williams, 1983: 43). “Desde la perspectiva kantiana, el mundo moral y el mundo político se hallan íntimamente vinculados. El mundo moral nos proporciona una concepción de la comunidad *ideal* en la que cada individuo trata a cada uno de los demás como un *fin en sí mismo*. El mundo político proporciona una arena en la que debemos esforzarnos para realizar ese *ideal*. Solo a través de la buena voluntad del *político moral* esta *idea* puede desempeñar una función importante en el ámbito de la política. Sin embargo, el *político moral* no debe ser demasiado optimista en lo que atañe a la realización de sus propósitos. La meta de una constitución política perfecta debe ser alcanzada de manera gradual: el uso de medios violentos y precipitados podrían conducir con facilidad a resultados opuestos a los deseados. Tampoco sería sabio que el *político moral* intentase alcanzar sus propósitos contra los preceptos de las autoridades establecidas. Si es prudente –tal como lo requieren tanto los principios de una política expeditiva como las exigencias de la moralidad– intentará alcanzar sus propósitos a través de las acciones legales...” (Williams, 1983: 44-45).

<sup>663</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 290. Mientras la política recomienda *ser astutos como las serpientes*, la moral añade una importante condición limitativa: *y veraces como las palomas* (cf. ZeF, Ak. VIII, 370). En abierta discusión con los principios de la filosofía política maquiavélica, Kant reivindica la moral como el criterio de legitimidad de la *praxis* política. Como señala Giusti, esta exigencia de una articulación entre la política y la ética no ha perdido actualidad, como dejan entrever las actuales discusiones entre quienes defienden una concepción técnica de la política y aquellos que se inclinan por una concepción *ética* de la política (cf. Giusti, 2013: 38-47). Por nuestra parte, coincidimos con Herrero cuando observa que “es sin duda un mérito de Kant haber puesto la política en el ámbito de la moral. La política no es más un tema sobre el cual el filósofo debe *también* reflexionar, sino ella, como obra de la libertad, está igualmente sometida al imperativo que regula el conflicto de las libertades bajo una ley universal” (Herrero, 1975: 200).

<sup>664</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 378.

Desde la perspectiva asumida por Kant, no puede haber conflicto alguno entre la política y la moral, esto es, entre la *práctica y la teoría*:

“La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sen los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede [...] inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho...” (ZeF, Ak. VIII, 380)<sup>665</sup>.

El *moralista político* es incapaz de resolver los conflictos que se suscitan cuando debe optar un curso de acción, pues queda siempre atrapado en un cálculo incierto de costos y beneficios, al basar sus decisiones en máximas puramente pragmáticas y contingentes (cuales son las máximas de la habilidad política). Por el contrario, el *político moral* no se enfrenta a ese tipo de dilemas, ya que encuentra en el concepto de *deber* un criterio firme y seguro para orientar sus acciones. Esta es, pues, la ventaja principal de una acción política fundada en conceptos puros, *metafísicos*, a saber: la determinación de la acción según principios claros y estables. En otras palabras: el reconocimiento del carácter incondicionado de los deberes y derechos jurídicos proporciona pautas objetivas que facilitan la decisión política<sup>666</sup>. En la validez incondicionada de los principios *puros* reguladores del orden político, esto es, en el carácter absolutamente vinculante de los mismos, reside, en última instancia, el carácter *metafísico* de los principios fundamentales de la doctrina jurídico-política kantiana.

En términos generales, puede decirse que las críticas kantianas al *moralista político* tienen como destinatario a Maquiavelo, quien reivindica la autonomía de

---

<sup>665</sup> “Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch=bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erstern beugen...”

<sup>666</sup> La realización de la paz exige una determinación de los medios que pueden ser legítimamente empleados en el ámbito de la acción política. La paz no es solo una meta del *derecho de gentes* y del *derecho cosmopolita*, sino asimismo una meta de la política. Kant formula la exigencia de una articulación entre una *política orientada a la paz* y una *moral de la paz*, articulación que considera posible a través de la subordinación de la primera a la segunda (cf. Castillo, 2004: 195).

la política respecto de la moral. Desde una concepción maquiavélica, el príncipe *virtuoso* es aquel dispuesto a hacer lo que la necesidad dicta, sin reparar en el valor moral de sus acciones. Mientras Maquiavelo ofrece una descripción de la política despojada de velos utópicos, Kant propone una concepción normativa de la política y establece la validez incondicionada de los principios de la moralidad, afirmándolos como principios limitativos de toda práctica política legítima<sup>667</sup>. En su Prefacio al *Antimaquiavelo* (o *Refutación de El príncipe de Maquiavelo*) escrito en 1740 por Federico II de Prusia, afirma Voltaire, editor de la obra: “Tengo para mí que, al publicar este Ensayo de crítica sobre Maquiavelo, rindo un gran servicio a los hombres [...]. El veneno de Maquiavelo está demasiado extendido y se hacía preciso propagar igualmente su antídoto” (Voltaire, 1995: 3). En el *Antimaquiavelo*, Federico el Grande caracteriza a Maquiavelo como un corruptor de la virtud y se hace eco de las palabras de Voltaire:

“¡Dichoso aquél que pudiera destruir por entero el maquiavelismo en el mundo! Ya he hecho ver la inconsecuencia; quienes gobiernan el universo han de dar ejemplos de virtud a los ojos del mundo y están obligados a librar al público de la falsa idea que alberga sobre la política, la cual no consiste propiamente sino en cordura por parte de los príncipes, pero a la que suele considerarse como un breviario de injusticia” (Federico II de Prusia, 1995: 166-167).

Algunos años más tarde, una vez que asuma el trono, Federico abandonará su posición anti-maquiavélica y reivindicará el principio de *razón de Estado*. En uno de los prólogos redactados para su escrito *Crónica de mi época*, admitirá que resulta preciso establecer una distinción entre la moral privada y las obligaciones del hombre de Estado: el político no puede actuar según sus propias convicciones morales, ya que ello podría acarrear la ruina del Estado. La conducta del soberano –concluye– solo puede estar regida por el interés del Estado, y en función de dicho interés el soberano se halla incluso autorizado a incumplir sus pactos<sup>668</sup>. Pese a este cambio radical en la posición asumida por el *príncipe ilustrado* frente al problema de la relación entre ética y política, en su *Antimaquiavelo* sostiene aún, sin embargo, que las funciones del buen soberano están inmediatamente ligadas a fines éticos: el soberano debe administrar la justicia, promover el bienestar del pueblo, dictar leyes sabias y proteger los derechos de los súbditos: es

---

<sup>667</sup> Vid. Beck (2006: 385).

<sup>668</sup> Vid. Aramayo (1997: 81ss.).

necesario, pues, exterminar aquella *espantosa política* que no se pliegue a las máximas de una moral sana y depurada<sup>669</sup>. Como portavoz del discurso ilustrado, Federico exalta aquí, al igual que Kant en *Hacia la paz perpetua*<sup>670</sup>, el valor de los principios morales y su primacía respecto de toda contingencia política<sup>671</sup>.

\*

A partir de las observaciones previas, podemos concluir que la metafísica invocada en el marco de la reflexión política kantiana no es sino una filosofía *práctica*, fundada en el concepto de *deber* y en los principios de la *libertad* y la *igualdad*, metafísica sobre la que descansa, en última instancia, una concepción esencialmente normativa del orden jurídico-político<sup>672</sup>. La *metafísica* proporciona aquí un marco doctrinal general en el que se desarrolla una concepción de la política fundada en el concepto de *derecho*. Kant concibe la *política* como un conjunto de prácticas que, subordinadas a principios morales, hacen posible una aproximación gradual a una constitución fundada en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*, constitución que a su vez requiere, para su seguridad y estabilidad, de un derecho cosmopolita.

La dimensión esencialmente normativa de la *metafísica* que Kant importa al terreno político<sup>673</sup> torna injustificadas, a nuestro juicio, las objeciones que suelen dirigirse al autor desde ciertas perspectivas contemporáneas, que no solo repudian la relación entre la *metafísica* y la *política*, sino que además proclaman la autonomía de lo político respecto de toda doctrina filosófica con pretensiones de universalidad<sup>674</sup>, sin reparar en las ventajas que conlleva la determinación de

---

<sup>669</sup> Cf. Federico II de Prusia (1995: 100-101).

<sup>670</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 370.

<sup>671</sup> Un breve análisis comparativo entre las posiciones de Kant y Maquiavelo, puede verse en: Williams (1983: 46-49).

<sup>672</sup> Williams ofrece un análisis detallado de las doctrinas kantianas de la propiedad, del contrato y de sus concepciones referidas al derecho internacional o cosmopolita, a fin de ilustrar el sentido y alcance de los principios metafísicos en el desarrollo de l pensamiento político y jurídico de Kant. *Vid.* Williams (2011: 220-27).

<sup>673</sup> Cf. Williams (2011: 29).

<sup>674</sup> Si bien Rawls invoca ciertas nociones políticas kantianas, pretende, sin embargo, desligarlas de sus componentes metafísicos, apostando por una filosofía política desligada de supuestos universalistas. Así afirma, en *Political liberalism*, que el liberalismo político debe ser diferenciado de los liberalismos de I. Kant y J. Stuart Mill, cuyas posiciones trascienden lo

principios teóricos orientadores de la práctica. En conclusión, la *metafísica jurídica kantiana* no se construye en torno a nociones ontológicas sino que descansa, antes bien, en nociones éticas, y pretende reivindicar la validez incondicionada de los principios morales como condición limitativa de toda práctica política legítima.

#### 5.4. El imperativo de la esperanza

Al constituir el estado civil, los hombres se someten a la coacción de la ley, “que limita nuestra libertad solo para que pueda ser compatible con la libertad de cada uno de los otros, y precisamente por ello, [pueda ser compatible] con el bien común [*der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit dem gemeinem Besten zusammen bestehen könne*]” (A 752/B 781). La obediencia a las leyes instituidas y a los poderes públicos que garantizan su cumplimiento no compromete la libertad individual, sino que la hace posible. El *derecho*, la *libertad*, son los valores políticos predominantes en la filosofía jurídico-política kantiana; el *orden* constituye asimismo un valor fundamental, pero solo como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad y de los derechos humanos básicos. La libertad reivindicada en los escritos políticos y jurídicos de Kant es, por consiguiente, una libertad reglada, una libertad que solo puede ser ejercida en el marco de un *orden* legal.

