



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**EL CONCEPTO DE DERECHO EN EL ÚLTIMO KANT (1790-1800)
RAÍCES MORALES, SIGNIFICADOS ÉTICOS, IMPLICANCIAS
POLÍTICAS Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR: EMERSON MORALES VALDÉS

PROFESOR GUÍA: ALEJANDRO MADRID ZAN

SANTIAGO DE CHILE

MARZO 2024

Autorizado para

Sibumce Digital



AUTORIZACIÓN

2024, Emerson Óscar Alfredo Morales Valdés

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, únicamente con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredita al presente trabajo y a su autor.

Dedico este trabajo de Tesis de Magíster en Filosofía a los profesores Dra. Ives Benzi Zenteno y Dr. Fernando Longás Uranga, por haberme enseñado el pensamiento de Immanuel Kant, con la generosidad, respeto, libertad y sapiencia que genera entender al filósofo de Königsberg.

AGRADECIMIENTOS

Agradecimientos a mi familia, por su invaluable apoyo y a todos los profesores, amigos, compañeros y personas que posibilitaron este momento: mi eterna gratitud siempre estará con todos ustedes.

TABLA DE CONTENIDOS

Índice de abreviaturas de las obras de Kant utilizadas.....	vii
Resumen del trabajo/Abstract of work.....	ix
Introducción.....	1
La situación Ilustrada.....	7
La aparición revolucionaria de Kant.....	9
Kant, la política y el derecho.....	10
I.- La génesis implícita del concepto de derecho en Kant (1764-1783).....	14
1.- Antecedentes dentro del <i>corpus</i> kantiano: el problema de la observación indirecta en las <i>Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime</i> (1764) y en los escritos sobre las razas de 1775, 1786 y 1788.....	15
2.- Antecedentes fuera del <i>corpus</i> kantiano: el problema (o no problema) de la datación directa en las <i>Reflexionen</i> (1764-1804).....	18
3.- La idea de <i>Constitución</i> : un primer antecedente en la primera edición de la <i>Crítica de la Razón Pura</i> de 1781.....	23
3.1 La fallida Recensión de Gottinga (1782) sobre los <i>Prolegómenos</i> kantianos como una forma de ejercer el propio derecho.....	25
II.- El cuarto giro de Kant sobre sí mismo: la filosofía de la historia (1784).....	27
1.- El impulso dado por la <i>Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?</i> (1784). Una respuesta que libera muchas preguntas.....	27
1.1 El uso público y el uso privado de la Razón.....	30
1.2 La voluntad de todos como derecho.....	31
2.- El rol fundamental de las <i>Ideas para una historia universal cosmopolita</i> (1784) o la gran exigencia de la naturaleza <i>para y con el hombre</i>	33
2.1. Las 9 ideas como claves conductoras.....	35
2.2 El gran aporte de Foucault: la <i>Aufklärung</i> , la crítica. La idea de la historia más allá de la “fisiología de la moral”.....	44
2.2.1. Crítica y <i>Aufklärung</i> en Kant: un momento de desfase.....	45
2.2.2 La ambigüedad de la “ausencia” de un rol colectivo.....	48

III.- La apertura definitiva hacia lo práctico (1785-1788).....	50
1.- ¿El reino de los fines como un preludio del derecho? La <i>Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres</i> (1785).....	50
2.- La segunda edición de la <i>Crítica de la Razón Pura</i> (1787) como preeminencia del hacer.....	53
3. La <i>Crítica de la Razón Práctica</i> (1788) como fundamento del hacer.....	55
4.- El problema de la constitución del derecho. Relación con la Moral y la Ética.....	57
IV.- El último gran giro kantiano: la constitución del derecho (1790-1800).....	59
1.- La <i>Crítica del Juicio</i> (1790) como criterio fundamental para enlazar teoría y práctica.....	61
1.1 El Juicio como talento natural. La pobreza (in)necesaria del ejemplo.....	62
2.- La <i>Religión dentro de los límites de la mera Razón</i> (1793) como momento que “detiene” la libre producción escritural kantiana.....	63
3.- <i>Teoría y Práctica</i> (1793) como primer antecedente directo de la idea de una paz perpetua.....	66
3.1 Relaciones entre teoría y práctica. Los <i>protohombres</i>	66
3.2 Las tres condiciones <i>a priori</i> para constituir un Estado civil.....	70
3.3 El (posible) problema de la normatividad.....	72
4.- <i>Hacia la paz perpetua</i> (1795) como eje esencial del pensamiento del derecho kantiano.....	76
4.1. El tercer artículo definitivo kantiano según Derrida.....	82
4.1.1 La hospitalidad ante sus oposiciones.....	84
4.1.2 El extranjero, sujeto de derecho y de justicia.....	85
5.- La <i>Metafísica de las Costumbres</i> (1797) como exposición completa de la doctrina del derecho kantiano.....	87
5.1 El amigo de los hombres: la hospitalidad que nunca abandona a Kant.....	93
5.2 Algunas implicancias derivadas de esta postura filosófico-jurídica kantiana.....	93
6.- El capítulo “Replanteamiento de la pregunta de si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor”, en <i>El conflicto de las Facultades</i> (1798) como instalación de la revolución como ideal político.....	94

6.1 Foucault y el “entusiasmo” kantiano como disposición original del ser humano: una posible ontología de la actualidad. Kant como “modernidad inédita”.....	96
7.- Breve comentario a la <i>Antropología en sentido pragmático</i> (1798) como modelo de ser humano.....	102
Excursus: la crítica a la filosofía del derecho kantiana.....	102
1.- La constitución del ser humano como sujeto de derecho, moral y jurídico.....	102
1.1 El problema de la noción de reconocimiento: la “oposición” hegeliana y el problema de la limitación de la libertad.....	103
1.2 Arendt: la importancia del juicio retrospectivo como constituyente de la historia.....	105
1.3 Lyotard: El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia.....	109
2.- Alcances históricos y consecuencias éticas y antropológicas.....	113
2.1 La democracia representativa como forma política necesaria para propiciar un entendimiento social y un intento de armonía política.....	114
2.2 Marey y la omnilateralidad: ¿una extensión del derecho?.....	115
2.3 Villacañas: el problema del “dogmatismo” de la Razón. La metáfora y la epigénesis.....	118
Conclusión: ¿Cuál es el verdadero derecho humano?.....	121
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

Índice de abreviaturas de las obras de Kant utilizadas

De acuerdo a los actuales parámetros internacionales, se han abreviado los títulos de las obras de Kant a partir del original alemán y según la edición de la *Akademie Ausgabe (Ak.)* Berlin *et alia*, 1902 y ss. para las *Kant's gesammelte Schriften*, editadas en 29 volúmenes, todos ya disponibles y en su mayoría traducidos al castellano, tal como se indica:

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología en sentido pragmático)

Br: *Briefe* (Correspondencia)

EaD: *Das Ende aller Dinge* (El fin de todas las cosas)

GMS: *Grundlegung Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres)

GSE: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime)

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ideas para una historia universal cosmopolita)

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la Razón práctica)

KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la Razón pura)

KU: *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del Juicio)

MAM: *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* (Comienzo presunto de la historia humana)

MS: *Die Metaphysik der Sitten* (La Metafísica de las Costumbres)

Refl: *Reflexionen aus dem Nachlab: Moral, Recht und Religionphilosophie* (Reflexiones sobre moral, derecho y filosofía de la religión) (Selecciones)

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (La Religión dentro de los límites de la mera Razón)

SF: *Der Streit der Fakultäten* (El conflicto de las Facultades)

TP: *Über den Gemeinspruch: "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"* (Sobre el tópico: "Esto puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica")

VASF: *Vorarbeit zu Der Streit der Fakultäten* (Trabajos preparativos para El conflicto de las Facultades)

VATP: *Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"* (Trabajos preparativos para Teoría y Práctica)

VvRM: *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (Sobre las diferentes razas humanas)

WiA: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?)

ZeF: Zum ewigen Frieden (Hacia la paz perpetua)

RESUMEN DEL TRABAJO

El objetivo principal de esta tesis de Magíster es situar el concepto de derecho en Kant como base principal de su filosofía crítica, considerándolo tan importante como los conceptos de libertad y de moral, a los cuales el derecho se encuentra asociado, aunque no de forma necesariamente unida. Por ello, buscamos destacar la fundamental importancia de comprender las relaciones sociales y políticas del ser humano, a partir de una idea de Estado en un sentido cosmopolita, idea que será desarrollada por Kant en la etapa final de su filosofía crítica (1790-1800). Paralelamente, consideramos que la constitución del ser humano como sujeto moral y de derecho en sus relaciones con los otros, siempre ha estado en constante crisis. Por tanto, este concepto de derecho en el último Kant (generado a partir del bucle formado por la moral, la ética y el derecho) nos sirve para intentar saber qué tipo de política se ha formado desde el derecho en términos generales y, por otra parte, cuál sería el derecho humano más importante que deberíamos volver a constituir. Si bien la posibilidad de solución parece prácticamente imposible, creemos que siempre existe una vía de esperanza en base a un consenso y progreso mutuo.

PALABRAS CLAVE: derecho-Kant-libertad-política-consenso

ABSTRACT OF WORK

The main objective of this Master's thesis is to place the concept of law in Kant as main basis of his critical philosophy, considering it as important as the concepts of freedom and morality, to which law is associated, although not necessarily united. Therefore, we seek to highlight the fundamental importance of understanding the social and political relationships of human beings, based on an idea of the State in a cosmopolitan sense, idea that will be developed by Kant in the final stage of his critical philosophy (1790-1800). At the same time, we consider that the constitution of the human being as a moral and legal subject in his relationships with others has always been in constant crisis. Therefore, this concept of law in the late Kant (generated from the loop formed by morality, ethics and law) helps us to try to know what type of politics has been formed from law in general terms and, on the other hand, what would be the most important human right that we should reestablish. Although the possibility of a solution seems practically impossible, we believe that there is always a way of hope based on consensus and mutual progress.

KEYWORDS: Right-Kant-liberty-policy-consensus

Introducción

En general, cuando se analiza el pensamiento de un filósofo tan importante y decisivo como Kant, se nos presenta una tarea doblemente difícil y muy propia de la filosofía misma como disciplina racional: dar cuenta de su pensamiento de la forma más rigurosa posible, pero al mismo tiempo desarrollar nuestra propia comprensión de su filosofar, sin caer en una hermenéutica excesiva que finalmente termine por desfigurar el pensamiento del filósofo de Königsberg. Por ello, esta tesis intenta mantenerse en el punto de equilibrio que este doble pero importante desafío siempre nos exige.

Luego, cuando pensamos en Kant y sus conceptos principales, por lo general se suelen señalar dos conceptos fundamentales, dirigidos hacia dos ámbitos de aplicación, teórico y práctico¹, pero que al mismo tiempo abarcan ambas zonas de aplicación, según su uso: nos referimos aquí a la Razón y a la libertad, conceptos a los que Kant consagra casi la totalidad de su obra filosófica en su etapa crítica (1770-1800).

Así, de acuerdo a la escisión que Kant mismo realiza a partir de la idea de una filosofía de la naturaleza², tenemos la *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787), los *Prolegómenos a toda metafísica que quiera presentarse como ciencia* (1783) los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786) y la *Transición de los principios metafísicos de la naturaleza a la física* (más conocida como *Opus Postumum*, editada póstumamente en 1823) como obras de filosofía teórica, dirigidas principalmente hacia el estudio de la teoría del conocimiento y la metafísica.

Por el lado práctico, a partir de una idea de filosofía de las costumbres, destacamos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) donde Kant cimienta su última gran obra futura (la *Metafísica de las Costumbres*, de 1797) y la *Crítica de la razón práctica* (1787). Si bien estas últimas obras mencionadas parecen ser pocas, la extensión de sus alcances y sobre todo sus consecuencias prácticas, resultan enormes, puesto que le permiten a Kant aplicar su sistema de pensamiento, extendiéndolo hacia áreas que suelen ser consideradas

¹ Tal como Kant explica la división de la filosofía en general: “Se procede con entera corrección cuando se divide a la filosofía en *teórica* y *práctica*, tal como suele hacerse, en cuanto contiene principios del conocimiento racional de las cosas” (*KU*, Ak. V, 171)

² *MS*, Ak. VI, 205.

por algunos antiguos analistas como “complementarias”, pero que para nosotros y otros intérpretes actuales, resultan ser completamente esenciales, además de integrar más áreas de estudio: filosofía de la historia, estética, teleología, filosofía de la religión, antropología, pedagogía y, por supuesto, filosofía del derecho y filosofía política.

Tras esta sucinta pero necesaria mención de algunas de las áreas principales de la filosofía de Kant, estamos en condiciones de decir que, en casi la totalidad de estas obras mencionadas el concepto de derecho se encuentra presente al menos implícitamente, tanto a nivel interior (o propio del sujeto) como exterior (o propio de toda la especie). Este es uno de los principales motivos por los que esta tesis se dirige más específicamente hacia la filosofía práctica de Kant, partiendo por realizar la acotación correspondiente de su zona de estudio específica: la filosofía del derecho. Por tanto, buscamos abordar la filosofía de Kant desde otra perspectiva, quizás menos convencional que las áreas que se estudian habitualmente (teoría del conocimiento, ética, estética) para intentar situar el derecho como una perspectiva de apreciación de todo el trabajo del Kant crítico desde 1784 en adelante y que decanta en su desarrollo final entre 1790 y 1800.

Al respecto, mencionaremos las 5 etapas en que consideramos se puede dividir la filosofía de Kant, de acuerdo a los giros intelectuales que va experimentando, a partir de la clásica división general en período precrítico (1747-1769) y período crítico (1770-1800): 1.- Sobre ciencia y filosofía de la naturaleza (1747-1759) 2.- Del análisis del racionalismo al empirismo y hacia la metafísica (1762-1769) 3.- De la condición antinómica de la Razón hasta los *Prolegómenos* (1769-1783) 4.- De la filosofía de la historia hasta la filosofía práctica (1784-1788) y 5.- De la capacidad de Juicio hasta la importancia explícita del derecho (1789-1800).

Esta última etapa, centrada en la constitución del derecho se encuentra basada especialmente en la relación que se forma entre éste, con la moral y la ética, todos orientados en dirección hacia la política. Dicha constitución del concepto de derecho y su especial relevancia, implica conceptos y problemáticas muy interesantes y de plena vigencia para pensar la sociedad de nuestros días, tanto desde el punto de vista estrictamente filosófico, como también desde una perspectiva política basada en el derecho. Al respecto, se hace necesario constatar un hecho importante: los derechos y deberes, por lo general, han sido

considerados como opuestos complementarios. Por tanto, a partir de los planteamientos de Kant, podemos decir que si el *deber* (*Sollen*) es la realización de una acción por *respeto* (*Achtung*) a la ley, entonces el cuidar debería estar políticamente centrado en el cuidado de dichas leyes que protegen el *derecho* (*Recht*) de todos.

Así, el centro de las preocupaciones del último Kant puede sintetizarse principalmente dentro de lo que se denomina como derecho constitucional, que se resume en el modo de organizar y constituir un Estado político bajo la forma de un gobierno republicano: constitucional, pero paralelamente cosmopolita, esto es, teniendo siempre presentes las relaciones internacionales que forzosamente deben darse con las otras naciones que componen nuestro mundo. Expresado ahora como interrogante, precisamente este problema es el que preocupó al último Kant: cómo constituir dicho Estado, cómo organizar adecuadamente a los ciudadanos dentro del Estado y cómo fundar una comunidad política para, desde esas bases establecidas, intentar resolver los problemas jurídicos que inevitablemente se van a presentar.

Este trabajo considera que la constitución del ser humano como sujeto moral y de derecho en sus relaciones con los otros, siempre ha estado en constante crisis. Incluso si nos resignáramos a estas consecuencias últimas, pero aun así tratáramos de constituir estructuras sociales, individuales y políticas más conscientes y, por ende, sanas, es necesario intentar saber qué hemos hecho como especie desde que nos atrevimos a pensar más decididamente por nuestra cuenta, qué tipo de ser humano ha ido surgiendo y desapareciendo, considerando algunos de sus momentos más destacados: bajo qué tipo de conciencia y de racionalidad nos estamos pensando actualmente y de acuerdo a esto, cuál sería el verdadero derecho humano que debemos intentar nuevamente reconstruir.

Evidentemente, uno de esos momentos destacados es cuando Kant nos exhorta (en *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*) a atrevernos a saber, a atrevernos a pensar sin la tutela de otro, más fundamentalmente, a servirnos de nuestra propia Razón en medio de nuestra propia libertad como sujetos universales. Es por esto que la idea de Estado en un sentido cosmopolita (que Kant nos presenta en *Ideas para una historia universal cosmopolita*, de 1784 y que será más desarrollada posteriormente en *Hacia la paz perpetua*, de 1795, ya en plena etapa final de su filosofía crítica) será la base donde el filósofo de Königsberg postulará

la constitución de este Estado común a todos, que se encontrará siempre bajo el amparo de la ley que lo fundamenta.

En cuanto a la orientación de los contenidos que esta tesis contempla, se privilegiará como hemos visto, la perspectiva cronológica para describir y ordenar el desarrollo y la evolución que el concepto de derecho va teniendo dentro del proyecto kantiano general. Así, comenzaremos revisando algunos pasos principales dados por Kant en su período precrítico para empezar a constituir su concepto de derecho, desde una perspectiva doble, externa e interna, que nos permite entender mejor porqué consideramos que debe asignársele al derecho kantiano una importancia fundamental, tal como tradicionalmente la han tenido sus conceptos de Razón, libertad y moral.

Luego, iremos describiendo la situación histórica generada por el movimiento cultural de la Ilustración, que resultará clave para entender a Kant como un pensador de la libertad y, por ende, del derecho como tal. A partir del célebre lema ya mencionado con que Kant nos exhorta (“*¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia Razón!*”. *WiA*, Ak. VII, 35) el filósofo de Königsberg realiza un gesto doble: libera al hombre de su “culpable incapacidad” y al mismo tiempo instala las bases explícitas de una independencia de pensamiento que permitirá posteriormente sembrar las bases implícitas de una nueva forma de entender el Estado, el derecho y, por ende, la política en general³.

Precisamente este es el contenido de la segunda sección de la presente tesis, donde Kant en 1784, realiza un giro clave dentro de sus obras (hasta ese momento dedicadas casi exclusivamente a cuestiones relativas a teoría del conocimiento y metafísica) para pasar a abordar cuestiones de orden práctico, relacionadas con la historia del ser humano y su posibilidad válida de proyección hacia un sentido cosmopolita, a través de las dos obras que publica ese año: *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* e *Ideas para una historia universal cosmopolita*.

³ Destacamos el gran aporte analítico de Foucault quien, doscientos años después, nos permite apreciar de forma más amplia todas las consecuencias e implicancias que la respuesta a la pregunta sobre qué es la Ilustración y la exhortación a pensar por cuenta propia por parte de Kant (en su *Seminario sobre el texto de Kant: ¿Qué es la Ilustración?* de 1983) nos provoca como sujetos pensantes.

La tercera sección estará dedicada a revisar el giro definitivo de Kant hacia lo práctico, a través de las principales obras del período 1785-1788: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) donde analizaremos sus conceptos principales (voluntad, autonomía e imperativo categórico) para finalmente observar la posibilidad de que el crucial concepto kantiano de *reino de los fines* pueda ser considerado como otro desarrollo implícito del concepto de derecho, con la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787) y la aparición de la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) como obras que aseguran aún más este “sentido de finalidad” kantiano que el derecho posteriormente fundamentará explícitamente. En este punto, resulta esencial determinar los lindes y alcances de los conceptos de moral y ética, que se encontrarán íntimamente relacionados con el derecho, al punto que sin ellos el derecho prácticamente no podría existir o si aun así lo hiciera, tendría que ser claramente otra cosa, muy distinta al derecho tal como debe entenderse en Kant.

La cuarta sección es el corazón de nuestro trabajo, en tanto analiza de lleno el problema de la constitución explícita del derecho en Kant, a partir de la etapa final de su filosofía crítica (1790-1800) donde el filósofo de Königsberg, en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* (1790) considera pasar desde el concepto de especie humana al de humanidad, como especie que a su vez es parte de la naturaleza y que al mismo tiempo se encuentra sometida a la historia, como parte del juego astuto de la naturaleza, que debe ser considerada según la idea de fin, a partir del juicio teleológico que debemos hacer de ella⁴.

Así, luego de publicar esta obra, Kant parece tener todo el espacio necesario para darle el adecuado colofón a todo su edificio de pensamiento crítico. No obstante, el problema posterior suscitado con la censura prusiana en 1794, Kant ya entrega bases esenciales para entender el derecho y el Estado en su obra *En torno al tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* (1793).

Pero donde Kant indudablemente expresa completamente su noción de derecho es en la ya mencionada *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (1795) y la tan anunciada

⁴ Especialmente el §83: Del fin último de la naturaleza como sistema teleológico (*KU*, Ak. V, 430-434).

Metafísica de las costumbres (1797) sin duda obras mayores, tan importantes como sus Críticas, puesto que Kant expone las bases explícitas de toda su filosofía del derecho.

Luego, en *El conflicto de las Facultades* (1798) Kant se considera completamente “libre” para escribir, ya sin problemas con la censura prusiana, lo cual le permitirá exponer, además de su postergado pensamiento sobre la religión, su idea de la instalación de la revolución como ideal político, que sin duda resulta otra expresión más de la evolución de su concepto de derecho.

Esta sección termina con un comentario de la *Antropología en sentido pragmático* (1798) que permite a Kant mostrar el ideal de sujeto que tanto buscaba en su filosofía, fundamentalmente marcado por el problema de la finitud, mientras que los textos finales⁵ representan las últimas muestras del espíritu que nunca abandonó a Kant: ser un sujeto libre, con pleno derecho de existencia y convivencia, pero que debe ser regulado en términos prácticos, para no caer en el caos al cual es atraído por sus propias inclinaciones internas, que le son lamentablemente inerradicables.

Posteriormente, a modo de excursus contrastatorio, damos una mirada a algunas críticas a la filosofía del derecho kantiano, en cuanto a la constitución del ser humano como sujeto de derecho, moral y jurídico, principalmente para apreciar cómo el modelo de derecho que Kant nos presenta posee ciertas imposibilidades prácticas al momento de su realización concreta, principalmente a partir de sus alcances históricos y a través de sus consecuencias éticas y antropológicas.

⁵ Propiamente *El conflicto de las Facultades* (1798) es la última obra que Kant mismo entrega a las prensas. La *Antropología en sentido pragmático* y las publicaciones siguientes, en su mayoría, están basadas en apuntes de sus alumnos: las lecciones de lógica (editadas por Jäsche) ética (Menzer) geografía, pedagogía (ambas editadas por Rink) y antropología práctica (por Brandt) son obras casi póstumas, pues algunas de ellas alcanzaron a ser autorizadas por Kant.

La situación ilustrada

Luego del gran empuje dado por el Renacimiento y las ciencias a los distintos campos del saber y del actuar en el mundo, fundamentalmente liberador de las grandes cadenas impuestas por la teología a la filosofía que casi devienen en su desaparición, el siglo XVIII encuentra al ser humano en una situación de expectación. Se esperaba implícitamente que ocurriese algo más que descubrimientos y nuevas formas de expresión científica, literaria y artística, pero no porque ciencias, arte, literatura, etc., no fuesen importantes, sino al contrario: porque habían abierto un camino no necesariamente nuevo, pero sí intransitado al menos en cuanto a su forma de recorrerlo, pero al que entonces le faltaba algo que manifestara más completamente los intereses humanos, aún más allá de sus creaciones. Y aunque los grandes esfuerzos dados por Galileo, Bruno, Newton, etc., permitían al hombre entender el mundo como protagonista más que como mero receptor paciente de lo sucedido en la bóveda celeste, aun así seguía faltando algo.

La filosofía, ya recuperada de esa especie de exorcismo que la teología intentó realizarle, caminaba por los senderos del racionalismo y posteriormente por el escepticismo como principales movimientos intelectuales, pero igualmente necesitaba de algo más, pues la razón no podía convertirse en el simple reemplazo del yugo opresor teológico. Por ello, la razón no podía resurgir sola, a modo de un don caído del cielo, sino que debía poseer alguien que la ejerciera, pues de otra manera no podría accionar: el ser humano debía darse cuenta de sí mismo, debía enterarse de que las posibilidades de descubrimiento y desarrollo eran propiciadas por él y no solamente por una razón daimónica que le decía secretamente a su mente lo que debía hacer.

La Ilustración (también conocida como Iluminismo) es la denominación que se le dio en su época⁶ al movimiento intelectual, filosófico, literario y político, surgido hacia fines del

⁶ En un hecho inédito hasta entonces en la historia de la humanidad, se trata de la primera época que se nombra a sí misma o que al menos se nombra en su propio “tiempo vital”. Convencionalmente, se distinguen dos ramas principales: una empírico-insular (integrada por Locke, Berkeley y Hume) y otra racionalista-continental (integrada por Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Leibniz e incluso Wolff). Ambas comparten el hecho de sólo aceptar conceptos provenientes del mundo y de la vida que sean justificables sólo por medio de la Razón.

siglo XVII y que desaparece en el primer tercio del siglo XIX⁷. Su característica principal es considerar a la razón como el único concepto esencial que debe guiar y fundamentar todos los pensamientos y acciones del hombre, diferenciándose del racionalismo que la antecede, pues la Ilustración prescinde de Dios como fundamento último de constitución de la realidad⁸. Por tanto, para la Ilustración la única religión aceptable no es la religión revelada (o sobrenatural) sino sólo la *religión racional* (o *natural*) donde Dios manifiesta la razón al hombre como parte de su propia naturaleza y no como parte de un constructo necesariamente histórico⁹.

Posteriormente, se suele criticar a la Ilustración como movimiento y a la Razón como instrumento¹⁰, como si ambos conceptos tuviesen en sí mismos la intención implícita de materializarse después en estructuras prácticas y formas de pensamiento teóricas que derivan en los actuales fenómenos de naturaleza enajenante y opresiva que vemos a diario en nuestra realidad.

Creemos que la verdadera responsabilidad de las nefastas consecuencias sociales post-ilustradas, se le debe atribuir directamente al ser humano mismo, que hace mal uso de la libertad de pensamiento que la Ilustración representa, contaminando así a la Razón, haciéndole mostrar su parte más radicalmente mala, en términos prácticos: la situación del hombre se va encaminando fatalmente hacia la reducción de sí mismo, quedando como un simple mecanismo de producción, perfectamente manipulable¹¹.

⁷ Si bien también se ha considerado que el fin de la Ilustración se produce a fines del siglo XVIII, la cronología que genera más consenso es el período comprendido entre 1690 y 1820.

⁸ Es por esto que la Ilustración posee muchos elementos del *deísmo* (surgido en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVII, con los llamados “platónicos de Cambridge”, especialmente Herbert de Cherbury, con su obra *De Veritate*, de 1624) movimiento que, si bien reconoce a Dios como Creador, no lo considera realmente como interventor de los asuntos del mundo y del hombre, negando así incluso la existencia de la Revelación y de los milagros.

⁹ Este aspecto resulta importante, pues será destacado por Kant en su última etapa, específicamente en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793) donde valora únicamente a la religión racional, gesto incomprendido por los revisores académicos de la época, que ven en esta valoración una intromisión con contenido a los fundamentos de la teología bíblica, censurando a Kant por ello, como veremos después.

¹⁰ Como Habermas que, con su concepto de “razón instrumental”, considera primero la utilidad del pensamiento racional como acción, para realizar una determinada finalidad, a partir de nuestra propia necesidad de adaptación a lo que pensamos y vivimos.

¹¹ Tal como lo ha demostrado la teoría crítica, especialmente la Escuela de Frankfurt, con Adorno y Horkheimer que, si bien en términos teóricos se opone a los planteamientos del idealismo alemán de Kant y Hegel, como ya veremos, otorga un acertado juicio práctico al respecto: “El individuo se ve reducido a cero frente a las potencias económicas, que llevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel sin precedentes hasta ahora: el

La aparición revolucionaria de Kant

Así, un gran momento de remoción, de despertar intelectual respecto de la razón, se produce con la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) donde Kant “obliga” a la razón a dar un vuelco en sí misma: el famoso giro copernicano, que ahora indica que es el ser humano quien debe regir los objetos que se encuentran a su alrededor, en lugar de girar constantemente en torno a ellos.

Este análisis de la facultad del Entendimiento tiene dos enfoques: uno, que se refiere a los objetos del Entendimiento puro, para demostrar la validez objetiva y comprensible de sus conceptos *a priori* y otro, que considera al Entendimiento puro mismo, en su posibilidad y potencias cognoscitivas subjetivamente consideradas, que lo fundamentan. No obstante, aunque esto último es fundamental, no pertenece propiamente a la finalidad principal: “ya que la pregunta fundamental sigue siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, con independencia de toda experiencia? y no esta otra ¿cómo es posible la facultad de la razón pura misma?” (*KrV*, A XVII).

No obstante, a partir de 1784 Kant da otro giro, esta vez hacia la historia, giro que se puede entender dentro de la construcción del “edificio crítico”, como una descripción del contexto en que este edificio está siendo construido, donde siempre el centro se encuentra en la razón que, en el caso de Kant, posee un doble modo de operatividad, dos modos de praxis según el ámbito hacia donde se dirija en su accionar: el ámbito del conocimiento (teórico) y el ámbito moral (práctico) que si bien son evidentemente diferentes, siempre se encuentran interrelacionados entre sí.

De hecho, uno de los problemas más importantes que Kant enfrenta en su filosofía del derecho, es el de intentar demostrar cómo podemos pasar de la norma jurídica a los hechos efectivos, es decir, que finalmente las normas influyan socialmente en los hombres de manera real o en términos estrictamente kantianos, que la teoría planteada por las normas pueda constituirse en un verdadero fundamento de la vida práctica de los individuos.

individuo desaparece frente al aparato al que sirve, porque ese aparato lo provee como nunca lo ha hecho” (Adorno, Th. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 4).

De esta manera, Kant busca unir la realidad de la contingencia humana con un horizonte utópico que pueda ser increíblemente posible, dado que, por propia exigencia de la moralidad misma, no podemos nunca renunciar a esta posibilidad, en tanto sigamos existiendo como seres humanos y racionales¹², puesto que el hombre no sólo se encuentra determinado por la Razón, sino también por la Sensibilidad, necesita una regla práctica que exprese además un *deber ser* que contenga la obligación objetiva para su acción.

Kant, la política y el derecho

Kant es uno de los primeros filósofos que postulan la condición de universalidad del derecho, haciéndolo valer entonces para todo el mundo y en toda situación, a través de artículos y leyes que a su vez contribuirían al establecimiento de su proyecto de paz perpetua en todo nuestro planeta, en una forma de aplicación completamente inédita hasta ese momento: el *cosmopolitismo*. La importancia e influencia de estos conceptos filosófico-jurídicos kantianos es tal que actualmente no podríamos entender y establecer el concepto de derecho en dichos términos filosóficos y jurídicos, sin estos invaluable aportes kantianos.

No obstante, si bien la consideración de Kant como pensador político es aún discutida, dado que, en estricto rigor, Kant no escribió un tratado totalmente específico sobre el tema, los temas que sí trató (aunque sin una unidad completamente sistemática) no pueden ser desconsiderados tratándolos como simples opúsculos o dejándolos fuera, como si no formaran parte de la arquitectónica del pensamiento kantiano y sólo fuesen simples excursos, surgidos por el mero transcurso del trabajo intelectual. Si bien Kant no fue propiamente un "pensador político", cuando trató temas políticos los pensó como si fuese un pensador político propiamente tal¹³, sobre todo si observamos sus pensamientos acerca de la sociedad en su conjunto.

¹² Desarrollaremos este aspecto de la característica irrenunciable de la utopía en su relación con la moralidad, en el análisis del capítulo "Replanteamiento de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en la segunda parte de *El conflicto de las Facultades* (1798).

¹³ Si bien en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt considera que Kant no es propiamente un pensador del derecho, sí lo considera como un filósofo político, destacando incluso el giro kantiano en la Crítica del Juicio, leyendo siempre esta obra en clave política, en lugar de la habitual lectura estética que aún se hace de ella.

Aun así, se le han dado diversas calificaciones al pensamiento político de Kant: desde algunas posturas realmente exageradas y hasta equivocadas¹⁴, hasta otras más plausibles y atendibles, como la que considera que Kant no es un pensador del derecho liberal, sino más bien del derecho republicano, calificación a la cual adherimos en esta tesis.

Para Kant, la política nunca puede ser reducida a una mera habilidad técnica, ya sea para manejar a las multitudes por medio de recursos discursivos retóricos o bien para saber cómo relacionarse con el Estado y las diversas instituciones y autoridades que lo componen, sino de lo que más bien se trata es de la aplicación de la doctrina racional del derecho como tal. En este contexto, para Kant la política no es teórica, sino práctica, pues se trata de una actividad basada en la libertad del hombre y que posee como finalidad constituir un estado civil justo, para justamente poder ejercer esa libertad en el mundo, garantizando lo más completamente posible los derechos de todos los ciudadanos que se encuentren adscritos a las leyes que lo fundamentan, en lo que Kant denomina como un estado republicano, de carácter cosmopolita, como si fuera un *estado mundial*.

A partir del problema de demostrar que las normas racionales (fundamentadas en la moral y la ética, por un lado y en la política y el derecho, por otro, si bien estos conceptos se encuentran interrelacionados entre sí) pueden llegar a influir concretamente en el comportamiento de los individuos precisamente desde estos fundamentos también racionales, Kant nos dirá la sorprendente posibilidad de que podemos estar obligados a ser buenos ciudadanos, pero aparentemente no siendo obligados a ser moralmente buenos:

Sólo depende de una buena organización del Estado (lo cual está efectivamente en manos de los hombres) dirigir las fuerzas de unos contra otros, de modo que unas fuerzas detengan los efectos destructores de las otras o las neutralicen y de esta manera el resultado para la Razón es como si estas fuerzas ya no existiesen y como si el hombre, aunque estuviera obligado a ser buen hombre moralmente, en cambio sí estuviera obligado a ser un buen ciudadano (*ZeF*, Ak. VIII, 366)

¹⁴ Como la del filósofo y abogado español Francisco Carpintero, quien llega a decir que "Kant se pone al servicio del liberalismo más exagerado" y que incluso "no le quedó tiempo ni espacio intelectual para la explicación de la convivencia política y civil" (Desarrollo histórico de la idea de la ley natural: II.- La edad moderna. En: Contreras, Francisco J. (editor) *El sentido de la libertad*, p. 123-124).

Evidentemente, Kant alude aquí a la guerra como conflicto externo que, ante su resolución, provocaría esta especie de “ficción” de no estar obligados a ser moralmente buenos, pero sí necesariamente buenos ciudadanos: se trata de un cierto artificialismo. Seguidamente, Kant indica que por eso mismo el problema de la constitución del Estado sí puede tener solución práctica, pues sólo se trata de dirigir los mecanismos que la naturaleza ha insertado en el hombre de una manera determinada, por lo que podríamos *pausar* “artificialmente” la constitución moral del hombre. Incluso Kant indica los pasos a seguir para ello, como veremos en el análisis de *Hacia la paz perpetua*.

Según esto, existiría la posibilidad de unir esta visión “artificialista” (de no ser moralmente buenos) con un horizonte utópico (caracterizado por la siempre presente exigencia de justicia, propia de la legalidad) a través de la observación de la historia de los diversos conflictos políticos. El inicio de esta historia podría simbolizarse en las siguientes palabras de Voltaire:

Si no hubiera más que dos hombres en el *mundo*, vivirían juntos, se prestarían apoyo, se perjudicarían, se harían caricias, se injuriarían, se pegarían y se reconciliarían después. No podrían vivir el uno sin el otro, pero tampoco podrían vivir juntos. Les sucedería lo mismo que nos sucede hoy, cumpliendo los destinos humanos¹⁵.

Visto así, la política, considerada como aquel intento de regular esta relación imposible de conciliar, pero también imposible de eliminar del ser humano con sus semejantes, puede ser entendida desde el punto de vista kantiano, como una vinculación de moral y derecho dentro de un marco ético, mientras que al mismo tiempo el derecho permitiría mediar entre moral y política, también desde este marco de orden ético que se inicia en el concepto de libertad: así, la moral se enraíza en la libertad por medio de la ley moral¹⁶, a su vez el derecho se enraíza en la libertad por medio de la naturaleza y finalmente la política se enraíza en la libertad por medio de la constitución de la sociedad civil.

¹⁵ Voltaire, *Diccionario filosófico*, p. 375. Artículo sobre Derecho natural o de gentes.

¹⁶ Como veremos luego, se trata del célebre planteamiento de Kant en la *Crítica de la razón práctica*, donde la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y a su vez la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Pero en términos prácticos, derecho y moral se unen inexorablemente en el problema fundamental de la autoridad: en *quién* ejerce dicha autoridad y especialmente en *cómo* la ejerce. Si bien idealmente esta relación debe estar sustentada en el marco ético antes referido, realmente es muy difícil que esto se dé así, quedando toda esta relación bajo una “apariencia ética”, que rige en teoría, pero que actualmente no funciona en la práctica¹⁷.

Quizás la respuesta a esta “imposibilidad práctica” se encuentre en el hecho de que este vínculo entre derecho y moral conlleva una tensión interna entre el requisito jurídico y la exigencia moral, situación que resulta esencial para entender el concepto kantiano de derecho como tal y así entender también por qué podemos primeramente ser buenos ciudadanos, aunque no seamos aún moralmente buenos, desapareciendo así la aparente contradicción primera de este “ficcionalismo” kantiano, de ser morales sin ser necesariamente buenos, precisamente a través del cumplimiento de las disposiciones jurídicas establecidas *por todos* democráticamente (lo que actualmente se ejerce como derecho mediante la votación) y *para todos* socialmente (tanto en época de Kant como ahora, mediante la existencia y el establecimiento de un Estado). Una forma práctica de dirigir, aunque no controlar totalmente, los mecanismos de sociabilidad que la naturaleza dispone en nosotros.

Al momento de analizar la sociedad Kant, al igual que Rousseau¹⁸, parte del *estado de naturaleza* como el comportamiento opuesto a la sociedad civil, pues se trata de un estado salvaje, caracterizado principalmente por la irracionalidad de los seres humanos entre sí.

¹⁷ Contradiéndose así al aserto kantiano de su obra de 1793, basada precisamente en el tópico “esto puede servir en teoría, pero no funciona para la práctica”.

¹⁸ Por quien sabemos Kant sentía especial admiración, al punto de calificarlo como “el Newton del mundo moral”. No obstante, ciertos autores diferencian a Rousseau de Kant especialmente a partir de los matices surgidos desde sus similares intenciones y objetivos: en Rousseau se da el paso de un *contrato social* a un *estado civil*, mientras que en Kant se daría el paso desde un *contratus originarius* hacia un Estado soberano propiamente tal, que podría ser identificado como una expresión moderna del iusnaturalismo, siendo más que un estado civil: se trataría del paso superior a él, que daría espacio al derecho de todos. Recordemos que el derecho natural dominó el ámbito del derecho y la política entre los siglos XVII y XVIII, para convertirse posteriormente en parte de la definición actual de democracia, a través del uso de conceptos previos como el iusnaturalismo, el propio contractualismo y el denominado artificialismo, con Kant situándose *entre* estas perspectivas.

I.- La génesis implícita del concepto de Derecho en Kant (1764-1783)

Según nos informa Adela Cortina¹⁹, Kant siempre tuvo presentes a la moral y al derecho como conocimientos paralelos entre sí. En cuanto a su labor docente, trató en 28 ocasiones sobre moral (entre 1756 y 1794) y en 11 o 12 cursos sobre derecho natural (entre 1766 y 1788). Desde luego sorprende que Kant se dedicara a dictar cursos sobre moral y derecho en plena etapa precrítica donde, por las obras publicadas hasta entonces, podría pensarse que sólo se interesaba por temas teóricos, faltando aún el giro definitivo hacia lo práctico.

Es por esto que es importante destacar un aspecto aparentemente muy simple, pero que sin embargo resulta esclarecedor: y es que en Kant las obras publicadas no expresaban completamente la totalidad de su pensamiento. Podría decirse que en Kant el pensamiento interior supera la lentitud del producto terminado, pero la reflexión interna no puede adelantarse a la constitución del sistema crítico, lo cual puede resultar ciertamente ventajoso desde el punto de vista del lector (dado que Kant tiene más tiempo para madurar las temáticas) pero no así del escritor, que veía cómo se le iban pasando los años sin poder erigir a tiempo todo el edificio crítico que dicha interioridad reflexiva le exigía.

A esto nos referimos al dividir los antecedentes del concepto de derecho kantiano en un dentro y un fuera, en medio de una observación consecuentemente directa e indirecta: como el cielo estrellado que Kant imaginaba o contemplaba en el final de la *Crítica de la razón práctica*, donde la luz de las estrellas venía de muchos años atrás, pero sólo podía apreciarse recién en ese momento²⁰.

Creemos que esta suerte de “dialéctica del reverso” kantiana no lo abandonará nunca en su pensamiento, pudiendo considerar entonces al filósofo de Königsberg como un pensador transido por una constante dualidad conceptual, que a su vez se divide también en dos

¹⁹ En su interesante *Estudio preliminar* para su traducción de la *Metafísica de las costumbres*, realizada junto a Jesús Conill, p. XV.

²⁰ “Dos cosas llenan el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado ante mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas, ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte: yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la conciencia de mi existir” (*KpV*, Ak. V, 162).

aspectos: tanto en la formación (teórica) como en la aplicación (práctica) de sus principales conceptos.

1.- Antecedentes dentro del *corpus* kantiano: el problema de la observación indirecta en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) y los escritos sobre las razas (1775, 1786 y 1788)

Dentro del *corpus* kantiano, podemos encontrar un primer antecedente de filosofía de la historia, en la cuarta y última parte de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*²¹ (1764) donde Kant describe a grandes rasgos algunos caracteres estéticos según diferentes nacionalidades europeas (alemán, inglés, italiano, francés, español y holandés) e incluso de otros lugares (árabes, persas, japoneses, indios, africanos, canadienses). Estas inquietudes estéticas llevan a Kant a inquirir sobre las características propias de esas naciones, interés que podría considerarse como una primera aproximación filosófica a la historia.

No obstante, al mismo tiempo esto implicará un problema en las siguientes aproximaciones kantianas a la filosofía de la historia, así como también sucede con otros autores²² que realizan observaciones y desarrollan investigaciones a partir de fuentes indirectas sobre los pueblos, naciones y civilizaciones a los que se refieren, sin haberlas conocido nunca por su cuenta, sino sólo a partir de lo que otro autor dice de ellas, lo que indefectiblemente debilita sus análisis y hace dudosas sus conclusiones²³.

Este problema del conocimiento indirecto se mantiene en Kant durante el transcurso de su obra filosófica, pero se acentúa aún más, cuando se trata de textos aún más específicos en

²¹ *Sobre los caracteres nacionales en cuanto se apoyan en el sentimiento diferenciador de lo sublime y de lo bello* (*GSE*, Ak. II, 244-256)

²² Como Hegel, con sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal* (1830) que, salvo su parte introductoria, está basada en apuntes de sus alumnos.

²³ Además de los textos elaborados en base a apuntes de clases, este importante problema también se da en las compilaciones de documentos no revisados o no autorizados por el autor. Pero lo más grave es cuando un autor cree conocer a otro a partir de lo que otro autor dijo de él, sin haber leído directamente sus obras o bien interpretando lo poco que ha leído de ellas desde dicha opinión de otro (como ocurre con Nietzsche, que aparentemente conoce la obra de Kant a partir de Kuno Fischer) mientras que en el otro extremo, el problema más “tolerado” es el problema de la traducción.

cuanto a describir lo que no se ha visto directamente, como ocurre en *Sobre los distintos tipos de razas humanas* (1775)²⁴.

A partir de la idea de que todos los seres humanos pertenecen a una misma especie natural, Kant nos dirá que existen cuatro tipos de razas humanas, un tanto diferentes entre sí²⁵ que, debido a cambios en la historia de la naturaleza más allá de su mera descripción, han quedado algunas más “aisladas” que otras.

En tanto, en su obra posterior *Definición del concepto de raza humana* (1786) Kant indica ahora que los cuatro tipos de razas se encuentran “aislados” entre sí y que lo único que justifica una *división racial* es el aspecto hereditario, determinado a su vez por el *color* que cada una de las razas y sus respectivas variantes y mestizajes poseen.

Estos aspectos serán criticados pronto por el naturalista y etnólogo alemán Georg Forster, en su escrito *Algo que añadir sobre las razas humanas* (1786) donde realiza críticas metodológicas a lo propuesto por Kant²⁶, además de indicar que, si bien las observaciones de los viajeros son muy útiles para determinar las diferentes razas existentes (observaciones en las cuales Kant basaba sus propios juicios al respecto) dichas observaciones no necesariamente sirven absolutamente para determinar con exactitud las diferencias entre ellas y que de los diferentes mestizajes no necesariamente debemos esperar siempre los mismos resultados étnicos, como Kant sí cree.

Lo importante de estos antecedentes de la crítica de Forster radica en que, aparentemente, la teoría de la historia natural de Kant y, por ende, de su concepto de naturaleza teóricamente entendido, como disposiciones naturalmente orientadas hacia un fin (partiendo por la constitución física²⁷) es completamente criticable, a lo cual responderá con el

²⁴ En su *Seminario sobre la obra de Kant ¿Qué es la Ilustración?* (1983) Foucault indica que esta obra aborda el tema de la historia desde su origen.

²⁵ Blancos, negros, hunos e hindúes, además de sus respectivas variantes: rubios, morenos y los diferentes mestizajes que se producen entre ellos (véase *VvRM*, Ak. II, 432-434).

²⁶ Como el origen de los diferentes colores de la piel, que el factor hereditario sea lo único que los padres pueden entregar a sus descendientes en términos biológicos y que el color sea la única forma de distinguir a una raza de otra.

²⁷ Véase el primer principio de Kant en las *Ideas para una historia natural en clave cosmopolita*: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse de manera completa y adecuada (...) Esto se comprueba (...) por la observación exterior e interior” (*IaG*, Ak. VIII, 18)

escrito *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* (1788) que defiende el derecho a usar principios finalistas en la ciencia natural, que pueden proyectarse filosóficamente para comprender la historia humana a partir de la crucial influencia de la naturaleza.

Así, el principio teleológico de conformidad de los fines nos sirve para desarrollar conceptos importantes, como el de *disposición natural* y que la historia natural es una ciencia completamente válida, aunque para ese entonces se encuentre en pleno desarrollo como tal, no por ello debe ser rechazada como argumenta Forster, sino que precisamente bienvenida al mundo de las ciencias en general.

Kant indica que la naturaleza es sabia al disponer a las diferentes razas en distintas ubicaciones geográficas, para garantizar su conservación, desde el punto de vista físico, pero también desde el punto de vista étnico, Kant dice que la naturaleza no ha dispuesto diferentes disposiciones originarias según cada raza, sino que se trata de las mismas disposiciones originarias para todos, sin haber “linajes” entre ellos, como Forster cree.

Esto nos lleva a la conclusión de estos primeros antecedentes kantianos: y es que el principio teleológico es el único principio que puede ser usado para explicar la realidad y el desarrollo en todo aspecto de un ser organizado. A partir de concebirlo como parte integrante de una relación entre *medios* y *fines*, donde el individuo finito debe ser necesariamente pensado como un sistema de causas finales. Así, la explicación del principio teleológico abarca toda la naturaleza física, sin ser evidentemente un principio de carácter físico: este paso nos muestra la presencia de la Razón y el asomo de conceptos relacionados con ella, que Kant va a desarrollar en toda su filosofía posterior, lo cual lo convierte en un antecedente instrumental de carácter tangencial que, si bien no tiene que ver con el derecho como tal, sí nos indica cómo se inicia la constitución antropológica del hombre como ser racional.