El análisis del concepto de libertad desarrollado en los capítulos previos permite constatar que la noción de *ley* constituye, para Kant, un componente esencial de la libertad. No solo en sus definiciones de la *libertad trascendental*, la *libertad moral* y la *libertad jurídica* o *libertad externa*, sino asimismo en su tratamiento de diversos problemas políticos y jurídicos, Kant establece la necesidad de la ley, de la obediencia a la ley, como una condición elemental para el ejercicio de la libertad, ya sea que se la conciba, según el caso, como independencia, o bien como capacidad de autonomía. En lo que atañe específicamente al ámbito político, su exigencia de una estricta limitación de la

---

político, basándose en ideas de la autonomía y la individualidad entendidas como valores morales formulados en el marco de doctrinas omniabarcativas. Cf. Rawls (1993: 375).

libertad en el *uso privado de la razón*, su impugnación de un *derecho de resistencia* y su condena de la acción revolucionaria, revelan que el desafío principal que enfrenta su doctrina jurídico-política concierne a la posibilidad de una articulación entre la *libertad* y el *orden*. Dicha doctrina exige, pues, una articulación entre la libertad y las condiciones restrictivas bajo las cuales puede ser garantizado su pleno ejercicio.

Tales condiciones son exigidas a partir de la propia formulación del principio del derecho, que establece que es conforme al derecho [*recht*] aquello que hace posible la conciliación de los arbitrios individuales bajo leyes comunes. El derecho exige la legalidad, y así la libertad, único *derecho innato* del hombre, se halla inexorablemente ligada una restricción legal, que opera como su condición de posibilidad. La libertad de pensamiento y la libertad de expresión son condiciones *sine qua non* del progreso histórico, pero lo son asimismo la obediencia civil y el respeto por las normas establecidas. Una actitud anárquica ante las leyes civiles y, en general, toda acción que suponga una resistencia activa al poder público pone en riesgo la continuidad del *estado de derecho*, y solo en el marco de un estado tal es factible el desarrollo y progreso de las instituciones.

La articulación entre la libertad y la obediencia, entre la *libertad* y el *orden*, se halla indisolublemente vinculada, pues, con la cuestión del progreso histórico. En sus escritos histórico-filosóficos, Kant señala que podemos esperar un avance constante del género humano hacia un estado de mayor perfección, fundamentalmente en lo que atañe a la realización de ciertos  *fines* –el *republicanismo*, el *derecho cosmopolita* y la *paz perpetua*– que la razón práctica nos impone en carácter de *deberes*<sup>675</sup>. Es conocida la formulación kantiana de las tres preguntas fundamentales por las que se interroga naturalmente el pensar filosófico: “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” (A 805/B 833)<sup>676</sup>. Nuestro análisis previo ofrece algunas claves para dar respuesta a este último interrogante, al que cabría responder: *puedo esperar que el género humano progrese incesantemente hacia lo mejor*. Sin

<sup>675</sup> Cf. SF, Ak. VII, 35.

<sup>676</sup> Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereingt sich in folgenden drei Fragen: *Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?*

embargo, a esta respuesta debería añadirse una cláusula restrictiva, a saber: puedo esperar que ello suceda *si* me comprometo a actuar de manera consecuente con el logro de semejante *fin*. La esperanza en el progreso no garantiza por sí misma la factibilidad del mismo, pero sí opera como un móvil poderoso y eficaz para promover acciones que puedan contribuir al logro de esa meta, meta que no sería representada como un *deber* si no fuese factible su realización o, cuanto menos, su realización parcial.

En un texto del período pre-crítico, los *Sueños de un visionario* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766], Kant observa que, si bien la esperanza acerca del futuro no encuentra sustento en el plano teórico o especulativo, ella constituye, sin embargo, una «inexactitud» que no puede ser suprimida, pues se halla íntimamente ligada al interés práctico de la razón<sup>677</sup>. La esperanza respecto del futuro puede ser cuestionada desde el punto de vista de la razón teórica o especulativa, pues no es posible vaticinar el curso de los acontecimientos futuros y no es posible garantizar, por consiguiente, un progreso futuro de la especie humana. Años más tarde, en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant afirmará, en consonancia con estas observaciones, que la perspectiva histórico-filosófica no pretende ofrecer una garantía *teórica* del progreso humano, sino que solo intenta proporcionar un *hilo conductor* que permita concebir un sentido unitario en el curso aparentemente caótico de los acontecimientos históricos. La idea de una *Naturaleza providente*, invocada por Kant como el *hilo conductor* que hace posible inteligir un sentido unitario y coherente del desarrollo histórico, no opera, pues, como una garantía *teórica* del progreso: como hemos señalado en el último capítulo, se trata de una *idea* que

<sup>677</sup> “Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebata a mi espíritu su docilidad ante toda clase argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro* [*Hoffnung der Zukunft*], posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puede suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir [Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit, oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will]” (TG, Ak. II, 349-350).



debemos postular a fin de orientar nuestras acciones de manera tal que contribuyan al logro de ese fin. Más adelante, en *Teoría y práctica*, Kant sostendrá de manera explícita que la idea de un progreso del género humano hacia lo mejor no necesita ser *demostrada*, ya que se funda en un *deber*, que nos exige actuar en conformidad con esa *idea*: “por incierto que me resulte, y que me siga resultando siempre, si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima –ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas– de que tal cosa es factible” (TP, Ak. VIII, 309)<sup>678</sup>. En el ámbito de los *finés* morales, basta con que no pueda ser demostrada su imposibilidad para que éstos constituyan un *deber*<sup>679</sup>.

Ante este *imperativo de la esperanza*, y dada la imposibilidad de una certeza *teórica* respecto del progreso, cabría preguntarse si Kant considera efectivamente posible que los hombres logren, en el plano del derecho político, una constitución fundada en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*. Y en lo que respecta al ámbito de las relaciones interestatales, si considera posible la paz perpetua entre los Estados, como resultado de la institución de un *derecho cosmopolita*. ¿Se trata aquí de metas asequibles, o bien de meros principios regulativos? Algunos textos parecen indicar que las nociones de *republicanismo*, *sociedad cosmopolita*, *paz perpetua*, no son sino ideales inalcanzables, cuya finalidad se limita a orientar nuestras acciones<sup>680</sup>. En la *Dialéctica trascendental* Kant propone una clasificación de las representaciones, en cuyo marco indica que se denomina *idea* o *concepto de la razón* a un concepto que sobrepasa [*übersteigt*] la posibilidad de la experiencia<sup>681</sup>. Un concepto que *supera*, *rebasa* la posibilidad de la experiencia es una representación pura para la cual no puede hallarse en la experiencia objeto alguno que le corresponda; de allí la imposibilidad de arribar a un *conocimiento* del concepto puro, pues todo conocimiento exige que el concepto determine –a través de una síntesis categorial– algo efectivamente *dado* en la

---

<sup>678</sup> “[U]nd so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sei, Abbruch thun”.

<sup>679</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 310.

<sup>680</sup> Cf. Antrop., Ak. VII, 322.

<sup>681</sup> Cf. A 320/B 377.

experiencia. Sin embargo, las *ideas* ejercen tanto una función regulativa para la constitución sistemática del conocimiento empírico<sup>682</sup> como una función regulativa práctica. En lo que respecta específicamente a las *ideas* jurídico-políticas a las que nos hemos referido en los capítulos previos (*contrato, voluntad unida del pueblo, Estado, república, derecho cosmopolita, paz perpetua*) tales *ideas* «sobrepasan» la experiencia y, no obstante, constituyen para la razón práctica un *modelo de perfección* que debe ser asumido como la meta última del desarrollo histórico. En ciertos pasajes, Kant desestima la posibilidad de una realización plena de estas *ideas* (o *ideales*) que la razón se prescribe a sí misma en carácter de *deberes*. En el Apéndice a los *Principios metafísicos del derecho*, observa que una constitución jurídica perfecta entre los hombres es una de las *ideas* para las que no puede darse de modo adecuado ningún objeto en la experiencia<sup>683</sup>. En el §61 de ese mismo texto señala, en relación con el proyecto de un *derecho cosmopolita*, que

“la *paz perpetua* (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados” (MS, Ak, VI, 350)<sup>684</sup>.

No obstante la imposibilidad de una realización plena de las *ideas* de *libertad, contrato, Estado, república y paz perpetua*, se trata aquí de nociones que, en tanto *ideas de la razón*, asumen un carácter vinculante. La imposibilidad de su realización fáctica no compromete el influjo que ellas ejercen en tanto principios orientadores de toda *praxis* política. Así afirma Kant, a propósito de la idea de *paz perpetua*:

“[L]a razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo exteriormente (en su relación mutua)

<sup>682</sup> Cf. KrV, A642ss./B 670ss.

<sup>683</sup> Cf. MS, Ak, VI, 371.

<sup>684</sup> “[S]o ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politische Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar”.

se encuentran en un estado sin ley; porque este no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla [...]. Y aunque esto último –lo que concierne al cumplimiento de este propósito– quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber...” (MS, Ak. VI, 354-355)<sup>685</sup>.

Kant no afirma que *debamos creer* que la realización del *ideal* de una paz perpetua entre los Estados es posible, sino que observa que *debemos actuar según la idea de aquel fin*, incluso cuando no existiese la menor certeza *teórica* de su factibilidad<sup>686</sup>. Si bien no pueden constituirse como *objetos* de la razón teórica, las *ideas de la razón* resultan, sin embargo, vinculantes para la razón práctica<sup>687</sup>. Y esto significa que no solo *podemos*, sino que además *debemos* confiar en la posibilidad efectiva del progreso, pues tal necesidad se funda, como hemos señalado, en los intereses propios de la razón en su uso práctico. En este sentido, la filosofía de la historia y la filosofía jurídico-política de Kant no pueden ser escindidas de los principios fundamentales en los que se sustenta su filosofía moral, pues tanto en el ámbito moral como en el histórico-filosófico y en el jurídico-político, no se trata de lo que *de hecho* sucede, sino, por el contrario, de lo que *debe* suceder. La esperanza en la posibilidad de una realización efectiva de las *ideas* antes mencionadas constituye, en síntesis, un deber práctico.