Al respecto, será muy importante lo planteado por el filósofo español José Luis Villacañas, quien considera que cuando Kant plantea el problema de la *epigénesis*, al plantear de la constitución de la objetividad del conocimiento, momento en el que, según Villacañas, Kant estuvo cerca de descubrir una clave antropológica importante, como veremos posteriormente, en el comentario de esta idea.

2.- Antecedentes fuera del *corpus* kantiano: el problema (o no problema) de la datación directa en las *Reflexionen* (1764-1804)

Existen también valiosos antecedentes fuera del *corpus* kantiano, en las *Reflexionen*²⁸ que sin duda hay que considerar, aunque siempre impliquen un problema casi insoluble de datación precisa. Uno de ellos refiere a los diferentes grados de determinación del arbitrio, donde destaca la primacía del derecho²⁹ sobre su contrario inmediato, la necesidad:

1. Según leyes del arbitrio en general: el derecho; 2. según leyes universales del bien general: la bondad; 3. según reglas del bien particular: el egoísmo (racional) 4. según reglas propias de una inclinación particular: el impulso sensible. [De acuerdo a esto] los motivos morales son de distintas clases: 1. el derecho ajeno; 2. el derecho propio; 3. la necesidad ajena; 4. la necesidad propia. El provecho propio no fundamenta derecho alguno. El provecho de muchos no les concede ningún derecho en contra de nadie. El derecho no se fundamenta en motivaciones bondadosas (*Refl.* 6.586 [1762-1763 o 1764-1768])

Aquí vemos cómo el Kant precrítico aparentemente hace coincidir leyes y motivos³⁰, donde el primer grado de determinación del arbitrio se encontraría emparentado con los motivos del derecho ajeno y así puede entenderse su opinión siguiente, aparentemente contradictoria, de que el provecho propio no otorga ninguna clase de derecho. Esto parece mantenerse intacto en Kant posteriormente, especialmente cuando observamos el capítulo en la *Metafísica de las costumbres* (*MS*, Ak. VI, 386-388) donde Kant indica a la propia perfección y a la felicidad ajena como los únicos fines que son a la vez deberes, como analizaremos en su sección respectiva.

²⁸ Editadas póstumamente por Erick Adickes, comprenden los tomos XIV a XIX de los *Kants Schriften* que incluyen reflexiones sobre matemática, física y química y geografía física (tomo XIV) antropología (XV) lógica (XVI) metafísica (XVII-XVIII) moral, derecho y religión (XIX).

²⁹ Aunque la datación de esta reflexión aún está en duda, quizás en la misma época o más adelante, Kant reafirma(rá) esto, diciendo: “Toda acción jurídica representa un *máximum* del libre arbitrio, siempre y cuando sea asumida recíprocamente” (*Refl.* 6.596, 1764-1768).

³⁰ Si seguimos esta equivalencia, sentimientos como la bondad sí tendrían que ver con el derecho propio, en tanto se trata de una elección moral; por su parte, el egoísmo racionalmente entendido, se relacionaría con el cuidarnos del exceso de necesidad ajena, mientras que el rol de los impulsos sensibles estaría relacionado con la necesidad propia de conocer lo que nos rodea.

No obstante, una versión más explicativa de esto mismo es la siguiente, donde Kant extiende los alcances del derecho, orientándolo hacia las relaciones políticas:

No es el provecho lo que forja el derecho, sino la voluntad particular de cada uno. Cada cual ha de determinar lo que resulta provechoso conforme a su propio criterio, de acuerdo con la regla de la libertad y nadie está autorizado a juzgar a los demás en materia de utilidad, pudiendo enjuiciar únicamente su voluntad. *Cualquier colectivo puede conformar un cuerpo político, según las reglas de la prudencia, aunque no se origine según reglas ajustadas a derecho.* Nadie puede abdicar por completo de someter a su propia consideración todo lo relacionado con el derecho (*Refl.*, 6.594, 1764-1768)

De acuerdo a esto, según Kant, todo sistema moral deriva sus principios, en primer lugar, de dos fuentes: lo *contingente* (la *costumbre*) y lo *arbitrario* (la *ley civil*) (*Refl.*, 6.637. 1769-1770 o 1764-1768). Esto le permite, en esta época o quizás poco después, definir en términos generales, qué entiende por derecho:

El derecho es aquello que permite conciliar dos o más voluntades (cuanto resulta necesario en virtud del derecho, este se denomina obligación). Uno posee un derecho con respecto a algún otro, cuando su voluntad particular puede ser considerada como idéntica a la voluntad común. Al buscar la regla que dependa necesariamente de la voluntad colectiva, se halla aquella condición de la voluntad que resulta necesaria para otorgarle una validez universal (*Refl.* 6.667 [1769-1770?/1772?])

Vemos entonces que el crucial concepto de voluntad se hace presente como el punto preciso desde donde debe surgir el arbitrio bien entendido y bien intencionado, aunque Kant no se refiera explícitamente a la intención en esta época y la desprecie después, considerándola como aquello que nos aleja del deber interno y nos acerca al mero deseo patológico externo, puesto que no se trata de lo que buscamos con lo que hacemos como un objetivo meramente propio (he ahí el provecho) sino de lo que realmente debemos hacer, independientemente incluso de nuestra propia conveniencia. Volveremos sobre este importante punto en la conclusión de esta tesis.

Reiteremos que el derecho es una condición *a priori* de nuestro arbitrio general (*Reflexionen* 6.586 [1762-1763 o 1764-1768]) en función de representar un bien para nuestro ánimo como sujetos, en medio de nuestra dramática condición natural de finitud³¹. Es también un elemento esencial que acompaña a nuestra facultad de juzgar, al momento en que ésta se entrecruza con la facultad de desear, en tanto precisamente capacidad judicativa por excelencia.

Refiriéndonos ahora a algunos conceptos más, veremos aquí que su futuro concepto de *sociable insociabilidad* (posteriormente clave para elaborar el cuarto principio de las *Ideas para una historia universal cosmopolita*) también tiene sus raíces en esta época, en la siguiente reflexión, que parte de la justicia como fundamento de la “sociedad moral”:

El hombre afable desea que todos fueran como él; el hombre insociable todo lo contrario. El justo lo exige. La justicia es un fundamento que posibilita la sociedad, aún a regañadientes. La bondad es un impulso para la sociedad. Exige a los otros aquello que quieras ver exigido de ti por su parte (*Refl.* 6.734 [1772? 1773-1775?! 1776-1778?])

Nuevamente apreciamos la gran distancia moral y conceptual entre lo que deseamos y lo que realmente se le debe exigir al hombre en tanto ser racional: tanto la afabilidad como la insociabilidad son impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros como parte de su plan maestro: la bondad busca concordia y la insociabilidad discordia, como Kant dirá de una forma un poco distinta en el texto de las *Ideas* de 1784. La única debilidad de este fragmento precrítico kantiano aparentemente estriba en que no necesariamente lo que exijamos de los otros como justo, simplemente porque así nos parece, sea necesariamente justo para todos.

³¹ El excelente libro *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant* (2007) de Sergio Rojas Contreras, resulta vital para entender la inserción del problema de la subjetividad en la filosofía kantiana, en función de nuestra natural condición de finitud, pero sobre todo es importante para considerar lo jurídico en Kant como un *horizonte de sentido*, que señala una relación originaria entre naturaleza y libertad, de lo que resulta el establecimiento del hombre orientado hacia la posibilidad de un sentido permanente (abierto precisamente por lo jurídico, a su vez fundamentado en el concepto de derecho) para entonces pensar el acontecimiento que da paso a la historia humana como tal: el paso de un estado de naturaleza a un estado jurídico.

Es por esto que Kant dirá, más o menos en esta época, que moralidad es lo mismo que libertad sometida a leyes y que esta sujeción a leyes internas constituye *obligación ética (moral)* mientras que la misma sujeción, pero a nivel de leyes externas, constituirá *obligación jurídica (derecho)* puesto que “la ley supone la delimitación de la libertad, merced a condiciones universales de su acuerdo consigo misma” (*Refl.* 6.767 [1772?/1769?/1764-1768?])

Para Kant, el autor de esta coacción externa es el *legislador* que, no obstante, *no siempre es el autor de todas las leyes*, por lo que sólo la ley moral (ética) de la Razón es *santa*: sólo la ley interna representa prototipo de perfección y criterio de juicio de todo lo valioso o indigno de nuestras acciones (véase al respecto *Refl.* 6.769 [¿1772?/1776-1778?])

Consecuentemente con esto, también podemos ver un claro adelanto de lo que será posteriormente el quinto principio de las *Ideas*, en tanto se trata del problema mayor de la especie humana, algo que no podemos solucionar del todo, dada nuestra natural contingencia, pero al que tampoco podemos renunciar porque precisamente la naturaleza nos obliga a enfrentarlo:

Aunque sea libre, el hombre es una criatura que necesita de un señor. Esto lo degrada entre todos los animales, que no necesitan de ningún señor para mantenerse en sociedad. La causa [de tener un señor] se encuentra en su felicidad, esto es, en que no se vea impulsado por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos u ocurrencias o por principios que no generan ninguna unidad. Esta libertad está acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la Razón prescribe y a dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones. Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello y lo que debería contenerle no es de fiar. Precisa pues, de un señor que le llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a la relación en que se encuentra con los demás. El hombre ha de ser dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete por la necesidad de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo,

siempre anhela en secreto sustraerse a sí mismo de esa autoridad y conservar una libertad sin ataduras, gustando de que los demás se sometan a la coacción de la ley en sus relaciones con él. Desde luego, se da perfecta cuenta de la equidad de la ley, deseando únicamente constituir una excepción a ella (*Refl.* 1.500 [1775-1777])

Es por esto que Kant postula (al igual que Hobbes con el *covenant* y Rousseau con el *contrato social*) la idea del *contrato* como regla esencial de todo orden civil, pero sólo a nivel *administrativo* del Estado, bajo la figura del gobierno y el ideal de justicia pública otorgada a través de las leyes, pero aún no significando su *establecimiento* como tal (lo que actualmente se conoce como *contractualismo*) puesto que (al igual que en el *Leviatán* de Hobbes) el legislador debe siempre protegerse convenientemente:

La administración del Estado y su gobierno no son la misma cosa. El príncipe gobierna cuando vela por la buena marcha de las cosas; administra cuando él mismo toma las riendas. Siempre es preferible que se limite a gobernar, esto es, a velar porque cada uno cumpla con su deber en base a la legislación, dejando la administración en manos de otros. (...) El dejar la administración en manos de otros, limitándose a supervisar ésta, tiene también la ventaja de que los rencores no recaerán sobre él, sino sobre el ministro correspondiente (*Refl.* 7.780 [1775-1777?])

Por tanto, sólo el principio de libertad según las leyes es constitutivo del Estado y su instauración y no la idea de la felicidad de los ciudadanos. Para Kant, el ideal de justicia y probidad basado en la lealtad es, sin duda, la mejor forma de hacer política y, por ende, de regular las relaciones entre ciudadanos. Sin embargo, aún pese a su idealismo en esta etapa precrítica, Kant no es ingenuo, pues indica que para ahorrarse todas estas formas, la astucia política es el mejor atajo, aunque su finalidad sea cruel:

Podemos comparar la actual [astucia política] con una colmena a la que sólo se protege de los rigores climáticos y del pillaje de otras abejas para tomar algo de la miel acumulada por las moradoras del panal: éstas, lejos de conocer la abundancia, han de contentarse con lo imprescindible para sobrevivir. El enjambre revolotea en torno al panal consumiendo sus restos y las abejas mueren presas de la desidia (*Refl.* 7.779 [1775-1777?] Agregado nuestro)

En un pensamiento que variará con el paso del tiempo, Kant indica que los hombres buscan su felicidad libremente y que el Estado sólo debe relacionarse con él protegiendo y manteniendo esa búsqueda:

Ciertamente, todo hombre busca su felicidad, intentando también promocionarla dentro de la sociedad civil. Pero de ninguna manera tiene la intención de que el Estado sea el que determine dónde situar su felicidad, sino que quiere proporcionársela por sí mismo. El Estado debe limitarse a protegerlo de aquellos hombres que pudiesen obstaculizar esa tarea (*Refl. 7.854, 1775-1777*)

En esta misma época, Kant empieza a bosquejar su célebre analogía de la Razón como tribunal, incluso en términos metafóricos: “La conciencia moral es como una corte de justicia, donde el entendimiento es legislador, en un tribunal donde la facultad de juzgar oficia como fiscal y abogado defensor al mismo tiempo, quedando el rol del juez en manos de la Razón” (*Refl. 6.815, 1775-1778*)

Como vemos, ya desde su filosofía precrítica, el derecho en Kant es situado como determinante en cuanto a las leyes del arbitrio general, lo que inmediatamente lo vincula con la libertad y posteriormente con la moral, en tanto dicha libertad (surgida desde la condición de posibilidad que el derecho representa como factor clave) debe ser ejercida desde un espacio donde todos los seres humanos tengan derecho a actuar, siempre y cuando respeten las leyes políticas que deberían regir a todos.

3.- La idea de *Constitución*: un antecedente en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781)

Tras doce años de preparación de la obra (1770-1781) en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) es posible apreciar un primer antecedente relativo a filosofía del derecho, a partir de las observaciones generales presentes en la *Estética Trascendental*, donde Kant sitúa al derecho como un concepto presente en nuestra interioridad psíquica:

El concepto de *derecho*, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las representaciones incluidas en ese pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común [de

derecho] sea sensible, ni que contenga un mero fenómeno, ya que *el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones*, una propiedad que pertenece a éstas [las acciones] en sí mismas (*KrV*, A 44. Cursivas y agregados nuestros)

Otro importante antecedente se insinúa cuando Kant emparenta su crucial concepto de *crítica*³² con la idea de un tribunal de la Razón pura, a través del concepto de Juicio (*Urteilkraft*)³³:

El Juicio maduro de una época que no se contenta con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la Razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas: a saber, la del autoconocimiento; y por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas (...) no son afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura* (*KrV*, A XII)

Otra muestra es una referencia que da Kant, al comentar sobre *La República* de Platón de manera sarcástica, ridiculizando a su autor, calificando la utopía platónica como “un ejemplo sorprendente de una perfección soñada (...) que sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso” (*KrV*, A 316). Kant toma el ejemplo de Platón para insertar su idea de crear instituciones de acuerdo con ideas, pero ya deslizando su ideal de una armonía entre el gobierno y las leyes:

Cuanto más de acuerdo con esta idea [de crear instituciones de acuerdo con ideas] estén organizados legislación y gobierno, tanto más raros [o escasos] serán los castigos. Por tanto, es totalmente racional que en una perfecta ordenación de ambas cosas

³² “Nuestra época es, fundamentalmente, la época de la crítica. Todo debe someterse a ella” (*KrV*, A XI). No obstante, esta crítica no es de libros ni sistemas, sino de la facultad de la Razón, para que sus conocimientos sean independientes de la experiencia posible: consiste en que la posibilidad y sobre todo la determinación de las *fuentes, alcances y límites* de esta (nueva) metafísica, se realice necesariamente a partir de *principios*, pues este camino era simplemente el único que quedaba: Kant encuentra solución a todos los antiguos errores que tanto contrariaban a la Razón en sí misma.

³³ El traductor Pedro Ribas considera dos formas de escribir este importante término: “Juicio”, como capacidad de juzgar y “juicio”, como acto propio de dicha capacidad, manteniendo el criterio utilizado por Manuel García Morente cuando traduce la *Crítica del Juicio*. Nos parece adecuado mantener esta distinción, al menos cuando se trata de esta traducción (véase nota 62).

[legislación y gobierno] no será necesario, como sostiene Platón, el menor castigo (*KrV*, A 317. Agregados nuestros)

Esta opinión de Kant sobre Platón cambiará drásticamente seis años después, en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787) como veremos posteriormente en esta tesis (véase p. 44).

4. El problema de la fallida Recensión de Gottinga (1782) de los *Prolegómenos* kantianos como una forma de ejercer el propio derecho

Según Kant, en general, la *Crítica de la Razón Pura* de 1781 fue observada silenciosamente por sus lectores, hasta Enero de 1782, cuando aparece la denominada *Recensión de Gottinga*, en el periódico de esa ciudad, redactada por Christian Garve, pero cercenada por el director J.G.H. Feder, quien también omite el nombre del autor de la recensión³⁴.

Al ver que su obra no es comprendida y, más aún, tergiversada, Kant se ve obligado a escribir otra obra que aclare aún más los contenidos de la *Crítica*, pero esta vez pensando en especialistas y no en meros estudiantes que, nuevamente podrían malinterpretar lo leído. Es así como nacen los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, editados en 1783.

En Julio de 1783, ante la indignación de Kant, al ver una reseña tan errada de la *KrV*, Garve le envía una carta muy apologética, excusándose principalmente con el vano argumento de que su verdadera recensión fue mutilada, intervenida y alterada por el editor del periódico y, aunque reconoce las falencias más evidentes de su “trabajo”, las atribuye a indisposiciones físicas, lo cual hace aún más patente el hecho de no haber comprendido la obra en absoluto.

Todo este lamentable problema de incomprensión, hacen perder tiempo a Kant en la construcción de su sistema crítico, ya bastante atrasado para entonces. No obstante, no le restan interés y ánimos en poder completarlo. El propio Kant es consciente que está contra el

³⁴ Garve relaciona equivocadamente la *Crítica de la Razón Pura* con el idealismo subjetivo de Berkeley, rechazado explícitamente por Kant en su obra, además de cometer muchos errores conceptuales más, que convierten su recensión en un texto totalmente desechable.

tiempo e incluso en su respuesta a la carta de Garve (Agosto 1783) indica que, pese a la larga gestación de la obra, su escritura y finalización como tal, quizás fueron muy rápidas, debido a que precisamente se encuentra atrasado:

La exposición de las materias (...) no había sido trabajada de un modo suficientemente adecuado a la comprensión común, para lo cual habrían sido necesarios algunos años; mientras que por el contrario, la acabé en unos cuatro o cinco meses, por temor de que un trabajo tan amplio, llegaría para mí mismo, tras tan largas dilaciones, a ser finalmente una pesada carga y mis años crecientes (puesto que ya voy para los 60) habrían de hacerme quizás, por último, imposible esta obra, cuyo sistema tengo todo ahora en la cabeza. Con esta resolución mía, aún en el estado en que la obra se encuentra, estoy todavía bastante satisfecho, de tal modo que (¡quién sabe por qué precio!) no quisiera que no se hubiera escrito, pero tampoco por precio alguno quisiera tomar otra vez sobre mí la larga serie de fatigas que me ha producido³⁵.

³⁵ Carta de Kant a Garve (*Br.*, Ak. X-XIII, 7 Agosto 1783)

II.- El cuarto giro de Kant sobre sí mismo: la filosofía de la historia (1784-1786)

Como hemos visto, hasta antes de 1784, Kant se encontraba en medio de todo el sistema crítico creado por él, pero al que aún no otorgaba una extensión que valiese para la humanidad toda y en todo sentido, básicamente por falta de tiempo y, desde luego, por la gran magnitud que esta tarea representaba. Aún así, 1784 es un año crucial en la filosofía de Kant. Lo que ocurre a partir de ese crucial año, nos parece análogo a la “revolución copernicana” del pensamiento que el propio Kant presentara con la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en 1781, tras tantos años de trabajo casi exclusivo. Basándose en ello y, evidentemente en reflexiones propias de su espíritu libre, el filósofo prusiano supo (a partir de lo que podríamos denominar como “el problema de la historia”) hacer el paulatino pero seguro giro intelectual, ahora dentro de su propio pensamiento, para preocuparse de conceptos como la libertad, la voluntad, la autonomía, la moralidad, etc., hasta llevarlo hacia la búsqueda del entendimiento de las costumbres.

1.- El impulso dado por la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784).
Una respuesta que libera muchas preguntas

Y así es como, aparentemente impulsado por el entusiasmo, Kant decide responder a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, a partir de un concurso presentado por la Academia de Ciencias de Berlín en Septiembre de 1783, pero del cual Kant sólo se enteraría al año siguiente³⁶.

En este escrito, el crucial concepto de *autonomía* hace su implícita aparición estelar, a través del célebre lema “¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* Razón!” (*WiA*, Ak. VIII, 35) que es mucho más que la simple divisa de la Ilustración: es el trasfondo de la autonomía misma, dado que usar la Razón es precisamente el paso esencial que, no obstante, debe ser bien distinguido, puesto que para Kant el uso de la Razón posee una doble condición de *uso público* y *uso privado*.

³⁶ Tras escribir la obra, en Septiembre de 1784, Kant indica en nota que si hubiera sabido antes que Mendelssohn también había participado del concurso, se hubiera ahorrado de escribir su texto. Este atraso, tardanza o lentitud en las comunicaciones y noticias de la época, resultará fundamental para la existencia de la obra con la que Kant participará en el concurso, tras su anterior participación en 1762 (con la obra *Investigación sobre los principios de la teología natural y la moral*, donde Kant queda en segundo puesto, precisamente tras Mendelssohn).

Kant entiende la Ilustración como la gran oportunidad que tiene el hombre de superar su culpable estado de “terrible incapacidad”, cercana al automatismo, de no poder desarrollar mejor su inteligencia a nivel de especie, restringiendo así su propia autonomía, al no atreverse a saber por sí mismo, por no tener el valor de decidirse a hacerlo por medio de su propia Razón³⁷. En este aspecto, el concepto de *naturaleza* también resulta fundamental: para Kant, se trata de aquella “madre” de la especie, que otorga a los humanos las capacidades para desarrollar todas sus potencialidades en el mundo.

Para Kant, esta incapacidad puede ser considerada casi como una segunda naturaleza, debido a que anteriormente no se le permitió al hombre³⁸ intentar la aventura de pensar con independencia del mundo: incluso si ahora pudiese liberarse para hacerlo, su poca costumbre de andar libremente le haría inevitablemente caer en otra forma de ordenamiento, quizás nueva, pero que finalmente lo conducirá nuevamente junto a la masa dependiente. Aparentemente, Kant también tenía su propia caverna platónica.

Kant detecta que el ser humano es cómodo y flojo: ¿para qué va a querer emanciparse si aparentemente posee todo lo necesario para vivir sin esfuerzos? Ante estos serios defectos, que redundan en una *falta moral*, al no querer superarse pudiendo hacerlo, es lícito preguntarse: ¿merece una especie que se desaprovecha tanto que alguien intente remecer su amodorrada existencia o es mejor dejar pasar el curso de la historia por la línea equivocada y dependiente que ha seguido hasta entonces?

Pero Kant era un hombre de fe: su fe en Dios y en la madre naturaleza creada por Él, le hace tener una increíble esperanza en la especie humana: pese a señalar varios de sus defectos y criticarlos con dureza, Kant pese a todo cree en el hombre y por eso busca entregarle todas las herramientas de que dispone intelectualmente para intentar cambiar su inexorable destino.

³⁷Para Foucault, esta obra de Kant es de suma importancia, pues nos permite principalmente tres cosas: comprender nuestra propia actualidad; sentar las bases de lo que será todo el pensamiento posterior de la modernidad y presentar una nueva manera de filosofar que, según Foucault, debería mantenerse en el tiempo, conclusiones expuestas respectivamente en *¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)* (1978) *Seminario sobre el texto de Kant ¿Qué es la Ilustración?* (1983) y la conferencia *¿Qué es la Ilustración?* (1983).

³⁸Kant dirá posteriormente, en la *Antropología en sentido pragmático* (1798) que las mujeres no son capaces de elaborar un entendimiento racional y que en ese sentido se encuentran en un estado de minoría de edad.

Kant utiliza sus conocidos ejemplos del libro, el sacerdote y el médico, que podrían interpretarse como tres simbolismos de influencia política: así, el libro representaría a la cultura (la salud de la mente) el sacerdote representaría a la religión (la salud del alma) y el médico representaría a las ciencias (la salud del cuerpo) donde quienes tienen el monopolio de esas instituciones atrapan a quienes dominan, evidentemente sin demostrarlo; lo único que muestran son los peligros en que podrían caer quienes intenten salirse del camino para emanciparse. Kant aclara que, si bien son peligros efectivos, se trata de situaciones connaturales al proceso de aprendizaje de cualquier forma de relacionarse con el poder.

Pero aun así, el ser humano está muy acostumbrado a no intentar nada nuevo, mientras se encuentre en una situación de relativa normalidad y estabilidad: precisamente la inestabilidad de lo nuevo, unida a los posibles peligros ya advertidos por los detentores de su libertad, le quitan todo posible deseo de emancipación. Según Kant, sólo unos pocos han logrado emanciparse, gracias al esfuerzo de su propio espíritu. A pesar de su minoría, siempre resistirán (incluso entre quienes detenten el poder político) los que quieran difundir el valor de pensar por cuenta propia, luego de haber liberado su espíritu.

El resto de las personas (lo que Kant llama “el público”) que son domesticadas por los “detentores políticos” sólo llega a pensar por sí mismo, a ilustrarse cuando logra someter a quienes antes los sometían a ellos, vengándose así de todos los prejuicios que sus tutores habían puesto ante ellos y sus posibilidades de desarrollarse³⁹.

Kant indica que una revolución puede ayudar a superar las opresiones políticas y económicas, pero no sirve para cambiar los pensamientos: sólo sirve para sembrar nuevos prejuicios al momento de ir conduciendo al pueblo⁴⁰.

³⁹ Esta situación puede ser análoga a una situación de guerra, donde quienes someten primeramente, acaban por ser sometidos por sus propios enemigos, que entonces se vengan de ellos por el odio que sembraron en seres de su misma especie.

⁴⁰ Catorce años después, en 1798, Kant cambiará radicalmente de perspectiva al respecto, creyendo que una revolución representa una esperanza para el género humano que avanza hacia lo mejor, en virtud del entusiasmo que les provoca la posibilidad de este cambio político, como veremos después.

1.1 El uso público y el uso privado de la Razón

Según Kant, la Ilustración liberadora sólo puede darse en sociedad a través de la *libertad de uso público*, que intelige a la Razón para servirse de ella. Sin embargo, para que su acción tenga plena eficacia y validez, es necesario que sea de carácter mundial, como una forma de conocimiento verdadero, dejando en segundo plano a la obediencia literal, que debe quedar subsumida únicamente a los organismos meramente funcionarios, que requieran de un necesario automatismo para mantener un orden: en esto consiste *la libertad de uso privado* que hace de la Razón quien posee dicha función específica, limitada a circunstancias y condiciones específicas de su labor.

En cambio, en el uso público de la Razón, existe una *libertad ilimitada* para dirigirse al mundo y expresar el saber y el pensamiento, de manera que todos puedan tener este verdadero conocimiento. Sin embargo, la difusión de este saber no significa una asociación férrea y cerrada a él, pese a su universalidad, pues esto constituiría un verdadero crimen contra los derechos del hombre y, por ende, para la naturaleza humana completa, al limitar el desarrollo intelectual de las generaciones venideras, solamente hacia una única forma de conocimiento.

Esta *libertad de uso público de la Razón* es el único uso libre que hace posible la ilustración del individuo y que debe estar a disposición de todos: el uso que se puede hacer en calidad de *maestro* ante el público de lectores⁴¹, mientras que la *libertad de uso privado de la Razón* es aquel uso que el individuo hace limitadamente.

En términos prácticos, el hombre ejerce un *uso privado* de la Razón, cuando es parte del aparato público, cuando tiene una función en la sociedad: cuando es un *funcionario*. Kant indica que no se trata de una obediencia o sumisión ciega, sino de un uso *adaptado* para esos fines particulares, un uso que evidentemente *no es libre*. En cambio, cuando se razona para ser razonable como ser humano, entonces el uso de la Razón es efectivamente *libre* y se trata de un *uso público*.

⁴¹ Lo que Kant llamará después, en 1793, en su obra *En torno al tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* (1793) la “libertad de pluma”.

Incluso las funciones que deben ser forzosamente automatizadas deben poder razonar por sí mismas sin perder funcionalidad, en tanto son parte de la sociedad cosmopolita, esto es, común a todos los países. Para Kant, este razonar por sí mismas se inicia con la crítica, que en términos prácticos significa detectar las fallas que puedan tener en su gestión.

Por tanto, es imposible impedir la posibilidad de ampliar el conocimiento: hacerlo es un crimen contra la naturaleza humana, pues el destino de la humanidad empieza en el progreso intelectual. Según Kant, una pregunta clave sería saber si un pueblo es capaz de imponerse una ley que le impidiera obtener conocimiento por su cuenta⁴². La posibilidad de pensar y de saber por cuenta propia forma parte de los derechos sagrados del hombre.

1.2 La voluntad de todos como derecho

Para Kant, la voluntad del pueblo o por lo menos de la mayoría de él, debe ser asumida por el rey o gobernante que lo representa como la suya propia, pues su misión principal es impedir que el pueblo se haga la guerra entre sí cuando, por ejemplo, busca su propia salvación espiritual, asunto que sólo concierne a la libertad de cada uno; tampoco puede intervenir en los escritos donde el pueblo exprese su opinión o postura espiritual, ni generar una suerte de tiranía espiritual de unos contra otros⁴³. No obstante, si bien el pueblo puede ejercer sus derechos en materia de opiniones, para Kant el curso de la historia humana en general está lleno de paradojas: “Un grado mayor de libertad ciudadana parece beneficiar la libertad espiritual del pueblo, pero al mismo tiempo le fija límites infranqueables; mientras que un grado menor de libertad le entrega el espacio necesario para que pueda desenvolverse con todas sus facultades” (*WiA*, Ak. VIII, 41)

Kant dice que, si bien estamos en una época *de ilustración*, esto es, de posibilidad de saber por cuenta propia, no se trata de una época propiamente *ilustrada*, pues para eso falta mucho, ya que aún no estamos en posición ni en disposición para empezar a ilustrarnos,

⁴² Kant propone una reforma religiosa que pueda ser paralela a la actual institucionalidad eclesiástica, pero esto no es posible, pues los seres humanos ni siquiera son capaces de acordar algo que dure al menos para una generación de individuos. Kant considera la tutela religiosa como la más funesta de todas, mientras que las artes y las ciencias no persiguen ningún tutelaje.

⁴³ En este aspecto, Kant considera al rey Federico II de Prusia como un excelente gobernante, pues no reprime las opiniones ni las críticas del pueblo en cuanto a religión y legislación.

aunque al menos ahora se ha abierto un camino que antes aparentemente nadie había visto, al menos de la manera en que Kant lo presenta: servirse de la Razón para pensar y saber por cuenta propia.

Se trata finalmente de desarrollar esta semilla presente en la naturaleza de pensar por cuenta propia *libremente*, para que el pueblo idealmente se vaya dando cuenta de lo que tiene que hacer, acercándose así a la libertad de acción, apoyado por una monarquía o gobierno que lo permita, bajo la consideración general de que el hombre es más que una máquina.

Si bien para Kant el ser humano proviene de un *estado de naturaleza* que es anterior al *estado civil*, ambos como contrarios opuestos, el hombre experimenta esta forma primera de comportamiento social por un motivo que es aún más primigenio que estos estados mismos: precisamente por su condición originaria de *ser libre*.

Justamente por eso, dicha condición de libertad, en términos kantianos, esa forma espontánea del albedrío (*Willkür*) debe ser justamente regulada por la existencia de un *estado de derecho* que permita al ser humano ejercer dicha libertad sin causar daño inmediato o posterior, sin generar daño presente o futuro, por lo que las normas que deben regir dicho comportamiento libre deben ser estructuralmente contrarias al ser humano que debe regir: es decir, deben ser estructuralmente sólidas, bien fundamentadas moralmente⁴⁴ y por tanto teniendo al mismo tiempo un alcance universal.

No obstante, Kant no ignora la existencia del mal en el mundo, como condición innata e inherente del ser humano, esto es, la conceptualización inicial de su concepto de *mal radical* (*radical Böse*) y así resulta inevitable que nunca se puedan cumplir absolutamente todas las normas en toda época y bajo cualquier circunstancia. Recordemos que la circunstancia es hermana de la contingencia y por ello, es tan inesperada e indómita como aquella: en general, no podemos anticipar las circunstancias específicas en que se desarrollarán cualquiera de nuestros actos, quedando así mayormente *a expensas de las circunstancias*, sobre todo si no

⁴⁴ Recordemos nuevamente la forma kantiana para concebir la política, sintetizada en la aplicación de la doctrina del derecho, que a su vez está precisamente basada en la constitución correcta de la moral. Sólo a partir de ese punto el individuo puede dirigirse correctamente o al menos con buenas perspectivas, hacia la constitución de su convivencia social como tal, constituida a su vez por las leyes que deben regir a todos.

tenemos el poder correspondiente (adquisitivo, legislativo, etc.) que se necesita para dirigir y ordenar la contingencia de los hechos. Sin embargo, no debemos confundirnos pensando que el poder es el único fundamento del derecho, sólo porque nos permite hacer prácticamente todo lo que queramos y además incluso controlar esas circunstancias anexas de lo que hacemos: *el fundamento del derecho en Kant fue, es y será siempre la libertad del ser humano, representada prácticamente en su crucial concepto de autonomía.*

2.- El rol fundamental de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784⁴⁵) o la gran exigencia de la naturaleza⁴⁶ para y con el hombre

Nuevamente Kant considera que la determinación de la libertad de la voluntad en sentido metafísico está bajo la influencia de las leyes de la naturaleza (nacimiento, evolución y muerte) para todas las acciones humanas que, como manifestaciones fenoménicas de dicha libertad de la voluntad, son apreciadas y relatadas por la historia vista en perspectiva, lo que según Kant, otorga la *esperanza* de reconocer en la historia un *curso regular* que, una vez detectado, permita la posibilidad de desarrollar todas las disposiciones originales de nuestra especie en sentido positivo, esto es, *continuo*, lento pero seguro, de su propósito teleológico, ante la inevitable irracionalidad en que *cae* el hombre: “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones se encuentran determinadas, igual que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza” (*IaG*, Ak. VIII, 17)

⁴⁵ Aparentemente, otra vez surge el aspecto implícito de la reputación por parte de Kant, que escribe esta obra a modo de *aclaración*, para darle sentido a un fragmento (aparecido en la Gaceta de Gotha) que cree que es parte de una conversación suya con un “compañero de viaje” de quien no da el nombre (pero que podría ser Herder, que sólo meses después publica su gran obra *Ideas para una historia universal de la humanidad*, aparecida en 1785).

⁴⁶ Si bien el concepto de *naturaleza* es muy importante en la filosofía de Kant, es necesario antes de referirnos a él, aclarar sus sentidos específicos dentro de la obra kantiana: si bien en sentido teórico-formal el concepto de naturaleza se opone al concepto de libertad como fundamento objetivo de las acciones que ocurren por necesidad, en sentido práctico-formal la naturaleza es el fundamento subjetivo de la libertad de las acciones que ocurren en base a moralidad. Para efectos de esta tesis, el concepto de naturaleza resulta aún más fundamental en el ámbito de su filosofía práctica. Si bien en Kant el concepto de naturaleza tiene cierto parentesco con la noción de sentido, en tanto representa la existencia de todas las cosas determinadas por una ley natural, estas cosas también poseen su propia ley interna de acuerdo a su naturaleza particular.

Según Kant, la influencia de las leyes de la naturaleza es tan grande, que los pueblos la siguen aún sin darse cuenta, incluso estando en oposición entre ellos o bien siguiendo sólo su predicamento. El problema es que, pese a que los hombres no son instintivos como los animales, tampoco son completamente racionales como aparentemente deberían ser, por lo que no actúan bajo un plan acordado entre todos, lo que finalmente impide constituir una historia racional del mundo:

Es imposible no sentir desánimo cuando contemplamos el ajetreo sobre la gran escena del mundo. A pesar de la esporádica aparición de la prudencia, pronto imaginamos que el tapiz humano se teje con hilos de locura y vanidad infantil; frecuentemente de maldad y afán destructivo también infantiles y finalmente no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma (*IaG*, Ak. VIII, 17-18)

No obstante, al mismo tiempo Kant cree que es posible trazar una línea histórica del ser humano, aún cuando éste no se conduzca de manera racional⁴⁷, sino sólo que transcurra según las leyes de la naturaleza, como la única salida filosóficamente posible:

No hay otra salida para el filósofo (al no poder suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego) que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas, alguna *intención de la naturaleza*, para que gracias a ella pueda trazar una historia de semejantes criaturas que proceden sin ningún plan propio, no obstante, según un plan determinado de la naturaleza (*IaG*, Ak. VIII, 18)

Posteriormente, Kant se referirá al problema del dominio irreflexivo del hombre por su naturaleza instintiva en *Comienzo presunto de la historia humana* (1786) a través de la descripción de los ensayos que habría tenido que hacer el primer hombre de la Tierra, guiado por sus instintos, hasta la progresiva conquista de logros racionales (generados por el desarrollo de una relación interna entre razón y naturaleza) destinados primeramente a desarrollar habilidades básicas.

⁴⁷ Esto es análogo a lo que Kant dirá después, en relación al progreso del hombre hacia lo mejor y a la creación de una república cosmopolita, donde no será necesario que los hombres sean ciudadanos moralmente intachables, sino simplemente que cumplan con la ley.

2.1 Las 9 ideas como claves conductoras

Ante esto, Kant postula 9 principios como claves conductoras de esta idea de una historia universal cosmopolita, pese al desordenado actuar humano: en suma, le indica los pasos a seguir de un plan para alguien que precisamente no lo tiene. Así, a partir de la idea de que "todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y de forma adecuada" (íd.) por lo que una disposición que no se utiliza, es una franca contradicción de las leyes de la naturaleza (primer principio).

De esta manera los hombres, como únicas creaciones racionales sobre la Tierra, "deben desarrollar estas disposiciones naturales orientadas al uso de su Razón, completamente en la especie y no en el individuo" (*IaG*, Ak. VIII, 19) dado que todos partimos desde un primer comienzo con las mismas posibilidades y es por eso que el desarrollo de estas potencialidades debe reflejarse en todos los seres humanos como actos propios de la Razón, puesto que la Razón significa la facultad de ampliar las reglas y posibles intenciones de su uso más allá de lo simplemente instintivo, lo que podemos proyectar con la Razón no posee límites.

Sin embargo, según Kant, la humanidad necesita de varias generaciones para aprender a usar perfectamente estas disposiciones naturales, es decir, para que cada una de ellas le transmita a la otra lo que tiene que hacer: esta debe ser una de las metas principales del ser humano, el centro de todos sus esfuerzos individuales, ahora proyectados hacia la dimensión de su relación con los demás (segundo principio). Es por eso que, dados estos dones que tenemos gracias al uso de nuestra Razón que así nos hace superar como seres vivos todo principio animal de existencia, la naturaleza busca que el hombre logre completamente a partir de sí mismo, esto es, de su condición racional, la única felicidad o perfección posible: "la que él se procure mediante la Razón" (íd.)

Así, el dotar al hombre de Razón ya es señal suficiente de que esa es la intención principal de la naturaleza y a partir de eso surge la voluntad del hombre, esto es, *su proprio arbitrio*. A diferencia de los animales, diseñados físicamente para defenderse, el ser humano debe lograr su desarrollo a partir de sí mismo, más que desde el defenderse de los demás, gracias a su facultad exclusiva de la Razón:

Casi parece que la naturaleza se ha complacido en una máxima economía en el caso del hombre y ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad, con tan estrecho ajuste a la máxima necesidad de una existencia en germen, como si quisiera que, una vez que por fin el hombre se haya levantado desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna de su pensar y así (...) hasta la felicidad, a él le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecerse: como si le hubiera importado más *su propia estimación racional*, antes que cualquier bienestar (*IaG*, Ak. VIII, 19-20)

Según Kant, pareciera que a la naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien (su comodidad) sino más exactamente que *por su comportamiento racional se hiciera digno de una buena vida* y por ende, de su propio bienestar (tercer principio).

No obstante, el medio preciso que la naturaleza utiliza para que el hombre desarrolle todas estas disposiciones, es justamente el quizás menos esperado en un primer momento: "el antagonismo de esas disposiciones dentro de la sociedad, en tanto ese antagonismo se convierte en la fuente y motivo de un orden legal entre ellas" (id.). Se trata de la célebre teoría kantiana de la "sociable insociabilidad" (*unsellige Geselligkeit*) que hasta hoy marca el destino social de la humanidad: "la *sociable insociabilidad* de los hombres en su inclinación a formar sociedad, pero que al mismo tiempo, está unida a una constante resistencia, que perpetuamente amenaza con disolver la sociedad" (*IaG*, Ak. VIII, 20)

Significa entonces que, por naturaleza, el hombre tiende a ser social, pues así se siente más cerca de su especie y del desarrollo de sus disposiciones naturales, pero paralelamente siente que debe estar solo para poder disponer de todo lo que posee, sin tener que relacionarse, consultar o incluso depender de los demás, sobre todo porque es *moralmente consciente* de que en la sociedad encuentra resistencia en esos demás, esa misma resistencia que él mismo le impone a los otros. Por este mismo principio antagónico, esta resistencia genera rechazo al otro, así como también impulso hacia uno mismo, como fuerzas centrípetas necesarias para que individualmente logremos posicionarnos ante y entre los demás, finalmente movidos por el ansia de poder "algo que [el hombre] no puede soportar, pero de lo que tampoco puede prescindir" (*IaG*, Ak. VIII, 20. Agregado nuestro)

Así es como va formándose el concepto de *cultura (Kultur)* que para Kant consiste en el valor social del hombre, representando una forma de pensar que, si se sostiene ilustradamente, puede formar principios prácticos determinados, que finalmente alejarán al hombre de su natural rudeza, acercándolo así a la posibilidad de formar una sociedad constituida por un *todo moral*.

No obstante, Kant insiste que sin este natural antagonismo, las semillas de los talentos de nuestra especie quedarían adormecidas y así el hombre no valoraría su existencia como se debe, casi igualándose con los animales, sin diferenciarse de ellos, ni tampoco distinguiéndose por su racionalidad: “El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia” (*IaG*, Ak. VIII, 21). Kant indica que este ordenamiento de la naturaleza es producto de un sabio creador: pese a que el antagonismo genera mucho daño, al mismo tiempo también provoca la aparición de nuevas fuerzas que siguen el impulso destinado a desarrollar las disposiciones naturales del hombre (cuarto principio).

Así, la naturaleza busca que el hombre salga de la indolencia y comodidad de la inactividad, para que, por contraste, se entregue al trabajo y sus penalidades, precisamente para que pueda ingeniárselas para salir aunque sea momentáneamente de ellas. Si bien evidentemente de la resistencia y la insociabilidad también surgen males, al mismo tiempo estas situaciones generan nuevas tensiones que son propicias para desarrollar las disposiciones naturales. De esta forma, así como el entrar en sociedad permite al hombre desarrollar dichas disposiciones de la naturaleza, al mismo tiempo la inclinación a individualizarse le permite superar su (natural) condición de pereza y finalmente poder procurarse una posición social en la vida.

Dado esto, surge entonces lo que Kant califica como "el mayor problema del género humano": "llegar a constituir una sociedad civil que administre el derecho en general" (*IaG*, Ak. VIII, 22). Junto al principio anterior que planteaba la sociable-insociabilidad, este deseo constitutivo de una sociedad civil que regule el derecho es un aspecto central en nuestro trabajo, por lo que debemos analizarlo cuidadosamente, dado que, según Kant, la naturaleza *obliga* al género humano a buscarle una solución.

Primeramente, detectamos que se trata de un proceso largo y quizás incluso tortuoso. Esto se confirma cuando observamos que Kant indica que, para recién empezar a constituir esta sociedad civil, es necesario que se den dos situaciones: 1) la máxima libertad de sus miembros (antagonismo absoluto) y 2) la más precisa y exacta determinación de los límites de esa libertad (antagonismo determinado) como la única forma de equilibrar todo y que así cada individuo tenga todo el espacio necesario para desarrollarse. Así puede sintetizarse el quinto principio:

Una sociedad en que estén unidas la máxima *libertad bajo leyes exteriores*, con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana, porque la naturaleza no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie, más que con la solución y cumplimiento de esta tarea (*IaG*, Ak. VIII, 22)

Para completar la unión aparentemente fundamental entre los principios cuarto y quinto, Kant postula el sexto principio, calificándolo aún más radicalmente que los anteriores, como "el problema más difícil y que más tardíamente resolverá la especie humana". Esta gran dificultad consiste en que, siempre que se encuentre entre otros seres humanos, el hombre necesitará de un *señor* y que el egoísmo propio de su inclinación lo llevará al punto en que indefectiblemente tendrá que renunciar a sí mismo, para que ese señor que entonces lo dirige quebrante además su voluntad, con tal de instituir un orden que sea conveniente para todos, con la teleológica intención de que todos sean libres.

Pero lo que completa el gran grado de dificultad de este problema casi insoluble, es que aquel señor que mandará sobre todos es también un hombre, por lo que resulta imposible que sea completamente justo: "El jefe supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, sin embargo ser un hombre (...) pero de una madera tan retorcida como lo es el hombre, no se puede conseguir nada completamente derecho" (*IaG*, Ak. VIII, 23)⁴⁸.

⁴⁸ Kant ya pensaba esto desde hace un tiempo, incluso apuntando hacia el otro, según lo consigna la siguiente reflexión: "La mayor dificultad al interior del problema de instaurar una constitución civil, está en que cualquier hombre reclama sus derechos, pero sin reconocer los derechos ajenos; por tanto, es un animal que necesita de un señor, el que a su vez no puede ser más que un hombre: de una madera tan torcida no puede tallarse ninguna vara recta" (*Refl.* 1.464, 1783-1788)

Así que lo que la naturaleza le impone al hombre es finalmente la *aproximación* a esta tarea casi imposible que, según Kant, se puede realizar si confluyen tres factores con los que finaliza este troncal sexto principio: 1. conceptos correctos acerca de una posible constitución social justa; 2. una gran cantidad de experiencia, adquirida, entrenada y aprendida a lo largo de la historia y 3. una buena voluntad, que brille por sí misma y que esté dispuesta a aceptar este ordenamiento.

Si bien los principios siguientes (séptimo, octavo y noveno) resultan también cruciales para entender la arquitectónica kantiana respecto de la conformación de esta sociedad civil, estos principios no resultan tan difíciles e imposibles como sus tres antecesores, si bien el séptimo principio reviste cierta importancia, al ser un prerrequisito para la constitución civil perfecta que Kant imagina: “el problema de la relación exterior⁴⁹ legal entre los Estados”, ante lo cual se pregunta: “¿de qué podría servir el trabajar por una constitución civil legal, si la misma insociabilidad que lleva a los hombres a entrar en esa regulación, al mismo tiempo inevitablemente provoca la posibilidad de entrar en conflicto con los Estados vecinos, que a su vez los tienen a ellos también como enemigos?” (*IaG*, Ak. VIII, 30)

Lo que ocurre aquí es que la naturaleza nuevamente ha usado su “sistema compensatorio” de sembrar la insociabilidad, para paradójicamente cosechar una cierta tranquilidad, aunque sea solamente temporal: esto significa que aún incluso a través del conflicto, el sufrimiento, la guerra y finalmente las pérdidas humanas, con todo lo que ello significa, aún queda siempre la posibilidad de entrar en una unión de naciones, donde incluso hasta el Estado más pequeño pueda sentirse protegido por la unión de todos los Estados e incluso ese Estado “menor” podría mantenerse a sí mismo como si fuera un autómatas, lo que nos recuerda a Hobbes y el hombre artificial del *Leviatán*.