Aún cuando deba reconocerse la presencia de innumerables obstáculos para la realización del progreso, esto no compromete, en síntesis, la exigencia de

---

<sup>685</sup> “Nun spricht die moralisch=praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältniß gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; - denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht”.

<sup>686</sup> Cf. Kersting (2006: 361). Flikschuh (2006: 395).

<sup>687</sup> de allí que al asumir tales *ideas* como *fines prácticos*, la razón no transgreda los límites establecidos por la doctrina crítica del conocimiento, en cuyo marco se establece la imposibilidad de un conocimiento teórico de aquello que trasciende el límite de la experiencia.

confiar en su posibilidad efectiva<sup>688</sup>. En la *Dialéctica trascendental*, Kant invoca el sentido platónico del término *idea*, sentido que pretende recuperar –cuanto menos parcialmente– en su propia doctrina. En relación con la república *ideal* platónica, señala:

“Una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la libertad de los otros (no de la máxima felicidad, pues ésta se seguiría ya por sí misma) es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaure ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. *Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande sea la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado*” (A 316-317/B 373-374, nuestro subrayado)<sup>689</sup>.

No es posible establecer un límite definitivo del progreso humano, ni determinar de antemano la distancia que separa un *ideal* de su realización empírica, ya que la libertad humana hace imposible anticipar el futuro desarrollo de la especie (tal como hemos advertido al examinar el sentido que debe asignarse a la noción de *Naturaleza* invocada en los escritos histórico-filosóficos kantianos). Y en esta imposibilidad de establecer límites descansa, en cierto modo, el carácter vinculante de las ideas de la razón a las que nos hemos referido en el desarrollo de este trabajo, a saber: las ideas de *contrato*, *república*, *paz perpetua*, *derecho cosmopolita*. Si no pudiésemos al menos pensar que la realización de estas ideas es *posible*, no tendría sentido su representación como *imperativos* prácticos; en efecto, el deber moral no puede ordenar lo *imposible*.

La noción de una *constitución de la máxima libertad humana*, esto es, la

---

<sup>688</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 309-310.

<sup>689</sup> “Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß [...] Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. *Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Gränze übersteigen kann*” (nuestro subrayado).

idea de una *república perfecta*, posee una doble función: por un lado, proporciona un modelo al que debemos orientarnos en el proceso de una reforma gradual de las instituciones político-jurídicas; por otro lado, permite juzgar acerca de las virtudes o defectos de las constituciones políticas históricas. Esta doble función aparece referida en un pasaje de *El conflicto de las facultades*, en el que Kant introduce una contraposición entre la *república fenoménica* y la *república nouménica*:

“La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*) y solo puede conseguirse arduamente, tras muchas guerras y hostilidades; sin embargo, una vez que se ha conseguido *grosso modo*, esta constitución se cualifica como la mejor entre todas por mantener alejada la guerra, destructora de todo bien; por lo que ingresar en esa sociedad constituye un deber y, provisionalmente (ya que tal cosa no tendrá lugar tan de repente), es deber de los monarcas, aunque manden autocráticamente, gobernar pese a todo de modo republicano (que no democrático), esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad, tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo, sin bien no se le pida literalmente consentimiento para ello” (SF, Ak. VII, 90-91)<sup>690</sup>.

Aún en caso de que la *república nouménica* jamás pudiese ser completamente realizada, la *idea* de una constitución tal resulta, para Kant, necesaria, no solo como criterio para juzgar acerca de la legitimidad de las *repúblicas fenoménicas*, sino asimismo como *arquetipo ideal* que indique la meta última a la que debemos orientarnos en el proceso de un perfeccionamiento

---

<sup>690</sup> “Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht so bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde”.

gradual de las instituciones político-jurídicas. Si bien existe una distancia insalvable entre la *idea* y su realización histórica, no es posible establecer, sin embargo, hasta dónde puede llegar el hombre, pues la libertad del hombre –señala Kant– hace que éste pueda superar “cualquier límite dado”. Mientras que los límites del conocimiento resultan irrebables –pues se fundan en la propia naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva–, no puede preverse un límite definitivo del progreso humano, aún cuando se reconozca el hiato insuperable entre lo empírico y lo ideal, entre el *fenómeno* y el *noúmeno*. Si bien en la expresión *república nouménica* este calificativo debe interpretarse como sinónimo de *concebible* o *pensable* (por oposición a *cognoscible*) e indica que una república tal jamás puede ser *dada* en una experiencia posible<sup>691</sup>, la *república nouménica* no debe ser considerada, sin embargo, como una quimera, sino como la “norma eterna” –o principio regulativo– que debe orientar el perfeccionamiento gradual de toda constitución civil en general. En sus *Lecciones de Pedagogía*, observa:

“Una *idea* no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre” (*Ueber Pädagogik*, Ak. IX, 444)<sup>692</sup>.

Las *ideas* solo pueden ser *realizadas* en el curso de la historia<sup>693</sup>. Ésta es

---

<sup>691</sup> En el marco de la gnoseología crítica, la idea de *noúmeno* no solo es posible –es decir, *pensable*, *concebible*, no contradictoria–, sino que es, además, *necesaria*, ya que no sería posible establecer el carácter puramente *fenoménico* de los objetos dados en la experiencia sino a través de la contraposición entre el *fenómeno* (sensible) y el *noúmeno* (suprasensible). El *noúmeno* puede ser caracterizado, en el idealismo trascendental, como un concepto *necesario*, por cuanto constituye el correlato lógico de la noción de fenómeno, siendo la correlación *fenómeno / noúmeno* no solo de carácter lógico-semántico, sino asimismo de carácter ontológico (cf. Beade, 2009 b: 31-38). En el marco de la metafísica jurídica kantiana, la *necesidad* propia de la noción de *noúmeno* como correlato del *fenómeno* asume, sin embargo, un sentido diferente: la noción de una *república nouménica* es *necesaria* en tanto *idea* exigida por la razón pura práctica, es decir, en tanto representación cuya realización es prescripta, por la razón, como un *deber*.

<sup>692</sup> “Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung ist ein herrliches Ideal, und es schadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande sind, es zu realisiren. Man muß nur nicht gleich die Idee für schimärisch halten und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten. Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik. Ist sie deswegen unmöglich? Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich”.

<sup>693</sup> Flikschuh ha señalado que la teleología histórica es desarrollada, en la filosofía de Kant, como una respuesta al problema de una realización empírica de ideas suprasensibles, esto es, de principios o ideales jurídicos puros, metafísicos (cf. Flikschuh, 2006: 386ss.). Yovel coincide

concebida por Kant como un desarrollo progresivo del género humano orientado hacia la *república ideal*, i.e. hacia una constitución política fundada en los principios de la libertad y la igualdad. Según hemos señalado a lo largo de este trabajo, tal desarrollo es pesando, en los escritos kantianos, como un proceso gradual, no como un cambio súbito: la revolución y, en general, todo acto de resistencia activa ante las leyes o ante los poderes públicos instituidos son condenados, bajo la premisa de que solo en el marco de un estado legal pueden ser ejercidos los derechos humanos fundamentales, y puede darse, por otra parte, el desarrollo hacia un estado de mayor perfección. La libertad es concebida no solo como la *meta* final del desarrollo histórico sino, a la vez, como el *medio* privilegiado a través del cual debe propiciarse la realización de esa meta. En otras palabras, la aproximación gradual a la libertad como *fin* no es posible sino a través de un constante y permanente ejercicio de la libertad misma<sup>694</sup>. Un pasaje de *La religión dentro de los límites de la mera razón* ilustra esta idea de manera elocuente:

“Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: *cierto pueblo [...] no está maduro para la libertad [...]*. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, [...] incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre de poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas [...] cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad” (RGV, Ak. VI, 188n)<sup>695</sup>.

con esta interpretación al señalar que “La historia es el dominio en el cual la acción humana debe producir la síntesis progresiva entre las exigencias morales de la razón y el mundo concreto de la experiencia. Esta síntesis no debería verse confinada a actos singulares y resultados particulares, sino que debería abarcar el rango completo de la experiencia práctica humana. Esto debe servir como un principio de totalización, transformando de manera gradual la formas básicas del mundo moral, político y cultural”. Yovel (1980: 6-7). *Vid.*, asimismo: Herrero (1975: 200); Korsgaard (1996: 33).

<sup>694</sup> En tal sentido puede afirmarse, con Bories, que la historia, no como historia natural, fenoménica, sino como historia moral, es concebida por Kant como una *historia de la libertad* (cf. Bories, 1973: 45).

<sup>695</sup> “Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck [...] nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk [...] ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch: die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche

El ejercicio de la libertad requiere, al igual que el ejercicio de una ciudadanía responsable, un aprendizaje. Pero este aprendizaje es posible, a su vez, a través de la libertad y, más precisamente, a través de un libre *uso público de la razón*. No es posible *madurar para la libertad* sino por medio de la libertad misma, de tal modo que ésta constituye no solo la *meta* final del desarrollo histórico, sino asimismo el *medio* a través del cual dicha meta puede ser promovida. Esta *maduración [Reifen] para la libertad* es caracterizada, en el texto citado, como una *maduración para la razón*. Precisamente, la *clave* para el avance de la Ilustración consiste, para Kant, en el *libre uso público de la razón*, es decir, en una conjunción entre *libertad* y *racionalidad*, en virtud de la cual los hombres puedan reflexionar de manera crítica acerca de las instituciones jurídico-políticas, identificando sus imperfecciones e ideando estrategias para una gradual transformación de las mismas. Si bien ciertas circunstancias podrían justificar el aplazamiento de los cambios necesarios, tales circunstancias no pueden ser invocadas a fin de perpetuar la sujeción de los hombres, quienes no pueden ser privados de una libertad que les es inherente por naturaleza.