Ante esto, Kant presenta tres alternativas de lo que el ser humano puede creer que sucederá: 1) esperar que los Estados, a fuerza de golpes casuales entre sí, logren dar increíblemente con ese preciso golpe de suerte que les genere una armonía realmente

⁴⁹ Como veremos posteriormente en la *Metafísica de las costumbres*, Kant se referirá al derecho como toda relación de exterioridad entre las partes actantes, que están mediadas por la facultad de coaccionar que el derecho representa, lo cual señala la posibilidad implícita de un conflicto (in)mediato.

duradera; 2) creer que la naturaleza tiene dentro de su plan etapas por las que deben pasar los Estados para poder finalmente mejorar y 3) creer que finalmente nada va a pasar y que el ser humano va a seguir siendo el mismo, hasta que la naturaleza decida ingresar sabiduría a la historia humana. Ante cualquiera de estos casos, Kant se hace otra pregunta clave: “¿acaso es razonable suponer la finalidad de la naturaleza *en sus partes*, pero al mismo tiempo rechazarla *en su conjunto*?” (*IaG*, Ak. VIII, 25).

El problema entonces es lo que le queda al ser humano: creer y esperar que la naturaleza nuevamente se digne a hacer algo por él, porque aparentemente por sí mismo el hombre no puede hacer prácticamente nada.

Si bien el natural estado de naturaleza salvaje del individuo lo hace retrasar el desarrollo de sus disposiciones naturales, todo el mal que este retraso provoca, al mismo tiempo lo obliga a querer regirse por un marco civil que regule y contenga sus relaciones sociales, para por fin poder empezar a desarrollar dichas disposiciones naturales. Lo mismo ocurre con los Estados ya fundados, pues su bárbara libertad genera un constante estado de tensión y de preparación ante el conflicto, lo que también bloquea el desarrollo de sus disposiciones naturales.

Pero como ha dicho antes, Kant indica que del conflicto surge inmediatamente después el impulso necesario para buscar “una ley de equilibrio, un poder unido que le otorgue fuerza [a este impulso] para introducir un Estado totalmente cosmopolita”, caracterizado por “seguridad pública, pero no exenta de peligros, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman y que al mismo tiempo contenga un principio de igualdad, para que los habitantes no se destrocen mutuamente” (*IaG*, Ak. VIII, 26)

Antes de constituir una liga cosmopolita de Estados o incluso mientras se forma, Kant dice que el hombre sufre las peores calamidades, bajo una falsa apariencia de tranquilidad y bienestar, basada en obtener la felicidad de los individuos. Esto lo señala con otra célebre cita:

Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en todo lo que se atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Porque la idea de la moralidad forma parte de la cultura: pero el uso de esta idea, que se reduce a las

costumbres en cuestiones matrimoniales y de decencia exterior, es sólo mera civilización (*IaG*, Ak. VIII, 26)

Por tanto, mientras los Estados sigan perdiendo el tiempo en políticas expansivas, que retrasen o desestimen el desarrollo local de sus ciudadanos, no puede esperarse absolutamente nada moralmente, dado que, para desarrollarse la moral, los ciudadanos requieren de una larga preparación. De esta manera, todo lo bueno que no posea un sentimiento moral realmente genuino finalmente no será más que una simple apariencia, dentro de la cual la especie humana indefectiblemente continuará, mientras no logre resolver sus problemas de relaciones interestatales.

En el octavo principio, Kant indica la doble cara del plan secreto de la naturaleza: provocar o quizás incluso forzar la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, pero que al mismo tiempo sea también exteriormente perfecta e inmediatamente le pone el colofón, calificándola como “el único estado en que pueden desenvolverse plenamente todas las disposiciones de la humanidad” (*IaG*, Ak. VIII, 27). Según Kant, al ser humano nuevamente le queda la parte difícil: en este caso, saber de qué se trata exactamente este plan de la naturaleza.

Kant se pregunta si la experiencia nos puede decir algo sobre este plan, pero inmediatamente concluye que empíricamente se obtiene muy poco, sobre todo porque el curso de la órbita experiencial es muy lento e indefinido. Es por eso que a la naturaleza le importa bien poco “la época más lejana de la humanidad futura”, mientras esté segura de que cualquier época va a llegar de cualquier manera. Kant señala que en el caso específico del hombre es distinto, pues podríamos incluso simular la llegada de esta época, ante lo cual nos recomienda desestimar las muy posiblemente falsas señales que se puedan presentar⁵⁰.

Así es como al restringirse la libertad del ciudadano, se afectan todos los servicios, especialmente el comercio y, por ende, el desarrollo del Estado en su política comercial

⁵⁰ La fragilidad de las relaciones estatales provoca que si alguno de los Estados pierde su cultura local, también perderá parte de su poder e influencia sobre los otros Estados; no obstante, su ambición de poder sirve al menos para seguir con la finalidad de la naturaleza, de mantener su plan basado en el antagonismo, aunque esto no sirva para el progreso final de la especie humana.

exterior. Pero esta libertad individual aumenta poco a poco, *si se le impide al ciudadano que busque su libertad según la libertad de los demás*, pues esto libera las restricciones al accionar personal, generando una libertad plena, al menos a nivel de religión.

De esta manera surge, pese a leves interrupciones, la *Ilustración*, como un bien que la humanidad debe preferir, en lugar de desear una expansión colectiva, apenas comprenda todos sus beneficios, pudiendo así escalar incluso en su grado de influencia en el gobierno, puesto que, según Kant, a los gobernantes del mundo no les molestan los lentos y débiles esfuerzos de los pueblos por avanzar culturalmente, mientras no les alteren los recursos disponibles, siempre dispuestos para la guerra que, evidentemente resultará costosa para todos, pero muy especialmente para los Estados, que aumentarán su deuda pública⁵¹.

Finalmente, en el noveno principio, Kant justifica su propia obra y también cualquiera que tenga intenciones similares, es decir, tratar de construir la historia universal según un plan de la naturaleza que tienda a asociar a toda la especie humana, como si esto pudiera tener un efecto impulsor. Esta propuesta parece extraña pues, si resultara, se parecería según Kant, a una novela, pero considerando que la naturaleza siempre actúa bajo un plan, esta idea puede ser útil (aunque como especie nos cueste ver su mecanismo) como representación de un sistema, en vez de pensarlo como un montón de acciones humanas sin sentido⁵².

Kant comprueba el avance lento pero seguro de las constituciones políticas, en lo que han servido para elevar a los pueblos, no sólo en sí mismos, sino también en cuanto al arte y la cultura e incluso en las épocas en que, por sus deficiencias, dichas constituciones volvían a rebajar al pueblo, quedaba un “germen de Ilustración” que, según Kant, tras cada revolución *preparaba un nivel siempre superior de mejoramiento*.

⁵¹ Esto lleva a que ciertos Estados se ofrezcan como árbitros del conflicto, lo que según Kant, sirve para preparar el proyecto de “un gran cuerpo político”, sin precedentes hasta entonces, destinado a regular la convivencia entre Estados y a conservar todo lo que se posee: esto nuevamente genera esperanzas en Kant, quien cree que, tras muchas revoluciones, por fin se podrá constituir lo que ha insistido a lo largo de todo este escrito: “un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, donde puedan desarrollarse todas las disposiciones originarias de la especie humana” (*IaG*, Ak. VIII, 28)

⁵² Kant alude a las sucesivas transformaciones de este plan a lo largo de la historia (una historia que sólo puede ser validada por un público culto y por el pueblo, cuando éste entra en el círculo de la historia misma): empezando por los griegos, que fueron absorbidos por los romanos, que a su vez rompen su modelo político al ser sometidos por los bárbaros y así sucesivamente, por lo que sumando las transformaciones de los demás pueblos en sus historias políticas, se puede descubrir, según Kant “un curso regular de mejoramiento estatal, en esta parte del mundo” (*IaG*, Ak. VIII, 29-30)

A su vez, esto descubre una clave útil, no sólo para explicar el curso de las acciones humanas o para instalar un arte político predictivo, sino además para tener “una perspectiva consoladora [esperanzadora] del futuro” (*IaG*, Ak. VIII, 30) donde por fin la especie humana logre lo que tanto Kant insiste, no sólo a lo largo de este ensayo, sino también en toda su filosofía: que todos los gérmenes que la naturaleza deposita en el hombre lleven finalmente a la especie humana a cumplir con el desarrollo [natural] de todas sus capacidades primigenias y así “poder cumplir su destino en este mundo” (id.)

Pero ¿cuál sería este destino? ¿acaso la santidad? Para Kant, esta justificación de la naturaleza (o quizás de la Providencia divina) es un motivo importante para apreciar la historia universal, puesto que representa una salida ante el gran problema histórico persistente, que Kant formula con una pregunta:

¿De qué sirve elogiar la magnificencia y sabiduría de la Creación en el reino natural irracional y recomendar su estudio, si la parte que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene la historia del género humano, sigue siendo una objeción incesante, cuya visión nos obliga a desviar la mirada con desagrado, desesperados por no encontrar jamás una intención racional íntegra, lo que nos lleva a esperarla en otro mundo? (*IaG*, Ak. VIII, 30)

Kant aclara que este planteamiento de la historia universal, pese a partir de una cierta clave *a priori*, no busca eliminar la generación de la historia que, como tal, se da empíricamente: este planteamiento es simplemente otra perspectiva para apreciar la historia misma, lo cual además nos hace considerar el peso que llevarán las siguientes generaciones, por lo que sus antecesores les vayan dejando.

Según Kant, esas futuras generaciones considerarán la historia desde lo que se ha hecho a favor o en contra de lo cosmopolita lo que, unido al afán de poder y gloria de los políticos, representa un motivo siempre interesante para intentar otra vez generar una historia universal en clave cosmopolita.

2.2 El aporte de Foucault: la *Aufklärung*, la crítica. La idea de la historia más allá de la “fisiología de la moral”

En su conferencia de 1978, *¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)*⁵³ Foucault indica que en el caso de Kant, el saber que implica la *Aufklärung*, remite al problema de los límites del conocimiento y que la autonomía no necesariamente se opone a la obediencia a otro, sino que se trata realmente de *obedecer de acuerdo al propio juicio*, porque es el propio juicio el que finalmente otorgará el fundamento necesario para la decisión y la acción que implica el “voluntarizarse” hacia algo, precisamente porque así conocemos lo que estamos haciendo: el juego de la verdad y el poder se unen en torno a la capacidad de conocer lo que es y tener la libertad propia para hacerlo.

Como sabemos, en Kant la libertad individual se funda en el *respeto (Achtung)* a la norma encarnada por el otro: el deber ser racional de esa persona como un fin en sí y no simplemente como un simple medio (imperativo categórico) en una relación de reconocimiento, que significa la libertad de la persona en tanto fin en sí: el imperativo que nos manda el fin en sí, como principio normativo que debería regir un adecuado *estado de derecho, a partir del reino de los fines*.

Complementando esto, Foucault indica dónde se juega nuestra libertad: no en la intención, ánimo, fuerza o coraje que se le imprima a la acción, sino más exactamente “en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y sus límites”⁵⁴. Así, teniendo esta idea de nuestra propia capacidad intelectual y conociendo sus límites, podremos saber de qué se trata realmente la autonomía, siendo incluso capaces de obedecer un mandato ajeno por propia voluntad, antes que por sometida imposición.

Se trata de postular una forma más amplia para el concepto de libertad mismo, un concepto que se encuentra basado en la voluntad del individuo y que se fundamenta, como ya hemos dicho en la autonomía, que recordemos que para Kant es un concepto análogo a la libertad misma.

⁵³ En el compilado *¿Qué es la Ilustración?* que reúne además sus otros dos trabajos al respecto ya mencionados: *Seminario sobre el texto de Kant ¿Qué es la Ilustración?* (1983) y la conferencia *¿Qué es la Ilustración?* (1983).

⁵⁴ Foucault, M. *¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)* En: *¿Qué es la Ilustración?* p. 13.

2.2.1 Crítica y *Aufklärung* en Kant: un momento de desfase, según Foucault

Foucault considera que esta definición no es tan distinta de la de Kant. Aunque no se trata de la definición del concepto crítica, sí es algo muy cercano a ella: la idea de *Aufklärung* (Ilustración) definida por Kant en su texto de 1784 (como un estado de *minoría de edad* en el que la humanidad permanece, debido a su incapacidad de servirse de su propia Razón de forma autónoma, sin la dirección de otro) representa, según Foucault, un enfrentamiento de “fuerzas”: las de la autoridad opresora, sobre (contra o *versus*) una humanidad que *se deja oprimir*, por no tener el carácter necesario para tomar la decisión de cambiar de estado interno.

Foucault se pregunta cómo sitúa la crítica Kant, en relación a la *Aufklärung*, sin atreverse a definirla en relación con el proyecto filosófico kantiano, pero considerando que Kant sitúa a la crítica como un concepto límite o al menos que está señalando un límite que interroga sobre los límites del saber: hasta dónde o cuánto se puede razonar sin peligro.

Por ello, Foucault indica que en el caso de Kant, el saber que implica la *Aufklärung*, remite al problema de los límites del conocimiento y que la autonomía no necesariamente se opone a la obediencia a otro, sino que se trata realmente de obedecer de acuerdo al propio juicio, porque es el propio juicio el que finalmente otorgará el fundamento necesario para la decisión y la acción que implica “voluntarizarse” hacia algo, porque conocemos lo que estamos haciendo: así el juego de la verdad y el poder se unen en torno a la capacidad de conocer lo que es y tener la libertad propia para hacerlo.

Foucault se dirige ahora a un aspecto importante: y es que el desarrollo de la tarea crítica (en el siglo XIX y sobre todo en el siglo XX) debía seguir más la vía que indicaba Kant (servirse de la propia Razón, atreviéndose a saber sin la guía de otro) o si no, al menos ofrecer un lugar a esa nueva actitud crítica, que propugnar la vía que la Ilustración presenta, de la cual la postura kantiana representaba un apartarse (pues significaba hacer de la Razón un mecanismo al servicio del poder, al cual no le importa la voluntad del individuo)

Así es como Foucault llega a otro punto clave: el problema de la responsabilidad de la Razón, como consecuencia de la relación entre crítica e Ilustración: “¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?” (p. 15). Según esto, Foucault se

pregunta cómo puede haber sentido a partir del sinsentido, de dónde viene y, si viene de la Razón, cómo es posible que ella haya conducido por un camino de tantas sombras. Este supuesto sentido de parte de la Razón se constituye a partir de sistemas de coacciones, propios de una maquinaria bien estructurada, con lo que vuelve a darse el problema del mal uso del poder, ante la deformación de la Razón.

Así, el problema de la constitución de las ciencias se relaciona con el sentido, cuando Foucault se pregunta sobre el nacimiento de esta racionalidad, desde algo que sería completamente distinto a ella: “He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?” (p. 19). Esta racionalización caracteriza prácticamente todas las dimensiones del actuar humano: desde el pensamiento y las ciencias, pasando por las relaciones sociales, hasta las organizaciones estatales, las prácticas económicas e incluso el comportamiento psicológico específico. Es quizás en esta “globalización” de la racionalización donde se encuentre la raíz del furor del poder, que sólo busca extender su dominación sin conciencia alguna.

Foucault considera a la *Aufklärung* quizás como *el* gran problema de la filosofía moderna, por lo que es sumamente necesario investigar en ella: realizando una práctica histórico-filosófica totalmente nueva (y ajena a la historia de la filosofía y la filosofía de la historia) ver la historia detrás de la historia de las relaciones de las estructuras de racionalización que articulan un discurso verdadero, en relación a sus propios mecanismos de sujeción. Esto tiene la ventaja de desplazar la habitualidad del objeto histórico, hacia el problema del sujeto y la verdad, hecho que no se había realizado antes de la aparición de Foucault. Esta nueva elaboración permite plantear la incógnita de quién es el hombre que pertenece a la humanidad, pero que el mismo tiempo está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular.

Se trata de “desubjetivizar” la cuestión filosófica, recurriendo al contenido histórico, para liberarlo a través de la investigación sobre los efectos de poder que dependen de la verdad, observando sus efectos posteriores, como primera característica de esta nueva práctica, instaurada por Foucault, que se relaciona con el momento de formación de la modernidad que

representa la *Aufklärung*, a través de sus múltiples accesos, sin datación fija (la formación del capitalismo, la construcción del mundo burgués, la activación de los sistemas de Estados, la fundación de las ciencias y sus desarrollos técnicos, hasta llegar al enfrentamiento entre el arte de gobernar y el deseo de no ser gobernado de *esa* forma, como plantea Foucault al inicio de su exposición.

Foucault indica que el privilegio de pensar estas relaciones implícitas y explícitas entre sujeto, poder y verdad, desde fenómenos visibles, genera la idea de formar una *matriz conceptual*, capaz de recorrer una serie de dominios diferentes. Así se plantea el problema de qué es la *Aufklärung*, para entender el problema del desarrollo histórico de nuestra actual modernidad, a través de la detección de las condiciones, modificaciones y generalizaciones implicadas, para ver si se puede aplicar esta forma de análisis a cualquier otro momento de la historia, a partir de las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto.

Según Foucault, este es el proceso de análisis que provoca el desfase dejado por Kant, en la relación entre *Aufklärung* y crítica, en términos de conocimiento, desde su destino histórico (al inicio de la constitución de las ciencias modernas, lo que a su vez marca los destinos indefinidos del poder, producto de este desarrollo científico) enfrentado con las condiciones de constitución y legitimidad de todo conocimiento posible. De esta forma el tránsito desde la actitud crítica, pasando por la crítica, hasta llegar a la *Aufklärung* sirve, según Foucault, para hacerse una idea justa del conocimiento: el punto ahora es que hay que hacer precisamente el camino inverso. Una cuestión de actitud, de decisión, de independencia, en suma, una cuestión de *libertad*.

Posteriormente, en Septiembre de 1983 (y luego de su seminario sobre el texto de Kant, dictado en Enero de ese año) Foucault vuelve a analizar el texto de Kant sobre la Ilustración, reiterando la idea de que Kant plantea el problema filosófico del presente, indicando que el estado de minoría de edad corresponde a “otro estado de nuestra *voluntad*, que nos hace aceptar la autoridad de algún otro, para conducirnos en los dominios en los que

conviene [o es mejor] hacer uso de la Razón” (p. 74)⁵⁵. Dicho en otras palabras, para Foucault “la *Aufklärung* es definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la Razón” (p. 75).

2.2.2 Una cierta ambigüedad: la “ausencia” de un rol colectivo

No obstante, según Foucault, esta salida del problema por parte de Kant, le resulta al mismo tiempo algo ambigua, pues si bien indica que la Ilustración es un *hecho*, un *proceso*, esto también debería indicarnos que se trata de una *tarea*, de una *obligación*⁵⁶. Pero paralelamente Foucault destaca el lema de la Ilustración (“*¡Atrévete a saber!*”) pues a partir de esta divisa postulada por Kant, puede constituirse una *responsabilidad colectiva*, basada en el coraje, en la fuerza personal.

Para Foucault, habría una tercera dificultad en el texto kantiano (además de saber qué es y qué significa la Ilustración y qué implica ese ser y ese significado): el uso del término alemán *Menschheit*, por parte de Kant, pues se trataría de una expresión importante en la filosofía de la historia kantiana, además de implicar a todo el conjunto de la especie humana en ella. Foucault se pregunta: “¿Hay que imaginar que la *Aufklärung* es un cambio histórico, que afecta a la existencia política y social de todos? ¿o se trata de un cambio que afecta a lo que nos constituye como humanidad?” (p. 76)

¿Cuál sería ese cambio? Foucault indica que la respuesta de Kant no se deja de ser ambigua y simple, pero al mismo tiempo encierra cierta complejidad. Según Foucault, Kant define 2 condiciones esenciales para que el hombre salga de su estado de minoría, que a su vez son al mismo tiempo, espirituales-institucionales, éticas y políticas:

-Distinguir bien entre la obediencia y la Razón (la frase de Kant: “Obedece, no razones”)

⁵⁵ Si bien los tres ejemplos que da Kant al respecto son bastante conocidos (un libro que reemplaza nuestro propio entendimiento; un sacerdote que reemplaza nuestra propia conciencia y un médico que reemplaza nuestros gustos, diciéndonos qué comer, influyendo sobre nuestros gustos) Foucault indica muy perspicazmente que (aunque Kant evidentemente no lo indique, pues aún no las había escrito todas) cada ejemplo resulta correspondiente con cada una de las *Críticas* kantianas.

⁵⁶ Personalmente, esto no se trataría de una ambigüedad, sino de un “todo unido”: el hecho histórico de la *Aufklärung* sería para Kant algo que se está construyendo como aquella tarea obligatoria, para poder constituir finalmente una emancipación intelectual, de la cual todos somos absolutamente responsables.

Foucault indica que así se ejerce la obediencia en la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa y que la humanidad mejorará, solamente cuando en vez de esto, se le diga: “Obedece y podrás razonar como quieras”. Esto se parecería a lo que se denomina, desde el siglo XVI, *libertad de conciencia*: el derecho de pensar como se quiera, en tanto se obedezca. Pero la distinción más importante, es la que se refiere al uso público (donde la Razón debe ser *libre*) y al uso privado (donde la Razón debe ser *sumisa*) este último representa todo lo contrario a una libertad de conciencia.

-Distinguir bien entre uso privado y uso público de la Razón

El hombre ejerce un *uso privado* de la Razón, cuando es parte del aparato público, cuando tiene una función en la sociedad: cuando es un *funcionario*. Kant indica que no se trata de una obediencia o sumisión ciega, sino de un uso adaptado para esos fines particulares, un uso que evidentemente no es libre. En cambio, cuando se razona para ser razonable como ser humano, entonces el uso de la Razón es efectivamente *libre* y se trata de un *uso público*. Para Foucault, la Ilustración no es solamente un simple proceso garantizador de la libertad de pensamiento: “Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la Razón” (p. 78).

Esto plantea la cuarta dificultad del texto kantiano: en tanto el uso universal de la Razón es propio de cada quien más allá de cualquier fin, y que su uso libre está asegurado porque no es perseguido; no obstante, queda por saber cómo *asegurar* ese uso público de la Razón. De acuerdo a esto último, la Ilustración no puede entenderse como un proceso general que afecta a toda la humanidad, ni tampoco como una mera obligación prescrita: más bien parece un *problema político*.

III.- La apertura definitiva hacia lo práctico (1785-1788)

1.- ¿El reino de los fines como un preludio del derecho? La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785)

Kant busca fundamentar su filosofía práctica a partir de su pensamiento moral, primero encontrando el principio supremo de la moralidad: “la presente fundamentación no es más que la investigación y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*, que constituye, *en cuanto a su propósito*, un asunto aislado y completamente alejado de cualquier otra investigación moral” (*GMS*, Ak. IV, 392)⁵⁷.

La denominación de “metafísica” se explica debido a que se analizan objetos del Entendimiento referidos a la voluntad del hombre y que las teorías derivadas de esta relación son siempre de carácter *a priori* y por ello, pertenecen a la filosofía pura, de la cual la metafísica es su parte fundamental: “la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible y no las acciones y condiciones (tomadas en su mayoría de la psicología) del querer humano en general” (*GMS*, Ak. IV, 390)

Para ello, recorre desde el conocimiento moral común de la Razón, al conocimiento filosófico, pasando por lo que llama filosofía moral “popular”, hasta la metafísica de las costumbres, para finalmente terminar llegando a la crítica de la Razón pura práctica. Así, la filosofía pura es aquella que presenta teorías desde principios *a priori*. En su parte formal, es lógica y cuando se limita a ciertos objetos del entendimiento, es metafísica. De acuerdo a la división anterior, se genera una *metafísica de la naturaleza* (representada por la Física, con sus partes empírica y racional) y una *metafísica de las costumbres* (representada por la Ética, que en su parte empírica, es una *antropología práctica* y en su parte racional, es una *moral*).

⁵⁷ Kant advierte que, si bien es cierto es tentador querer aplicar estos principios a todo el sistema, al mismo tiempo representaría una muestra de poca seriedad investigativa: “Es muy cierto que mis afirmaciones sobre esta importantísima cuestión (...) ganarían en claridad aplicando el mismo principio a todo el sistema y obtendrían una notable confirmación, haciendo ver cómo en todos los puntos se revelan suficientes y aplicables. Pero tuve que renunciar a tal ventaja (...) porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio, no ofrecen una prueba completamente segura de su exactitud, sino que más bien, por el contrario, despiertan cierta sospecha de parcialidad, al no investigarlo por sí mismo (...) ni pesarlo con todo rigor” (*GMS*, Ak. IV, 392)

En este punto, Kant se pregunta si es urgente elaborar una filosofía moral pura, totalmente desprovista de lo empírico y que pertenezca a la antropología práctica, concluyendo nuevamente que sí debe hacerse, de acuerdo a la existencia del deber y de las leyes morales:

Todo el mundo debe admitir que una ley, si ha de poseer un valor moral, es decir, como fundamento de una obligatoriedad, debe incluir una necesidad absoluta (...) que el fundamento de la obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del universo que rodean al hombre, sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de la razón pura y que cualquier otro precepto que se fundamente en principios de la mera experiencia (...) podrá considerarse, en todo caso, una regla práctica, pero nunca una ley moral (*GMS*, Ak. IV, 389)

Así, toda la filosofía moral descansa en su parte pura (o racional) y cuando se aplica al hombre no toma consecuentemente nada de su parte empírica (antropológica práctica) sino que solamente le entrega leyes *a priori* que, sin embargo, deben ser bien contrastadas con la experiencia, a través de una gran capacidad de Juicio, para saber en qué casos aplicarlas, cuándo darles lugar en el comportamiento y, sobre todo, tener fuerzas para poder cumplirlas⁵⁸. Kant nos describe adecuadamente cómo es la actitud que tienen ante la Razón los que se dedican al cultivo de la felicidad, precisamente usando a la Razón como directora:

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, *tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción*, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la Razón, acaban por sentir (con tal de que sean lo suficientemente sinceros para confesarlo) cierto grado de *misología* u odio a la Razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan (...) hallan sin embargo que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar, y más que

⁵⁸ Una de estas fuerzas es claramente la voluntad, que Kant define como lo único realmente bueno sin restricción y que es finalmente la única condición que nos hace dignos de la felicidad. No obstante, el verdadero fin de la Razón del hombre no es la felicidad, sino “un propósito de la existencia mucho más digno” (id.) al cual la Razón está destinada: producir una buena voluntad en sí misma, ya que ella “es el bien supremo y la condición de cualquier otro” (id.). Esta realización de un fin determinado solamente por la Razón, produce satisfacciones evidentemente ajenas a las inclinaciones.

despreciar, envidian al hombre común, que es más propicio a la dirección del mero instinto natural, y que no consiente a su Razón, para que ejerza gran influencia en su hacer y omitir (*GMS*, Ak. IV, 395-396)

De esta manera, para desarrollar el concepto de buena voluntad, debemos primero considerar el concepto de *deber*, que excluye a todas las inclinaciones e incluso a aquellas solamente *conformes* al deber, pero que finalmente no son realizadas exclusivamente *por* el deber, concepto que contiene en sí mismo el de una *buena voluntad*, aún pese a las restricciones y obstáculos subjetivos que puedan presentarse, que finalmente sólo lo reafirman en sí mismo.

No obstante, Kant se pregunta si es adecuado para el propósito de la naturaleza haber dado a la Razón el poder sobre la buena voluntad o si esto es sólo una mera fantasía. Así, parte admitiendo que “en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin” (*GMS*, Ak. IV, 395)

Por tanto, según Kant, una metafísica de las costumbres es muy necesaria, ya no sólo para descubrir principios prácticos racionales, sino también para proteger a las costumbres de las corrupciones que se producen cuando faltan el Juicio y las normas necesarias para decidir bien qué hacer o no hacer: “Y es que no basta con que lo que debe ser moralmente bueno sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral” (*GMS*, Ak. IV, 390)

Posteriormente, en el último paso de la *metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica*, a partir de su clásica formulación práctica del imperativo categórico (“Obra de tal modo que puedas considerar a los demás, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como fines y nunca solamente como simples medios”. *GMS*, Ak. IV, 429) Kant establece una cierta dignidad implícita del derecho, al buscar tratar siempre al otro como si fuera un fin (a alcanzar) y no un medio (a utilizar) al momento de hacer uso de nuestro libre arbitrio⁵⁹. Esta dignidad se opone a la habilidad, como ocurre en el caso de los

⁵⁹ Posteriormente, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant situará al derecho como una exterioridad referida al arbitrio, sin que se deba considerar contenido ni intención de la acción particular, para así poder conciliar el arbitrio propio con el ajeno, de una manera muy parecida al imperativo categórico moral, como ya veremos.

imperativos hipotéticos, donde hacemos uso de estas reglas necesarias a través de máximas contingentes, sólo para hacer algo que valga para mí, pero no necesariamente para los demás.

Así, a través de las tres formulaciones del imperativo categórico como ley fundamental de la Razón pura práctica, Kant determina el principio supremo de la moralidad que tanto buscaba, mientras que la postulación del concepto de reino de los fines, hemos decidido considerarla como un preludio del derecho, dado que, por tratarse de una mera idea, el reino de los fines nos conecta, ahora en sentido práctico, con el plan astuto de la naturaleza.

Kant nos indica que, como seres racionales, todos integramos el reino de los fines y somos cada uno jefes dentro de él: a partir de esto, estamos sometidos a las leyes y al mismo tiempo podemos ser legisladores, en base a nuestra propia autonomía, que representa propiamente a nuestra libertad práctica.

De esta manera, todas las máximas que se puedan formular deben ser cumplidas casi como si se tratara de un reino de la naturaleza que también posee su propia astucia y su propio plan maestro, a partir de la libertad de asumir máximas por cuenta propia y, por tanto, nunca provenientes de un otro, esto es, *por el propio derecho* a ejercer nuestra propia libertad.

2.- La segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* como preeminencia del hacer (1787)

2.1. La idea de Constitución en la segunda edición de 1787

Kant parte de la idea de que “la única legalidad de las acciones completamente derivable a partir de principios es la moralidad” (*KrV*, A 842-B 870). Vemos cómo nuevamente Kant relaciona legalidad con moralidad como si una dependiera de la otra y, una vez unidas, pudieran actuar en función perfectamente recíproca: es decir, como si la legalidad fuese la única base posible para sostener la moralidad como concepto, en tanto se trata del fundamento de las máximas del deber que debemos ejecutar y la moralidad fuera la única evidencia práctica de la funcionalidad explícita de la legalidad como mecanismo.

En tanto, en esta segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de 1787, nos encontramos con que la opinión de Kant respecto a Platón (como vimos, despectiva en la primera edición) cambia radicalmente (quizás a partir de una mejor lectura probablemente de

La República) considerando a Platón ahora como “un gran filósofo” (*KrV*, B 373) que sin embargo posee una idea política prácticamente impracticable: “Un mérito muy especial de Platón está en lo relacionado con los principios de la moral, la legislación y la religión, donde son las ideas las que posibilitan la misma experiencia (del Bien) aunque tales ideas nunca puedan ser plenamente expresadas en dicha experiencia” (*KrV*, B 375). Aún pese a esto, Kant intenta rescatar en parte esta idea, proponiendo un mayor desarrollo de la idea de Constitución:

Una Constitución que promueva *la mayor libertad humana*, de acuerdo con leyes que hagan *la libertad de cada uno compatible con la libertad de todos los demás* (no una Constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola) es, como mínimo, una idea necesaria que servirá de base, no sólo al proyecto de una Constitución política, sino a todas las leyes. Para ello, desde el comienzo debe hacerse abstracción de los obstáculos actuales, que quizás no provengan lamentablemente de la naturaleza humana, sino más bien del descuido de las ideas auténticas en la legislación (*KrV*, B 373)

Ante esto, siempre resulta útil recordar la distinción kantiana entre *libertad positiva* (determinada *externamente*, únicamente por la Razón) y *libertad negativa* (determinada internamente, sólo por el hombre) lo cual da espacio para interesantes interpretaciones posteriores⁶⁰.

⁶⁰ Como la importante obra de Isaiah Berlin, *Sobre la libertad* (donde se aprecia desde fuera la relación y diferenciación fundamental entre libertad interior y libertad exterior) partiendo de la importante distinción entre libertad negativa (aquella libertad donde el hombre puede actuar sin obstrucciones de otro hombre, pero que, al mismo tiempo, se puede encontrar impedida por circunstancias personales o colectivas que impiden o limitan el uso de dicha libertad, aun sin necesidad de que intervenga un otro) y libertad positiva (aquella libertad donde actuar sin obstrucciones ni de otro ni de las circunstancias, pues es dueño de su propia autonomía).

3.- La *Crítica de la razón práctica* como fundamento del hacer (1788)

Kant instala la crítica a la facultad práctica de la Razón (la facultad de desear) y reitera la importancia de la libertad (que es, como veremos, la *ratio essendi* de la ley moral, que a su vez es *ratio cognoscendi* de la libertad) y presenta las ideas trascendentales de la Razón práctica (Dios, como razón teológica; libertad, como razón psicológica e inmortalidad, como razón cosmológica) como postulados de filosofía práctica, dirigidas principalmente al estudio de la ética y la moral. Partiendo desde estos conceptos principales, la libertad trascendental puede ser considerada en un sentido *absoluto*⁶¹:

El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo un edificio de la razón pura, incluyendo la razón especulativa y el resto de los conceptos (de Dios y la inmortalidad) que permanecen como simples ideas en la razón especulativa sin apoyo alguno, ahora quedan asegurados por ese concepto de libertad y reciben con él y gracias a él, consistencia y realidad objetivas, es decir, que la *posibilidad* de tales conceptos queda *probada*, porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral (*KpV*, Ak. V, 4)

De esta manera, por ser la condición de la ley moral, la libertad es la única entre las 3 ideas de la razón especulativa⁶², de la que podemos saber algo *a priori*, aunque no sabemos en qué pueda consistir este apriorismo. No obstante, para no ser acusado de contradicción (al postular a la libertad como condición de conciencia de la ley moral y al mismo tiempo, a la ley moral como condición de conciencia de la libertad) Kant aclara este principio de reciprocidad:

Si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo como la libertad (...) y si no hubiera libertad, no

⁶¹ Tal como ocurre cuando la razón especulativa la utiliza como principio de causalidad, para salir del problema de la determinación de la serie incondicionada como un concepto problemático, pero que al menos puede *pensarse*, para protegerse así de los ataques del escepticismo.

⁶² Las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma no son condiciones de la ley moral, pues sólo son condiciones del objeto de pensamiento al que corresponden, esto es, al de una voluntad determinada por dicha ley, al momento de hacer uso práctico de su razón.

podríamos de ninguna forma *dar* con la ley moral dentro de nosotros (*KpV*, Ak, V, 4. Nota)

Finalmente, no podemos reconocer ni comprender estas ideas trascendentales, sólo podemos plantearlas como *posibilidades* que, sin embargo, constituyen las condiciones para aplicar la voluntad ya determinada moralmente, al objeto *a priori*. Por tanto, el considerar la libertad como causalidad (constatada por la ley moral) y al mismo tiempo como mecanismo natural (constatado por las leyes de la naturaleza en el hombre) no es una contradicción para la Razón, si entendemos la libertad como causalidad entendiendo al hombre como ser en sí mismo, dentro de la conciencia pura y si paralelamente entendemos la libertad como mecanismo natural, considerando al hombre como fenómeno, dentro de la conciencia empírica.

Por tanto, el considerar la libertad como causalidad (constatada por la ley moral) y al mismo tiempo como mecanismo natural (constatado por las leyes de la naturaleza en el hombre) no es una contradicción para la Razón, si entendemos la libertad como causalidad entendiendo al hombre como *ser en sí mismo*, dentro de la conciencia pura y si paralelamente entendemos la libertad como mecanismo natural, considerando al hombre como *fenómeno*, dentro de la conciencia empírica.

La idea de una crítica de la razón práctica se basa principalmente en cuatro puntos fundamentales: 1. el uso práctico de la Razón siempre busca determinar la voluntad del hombre, a través de la delimitación de sus fundamentos causales; 2. por tanto, la Razón Pura, considerada por sí sola, no basta para determinar la voluntad, por estar empíricamente *condicionada*; 3. no obstante, aunque no pueda describirse empíricamente, la *causalidad por libertad* le da al hombre la posibilidad de ejercer la practicidad incondicionada de la Razón y 4. finalmente, la crítica de la razón práctica es la encargada de eliminar la pretensión de la Razón empíricamente condicionada de querer determinar *exclusivamente* a la voluntad.

Por tanto, la regla práctica nacida de la Razón, es la única forma de determinación de la voluntad, que debe regir el actuar humano, puesto que el hombre no sólo se encuentra determinado por la Razón, sino también por la sensibilidad, necesita que esta regla práctica exprese además un *deber ser*, que contenga la obligación objetiva para su acción.

Así, el *imperativo categórico* es la única ley práctica determinante de la voluntad y debe ser presentado al hombre *antes* de saber si poseemos la facultad necesaria para cumplir con esta determinación, incluso sin considerar los efectos que se produzcan debido a esta *causalidad por voluntad*.

Por tanto, es necesario que la Razón Pura se haga Práctica por sí sola, a través de la determinación de la voluntad solamente con la forma de la regla práctica, esto es, por medio de la ley práctica, que no posee ninguna materia distinta, previa o posterior a ella. Así es como se constituye finalmente la facultad de desear superior: teniendo a la ley práctica como única forma legisladora.

4.- El problema de la constitución del derecho. Relación con la moral y la ética

La institución de la moralidad en Kant como eje principal de su filosofía práctica, siempre nos parece expresión de un sentido de finalidad, esto es, de un marcado sentido teleológico: desde el punto de vista objetivo, Kant nos parece indicar que su finalidad realmente era establecer una "comunidad moral" (objetiva) aún más que una "comunidad política" (contingente) pero que, para poder llegar a constituir dicha comunidad moral, era obligatorio establecer *antes* una adecuada y regulada comunidad política, aún pese a su (natural) característica contingente, por lo que su (utópico) objetivo final habría quedado evidentemente truncado.

En términos prácticos, derecho y moral se unen inexorablemente en el problema fundamental de la autoridad: en *quién* ejerce dicha autoridad y especialmente *cómo* la ejerce. Si bien idealmente esta relación debe estar sustentada en el marco ético antes referido, realmente es muy difícil que esto se dé así, quedando toda esta relación bajo una "apariencia ética", que rige en teoría, pero que finalmente no funciona en la práctica. Quizás la respuesta a esta "imposibilidad práctica" se encuentre en el hecho de que este vínculo entre derecho y moral conlleva una tensión interna entre el requisito jurídico y la exigencia moral, situación que resulta esencial para entender el concepto kantiano de derecho como tal y así también entender por qué podemos ser buenos ciudadanos, aunque no seamos moralmente buenos, desapareciendo así la aparente contradicción primera de este aserto kantiano, precisamente a

través del cumplimiento de las disposiciones jurídicas establecidas *por* todos democráticamente (mediante votación) y *para* todos socialmente (mediante el Estado).

El derecho está presente tanto en el individuo como en la especie, principalmente por dos motivos que resultan esenciales: 1) no hay derecho sin la libertad que lo fundamenta; y 2) ni tampoco hay autonomía de la voluntad sin la moralidad, de la cual forma parte el derecho (como parte activa e íntima de su correcta ejecución práctica, dictando las leyes necesarias para regir la acción) junto a la ética (que a su vez dicta las máximas morales que luego deben convertirse en leyes, precisamente *en virtud* del derecho).

IV.- El último gran giro kantiano: la constitución del Derecho (1790-1800)

“Aunque nunca llegue a producirse, la idea que presenta ese *máximum* como arquetipo [el acuerdo mayor entre legislación y gobierno] es plenamente adecuada para *aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible*” (Kant)

Hemos visto la importancia de la constitución moral en Kant durante la primera parte del período crítico (1781-1788) conformada por conceptos como libertad, autonomía, voluntad y ley moral, representada en el imperativo categórico.

No obstante, pese a que en Kant todo está imbricado como engranajes, creemos que existe otro giro intelectual surgido a partir de 1790 (consecuentemente producido desde el giro anterior, que significaba la apertura hacia lo práctico, entre 1784-1788) cuando el filósofo de Königsberg considera que la moral está constituida no sólo por la ética, sino también por el derecho, como concepto que la relaciona con la filosofía política que, como ya hemos dicho, venía siendo analizada desde antes, principalmente a partir de la filosofía de la historia.

Es por esto que Kant nos dirá al describir la moral (en *Teoría y práctica*, de 1793) que se trata de una ciencia que nos enseña a ser “dignos de felicidad”, dignidad que es parte de una de las cualidades que nuestra voluntad precisamente propicia y que está regida por la Razón, universalmente legisladora de nuestra naturaleza y de nuestra libertad (práctica⁶³) que a su vez

⁶³ “En su sentido de objetivación de la razón práctica legisladora, el Derecho es, al mismo tiempo, la diferencia y la relación que da lugar a la Historia” (Rojas, S. *El problema de la Historia en la filosofía crítica de Kant*, p. 25). Como se sabe, el signo de la historia lo marca Francia con su revolución, que genera en Kant el *entusiasmo* ante la realización de su posibilidad que, como hecho imborrable, siempre estará latente, incluso aunque nunca se

debe ser coincidente con todos nuestros fines. Esta descripción del concepto dignidad finalmente genera que, pese a que nunca podremos renunciar a nuestro fin de la felicidad, propio de nuestra naturaleza, al mismo tiempo indica que la felicidad nunca puede ser objeto de una ley práctica, dada su naturaleza contingente.

La única condición de cumplimiento de la ley es el *deber*, que no precisa de ningún fin concreto, sino que *produce* un fin para la voluntad del hombre: contribuir a la posibilidad de un *supremo fin* en el mundo. A su vez, esta posibilidad se transforma en una *exigencia moral*, ante la necesidad de encontrar un *fin en sí mismo*, esto es, un *fin final moral (Endzweck Moral)* que también debe ser *completamente desinteresado*, completamente independiente de un objeto específico. De hecho, si el ser humano no se considera un fin en sí mismo, difícilmente podrá actuar moralmente, en términos *verdaderos*: veremos posteriormente que este es el *fin final (Endzweck)* para Kant.

Esto se complementa y fortalece con el mencionado giro de la moral al derecho, donde Kant nos señala que hay que vivir en un estado político que propicie y proteja los derechos de todos, puesto que salir del estado de naturaleza es una exigencia racional, que concretamos al determinar nuestras propias leyes, otorgándonos así el valor de la dignidad (referida anteriormente como parte de la voluntad) que aquí toma el rol de fuente originaria de nuestra normatividad.

concrete, precisamente porque proviene de una exigencia emanada de la conciencia moral (*Gewissen*) del individuo, de siempre intentar progresar hacia lo mejor.

1.- La *Crítica del Juicio*⁶⁴ (1790) como criterio fundamental para enlazar teoría y práctica

Luego de la *Primera Introducción a la Crítica del juicio* (escrita presumiblemente en 1789, que Kant desiste de publicar, pero que fue conocida póstumamente) el filósofo de Königsberg presenta en esta tercera y última Crítica, además de los elementos ya reseñados, la gran importancia del *discernimiento*⁶⁵ como propiedad humana esencial, al momento de entender las relaciones coexistentes entre este concepto y los de teoría y práctica, que posteriormente resultarán fundamentales para entender el derecho, pues funcionan casi como una especie de eje que mueve a nuestro entendimiento, en su encuentro con la sensibilidad, aún más allá del enlace fenoménico causal.

Kant marca la importancia fundamental del juicio como facultad previa al dar o no dar derecho a los hombres, surgiendo como una fuente insustituible entre la contemplación estética y la teleología finalista que implica el juicio como facultad de acción y de decisión, además de ser un criterio fundamental para enlazar teoría y práctica (hecho que destacará posteriormente Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de 1968 y 1975,

⁶⁴ Como adelantamos, para la traducción del título de esta obra nos parece que aún tiene validez seguir el antiguo criterio usado por García Morente: “La traducción literalmente exacta sería *Crítica de la facultad de juzgar*. Sin embargo, hemos creído deber seguir la tradición, que ha dicho siempre *Crítica del Juicio*. Efectivamente, esta última denominación posee una exactitud más profunda, pues evita la distinción siempre falsa, entre la facultad y la función. Para este propósito, valga recordar aquí que Kant nunca pensó en facultades del alma, sino que lo que a veces se llama facultad, es sólo el nombre común donde se agrupa una porción de actividades de la conciencia. (...) emplearé *Juicio* para referirme a la capacidad general o actividad de juzgar y juicio para referirme a un *juicio* determinado”. (García Morente, M. *Introducción*. En: *KU*, p. 39-40). Esta “literalidad exacta” es el criterio utilizado por Pablo Oyarzún Robles para su traducción de la obra, donde traduce *Urteilkraft* efectivamente como “facultad de juzgar”, que nos parece la forma más completa, pero para efectos de este trabajo, preferimos la versión castellana más sintética, que nos permite además la indispensable distinción entre “Juicio” (como facultad) y “juicio” (como función) según sea el caso. Aprovechamos la ocasión para señalar que seguimos el mismo criterio cuando se trata del término *Vernunft*, distinguiendo entre “Razón” (como facultad) y “razón” (como función).

⁶⁵ Término preferido por dos de los recientes traductores de la obra, Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, para traducir *Urteilkraft*, en lugar de la traducción habitual de “Juicio”. No obstante, disentimos del criterio utilizado por ellos, principalmente por dos razones: 1) tal como indica Aramayo, la etimología del verbo *discernir* (del latín *dis-cerno*) incluye las acciones de “dividir”, “separar”, “distinguir”, etc., pero no incluye a la facultad de juzgar misma, como sí lo hace el verbo “juzgar”, por lo que discernir se aleja un poco de la distinción necesaria entre las características de facultad y función, propias del Juicio como actividad y 2) el concepto de *discernimiento* no posee el eminente sentido jurídico contenido en el concepto de Juicio, pues discernir no significa necesariamente *exteriormente* un juicio, sino que el concepto de discernir alude más bien a un “darse cuenta de”, de característica *interior* y, por ende, no dirigido necesariamente a otro con el cual entramos en relación *exterior*, desconectándose así de la inmediatamente posterior filosofía del derecho kantiana como tal.

aunque desde la perspectiva de considerar que Kant no fue realmente un pensador del derecho) permitiendo finalmente a Kant cerrar el “círculo crítico”, considerando a la filosofía como un *todo*, sistemático y coherente.