El hombre «ha sido creado para la libertad», y ningún poder terrenal puede despojarlo de ese derecho sin vulnerar la humanidad misma. Dada la exigencia de preservar el *orden* civil –condición del progreso–, ciertas transformaciones podrían ser aplazadas por el poder político, a la espera de tiempos más favorables. Pero la libertad y, más específicamente, *la libertad en el uso público de la razón*, no puede ser aplazada, sin que resulte obstruido con ello todo avance del género humano. Este avance requiere, según indicamos, *libertad*, pues solo a través de ella pueden los hombres aproximarse hacia una constitución política en la que resulte factible el ejercicio pleno de sus derechos fundamentales.

---

werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustände verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatz machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf”.



## Conclusiones

Esta investigación ha tenido como objetivo dilucidar las premisas conceptuales sobre las que se asienta, en la filosofía político-jurídica kantiana, una doble exigencia: la de la *libertad* y la del *orden*. La concepción kantiana de la libertad como un derecho innato del hombre, como un principio fundamental que debe regular toda comunidad civil y como la capacidad de obedecer solo a aquellas leyes a las que se ha dado consentimiento, obligan a examinar los motivos subyacentes en la exhortación a una obediencia incondicionada a las leyes y a los poderes públicos instituidos. El análisis previo permite concluir que los aspectos doctrinales caracterizados bajo la expresión de un *imperativo del orden* –i.e. la exigencia de obediencia en el *uso privado de la razón*, el rechazo del *derecho de resistencia* y la restricción del derecho de *ciudadanía activa*– no comprometen la primacía otorgada al concepto de libertad en el desarrollo de la doctrina jurídico-política kantiana. El tratamiento pormenorizado de estos aspectos, abordados en su conexión con principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia, ha permitido mostrar en qué sentido pueden ser resueltas algunas de las tensiones implicadas en la articulación entre la *libertad* y el *orden*.

En relación con los límites impuestos a la libertad en el ámbito del *uso privado de la razón*, hemos indicado que tales límites responden a la necesidad de preservar el *estado de derecho*, entendido éste como la condición básica y elemental de todo progreso histórico. En sus reflexiones acerca de la Ilustración, Kant intenta establecer bajo qué condiciones la autonomía intelectual puede contribuir al progreso de la especie humana, sin atentar contra la estabilidad del orden político. Si bien el autor confía en una ampliación de la libertad, advierte sin embargo que la obediencia representa una exigencia constitutiva del orden civil en cuanto tal.

En cuanto a la impugnación del *derecho de resistencia*, hemos señalado que los diversos argumentos invocados por Kant convergen en la idea de que la resistencia supone una amenaza para la continuidad del *estado de derecho*. Kant considera que la sociedad civil no es posible sin la existencia de un poder que no

pueda ser legítimamente resistido. La razón de ello es que solo la sujeción incondicionada a un poder público hace posible el orden legal. Desde una perspectiva jurídica, Kant condena todo acto de resistencia –y, por tanto, toda revolución–; sin embargo, asumiendo la perspectiva del *filósofo de la historia*, interpreta el proceso revolucionario francés como un *signo* del progreso histórico, en razón del entusiasmo generalizado que despiertan, entre sus espectadores imparciales, los principios republicanos reivindicados por la Revolución.

Finalmente, en lo que respecta a la restricción kantiana del *derecho de ciudadanía*, hemos observado que tal restricción compromete la solidez del proyecto de una justificación *a priori* del orden jurídico, por cuanto invoca aspectos empíricos como criterio para determinar quiénes pueden alcanzar el rango de *ciudadanos activos*. Sin embargo, la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* no supone una contradicción interna en la doctrina jurídica kantiana, ya que no contradice la definición de la libertad como *derecho innato* del hombre. La *libertad innata*, definida por Kant como la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otros, implica que tanto los ciudadanos *activos* como los *pasivos* son *libres e iguales* en tanto cada uno puede obligar a otros solo a aquello a lo que éstos, a su vez, pueden obligarlo, de manera recíproca, sin que ninguno se halle, por tanto, sometido a la voluntad arbitraria de otro. La *libertad* y la *igualdad innatas* resultan garantizadas, pues, a través de la sujeción de todos a leyes comunes. La *libertad innata* no es concebida como capacidad de obedecer leyes a las que se ha dado consentimiento, sino que tal capacidad es caracterizada por Kant como un atributo propio y exclusivo del *ciudadano*. Ahora bien, en los escritos kantianos se indica explícitamente que no deben existir leyes que imposibiliten el ascenso desde la posición de ciudadano *pasivo* a la condición de ciudadano *activo*. Kant confía en que, a medida que los hombres avancen hacia la forma republicana de gobierno, el derecho a voto será progresivamente ampliado, pues en la *república ideal* todos los miembros de la comunidad civil participan del ejercicio de la soberanía en carácter de *co-legisladores*. Para ello no solo será necesario un proyecto educativo que contribuya a la difusión pública de los valores ilustrados, sino que será indispensable además garantizar ciertas condiciones sociales y materiales, bajo las cuales pueda darse la *independencia*,

entendida como condición para un ejercicio pleno de la ciudadanía.

En síntesis, la obediencia a las leyes, y el *orden* que resulta de ella, constituyen, para Kant, condiciones básicas del *estado de derecho*, entendido como el único estado en el que resulta posible el ejercicio de nuestro derecho innato a la libertad. La exigencia de obediencia –o *imperativo del orden*– no responde a tendencias conservadoras ni a motivos prudenciales, sino que se funda en premisas conceptuales que han sido explicitadas en el desarrollo de este trabajo. La *libertad* y el *orden* resultan condiciones igualmente necesarias para una aproximación gradual hacia la *república*: si en el *libre uso público de la razón* reside la clave de todo progreso histórico, esta libertad debe ser ejercida en el marco del respeto a las leyes y la obediencia a los poderes públicos que garantizan su cumplimiento. *Libertad* y *obediencia* representan, pues, dos exigencias en constante equilibrio, en un proceso de perfeccionamiento constante de las instituciones jurídico-políticas. La exhortación kantiana a la obediencia no reviste, pues, un carácter provisional, esto es, no se trata aquí de una exigencia transitoria: Kant no afirma, en efecto, que las restricciones a la libertad individual sean necesarias solo hasta tanto sea alcanzada la constitución republicana, sino que sostiene que una constitución civil *perfectamente justa* –esto es, una constitución fundada en los principios republicanos– requiere una articulación entre la libertad y la obediencia a las leyes.

La sujeción a las leyes civiles no limita nuestra libertad sino, antes bien, permite garantizarla, por cuanto hace posible la estabilidad del *estado de derecho público*. Para Kant, no hay ejercicio de la libertad por fuera del marco legal: de allí que las condiciones para la continuidad del orden jurídico sea identificadas como condiciones de la libertad misma. La sujeción a la ley y al poder público constituyen, en conclusión, condiciones de posibilidad de la libertad jurídica.

## Referencias bibliográficas

### 1. Fuentes

#### 1.a Obras de I. Kant

- KANT, Immanuel, 1903-1011, *Kants gesammelte Schriften. Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín: De Gruyter.
- KANT, Immanuel, 1961, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770]*, traducción de R. Ceñal, Madrid: CSIC.
- KANT, Immanuel, 1999 (1783), *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können]*, traducción de M. Caimi, Madrid: Istmo.
- KANT, Immanuel, 2000 (1800) *Lógica [Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800]*. traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid: Akal.
- KANT, Immanuel, 2002 (1785), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]*, traducción de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- KANT, Immanuel, 2007 (1788) *Crítica de la razón práctica [Kritik der praktischen Vernunft]*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza.
- KANT, Immanuel, 2007 (1781/1787), *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft]*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires: Colihue.
- KANT, Immanuel, 1994 (1784), *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel, 1972 (1784), “Respuesta a la pregunta «qué es la ilustración?»” [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*], en KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, traducción de E. Estiú, Buenos Aires: Editorial Nova,
- KANT, Immanuel, 2003 (1790), *Crítica del discernimiento [Kritik der Urtheilskraft]*, traducción de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Madrid: Mínimo Tránsito.

- KANT, Immanuel, 2002 (1790). *La polémica sobre la Crítica de la razón pura* [Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll], traducción de M. Caimi. Madrid: Mínimo Tránsito.
- KANT, Immanuel, 1989 (1797), *La metafísica de las costumbres* [Die Metaphysik der Sitten], traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel, 1996 (1794), *Sobre la paz perpetua* [Zum ewigen Frieden], traducción de J. Abellán, Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel, 1993 (1793), *Teoría y práctica* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis], traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel, 1999 (1798), *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [Der Streit der Fakultäten], traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta.
- KANT, Immanuel, 1991 (1804), *Pedagogía* [Ueber Pädagogik], traducción de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal.

### 1.b Otras fuentes

- BECKER, Rudolf. Z., “Respuesta a la pregunta: ¿puede ser útil para el pueblo algún tipo de engaño, ya sea que consista en inducir a nuevos errores o bien en mantenerlo en los antiguos?”, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 74-179.
- BEHR, Wilhelm Joseph, 1804, *System der allgemeinen Staatslehre*, Vol. 1, Bamberg / Würzburg.
- BERGK, Johann Adam, 1968, *Briefe über Immanuel Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Leipzig / Gera, 1797.
- CARTEAUD DE LA VILLATE, François, 1991, *Essais historiques et philosophiques sur le gout*, en DE LUCAS, J. (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: El concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, traducción y edición crítica de J. De Lucas, Madrid: Centro de Estudios

Constitucionales.

- CONDORCET, Marqués de, 1991, “Disertación filosófica y política sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?”, en: DE LUCAS, J. (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 183-219.
- CONSTANT, Benjamin, 1998 (1819), “De la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos”, en CONSTANT, Benjamin, *Del espíritu de conquista y otros ensayos*, traducción de M. M. Truyol Wintrich y M. A. López, Madrid: Tecnos.
- DE CASTILLON, Frédéric, 1991, “Disertación sobre la cuestión: ¿Es útil para el pueblo ser engañado, bien sea mediante la inducción a nuevos errores, bien manteniéndole en los que ya tiene?”, en: DE LUCAS, J. (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 31-71.
- DU MARSAIS, Cesar, 1991, *Essai sur les préjugés*, en DE LUCAS, J. (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: El concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, traducción y edición crítica de J. De Lucas, Madrid, Centro de estudios constitucionales, pp. 7-12.
- FEDERICO II DE PRUSIA, 1995, *Antimaquiavelo o Refutación de El príncipe de Maquiavelo*, traducción y notas de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GEICH, Johann B., 2009, “Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones”, en MAESTRE, A. y ROMAGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 81-91.
- MENDELSSOHN, Moses, 2009, “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?”, en MAESTRE, A. y ROGAMOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 11-15.
- REINHOLD, Karl L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Leipzig, 1792.
- RIEM, Andreas, 2009, “La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano”, en MAESTRE, A. y ROMGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 51-59.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1959-1995, *Oeuvres complètes* (5 vols.), B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), París: Gallimard,
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1996, *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Del contrato social*, traducción de M. Armiño, Madrid: Alianza.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1998 (1762), *Emilio o De la educación*, traducción M. Armiño, Madrid: Alianza.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964 (1762), *Du contrat social*, París: Gallimard.
- SHILLER, Friedrich (2009), “Acerca de las fronteras de la razón”, en: MAESTRE, A. y ROMAGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 107-109.
- SCHLEGEL, Friedrich, 1983, “Ensayo sobre el concepto de republicanism. A propósito del ensayo de Kant Para una paz perpetua [*Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden, 1796*], en SCHLEGEL, Fr., *Obras selectas*, traducción de M. A. Vega, vol. I, Madrid, pp. 41-42.
- VON MOSER, Freiherr, 2009, “Publicidad”, en: MAESTRE, A. y ROMAGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 101-106.
- WIELAND, Christoph Martin, 2009, “Seis preguntas sobre la Ilustración”, en: MAESTRE, A. y ROMAGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 45-50.
- ZÖLLNER, Johann Friedrich, 2009, “¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?”, en MAESTRE, A. y ROMAGOSA, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, pp. 3-10.

## **2. Bibliografía secundaria**

- ABELLÁN, Joaquín, 1996, “En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, MUGUERZA, Javier, ROLDÁN PANADERO, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid: Tecnos.

- ADICKES Erich, 1924, *Kant und das Ding an sich*, Berlin: Pan Verlag Rolf Heise.
- ALLAIS, Lucy, 2004, "Kant's one world: Interpreting Transcendental Idealism", en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 2, N° 4, pp. 655-684.
- ALLISON, Henry, 1982, "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", en *Kant-Studien*, Vol. 73, N° 3, p. 271-290.
- ALLISON, Henry, 1986, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", en *The Philosophical Review*, Vol. 95, N° 3, pp. 393-425.
- ALLISON, Henry, 1989, "Justification And Freedom in the Critique of Practical Reason", en FÖRSTER, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford: Stanford University Press, p. 114-130.
- ALLISON, Henry, 1990, *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALLISON, Henry, 1996, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ALLISON, Henry, 1997, "We can only act under the Idea of Freedom", en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Vol. 71, N° 2, pp. 39-50.
- ALLISON, Henry, 1998, The antinomy of Pure Reason, en MOHR, G. & WILLASCHECK M. (eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Klassiker Auslegen, 465-490.
- ALLISON, Henry, 2004, *Kant's Transcendental Idealism*, London: Yale University Press.
- AMERIKS, Karl, 1992, "Kantian Idealism Today", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, pp. 329-342.
- AMERIKS, Karl, 2003, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford: Clarendon Press.
- AMERIKS, Karl, 2007, "The critique of metaphysics. The structure and fate of Kant's Dialectic", en GUYER, Paul, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 269-302.
- AMERIKS, Karl, 2010, "Kant's Idealism on a Moderate Interpretation", en SCHULTING, Dennis & VERBURGT, Jakob (eds.), *Kant's idealism. New Interpretation of a Controversial Doctrine*, Springer, pp. 29-53.
- ANDERSON-GOLD, Sharon, 2011, "Cosmopolitan Right: State and System in Kant's



- Political Theory”, en BAI AUS, S., PIHLSTRÖM, S. y WILLIAMS, H. (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 235-249.
- ANGELELLI, Ignacio, 1972, “On the origins of Kant’s *Transcendental?*”, en *Kant-Studien*, Vol. 63, pp. 117-124.
- ARAMAYO, Roberto R., 1986, “La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la Filosofía crítica de la Historia”, en *Isegoría*, Vol. 9, pp.15-36.
- ARAMAYO, Roberto R., 1993, “Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pp. X-XXVII.
- ARAMAYO, Roberto R., 1997, *La quimera del rey filósofo. Los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la ética y la política*, Madrid, Taurus, Madrid.
- ARAMAYO, Roberto R., 2001 a, “Kant y la ilustración”, *Isegoría*, Vol. 25, pp. 293-309.
- ARAMAYO, Roberto R., 2001 b, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf.
- ARAMAYO, Roberto R., 2013, “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”, en *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, publicado en *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Vol. LXII, Supl. N° 1: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 15-36.
- ARENDT, Hannah, 2003, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de C. Corral, Buenos Aires: Paidós.
- ASTORGA, Omar, 1996, *El pensamiento político de Kant. Estudio de su teoría del Derecho y del Estado a partir de la obra de Hobbes*, Caracas, Vicerrectorado Académico de la Universidad Central de Venezuela.
- ASTORGA, Omar, 1998, “Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant”, en *Episteme*, vol. XVIII, nº 3, pp. 3-12.
- ATKINSON, Ronald, 1992, “Kant’s Moral and Political Rigorism”, en WILLIAMS, H. (ed.), *Essays on Kant’s Political Philosophy*, United Kindom: The University of Chicago Press, pp. 228-248.
- BARTUSCHAT, Wolfgang, 1987, “Parktische Philosophie uns Rectsphilosophie bei

- Kant”, en *Philosophische Jahrbuch*, Vol. 94, pp. 24-41.
- BAXLEY, Anne M., 2003, “Autocracy and Autonomy”, en *Kant-Studien*, Vol. 94, pp. 1-23
- BEADE, Ileana, 2006, “Acerca del método crítico-trascendental y su aplicación en la Filosofía kantiana del Derecho”, en *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 25, pp. 137-164.
- BEADE, Ileana, 2007, “Liberalismo y republicanismismo en la concepción kantiana de «ciudadanía»”, en *Reflexión Política*, Vol. 9, N° 17, pp. 58-74.
- BEADE, Ileana, 2008, “Consideraciones acerca del concepto de *libertad* en el marco de la teoría kantiana del *contrato*”, en BERRÓN, M., GONZALO, A. y PRONO, M. I. (comps.), *Acción, pasión y racionalidad. Investigaciones filosóficas*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, pp. 82-87.
- BEADE, Ileana, 2009 *a*, “Consideraciones acerca del concepto kantiano de *objeto trascendental*”, en *Tópicos*, n° 22, pp. 85-120.
- BEADE, Ileana, 2009 *b*, “Del estatuto lógico al estatuto ontológico del noúmeno: dos maneras de entender el límite en la *Crítica de la razón pura*”, en LÓPEZ, Diana (ed.), *Experiencia y límite*, Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 31-38.
- BEADE, Ileana, 2009 *c*, “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la *libertad* en sentido político”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 6, pp. 25-42.
- BEADE, Ileana, 2010 *a*, “Acerca de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible”, en *Signos Filosóficos*, Vol. 12, N° 23, pp. 9-37.
- BEADE, Ileana, 2010 *b*, “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la *Tercera antinomia de la razón pura*”, en *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, Vol. 27, pp. 189-216.
- BEADE, Ileana, 2010 *c*, “Acerca del estatus epistemológico de las observaciones kantianas referidas a la existencia de las cosas en sí”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 35, N° 2, pp. 43-57.
- BEADE, Ileana, 2011 *a*, “Acerca del concepto kantiano de *fenómeno* y su relación con el concepto crítico de *cosa en sí*”, en LÓPEZ, D. y YUAN, M. S. (eds.), *Experiencia y concepto. Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Santa

Fe: Universidad Nacional del Litoral, pp. 254- 260.

BEADE, Ileana, 2011 *b*, “Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión pedagógica kantiana”, en *Signos Filosóficos*, Vol. 13, N° 25, pp. 101-120.

BEADE, Ileana, 2011 *c*, “*Libertad y Naturaleza* en la Filosofía kantiana de la Historia”, en *Daimon*, Vol. 54, pp. 25-44.

BEADE, Ileana, 2012, “Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 132, pp. 83-104.

BEADE, Ileana, 2013 *a*, “El concepto kantiano de *voluntad pública* y su relación con la noción rousseauiana de *voluntad general*”, en *Estudios Kantianos*, Vol. 1, N° 2, pp. 59-84.

BEADE, Ileana, 2013 *b*, “Acerca de la articulación de la lectura epistémica del Idealismo Trascendental y una interpretación realista del concepto crítico de cosa en sí”, en *Contrastes*, Vol. 18, pp. 265-283.

BEADE, Ileana, 2013 *c*, “En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo sensible y lo inteligible. Un análisis de la doctrina kantiana del doble carácter”, en *Studia Kantiana*, Vol. 14, pp. 100-126.

BEADE, Ileana, 2013 *d*, “La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción *fenómeno / cosa en sí*”, en *Límite*, Vol. 8, N° 27, pp. 19-37.

BEADE, Ileana, 2013 *e*, “Las lecturas ontológica y epistémica del Idealismo Trascendental. Un análisis crítico acerca de las objeciones de Ameriks a la interpretación epistémica de Allison”, en *Diálogo Filosófico*, Vol. 85, pp. 77-99.

BEADE, Ileana, 2014 *a*, “Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, Vol. 7, N° 2, pp. 473-492.

BEADE, Ileana, 2014 *b*, “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, en *Isegoría*, N° 50, pp. 371-392.