1.1 El Juicio como talento natural. La pobreza (in)necesaria del ejemplo

Un primer antecedente más explícito e importante del concepto de *Juicio* (*Urteilkraft*) se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant define la actividad del Juicio como “la capacidad de *subsumir* bajo reglas, de *distinguir* si algo posee una regla dada” (*KrV*, A 132-B 171. Cursivas nuestras). No obstante, esta capacidad “es un talento peculiar, que sólo puede ser ejercitado, pero nunca enseñado” (*KrV*, A 133-B 172). Se trata entonces de un factor específico, propio del ingenio natural, que incluso no puede ser suplido por educación alguna: *simplemente se tiene o no se tiene* y, por lo tanto, el uso correcto de esta capacidad de Juicio siempre dependerá del grado de talento natural de quien lo ejercite:

La falta de esta capacidad [de Juicio] es lo que llamamos *necedad*, defecto que no tiene remedio alguno. Una cabeza obtusa o limitada, a la que le falta el nivel de entendimiento y los conceptos propios de éste, puede llegar muy bien, a base de estudio, hasta la misma erudición. Pero, considerando que también en esos casos, suele faltar el Juicio, no es raro encontrar hombres muy cultos que, incluso al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir ese incorregible defecto (*KrV*, A 134-B 173. Nota. Agregado nuestro)

Por tanto, cuando no se posee este talento, el Juicio puede ser agudizado a través de ejemplos, que sólo sirven para esto, pues en cuanto a la precisión intelectual, muy pocas veces se cumple el ya mencionado requisito kantiano de “dar con la regla” o mejor dicho, *coincidir exactamente con el Juicio*. En suma, si bien los ejemplos sirven sólo para orientar, poseen el peligro mayor de reducir el esfuerzo que debe hacer el Entendimiento por comprender lo que intenta analizar: “los ejemplos son como las andaderas del Juicio, de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del Juicio” (*KrV*, B 174)

La gran importancia del juicio teleológico (en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*) resulta crucial, puesto que, a partir del análisis del rol teleológico ejercido por la naturaleza en

función del hombre (§ 61: “De la finalidad objetiva de la naturaleza”) Kant aborda la idea del fin último de ésta, como si fuera parte de un sistema de finalidad, de un “sistema teleológico”.

2.- *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793) como momento que “detiene” la libre producción escritural kantiana

En esta obra Kant instala el concepto de *mal radical* (*radical Böse*) en el ser humano, de características innatas, pero al mismo tiempo insondable en cuanto a su origen primigenio, marcando además el problema de Kant con la censura prusiana, como la manifestación de la pérdida del derecho individual a expresarse en torno a la religión con toda la “libertad de pluma”, como ya adelantamos. La moral del hombre libre, de actuar incondicionado, no necesita de otro ser por encima del hombre, para conocer el deber, ni para erigir otro motivo impulsor (*Triebfeder*) ni para saber lo que tiene que hacer con la ley moral.

Así, la moralidad (como ya hemos visto, en virtud de la razón pura práctica) por su causa objetiva (el querer) y su causa subjetiva (el poder) no necesita de la religión, pues le basta sólo con la Razón:

La moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es, de ningún fin para reconocer lo que es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines (*RGV*, Ak. VI, 21-22)

En este punto, Kant vuelve a tener presente la legalidad, al momento de calificar una acción y sus consecuencias:

Una acción moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) sería una acción resultante sólo de leyes de la naturaleza, acción que por lo tanto *no está absolutamente en relación alguna con la ley moral como ley de la libertad*, al no ser ella un hecho y no tener lugar, ni ser necesario con respecto a ella, ni *mandamiento*, ni *prohibición*, ni tampoco *permiso* (*facultad legal*) (*RGV*, Ak. 39-40. Nota)

Sin embargo, si la ley moral no determina al albedrío con respecto a la acción, es porque éste debe estar bajo el influjo de un motivo impulsor opuesto a la ley y, dado que esto sólo puede ocurrir admitiendo dicho motivo impulsor en una máxima, entonces la intención

con respecto a la ley moral *nunca puede ser indiferente*, ni evidentemente tampoco puede ser ambivalente, pues *la ley moral siempre es una sola en el seguimiento del deber*⁶⁶.

Al representar los efectos de la moralidad en sus fines, la experiencia suministra a la moralidad como causalidad, una *realidad objetiva únicamente práctica*. Y puesto que el hombre no puede hacer coincidir su *deseo de felicidad* con la *dignidad de ser feliz*, necesita de un Ser Supremo desde donde pueda pasar de la moral a la Religión.

Como es públicamente conocido, esta obra marca además el problema de la censura prusiana con Kant, que evidencia la manifestación de la pérdida del derecho individual a expresarse en torno a la religión con toda la “libertad de pluma” necesaria. No obstante, Kant obedece ante la censura impuesta a su obra, puesto que se encuentra regido bajo la máxima de la obediencia a la autoridad como estamento (en este caso, el Estado prusiano) pero no necesariamente obedeciendo al conjunto de teólogos, supuestamente analistas, encargados de “procurar la salud de las almas” (como teólogos espirituales o “bíblicos”) y de las ciencias (como teólogos “sabios”) pero que finalmente confunden estas dos labores como tales⁶⁷.

⁶⁶ Esto responde a dos de las preguntas que se formularon los antiguos filósofos morales: 1) ¿Tiene la virtud que ser enseñada y por tanto el hombre es indiferente a la virtud y al vicio? y 2) ¿Existe más de una virtud, cuya dualidad provoca que el hombre pueda ser virtuoso y vicioso a la vez? Estos filósofos negaron rigorísticamente la posibilidad de ambas preguntas, al considerar a la virtud como algo en sí misma.

⁶⁷ El problema de Kant con la censura de su época merece ser relatado detalladamente, principalmente por dos motivos: 1. creemos manifiesta quizás el único caso en que Kant se apartaría de su propio imperativo categórico y 2. porque representa un claro impedimento a la libertad, y por ende, al derecho como tal. Desde 1788, durante el reinado de Federico Guillermo II, el ministro Wöllner había establecido decretos restrictivos sobre la libertad de enseñanza de la religión y sobre la impresión de obras sobre ella. En Febrero de 1792, Kant envía a su amigo Biester (director de la *Revista Mensual de Berlín*) el texto *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (correspondiente a la primera parte de la obra total) para que lo presentara ante la censura de Berlín antes de ser impreso, aun cuando la *Revista* se imprimía en Jena y no en Prusia y por lo tanto esta precaución no era necesaria. No obstante, Kant no quería dar la impresión de “estarse dedicando a un contrabando literario, eludiendo a propósito la estricta censura de Berlín, para manifestar opiniones llamadas audaces” (*RGV*, p. 244, nota). Biester presentó el trabajo de Kant al “alto consejero consistorial” Hillmer (encargado de la censura de contenidos morales) quien al día siguiente recibe a Biester con el *Imprimatur*, autorizando la impresión “porque, tras una cuidadosa lectura, encuentra que este escrito, como los demás de Kant, sólo está destinado al acceso de sabios meditativos, capaces de investigación y discernimiento, pero no a todos los lectores en general” (*RGV*, p. 245, nota) y así el trabajo apareció en la edición de Abril de la *Revista*. Sin embargo, cuando Kant le encarga a Biester la presentación de la segunda parte de la obra total, se produce el problema: Hillmer consideró que, por su contenido, el texto entraba de lleno en el campo de la teología bíblica, por lo que solicita la ayuda de Hermes (encargado de la censura de contenidos teológicos) quien finalmente decide censurar esta obra kantiana, con el apoyo de Hillmer. Ante esto, Biester le pide expresamente al rey Federico Guillermo II levantar la censura al texto, lo que también es rechazado. Tras esto y una vez terminada la obra con sus cuatro partes (donde el cambio del estilo y contenido del texto es decididamente notorio, principalmente desde las últimas dos partes) Kant

Así como existe el deber de ser buenos, ¿existe un derecho al mal” para el ser humano, en tanto ser contingente? Dado que el hombre se constituye como moralmente malo desde el momento en que existen motivos impulsores propios del amor a sí mismo (provenientes de la sensibilidad) el hombre no podría ser moralmente bueno, puesto que el motivo del mal subordina al motivo del bien, haciéndolo condición del mal:

La diferencia (esto es, si el hombre es bueno o malo) tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (ni en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro (...)* el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos, al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo, pero, dado que se da cuenta de que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra, como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste, la condición del seguimiento de la ley moral,

decide juntarlas todas en un solo libro, para someterlo a la censura de la Facultad de Teología de Prusia, que debía decidir si el libro trataba sobre teología bíblica o sobre teología filosófica (como Kant lo explica en el prólogo de la 1^o edición). Pero finalmente (y pese a no querer hacerlo, por no molestar a quienes eran sus colegas) Kant decide someter el texto a la censura de la Facultad de Teología de la Universidad de Königsberg que, ante su aprobación, remite el texto a la Facultad de Filosofía, que otorga el *Imprimatur*, pero no en Königsberg, sino en Jena, muy probablemente porque Kant no quería pedirle el permiso de impresión al decano Christian J. Kraus, quien había sido su alumno. Posteriormente, el 1 de Octubre de 1794, se le envía a Kant un escrito real, en el que se le reprochaba haber abusado desde hace algún tiempo de su filosofía, “para deformar y envilecer algunas doctrinas principales y fundamentales de las Sagradas Escrituras y del cristianismo” (RGV, p. 247, nota). Se menciona especialmente a *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* y se le ordena a su autor no volver a incurrir en esas faltas, si no quiere exponerse a la pena máxima de desgracia real, con todas sus consecuencias: “Exigimos de inmediato vuestra responsabilidad más concienzuda y quedamos esperando de Vos, en evitación de vuestro más alto desfavor, que en el futuro no incurráis en nada semejante, sino que, de acuerdo más bien con vuestro deber, empleéis vuestro crédito y vuestro talento en alcanzar en mayor medida que hasta aquí, nuestra intención soberana. En caso contrario, tendréis que esperar inevitablemente disposiciones desagradables si reincidís...”. Kant respondió en una carta negando los cargos que se le imputaban, pero al mismo tiempo comprometiéndose a abstenerse completamente de tratar sobre religión: “...espero así no caer, como súbdito fiel de Vuestra Majestad, en ninguna sospecha al respecto y me parece lo más seguro que me siga absteniendo totalmente de toda exposición pública en cuestiones de religión, ya sea natural o revelada, tanto en lecciones como en publicaciones, a lo que me comprometo aquí expresamente. Kant circunscribe implícitamente este compromiso sólo durante el reinado de Federico Guillermo II. Se conserva una nota suelta de Kant de esta época, que refleja lo que para nosotros sería su apartamiento del imperativo categórico: “Retractarse y negar la propia convicción interior es infame, pero callar en un caso como el presente es deber de súbdito, y si todo lo que se dice ha de ser verdad, *no por ello es deber decir públicamente toda la verdad*” (id., cursivas nuestras). Finalmente, el reinado de Federico Guillermo II termina en 1797 y el decreto restrictivo a la religión de Wöllner es abolido, con la ascensión al poder del rey Federico Guillermo III y, como hemos dicho, Kant sólo vuelve a pronunciarse sobre religión en *El Conflicto de las Facultades* (1798)

cuando es más bien ésta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío (*RGV*, Ak. VI, p. 46)

De acuerdo a esto, no existe algo así como un “derecho al mal”: simplemente *resulta* que el hombre *cae* en el mal, al invertir los motivos de su máxima, orientándola entonces hacia el mal, que en ese momento subordina al bien.

3.- *Teoría y Práctica* (1793) como primer antecedente directo de la idea de una paz perpetua

En esta obra, Kant presenta una conexión conceptualmente más explícita con lo jurídico, a partir del fin final moral. Recordemos, a modo de antecedente, que la Razón kantiana posee un doble modo de operatividad, dos modos de praxis según el ámbito hacia donde se dirija en su accionar: el ámbito del conocimiento (teórico) y el ámbito moral (práctico) que, si bien son evidentemente diferentes, siempre se encuentran interrelacionados entre sí. En este contexto, para Kant la política no es teórica, sino práctica, pues se trata de una actividad basada en la libertad del hombre y que posee como finalidad constituir un orden civil justo, para justamente poder ejercer esa libertad en el mundo.

3.1. Relaciones existentes entre teoría y práctica. Los *protohombres*

Kant nos recuerda que lo que enlaza a la teoría (el conjunto de principios pensados universalmente y que contienen reglas prácticas de ejecución) con la práctica (el cumplimiento de dichas reglas prácticas universales) es un acto de la facultad de juzgar, que distingue si la regla se cumple o no. Esto es importante, porque la posterior determinación de la política a través del derecho se realizará a partir de esta forma de comprobación ejercida por el Juicio⁶⁸.

⁶⁸ Habitualmente considerado como representante del “derecho liberal”, Kant resultará esencial para erigir posteriormente las bases de lo que se conoce como la teoría moderna del derecho, especialmente a partir de los trabajos del jurista Hans Kelsen. Esta teoría moderna del derecho se opone a la teoría del derecho inglesa (representada principalmente por Occam, Duns Scoto, Hobbes y Hume) que se basaba principalmente en la costumbre y el hábito, para generar conceptos nuevos posibles de refutarse, pero que por sí mismos, no necesitaban demostración, asimilándose bastante al antiguo concepto de *ágrafos nómos* griego: esas leyes no escritas, pero que sin embargo todos conocen y deben cumplir.

No obstante, no siempre se pueden dar reglas subsumibles al Juicio, pues sino se proseguiría infinitamente⁶⁹. Así, cuando la teoría vale poco para la práctica, es porque falta teoría que aprender (presumiblemente proveniente) de la experiencia, que es teoría por sí misma: nadie puede creerse especialista en lo que hace, si desprecia la teoría, sus principios y su sistema, creyendo que solamente con la simple práctica, basada en pruebas y experimentos, podrá avanzar en el conocimiento.

Si bien el concepto de teoría queda completamente claro cuando está basado exclusivamente en el deber y con la práctica como su correlato concreto, Kant nos dice que aun así, en filosofía frecuentemente se cree que lo que vale en teoría no vale para la práctica, por lo que se intenta incorrectamente determinar a la práctica con postulados empíricos, en lugar del deber.

Kant nos indica que el mayor daño que produce esta aseveración es a nivel moral⁷⁰ (donde Kant señala la futura división entre deber de virtud y deber de derecho) pues es en el *canon* de la Razón donde se sitúa la total dependencia de la práctica respecto a la teoría. El daño referido se produce cuando introducimos datos empíricos como condicionantes, lo que termina anulando la unión entre práctica y teoría y generando la confusión propia del tópico.

Para ordenar esta obra, Kant se basa en tres tipos de *protohombres*, que se generan según su grado de oposición a la teoría: 1) el hombre privado, pero de negocios; 2) el hombre político y 3) el hombre cosmopolita, ciudadano del mundo. De acuerdo a esto, la relación entre teoría y práctica se dividiría en: 1) la moral en general, que busca el bien para el individuo⁷¹; 2)

⁶⁹ Por eso, según Kant, hay teóricos que no pueden convertirse en prácticos, pues “carecen de la facultad de juzgar” (*TP*, Ak. VIII, 241) conociendo así su profesión (por ser teóricos) pero no saben cómo aplicarla realmente (por no poder ser prácticos) pero inversamente, existen prácticos que no pueden convertirse en teóricos ya que, pese a poseer capacidad de Juicio, no pueden completar sus teorías, ya que les faltan las premisas.

⁷⁰ En esta obra, Kant describe la moral como aquella ciencia que nos enseña a ser *dignos de felicidad*, aquella cualidad de nuestra voluntad (regida por la Razón universalmente legisladora de nuestra naturaleza racional y nuestra libertad práctica) que debe coincidir con todos nuestros fines, por lo que, si bien nunca podremos renunciar a nuestro deseo natural de felicidad, por lo mismo *esta felicidad nunca puede ser condición de cumplimiento de la ley de la Razón*.

⁷¹ Para ilustrar la relación entre teoría y práctica con la moral en general que busca el bien para el individuo, Kant responde a ciertos malentendidos de su obra, expresados por Christian Garve (en su obra *Ensayos sobre diversas materias en moral y política*, de 1778) considerados por Kant como meras objeciones. En su respuesta, Kant indica que el único móvil universalmente válido, antes incluso de querer realizar cualquier fin, es la ley (moral) misma, dado el sentimiento de *respeto* que provoca su sola existencia, sin importar en ese momento ningún fin u objetivo a alcanzar. Kant reitera su concepto de moral, pero ahora elevándolo aún más, considerándolo como la

la política, que busca el bien para el Estado y 3) lo cosmopolita, que busca el bien para la especie humana presente y futura.

Kant destaca que la ley es lo único capaz de permanecer, aún si quitáramos toda materia de nuestro albedrío y reitera que la única condición de cumplimiento de la ley es el deber que, como sabemos, no precisa de ningún fin concreto, sino que produce un fin para la voluntad del hombre: contribuir a la posibilidad de concreción de un supremo fin en el mundo. Esta posibilidad se transforma en una exigencia moral, ante la necesidad de encontrar un fin en sí mismo: un fin final moral. El ser humano que no se considera un fin en sí mismo, difícilmente podrá actuar moralmente: este es el fin final para Kant.

Así, el filósofo de Königsberg reitera su concepto de moral, pero ahora elevándolo aún más, considerándolo como la ciencia que nos enseña a ser dignos de felicidad, lo que es totalmente distinto a la habilidad para generarse una felicidad propia, pero automáticamente inmerecida, si nos oponemos voluntariamente a la moral, aquella cualidad de nuestra voluntad regida por la Razón universalmente legisladora de nuestra naturaleza y de nuestra libertad y que, por lo mismo, coincide con todos nuestros fines originarios como especie: uno de estos fines originarios es que hay que vivir en un estado político que propicie y proteja los derechos de todos. Por tanto, salir del estado de naturaleza es una exigencia racional, lo que se logra cuando determinamos nuestras propias leyes, otorgándoles así el valor de la *dignidad*, que es la fuente originaria de nuestra normatividad como sujetos.

Como solución a esto, Kant presenta la idea de una constitución civil, como la mejor manera de regir a una multitud de hombres y que además cumple con el requisito de ser un fin en sí mismo. Así, todo derecho proviene de leyes y además ese derecho debe provenir de una voluntad pública, expresada por el pueblo, porque ninguna voluntad particular puede regir únicamente por cuenta de su voluntad, pues se necesita de las leyes de todos y para todos: este es el espíritu del contrato originario que configura esa constitución civil, según Kant: “El

ciencia que enseña a ser dignos de felicidad, lo que es totalmente distinto a la habilidad para generarse una felicidad propia, pero automáticamente inmerecida, si nos oponemos voluntariamente a la moral. A lo que Kant se refiere aquí, es a aquella cualidad de nuestra voluntad regida por la Razón universalmente legisladora de nuestra naturaleza y de nuestra libertad y que, por lo mismo coincide con todos nuestros fines originarios como especie.

derecho es la limitación de la libertad de cada uno, bajo la condición de su concordancia con la libertad de todos, en cuanto sea posible, según una ley universal” (TP, Ak., VIII, 290).

A través del espíritu de estas consideraciones, Kant presenta en la segunda parte del texto (conocida como “Contra Hobbes”) la idea de una constitución civil, como la mejor manera de regir a una multitud de hombres y que además cumple con el requisito de ser un fin en sí mismo. Pero además nos presenta una crítica directa hacia el pensador inglés y su manera de entender la libertad⁷², puesto que Hobbes transforma la libertad en una especie de “trueque”, a cambio de la obtención de la paz, que a su vez garantiza y asegura el ejercicio del poder por parte del soberano, como representante viviente del Estado y por tanto, como la materialización efectiva del pacto civil o *covenant* hobbesiano (equivalente al *contrato social* de Rousseau, quien también es criticado por Kant, aunque de forma implícita⁷³).

Ya antes Kant se había referido al problema del dominio irreflexivo del hombre por su naturaleza instintiva en *Comienzo presunto de la historia humana* (1786) a través de la descripción y exposición⁷⁴ de los ensayos que habría tenido que hacer el primer hombre de la Tierra, guiado por sus instintos, hasta la progresiva conquista de logros racionales (generados por el desarrollo de una relación interna entre Razón y Naturaleza) destinados primeramente a desarrollar habilidades básicas⁷⁵. Como solución a esto, Kant presenta la idea de una constitución civil, como la mejor manera de regir a una multitud de hombres y que además cumple con el requisito de ser un fin en sí mismo.

⁷² Hobbes, en el *Leviatán* (1569) justifica la cesión tácita de derechos por parte del ciudadano hacia el gobernante, cuestión que será seriamente criticada por Kant en la tercera parte de su obra, donde indica que la voluntad del pueblo es la que realmente debe establecer los derechos de todos ante el gobernante, que finalmente es sólo una especie de administrador.

⁷³ *El Contrato Social* (1713) de Rousseau es explícitamente rechazado por Kant, que nos indica que algo así nunca puede ser un hecho, pues se trata de una simple *idea*, que quizás puede ser inspiradora, pero sólo al nivel de una mera idea reguladora y, por tanto, nunca un concepto basal como tal.

⁷⁴ Kant repite este gesto descriptivo y expositivo a la vez en dos obras de este período, relacionadas para complementar estos conceptos, como *El fin de todas las cosas* (1794) o *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* (1797), donde Kant indica el valor del mantenerse firme en el deber, pese a estar en una situación de encrucijada moral.

⁷⁵ Según Adorno, aparentemente Kant está instalando una especie de “miedo a la libertad” en medio de una situación de normalidad social, dado que esta condición se ha convertido en una especie de “segunda naturaleza”, por lo que Adorno después trabajará sobre la idea de una posible “tercera naturaleza” en Kant, a través de ideas de Lukács, para finalmente concluir que se trata de un nuevo estado de sometimiento a una conducción ajena, que ya no es la de la naturaleza instintiva, sino la de una cultura pre-ilustrada (o quizás incluso ni siquiera ilustrada) en lo que sería una especie de cosificación del sujeto.

Así, todo derecho proviene de leyes y además ese derecho debe provenir de una voluntad pública, expresada por el pueblo, porque ninguna voluntad particular puede regir únicamente por cuenta de su voluntad, pues se necesita de las leyes de todos y para todos: este es el espíritu del contrato originario que configura esa constitución civil, según Kant: “El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno, bajo la condición de su concordancia con la libertad de todos, en cuanto sea posible, según una ley universal” (TP, Ak. VIII, 290)

3.2 Las tres condiciones *a priori* para constituir un Estado civil

Tal como la moral, el derecho hace abstracción de todas las condiciones empíricas, por lo que sus fundamentos son siempre *a priori*. No obstante, esta constitución civil (de la cual Kant incluirá sólo a los hombres libres, en una clara falta de representación, por lo demás, propia de su época) no excluye la coacción, pues la voluntad de cada uno de sus miembros es diversa, por lo que no puede ser situada bajo ningún principio común de acción, ni tampoco puede ser erigida como ley *externa* para la libertad de todos.

Por tanto, el derecho político se establece aquí bajo leyes coactivas públicas, para que lo que es de cada uno no pueda ser usurpado por otro, sin permiso de la ley⁷⁶. Este derecho externo de los hombres entre ellos, si bien proviene de la libertad, no tiene que ver con el fin natural de la felicidad, por lo que no debe mezclarse con el derecho político. Esto se conecta directamente con estas palabras de Kant, presentes en la *Metafísica de las Costumbres*:

La coincidencia de una acción con la ley del deber es la *legalidad*, mientras que la coincidencia de la máxima de una acción con la ley es la *moralidad* de la misma. Pero la máxima es el principio subjetivo para actuar, que el sujeto mismo toma como regla (como *quiere* obrar) pero el principio del deber es lo que le manda *absolutamente* y por ello, *objetivamente* (como *debe* actuar) (MS, Ak VI,)

⁷⁶ Este es uno de los puntos donde el poder se relaciona con el Derecho, a partir de la fundamental diferencia entre “poder hacer” y “tener derecho a hacer”, como lo plantea Felipe Martínez Marzoa, en *El concepto de lo civil*: donde poder hacer representa una posibilidad siempre contingente (puesto que a cualquiera se le puede ocurrir hacer, literalmente, *cualquier cosa*) mientras que el derecho a hacer consiste en el reconocimiento (y la fundamental obediencia) de una regla, como una forma de poder con la que nadie nunca puede medirse, pues se impone precisamente sobre todos.

Es por esto que la máxima es contingente y por eso puede ser incluso mala, pues atañe al simple querer y el deber es único y por eso siempre está del lado del bien. Kant postula un estado civil jurídico, basado en 3 conceptos *a priori*, como condiciones racionales para el establecimiento de un Estado⁷⁷:

1. **La libertad del hombre:** consistente en que nadie puede obligar a otro a ser feliz a su manera, pues cada uno puede buscar su felicidad libremente, mientras no moleste a los demás. Así, un gobierno paternalista, que es bueno con sus súbditos, pero que en general los trata como niños forzándolos a comportarse pasivamente, para dictarles cómo deben ser felices, es finalmente el peor de los gobiernos posibles, pues no respeta el concepto de libertad.