BEADE, Ileana, 2014 *c*, “Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración”, en *Las Torres*

- de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* (Universidad Complutense de Madrid), Vol. 4, pp. 85-113.
- BECK, Gunnar, 2006, "Immanuel Kant's Theory of Rights", *Ratio Juris*. vol. 19, nº 4, pp. 371-401.
- BECK, Lewis White, 1960, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- BECK, Lewis White, 1987, "Five concepts of freedom in Kant", en SRZEDNICK, J. (ed.), *Stephan Körner. Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 35-51.
- BEINER Ronald y BOOTH, William, 1993, *Kant and political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Heaven y London: Yale University Press.
- BÉJAR Helena, 2000, *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Barcelona: Paidós.
- BENNETT Jonathan, 1979, *La Crítica de la razón pura de Kant*, traducción de A. Montesinos, Alianza: Madrid.
- BERKEMANN, Jorg, 1972, *Studien über Kants Haltung zum Widerstandsrecht*, Hamburg.
- BERLIN, Isaiah, 1992, "Dos conceptos de la libertad", en QUINTON, A. (ed.), *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 216-233.
- BERLIN, Isaiah, 1998, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez Salmones, Madrid: Alianza.
- BERTOMEU, María Julia, 2005, "Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant", en BERTOMEU, M J., DOMÉNECH, A. F. (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 231-256.
- BIELEFELDT, Heiner, 1997, "Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom", en *Political Theory*, vol. 25, nº 4, 524-558.
- BOBBIO, Norberto, 1985, *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, traducción de J. C. Bayón, Madrid: Debate.
- BOBBIO, Norberto, 1995, *Igualdad y libertad*, traducción de P. Aragón, Madrid: Paidós.
- BOHMAN, James & LUTZ-BACHMANN, Matthias, 1997, *Perpetual Peace. Essays on*

- Kant's Cosmopolitan Ideal*, London, The MIT Press.
- BOOTH, William, 1983, "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", en *Kant-Studien*, 74, pp. 56-71.
- BORIES, Kurt, 1973, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Hamburg: Scientia Verlag Aalen.
- BROWN, Stuart, 1962, "Has Kant a Philosophy of Law?", en *The Philosophical Review*, vol. 71, n° 1, 33-48.
- BURG, Peter, 1974, *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker und Humblot.
- BUSCH, Werner, 1979, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants – 1962-1780*, Berlin, Walter de Gruyter.
- BYRD, Sharon & HRUSHKA, Joachim, 2010, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, New York, Cambridge University Press.
- CARANTI, Luigi, 2013, "Two faces of Republicanism: Rousseau and Kant", en *Estudios Kantianos*, Vol. 1, N° 2, pp. 129-144.
- CARNOIS, Bernard, 1973, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris: Éditions du Seuil.
- CARR Craig, 1989, "Kant's Theory of political Authority", en *History of Political Thought*, Vol. 10, N° 4, 720-731.
- CARRACEDO, José R., 1988, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en GUISÁN (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, pp. 29-74.
- CARRILLO CASTILLO, Lucy, 2010, "El concepto kantiano de ciudadanía", *Estudios filosóficos* (Colombia), n° 42, pp. 103-121.
- CASSIRER, Ernst, 1986, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst, 1997, *La filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Imaz, México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO, Monique, 2004, "Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit", en HÖFFE, O. (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie

- Verlag, pp. 195-20.
- CATTAFI, Carmelo, 2014, “Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Kleingeld”, en *Confines*, Vol. 10, Nº 19, pp. 9-33.
- CAVALLAR, Georg, 2014, “Cosmopolitanisms in Kant’s philosophy”, en *Ethics & Global Politics*, Vol. 5, Nº 2, pp. 95-118.
- CAYGILL, Howard, 1997, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blakwell Publishers.
- CHATTERJI Partha, 1974, “The Moral Imperative: A Comparative Study”, en GERHARD, F. (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 499-506.
- CLARKE, Michael, 1997, “Kant's Rhetoric of Enlightenment”, en *The Review of Politics*, Vol. 59, Nº 1, pp. 53-73.
- COLOMER, José L., 1994, “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, en *Doxa*, nº 15-16, 581-594.
- CORREA, Carlos, 2005, “Kant: la libertad de pensamiento, la creencia y el delirio (Estudio introductorio)”, en KANT. I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, pp. 11-33.
- CORTINA, Adela, 1989, “Estudio introductorio”, en KANT, I. *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill Sancho, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela, 1997, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza.
- CRONIN, Ciaran, 2003, “Kant's Politics of Enlightenment”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, Nº 1, pp. 51-80.
- DA SILVA, José L., 2005, “Aproximación al concepto de autonomía en la tercera Crítica kantiana”, en *Episteme*, Vol. 25, Nº 2, pp. 1-14.
- DAMIANI, Alberto, 2004, “El concepto de ilustración política en Kant”, en FERNÁNDEZ G., PARENTE, D. (eds.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*, Mar del Plata: Ediciones Suárez, pp. 323-326.
- DAVIS, Kevin, 1992, “Kant 's different Publics and the Justice of Publicity”, en *Kant-Studien*, 83: 2, 170- 184.

- DE LUCAS, Javier (1991), “Estudio preliminar”, en DE LUCAS, J. (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. ix-xl.
- DELIGIORGI, Katerina, 2002, “Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason”, en *European Journal of Philosophy*, Vol.10, Nº 2, pp. 143-159.
- DELIGIORGI, Katerina, 2005, *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York: State University of New York Press.
- DIETRICHSON, Paul, 1961, “What does Kant mean by *Acting from Duty?*”, en *Kant-Studien*, Vol. 53, pp. 277-288.
- DODSON, Kevin, 1997, “Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre”, en *Political Theory*, Vol. 25, Nº 1, pp. 93-111.
- DOTTI, Jorge E., 1985, “Kant: crítica y modernidad”, en *Punto de vista. Revista de cultura*, Vol. 23, Nº 7, pp. 29-34.
- DOTTI, Jorge E., 1987, “La razón en su uso regulativo y el *a priori* del «sistema» en la primera Crítica”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 1, pp. 83-103.
- DOTTI, Jorge E., 2005, “Observaciones sobre Kant y el liberalismo”, en *Araucaria*, Vol. 6, Nº 13, pp. 3-17.
- DREIER Horst, 2005, “Kants Republik”, en GERHARDT, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 134-170.
- DULCKEIT, Gerhard, 1932, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, 1996, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- FERRONE, Vincenzo & ROCHE, 1998, *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid: Alianza.
- FETSCHER Irving, 1976, “Immanuel Kant und die Französische Revolution”, en BATSCHA, Z. (ed.), *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 269-290.
- FLIKSCHUH, Katrin, 2000, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge:

Cambridge University Press.

- FLIKSCHUH, Katrin, 2006, "Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace", en BIRD, G. (ed.), *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 383-396.
- FOUCAULT, Michel, 1991, "Qué es la Ilustración?", en FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Madrid: La Piqueta, 1991, pp. 197-207.
- FRIEDRICH, Rainer, 2004, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants metaphysik der Sitten*, Berlin: Walter De Gruyter.
- FULDA, Hans F, 1999, "Erkenntnis der Art, etwas Äusseres als Seine zu haben", en HÖFFE, O. (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 87-115.
- GARCÍA MARZÁ Domingo, 2012, "Kant's Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the two Formulations", en *Kant-Studien*, Vol. 103, pp. 96-113.
- GARCÍA PASCUAL, María Cristina, 2003, "Ciudadanía cosmopolita", en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, Nº. 8.
- GARZÓN, Ernesto, 1994, "La paz republicana", en GRANJA CASTRO, Dulce M. (comp.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, pp. 161-184.
- GERHARDT, Volker, 1981, "Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechts in der Philosophie Kants", en *Rechtstheorie*, 12, 53-94.
- GILLESPIE, Michael, 2001, "Philosophy and Retic in Kant's Third Antinomy", en *Political Science Reviewer*, Vol. pp. 30, 1-11.
- GIUSTI, Miguel, 2013, "Zoología ético-política. Notas sobre una metáfora de Kant en *Hacia la paz perpetua*", en *Ideas y valores*, Vol. LXII, Supl. Nº 1: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 38-47.
- GÓMEZ CAFFARENA José, 1999, "Estudio preliminar", en KANT, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta, pp. ix-lxix.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesús, 2013, "Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado



- de razón”, en *Estudios Kantianos*, Vol. 1, N° 1, pp. 183-206.
- GONZÁLEZ VICÉN, Felipe, 1952, *La Filosofía del Estado en Kant*, San Cristóbal de la Laguna.
- GOYARD-FABRE, Simone, 1975, *Kant et le problème du droit*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GREGOR, Mary, 1963, *Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, New York: Barnes & Noble.
- GREGOR, Mary, 1979, “Introduction”, en KANT, I., *The Conflict of the Faculties*, New York: Abaris Books, pp. 7-34.
- GRIER, Michelle, 2001, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUYER, Paul, 2000, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUYER, Paul, 2004, “Kant's Deductions of the Principles of Rights”, en TIMMONS, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, New York: Oxford University Press, pp. 23-63.
- GUYER, Paul, 2006, *Kant*, Londres, Routledge.
- HABERMAS, Jürgen, 1994, *Historia y crítica de la opinión pública [Struktur der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft, 1962, 1990]*, México: Ediciones G. Gili.
- HABERMAS, Jürgen, 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, traducción de J. C. Velasco, Barcelona: Paidós.
- HALL, Robert, 1960, “Kant and ethical Formalism”, en *Kant-Studien*, N° 52, pp. 433-439.
- HANCOCK, Roger, 1975, “Kant and Civil Disobedience”, en *Idealistic Studies*, N° pp.164-176.
- HASSNER, Paul, 1993, “Immanuel Kant”, en STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (comps.), *Historia de la Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 549-584.
- HEIDEMANN, Dieter, 2011, “Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the

- Skeptical Hypothesis”, en SCHULTING, D. y VERBURGT, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Springer, pp. 195-210.
- HEIMSOETH, Heinz, 1966 – 1971, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlín: Walter De Gruyter.
- HERMOSA, Antonio, 2000, “El concepto de libertad en Kant”, en *Episteme*, Vol. XX, Nº 2, pp. 73–107.
- HERRERA, Wilson, 2013, “Una interpretación constructivista del principio kantiano del derecho y de la idea del contrato original”, en *Ideas y valores*, Vol. LXII, Supl. Nº 1: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 85-108.
- HERRERO, Francisco, 1975, *Religión e historia en Kant*, Madrid: Gredos.
- HINDRICH, Gunnar, 2009, “Die aufgeklärte Aufklärung”, en KLEMME, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín: De Gruyter, pp. 43-67.
- HINSKE, Norbert, 1981, “Einleitung”, en HINSKE, N. (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, pp. xiii-lxix.
- HÖFFE, Otfried, 2004, “Völkerbund oder Weltrepublik?”, en HÖFFE, O. (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 109-132.
- HUDSON, Hud, 1991, “Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions”, en *Kant Studien*, Vol. 82, pp. 179-196.
- HUDSON, Hud, 1994, *Kant's Compatibilism*, Londres: Cornell University Press.
- HÜNING, Dieter, 2013, “«Rousseau set me aright». The Legacy of Rousseau in Kant's Legal and Political Philosophy and the Idealization of the *Volonté Générale*”, en *Estudios Kantianos*, Vol. 1, Nº 2, pp. 107-120.
- HUTTER, Axel, 2009, “Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung”, in: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín: Walter De Gruyter, pp. 68-81.
- JÁUREGUI, Claudia, 2008, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires: Prometeo.
- JUNCEDA, José, 1981, “Entendimiento y razón en la *Crítica de la razón pura*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 2, pp. 121-135.

- JÜNGEL, Eberhard, 2005, “Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät”, en GERHRDT, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: De Gruyter, pp. 1-38.
- KAUFMAN, Arthur, 1997, “Reason, Self-legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant”, en *The Review of Politics*, Vol. 59, N° 1, pp. 25-52.
- KAULBACH, Friedrich, 1965, «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant-Studien*, Vol. 56, pp. 430-451.
- KELLY, George, 2001, “A general overview”, en RILEY, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8-56.
- KEMP SMITH, Norman, 1962, *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York: Humanities Press.
- KERSTEIN, Samuel, 2002, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KERSTING, Wolfgang, 1983, “Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 37, 282-298.
- KERSTING, Wolfgang, 1992, “Kant's Concept of the State”, en WILLIAMS, H. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, pp. 143- 165.
- KERSTING, Wolfgang, 1999, “Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy” en GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York: Cambridge University Press, pp. 342-366.
- KERSTING, Wolfgang, 2001, *Filosofía política del Contractualismo Moderno*, traducción de Gustavo Leyva Martínez, México: Plaza y Valdés.
- KERSTING, Wolfgang, 2007, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn: Mentis.
- KIM, Chin-Tai, 1968, “Kant's «Supreme Principle of Morality»”, en *Kant-Studien*, Vol. 59, p. 296–308.
- KLEINGELD, Pauline, 1998, “Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship por a

- Global Order”, *Kantian Review*, Vol. 2, pp. 72-90.
- KLEINGELD, Pauline, 2003, “Kant’s Cosmopolitan Patriotism”, en *Kant-Studien*, Vol. 94, pp. 299-316.
- KLEINGELD, Pauline, 2004, “Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation”, en *European Journal of Philosophy*, Vol. 12, N° 3, pp. 304-325.
- KREIMENDAHL, Lothar, 1998, “Die Antinomie der reinen Vernunft”, en MOHR, G. y WILLASCHECK, M. (eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlín: Klassiker Auslegen, pp. 413-446.
- KÜHL Kristian, 1991, “Die Bedeutung der Kantischen Unterscheidungen von Legalität und Moralität sowie von Rechtspflichten und Tugendpflichten für das Strafrecht –ein Problemaufriss”, en JUNG, H. (ed.), *Recht und Moral*, pp. 139-176.
- KYMLICKA, Will & NORMAN, Wayne, 1997, “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en *La política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, N° 3, pp. 5-39.
- LA ROCCA, Claudio, 2006, “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, 35, pp. 107-127.
- LA ROCCA, Claudio, 2009, “Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute”, en KLEMME, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín: Walter De Gruyter, pp. 100-123.
- LA ROCCA, Claudio, 2013, “Conciencia moral y *Gesinnung*”, *Ideas y valores*, Vol. LXII, Supl. N° 1: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 133-152.
- LABERGE, Pierre, 2004, “Von der Garantie des ewigen Friedens”, en HÖFFE, O. (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 149-170.
- LANGSAM, Harold, 2000, “Kant’s compatibilism and his two conceptions of truth”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 81, pp. 164-188.
- LANGTON, Rae, 2001, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Oxford University Press.
- LARMORE, Charles, 2004, “Liberal and Republican Conceptions of Freedom”, en WEINSTOCK, D. y NADEAU, Ch. (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, pp. 83-103.
- LAURSEN, John, 1986, “The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and

- 'Publicity"', en *Political Theory*, Vol. 14, N° 4, pp. 584-603.
- LUDWIG, Bernd, 1992, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Frankfurt/M.
- LUDWIG, Bernd, 1998, *Kants Rechtslehre*, Hamburg.
- LUDWIG, Bernd, 1999, "Kommetar zum Staatsrecht (II) §§ 51-52; Allgemeine Anmerkung A; Anhang, Beschluss", en HÖFFE, O. (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 173-194.
- LUDWIG, Bernd, 2004, "Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's *Doctrine of Right*", en TIMMONS, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*", New York: Oxford University Press, pp. 159-184.
- LUKÓW, Pawel, 1993, "The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge", en *Kant-Studien*, Vol. 84, pp. 204-221.
- LUKÓW, Pawel, 2003, "Maxims, Moral Responsiveness, and Judgement", en *Kant-Studien*, Vol. 94, pp. 405-425.
- MAUS, Ingeborg, 1953, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp.
- MEERBOTE, Ralf, 2000, "Which Freedom?", en CICOVACKI, P. (ed.), *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis Ehite Beck*, Rochester: University of Rochester Press, 197-225.
- MENDOÇA, Jacy, 1993, "Die Person als Zweck an sich", en *Kant-Studien*, Vol. 84, pp.167-184.
- MENDUS, Susan, 1992, "Kant: «An Honest but Narrow-Minded Burgueois», en WILLIAMS, H.(ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kindom: The University of Chicago Press, pp. 166-190.
- MITTELSTRAß, Jürgen, 2005, "Der Streit der Fakultäten und die Philosophie", en GERHARDT, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: De Gruyter, pp. 39-60.
- MOLINA CANTÓ, Eduardo, 2014, "Libertad interior y libertad exterior en la Filosofía Kantiana del Derecho", en *Estudios Kantianos*, Vol. 2, N° 1, pp. 69-78.
- MOYA, Eugenio, 2008, *Naturlehre y filosofía crítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.

- MUGUERZA, Javier, 1994, "Kant y el sueño de la razón" en GRANJA CASTRO, Dulce M. (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, p. 125-160.
- MULHOLLAND, Leslie, 1990, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press.
- MURPHIE, Jeffrie, 1970, *Kant: The Philosophy of Right*, London: Basingstoke.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, 1970, "El concepto de *transcendental* en Kant", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 5, pp. 7-26.
- NICHOLSON, Peter, 1976, "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", en *Ethics*, Vol. 86, Nº 3, p. 214-230.
- NICHOLSON, Peter, 1992, "Kant, Revolutions and History", en WILLIAMS, Howard (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, pp. 249-268.
- NOVARO, Marcos, 2000, *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario: Homo Sapiens.
- NUSSBAUM, Marta, 1987, Kant's Cosmopolitan Ideal in Toward Perpetual Peace: Historical Reconstructions, en BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, London: The MIT Press, pp. 23-57.
- O' NEILL, Onora, 1989, *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, New York, Cambridge University Press
- O' NEILL, Onora, 1992, "Reason and Politics in the Kantian Enterprise" en H. WILLIAMS, Howard (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, pp. 50-80.
- O' NEILL, Onora, 1992, "Vindicating reason", en GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 280-308.
- OBERER Hariolf, 1983, "Ist Kants Rechtslehre Kritische Philosophie?", en *Kant-Studien*, Vol. 74, pp. 218-224.
- ONOF, Christian, 1998, "A framework for the Derivation and Reconstruction of the Categorical Imperative", en *Kant-Studien*, Vol. 89, pp. 210-277.
- PATON, Herbert J., 1967, *The Categorical Imperative*, Londres: Hutchinson.

- PATON, Herbert J., 1970, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London.
- PATRONE, Tatiana, 2011, "Kant's Rechtslehre and Ideas of Reason", en BAI AUS, S., PIHLSTRÖM, S., WILLIAMS, H., (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 115-133.
- PEÑA, Javier, 2005, "Ciudadanía republicana y virtud cívica", en BERTOMEU, M. J., DOMÉNECH, A. F. (comps.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 231-256.
- PETTIT, Philip, 2004 a, "Liberalismo y republicanism", en OVEJERO, F., MARTÍ, J., GARGARELLA, R. (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós, 115-135.
- PETTIT, Philip, 2004 b, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós.
- PIEVATOLO, Maria, 1999, "The tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason", en *Ratio Juris*, Vol. 12, Nº 3, pp. 311-327.
- PINKARD, Terry, 1999, "Kant, Citizenship, and Freedom (§§41-52)", en HÖFFE, O. (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 155-172.
- PINZANI, Alessandro, 2013, "In the Beginning was the deed. On the Origin of Property and society in Rousseau and Kant", en *Estudios Kantianos*, Vol. 1, Nº 2, pp. 11-24.
- PIPPIN, Robert, 1985, "On the Moral Foundation of Kant's Rechtslehre", en KENNINGTON, R. (ed.), *The Philosophy of Immanuel Kant*, Washington, pp.107-142.
- PIPPIN, Robert, 1999, "Dividing and Deriving in Kant's Rechtslehre", en HÖFFE, O. (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 63-85.
- PIPPIN, Robert, 2007, "Mine and thine? The Kantian State", en GUYER, P. (comp.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 416-446.
- PIULATS RIU, 1997, "Las ideas de «ciudadanía universal» y «paz perpetua» en *La metafísica de las costumbres* de Kant", en *Convivium*, Vol. 2, Nº 10, pp. 64-87.

- POGGE, Thomas, 1988, "Kant's Theory of Justice", en *Kant-Studien*, Vol. 79, pp. 407-433.
- POGGE, Thomas, 2004, "Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?", en TIMMONS, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*", New York: Oxford University Press, pp. 133-158.
- POLIN, Raymon, 1962, "Les relations du peuple avec qui le gouvernement d'après Kant", en WEIL, E. (ed.), *Le Philosophie politique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 163-187.
- POLIN, Raymon, 1965, *Rousseau et la philosophie politique*, Paris: P.U.F.
- POTTER, Nelson, 1974, "Does Kant have Two Concepts of Freedom?", en GERHARD, F. (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 590-596.
- PRAUSS, Gerold, 1983, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- PRAUSS, Gerold, 1989, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag.
- QUIROGA, Hugo, 1999, "Democracia, ciudadanía y el sueño del orden justo", en QUIROGA, H., VILLAVICENCIO, S., VERMEREN, P. (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Rosario: Homosapiens, pp.187-207.
- RÁBADE ROMEO, Sergio, 1969, *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón pura*, Madrid: Gredos.
- RÁBADE ROMEO, Sergio, 1978, "La concepción kantiana de la razón en la *Dialéctica trascendental*", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 78, pp. 9-28.
- RÁBADE ROMEO, Sergio, 1981, "Razón y sistema en la dialéctica trascendental", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 2, pp. 137-148.
- RAWLS, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- REINHARDT, Brandt, 2001, *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, México: Plaza y Valdés.
- RESCHER, Nicholas, 1974, "Noumenal causality", en BECK, L. W. (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, Boston: Reidel Publishing Company, pp. 174-183.
- RILEY, Patrick, 1973, "On Kant as the most adequate of the social contract theorists", en



- Political Theory*, Vol. 1, N° 4, pp. 450-471.
- RILEY, Patrick, 1982, *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard: Harvard University Press.
- RILEY, Patrick, 2001, “Rousseau's General Will”, en RILEY, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 124-153.
- RIPSTEIN, Arthur, 2009, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- ROBINSON, Henry, 1994, “Two perspectives on Kant’s appearances and things in themselves”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, pp. 411-441.
- JUÁREZ, Rodrigo S., 2009, “Ciudadanía cosmopolita y globalización. Una revisión del pensamiento kantiano”, en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, Vol. 9, pp. 5-20.
- ROLDÁN, Concha, 2013, “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, en *Ideas y valores*, Vol. LXII, Supl. N° 1: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 186-203.
- RÖTTGES, Heinz, 1974, “Kants Auflösung der Freiheitsantinomie”, en *Kant-Studien*, Vol. 65, pp. 33-49.
- RUBIO CARRACEDO, José, 1988, “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en GUISÁN, E. (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, pp. 29-74.
- RUBIO CARRACEDO, José, 1998, *Rousseau en Kant*, Bogotá: Universidad externado de Colombia.
- RUBIO CARRACEDO, José, 2007, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta.
- RUFFING, Margit, 2013, “Pensar por sí mismo y publicidad”, en *Ideas y valores*, Vol. LXXII, Supl.1º: *Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, pp. 73-84.
- SÄNGER, Monika, 1982, *Die kategoriales Systematik in den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants*, en *Kant-Studien Ergänzungshefte*, Vol. 114, Berlin: Walter de Gruyter.
- SAVADOGO, Mahamadé, 1999, “Kant et la politique”, en *Kant Studien*, Vol. 90, pp. 305

- SCHMIDT, James, 1989, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, pp. 269-291.
- SCHMIDT, James, 1992, “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 30, pp. 77-101.
- SCHKLAR, Judith, 1969, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHKLAR, Judith, 1973, “General Will”, en WIENER, P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York: Scribner's, Vol. 2, pp. 275-277.
- SCHOENDORFER, Otto, 1920, “Zur Entstehungsgeschichte des *Streit des Fakultaeten*”, en *Kant-Studien*, Vol. 24, pp. 389-393.
- SCHOLZ, Oliver (2009), “Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung”, en KLEMME, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 28-42.
- SCHULTING, Dennis, 2011, “Kant's Idealism: The Current Debate”, en SCHULTING, D. y VERBURGT, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Springer, pp. 1-35.
- SKINNER, Quentin, 2005, “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”, en *Isegoría*, 33, 19-49.
- SOLÉ, María Jimena, 2011, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba: Editorial Brujas.
- SOLÉ, María Jimena, 2013, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Buenos Aires: Prometeo.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin, 1990, “Willkür und Wille bei Kant”, en *Kant-Studien*, Vol. 81, pp. 304-320.
- STRATTON-LAKE, Philip, 1993, “Formulating Categorical Imperatives”, en *Kant-Studien*, Vol. 83, pp. 317-340.
- STRAWSON, Peter, 1975, *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*, traducción de C. Thiebaut, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

- SULLIVAN, Roger (1994), *An Introduction to Kant's Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles, 1979, "What's wrong with Negative Liberty", en RYAN, A. (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, pp. 180-183.
- THOMPSON, Kevin, 2001, "Kant's Transcendental Deduction of Political Authority", en *Kant-Studien*, Vol. 92, pp. 62-78.
- TIMMERMANN, Jens, 2000, "Warum scheint transzendente Freiheit absurd?", en *Kant-Studien*, Vol. 91, pp. 8-16.
- TIMMERMANN, Jens, 2005, "Kants „Streit“ und die Universität von morgen", en GERHARDT, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 61-83.
- TORRETTI, Roberto, 1967, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile
- TORTAROLO, Edoardo (1998), "Opinión pública", en FERRONE, V. y ROCHE, D. (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid: Alianza, pp. 236-242.
- UGARTE, Óscar C., 2011, "Pensando la ciudadanía y la globalización a partir de Kant", en *Anacronismo e irrupción*, Vol. 1, Nº 1, pp. 150-164.
- VAN CLEVE, James, 2003, *Problems from Kant*, New York: Oxford University Press.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, 2005, "La concepción republicana de Kant", en *Episteme*, Vol. 25, Nº 2, pp. 109-122.
- VILHAUER, Benjamin, 2004, "Can we interpret Kant as a compatibilist about determinism and moral responsibility?", en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 12, Nº 4, pp. 719-730.
- VILLACAÑAS, José, 1987, *Racionalidad crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*, Madrid: Tecnos.
- VILLACAÑAS, José, 1996, "La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la prognosis de los procesos modernos", en ARAMAYO, R., MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid: Tecnos, pp. 217-238.
- VILLAVICENCIO, Susana, 2012, "Kant, La Revolución Francesa y el espacio público",

*Anacronismo e irrupción. Justicia en la teoría política clásica y moderna*, Vol. 2, N° 2, pp. 89-104.

VILLEY, Michel, 1962, “Kant dans l’histoire du Droit”, en WEIL, E. (ed.), *Le Philosophie politique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 53-76.

VOS, Rein, 2008, “Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?”, en ROHDEN, V., TERRA, R., DE ALMEIDA, y RUFFING, M. (eds.), *Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin: De Gruyter, pp. 753-763.

WARDA, Arthur, 1919, “Der Streit um den Streit der Fakultäten”, en *Kant-Studien*, Vol. 23, p. 385-405.

WATKINS, Eric, 1998, “The Antinomy of Pure Reason”, en MOHR, G. & WILLASCHECK, M. (eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Klassiker Auslegen, pp. 446-464 .

WATKINS, Eric, 2005, *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York: Cambridge University Press.

WEIL, Erich, 1962, “Kant et le problème de la politique”, en WEIL, E. (ed.), *Le Philosophie politique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 1-32.

WEINRIB, Ernest, 1992, “Law as Idea of Reason”, en WILLIAMS, H. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, pp.15-43.

WEINSTOCK Daniel & NADEAU, Christian (eds.), 2005, *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass Publishers.

WILLASCHECK, Marcus, 2004, “Which Imperatives for Right? On the Non-Preceptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals”, en TIMMONS, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, New York: Oxford University Press, pp. 1-22.

WILLASCHECK, Marcus, 2005, “Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen”, en GERHARDT, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 188-204.

WILLIAMS, Howard, 1977, “Kant's Concept of Property”, en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27, N° 106, pp. 32-40.

- WILLIAMS, Howard, 1983, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Basic Blackwell.
- WILLIAMS, Howard, 2001, "Metamorphosis or Palingenesis? Political Change in Kant", en *The Review of Politics*, Vol. 63, N° 4, pp. 693-722.
- WILLIAMS, Howard, 2006, "Liberty, Equality, and Independence: Core Concepts in Kant's Political Philosophy", en BIRD, G., *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 364-382.
- WILLIAMS, Howard, 2008, "Why Kant is not a Hobbesian", en ROHDEN, V., TERRA, R., DE ALMEIDA, y RUFFING, M. (eds.), *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, pp. 309-328.
- WILLIAMS, Howard, 2011, "Metaphysical and not just Political", en BAIANUS, S., PIHLSTRÖM, S., WILLIAMS, H. (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 215-234.
- WILLIAMS, Howard, 2012, *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*, London: Palgrave Macmillan.
- WIT, Ernst, 1999, "Kant and the Limits of Civil Obedience", en *Kant-Studien*, Vol. 90, pp. 285-305.
- WOOD, Allen, 1984, "Kant's Compatibilism", en WOOD, A. (ed.), *Self and Nature in Kant's philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 73-101.
- WOOD, Allen, 1999 a, "Kant's Doctrine of Right: Introduction", en HÖFFE, O. (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 19-39.
- WOOD, Allen, 1999 b, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, Allen, 2000 a, "Kant versus Eudaimonism", en CICOVACKI, P. (ed.), *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis Ehite Beck*, Rochester: University of Rochester Press, pp. 261-281.
- WOOD, Allen, 2000 b, "Kant's Practical Philosophy", en AMERIKS, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-75.
- WOOD, Allen, 2004, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en: TIMMONS, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, New York: Oxford University Press, pp. 1-22.

- WOOD, Allen, 2006, "Kant's Philosophy of History", en KLEINGELD, P. (ed.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, New York: Yale University Press, pp. 243- 265.
- YAFFE, Gideon, 1995, "Freedom, Natural Necessity and the Categorical Imperative", *Kant-Studien*, Vol. 86, pp. 446-458.
- YOVEL, Yirmiahu, 1980, *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey: Princeton University Press.
- ZÖLLER, Günter, 2009, "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft", en KLEMME, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: De Gruyter, pp. 82-99.