2. **La igualdad de los súbditos:** donde todos tienen derecho de coacción sobre los demás⁷⁸ (excepto sobre el jefe creador, el único que puede coaccionar sin ser coaccionado) basándose en la ley que es igual para todos. Como forma jurídica, el derecho expresa así una única voluntad general: que sólo se puede coaccionar por medio de la ley, a través del jefe de Estado, por lo que nadie puede privar de su derecho a otro o incluso renunciar a su propio derecho, a menos que se trate de una infracción de la ley. Cada ciudadano tiene derecho a escalar en su posición en la sociedad, de acuerdo a sus logros y méritos, siendo ilícito que se le impida surgir.

3. **La independencia del ciudadano:** en tanto integrante de la república, todos somos co-legisladores, pero no todos tenemos derecho a dictar leyes: Kant no considera a las mujeres ni a los niños como ciudadanos, ni tampoco a quienes desempeñan un rol utilitario en la sociedad (fabricantes, jornaleros, peluqueros, ni tampoco los servidores comerciales ni domésticos, como su propio criado Lampe). No obstante, Kant admite que es difícil

⁷⁷ Al respecto, Sergio Rojas reafirma la constitución del Estado como interioridad, pero desde el punto de vista de la necesidad: “La constitución del Estado como interioridad, no reduce de ninguna forma la exterioridad, puesto que ella se define principalmente *en relación a la interioridad*. Esto se debe a que la verdadera motivación que lleva a los hombres a constituirse en una comunidad política no es la moral, sino el interés (material) de salvaguardar su vida y sus bienes” (*El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, p. 23)

⁷⁸ “Fundar todos nuestros derechos en la libertad es importante porque, por su propia naturaleza, los derechos son coercitivamente fomentables, por lo que la libertad es lo único que justifica la coacción: toda vez que *la libertad es el uso de la coerción contra la coerción misma*” (Granja Castro, D.M. *La naturaleza racional como fin en sí mismo*)

determinar los requisitos que debe cumplir quien pretenda la posición de su señor, lo cual nos confirma esta otra omisión de representatividad en su planteamiento.

A modo de conclusión de esta parte, Kant indica que este contrato originario es lo único sobre lo que puede basarse una constitución civil legítima para todos, para poder establecer una verdadera república, con leyes emanadas de la voluntad popular. No se trata de un hecho histórico, que nos haya legado un pueblo anterior, sino de una simple idea de la Razón, que contiene la siguiente realidad práctica: que todo legislador dicte sus leyes *como si pudieran haber surgido de la voluntad del pueblo*. La mera posibilidad de que todos los ciudadanos estuvieran de acuerdo establece entonces la legitimidad de esta idea que, como tal “mantiene la tesis desde el punto de vista cosmopolita: lo que vale para la teoría por fundamentos racionales, vale también para la práctica” (TP, Ak. VIII, 313).

Por tanto, tal como la moral, el derecho hace abstracción de todas las condiciones empíricas, por lo que sus fundamentos son siempre *a priori*. No obstante, esta constitución civil (de la cual Kant incluirá sólo a los hombres libres) no excluye la coacción, pues la voluntad de cada uno de sus miembros es diversa, por lo que no puede ser situada bajo ningún principio común de acción, ni tampoco puede ser erigida como ley *externa* para la libertad de todos.

3.3 El (posible) problema de la normatividad

El problema sobre cómo normar sobre el comportamiento cívico del ser humano es un asunto antiguo, pero que nunca pierde actualidad, puesto que nunca ha podido resolverse de manera completa y definitiva, sin que no existan consecuencias que afecten o al menos dejen disconformes a unos y complacidos a otros. Kant no ignoraba este problema, que podríamos considerar que domina gran parte de este último período de su producción filosófica y, no obstante sus adecuadas propuestas al respecto, siempre existen interesantes interpretaciones de dicha problemática, siempre dependientes de la perspectiva inicial con que se analice.

En este contexto, destacamos el artículo de Carolina Bruna “Normatividad: entre teoría y praxis. El problema de Kant”⁷⁹, donde la autora analiza el problema de la normatividad dentro de nuestra acción en el mundo y cómo influye esto al momento de relacionarnos con los otros. Una primera consecuencia destacada por Bruna, es el hecho de que la normatividad haría imposible pensarnos como ciudadanos pertenecientes a una comunidad política, desde la perspectiva de la ley y su estructura formal, lo que finalmente significa que no existiría gran diferencia entre los conceptos de teoría y praxis, tomados en su generalidad dado que el sólo acto de la normatividad misma, “anularía” estos conceptos que quedarían a la espera de obtener su propia forma, ya sea parcial o definitiva. En suma, según la autora, la acción de la normatividad no nos permitiría acceder a la posibilidad de una comunidad política, dado que no consideraría lo sucedido dentro de las relaciones específicas entre el individuo particular y el individuo social.

En este aspecto, el pensamiento jurídico de Kant nos llevaría por un camino de impedimento, que decantará en la clásica crítica que Hegel le realizará después (en el sentido ya mencionado de que Kant “encierra” a la moral en medio del deber por el deber mismo, sin (supuestamente) dar el paso necesario hacia la eticidad) y que tendría un rol mediador. Pero ni siquiera la consideración de la normatividad como una dimensión abstracta en torno a una necesaria regulación, resulta suficiente para obviar su falta, en cuanto a la posibilidad de incluir las relaciones sociales y políticas entre los seres humanos.

Para Bruna, el problema de Kant se iniciaría en su texto *Teoría y Praxis* (1793) presentando ambos conceptos como unidos epistemológicamente en torno a definir el concepto de *forma*, que luego estructurará el concepto de normatividad. Por nuestra parte, creemos que aquí la autora obvia la intención final y más importante de este texto de Kant, que es instalar el *fin final moral*, como un concepto esencial de la normatividad posterior.

Luego, la autora considera necesario describir la relación entre moral y derecho, para entonces analizar una supuesta “apropiación” de la teoría de la acción por parte de Kant, destacando el hecho de que la normatividad kantiana no podría casi operar, si no considera la

⁷⁹ En: *Artificium. Revista Iberoamericana de estudios culturales y análisis conceptual* Vol I, N° 1, p. 34-50, 2013.

existencia humana en su paso de lo individual a lo social. Nosotros consideramos que la normatividad kantiana sí considera la existencia humana: de hecho, nos parece que incluso surge exactamente desde allí, sólo que, para poder “salvar” al ser humano de la natural e inevitable contingencia de sus actos, es que precisamente se le debe imponer la necesaria regulación normativa. De otra manera, correremos el grave riesgo de caer nuevamente en el salvaje estado de naturaleza salvaje, ante la carencia de ley.

No obstante, la autora insiste en la idea de que en el ámbito individual, la normatividad nos obliga a seguir solamente conceptos propios del derecho, en lugar de buscar otras formas para encarar nuestros actos sociales y políticos, sin tener que encerrarnos dentro de una normatividad. Según Bruna, inicialmente el concepto de teoría permitiría incluir la dimensión social y política del individuo en forma activa, pero ¿puede la normatividad ser un instrumento válido cuando pasamos a la dimensión de lo social? ¿acaso estas relaciones pueden sistematizarse en torno a la normatividad?

Por nuestra parte creemos que la normatividad sí puede ser perfectamente un instrumento válido en el ámbito social: lo importante siempre es darle el contenido y sobre todo la aplicación práctica más adecuada según cada caso, lo cual al mismo tiempo haría prácticamente innecesaria la sistematización de las situaciones prácticas a tratar pues, como hemos dicho, estamos trabajando en medio de actos humanos siempre contingentes.

La autora recuerda que, en *Teoría y Praxis*, Kant indica que la Razón tiene un *uso negativo* en la teoría y un *uso normativo* en la práctica, pero que al momento de pasar a tratar los asuntos del mundo se hace necesario algo más: debemos pasar del ámbito del ser al deber ser, es decir, desde lo que es a lo que se prescribe, para apreciar cómo sería el mundo si siguiéramos los planteamientos morales que Kant nos presenta.

Sin embargo, para Bruna este paso, si bien es importante, no resulta finalmente suficiente para establecer algo, dado que reitera que la normatividad no nos dice nada sobre las acciones específicas de los sujetos y sus intenciones. También nosotros creemos que efectivamente no nos dice nada, pero no porque *no pueda* decirnos nada (de hecho, sí nos dice mucho implícitamente) sino simplemente porque *no debe* decirnos nada, puesto que (como Kant establece posteriormente en la *Metafísica de las Costumbres*) el derecho como fuente

esencial de normatividad no debe analizar contenidos ni contemplar intenciones en las diferentes acciones humanas, precisamente debido (otra vez) a la contingencia de dichas acciones, condición que como sabemos hace imposible cualquier tipo de normatividad y por ende de sociedad civilizada como tal. Aun cuando lo relacional quede fuera, Kant hace eso precisamente para establecer mejores relaciones entre los individuos, basadas más en el deber ser, que permite al menos un espacio de mínima regulación de aquello contingente, que en el ser que mayormente se expresaría en un estado de menor racionalidad, para decirlo en términos respetuosos.

La autora se refiere también a los alcances de estas regulaciones kantianas: en el ámbito práctico, todo comienza en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde Kant define el concepto de *principios prácticos* como proposiciones que deben valer para la voluntad de *todo* ser racional, puesto que están determinadas universalmente por la ley fundamental de la Razón pura práctica. Kant indica que estos principios pueden ser de dos tipos: individualmente, son *proposiciones subjetivas* (creemos que aquí se sitúa la raíz misma de la contingencia, puesto que valen para sólo un hombre) y colectivamente son proposiciones que se convierten automáticamente en *reglas prácticas*, puesto que valen para todos (aquí nuevamente aparecería la contingencia pues, siendo realistas, nunca todos acatarán *absolutamente* lo que la regla indica).

Si bien Kant mismo indica que estas reglas prácticas quedan fuera de toda contingencia, sabemos que deben al menos postularse: no porque una solución a un problema no sirva prácticamente, significa que no puede plantearse o que está equivocada: el que está equivocado es el ser humano en su existencia diaria, lo que nos conecta inmediatamente con el problema del mal radical y su condición inherente pero no innata a lo que somos como especie.

Finalmente, desde nuestra perspectiva, el problema no es la existencia de la normatividad como concepto: reiteramos que sin normas la vida civilizada se haría poco menos que imposible; el problema es el *quietismo* en que dicha normatividad puede caer, al no revisarse de acuerdo a las acciones y expresiones que surjan precisamente desde la individualidad del ser humano, pero no para imponerlas tal como ese ser humano quisiera que fueran, sino para *adaptarlas* en función de toda la sociedad que vive con él: creemos que es a

esto a lo que Kant se refiere en *El conflicto de las Facultades*, en el conocido capítulo “Replanteamiento de la pregunta acerca de si el género humano se encuentra en progreso constante hacia lo mejor”, precisamente a esa revolución política que, asentada sobre bases morales, nos permita al menos una mejor convivencia, sabiendo evidentemente que nunca podrá ser perfecta.

Incluso esa misma imperfección primigenia puede ser tomada como una oportunidad para ir revisando lo que vamos haciendo con nuestras existencias, a nivel individual y colectivo: por tanto, si nuestra libertad es el punto de inicio de todas nuestras acciones prácticas, justamente por eso es que debemos limitar dichas acciones, para que todos los demás, en la dimensión existencial de diferencia en que se encuentran, puedan actuar también como nosotros y viceversa, nosotros podamos actuar gracias al espacio que la limitación de la normatividad precisamente genera.

A primera vista, esto puede sonar un tanto contradictorio: cómo es posible que la normatividad, que impone necesariamente limitación, genere un espacio “libre” para nuestro desarrollo como sujetos presos de nuestro inexorable destino finito; precisamente porque la libertad de la espontaneidad del acto, que supone naturalmente toda la libre expresión de lo que se es, provoca un “límite” inmediato que impide nuestro desarrollo como sujetos dignos de nuestro inseparable libre albedrío.

4.- *Hacia la paz perpetua* (1795) como eje y diseño esencial del pensamiento del derecho kantiano

Kant busca instalar la posibilidad de una especie de concordia mundial entre las naciones, basándose esencialmente en la idea de que la política es la aplicación (práctica) de la doctrina del derecho, por lo que éste tendría sus raíces en la libertad: recordemos que todo concepto práctico (moral, ético, político, etc.) se inicia en Kant a partir de la libertad, mientras que todo concepto teórico se funda sobre la base natural de la Razón.

Kant postula el *republicanismo* como única forma de gobierno que garantizaría la libertad de los sujetos, generándose así más posibilidades para su bien común, oponiéndose de esta manera a la democracia, que para Kant es una forma de *despotismo*, ya que consiste en una situación donde todos los ciudadanos deciden, aunque los resultados dejen a una minoría

descontenta. Se produce entonces una contradicción entre la voluntad general y la libertad, al establecerse un dominio contra cualquiera que no esté de acuerdo, quedando estos a merced de la mayoría que ha resultado favorecida. Se trata entonces de un cumplimiento arbitrario de las leyes del Estado por parte de sí mismo y sobre todo para sí mismo, donde la voluntad del gobernante se convierte automáticamente en una voluntad privada: una forma de *soberanía*, que para Kant puede ser de dos clases: *autocracia* (donde el poder recae en una sola persona aristocrática, que comparte su poder con los demás) y *democracia* (donde el poder recae en una mayoría de la sociedad que representa supuestamente la opinión y la decisión de todos, más allá de sus consecuencias prácticas).

Esencialmente, en esta obra Kant nos dice que la política es la aplicación (práctica) de la doctrina del Derecho, por lo que éste tendría sus raíces en la libertad: recordemos que todo concepto práctico (moral, ética, política, etc.) se inicia en Kant a partir de la libertad, mientras que todo concepto teórico se funda sobre la base natural de la Razón. Kant diseña esta obra a partir de una serie de artículos, preliminares y definitivos. Los *Artículos Preliminares* (ZeF, Ak. VII, 343-347) buscan prevenir la guerra entre Estados y es menester al menos mencionarlos:

- 1.- No considerar válido ningún tratado secreto con intención de guerra;*
- 2.- Ningún Estado debe ser comprado o adquirido por otro;*
- 3.- Los ejércitos deberán desaparecer con el tiempo;*
- 4.- No emitir deuda pública en política exterior;*
- 5.- Ningún Estado debe inmiscuirse forzosamente con otro y*
- 6.- Ningún Estado en guerra con otro debe permitir hostilidades que impidan la paz en el futuro*

Pese a su innegable mérito intelectual, estos artículos preliminares, destinados a instituir la paz perpetua entre todos los Estados del mundo, actualmente no tienen toda la actualidad que indudablemente merecen, puesto que, ante el inevitable proceso de globalización del mundo, sus motivos esenciales terminan anulándose, precisamente en virtud de la interacción misma entre dichos Estados. Se trata de artículos bastante utópicos e incluso

imposibles, para nuestra época actual⁸⁰ (salvo el primero y el último, que guardan cierta mantención de principios) pero que no lo son tanto, si observamos la época en que se insertan, posterior a dos procesos de independencia importantes (Estados Unidos 1776 y Francia 1789) que Kant tomó en cuenta⁸¹. En cuanto a los *Artículos Definitivos*, pese a ser menos que los preliminares, poseen mucha mayor importancia y sus implicancias son evidentemente mayores:

- 1.- *La Constitución debe ser republicana* (según el derecho político de los hombres del pueblo)
- 2.- *Debe incluir un derecho de gentes, basado en Estados libres* (según sus relaciones mutuas y saliendo del estado de naturaleza)
- 3.- *El derecho cosmopolita se basa en la hospitalidad universal* (según una Constitución que considere a hombres y Estados en sus relaciones externas, como ciudadanos de un Estado Universal de la Humanidad) (*ZeF*, Ak. VIII, 358)

⁸⁰ Así, revisando brevemente cada uno de los artículos propuestos por Kant, podríamos considerar su situación actual: 1) no celebrar ningún tratado de paz que pueda entrever implícitamente la posibilidad de una guerra en el futuro, es algo muy difícil de realizar (al menos en los términos definitivos que Kant propone) ante guerras intestinas, como continúa ocurriendo, por ejemplo, en el Medio Oriente y así, instituir la paz resulta casi imposible; 2) que ningún Estado independiente pueda ser adquirido o comprado por otro, es algo que quizás se cumple en el papel, pero no realmente en los hechos, dado que, aún hoy existen países que se declaran como “independientes”, pero que son realmente protectorados de otros (como ocurre con la Guyana Francesa y Puerto Rico, aquí en Latinoamérica) y sobre todo en varios países africanos que son administrados completamente por naciones evidentemente más poderosas; 3) la desaparición progresiva de los ejércitos es claramente imposible, al menos a corto plazo, dado el aumento de la violencia en el mundo; 4) la no emisión de deuda pública es también claramente un imposible factual, puesto que sin ella, muchos países no tendrían prácticamente con qué financiarse por sí mismos, como ha ocurrido por décadas en Argentina; 5) sólo la mantención administrativa de los países es un artículo que se ha mantenido en su mayor parte y por la mayor parte del tiempo, pero apenas surge siquiera un atisbo de un posible conflicto civil, inmediatamente se hace presente la posibilidad de intervención del país en conflicto, por parte de la nación más poderosa a nivel administrativo actualmente (Estados Unidos) perdiendo así el país menor gran parte de autonomía, aun cuando esta intervención posea una “intención mediadora” en medio del conflicto subsistente y finalmente 6) que ningún Estado se permita cometer hostilidades que rompan las confianzas, amenazando la paz en el futuro, actualmente resulta también algo demasiado utópico.

⁸¹ Según algunos biógrafos, Kant interrumpió su habitual paseo de las 5 de la tarde, en sólo dos ocasiones: la primera, porque la lectura del Emilio de Rousseau aparentemente le apasionó tanto, que se distrajo y se le pasó el tiempo (1783) y cuando se enteró por el diario del suceso histórico de la Revolución Francesa (1789).

En este *tercer artículo definitivo*, donde Kant postula la posibilidad de una hospitalidad universal, a través del derecho cosmopolita (*ZeF*, Ak. VIII, 358) como condición esencial del ejercicio del Derecho, fundado a partir de principios *a priori*, Kant nos dice que gracias al avance del concepto de *comunidad* que se ha ido diseminando progresivamente, la ruptura del concepto de Derecho repercute en cualquier lugar del planeta, como si fuera un fenómeno telúrico, por lo que se necesita establecer un derecho cosmopolita universal, basado en la hospitalidad, pero no como limitación, sino como una *obligación* que a su vez está basada en el *deber moral*.

Este derecho cosmopolita es nada menos que la clave de acceso hacia la paz perpetua, entendida ésta como la unión no escrita de todos los Estados: una *unión de acto*, con la hospitalidad como acto que libera al individuo en su derecho natural de residir o visitar cualquier lugar de la Tierra, porque el planeta es su *hogar*, que al mismo tiempo lo une con el otro que, aunque no hable el mismo idioma o no sea de la misma raza, es finalmente su *hermano especial*, precisamente *porque es tan humano como él*⁸². Pero el problema que lamentablemente no permitiría la realización efectiva de esta paz perpetua es, como prácticamente siempre, el problema del poder: y es que detrás del poder se encuentra siempre la libertad, pero hipertróficamente entendida, sobre todo a nivel de disposición, que se expresa finalmente en una *subyugación del otro*, incluso a veces en su máxima expresión⁸³.

Por tanto, para Kant cualquier forma de gobierno que no sea plenamente representativa es una forma de despotismo, una forma no aceptable, ya que el legislador no puede ser el ejecutor de su propia voluntad, no puede gobernar sólo según sus intereses, aun cuando coincidan con los de la mayoría, sino que debe velar porque se cumpla el interés de todos. Por tanto, este republicanismo kantiano se relaciona con la forma propia de un gobierno que se

⁸² Kant nos dice que se trata de un derecho humano, pero no de un simple derecho filántropo, ni menos misántropo (anantrópico) y, por ende, no podría trascender más allá de lo humano. De hecho, hacia el término de la conclusión de la *Metafísica de las Costumbres* (en el §47, *La unión íntima del amor y el respeto en la amistad*) Kant distingue al filántropo (“el amante de los hombres”) del “amigo de los hombres”, donde el filántropo se contamina con el sentimiento del orgullo, por *tener la capacidad de hacer el bien a los demás, pero no por el deber mismo del bien*; en cambio, el amigo de los hombres participa estéticamente del bien de todos los hombres, precisamente alegrándose con ellos. En suma, el filántropo sólo se respeta a sí mismo, mientras que el amigo de los hombres vive inmerso en el respeto a los demás.

⁸³ Además de los ya conocidos casos a nivel humano de esclavitud, encarcelamiento, tortura, vejación, discriminación, exclusión, etc., esto también se da en los animales e incluso en las cosas que, si bien no son seres vivos, forman parte de un ser al pertenecer a otro, puesto que el ser humano es capaz de abusar de todo lo que ve.

dirige *externamente* con la manera en que se ejerce el poder en el Estado: lo que posteriormente fue entendido como un *positivismo jurídico*, completamente coherente con la teleología metafísico-moral kantiana, que se aleja del antiguo concepto del *derecho natural*, en general de inspiración tomista.

Posteriormente, el republicanismo resuelve esto en términos prácticos, separando las distintas formas de poder según la ya clásica división (en poder ejecutivo, legislativo y judicial) supuestamente protegiendo así al ciudadano del arbitrio excesivo de un Estado que podría llegar a ser absolutamente libre sin esta previa división, pudiendo así abusar de la libertad de su poder e incluso resulta útil para limitar la acción de un grupo de ciudadanos o de individuos que quieran sobrepasar estos límites del poder. Esto es completamente coherente con el imperativo categórico kantiano y su sentido de finalidad, por sobre la inmediatez de la acción individual, puesto que en Kant el derecho es una marca de moralidad, una muestra de su poder interno, incluso íntimo, que luego se dirige a la externalidad de nuestras acciones, entendidas tanto en sentido jurídico como en sentido público.

Si bien en Kant todo parte teóricamente por la Razón, para luego decantar de forma práctica en la libertad, no debemos olvidar que la sola libertad no constituye necesariamente derecho, en el sentido jurídico que Kant nos plantea, ni tampoco para efectos de esta tesis, la libertad sola o aisladamente constituye derecho en sentido humano, desde el momento en que cualquiera de nosotros atenta contra los derechos del otro, pasando por encima de nuestro consentimiento (moral), desconsiderándolo así absolutamente.

Un hecho que nos parece necesario distinguir en la fundamentación de nuestra problemática es que, si bien Kant no se refiere explícitamente al concepto de cuidado, sí se refiere, como sabemos, al concepto de respeto, del cual perfectamente puede derivarse el concepto de cuidado: “El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por muy grandes que sean los sacrificios del poder dominante. Entre el derecho y la utilidad no existe un término medio a partir de un derecho condicionado por la práctica, pues toda política debe inclinarse ante el derecho...” (*ZeF*, Ak. VIII, 278).

Así, el Estado civil que Kant nos propone en *Hacia la paz perpetua* se basaría en los tres principios fundamentales ya mencionados que, según Rodríguez Aramayo⁸⁴, pueden sintetizarse así:

1. Libertad: de cada ciudadano-individuo, en cuanto miembro del “Estado patriótico”.
2. Independencia: puesto que cada ciudadano-individuo nunca renuncia al ejercicio de su propia voluntad
3. Igualdad: en tanto súbdito del “Estado patriótico”, cada ciudadano-individuo se encuentra protegido por la autoridad de las leyes que cada uno de ellos valida democráticamente, mediante votación libre.

En este punto, resulta útil finalizar esta sección con la solución a ese momento de cierto “artificialismo” kantiano mencionado anteriormente, consistente en la posibilidad de ser buenos ciudadanos, sin antes ser moralmente buenos, pausa moral provocada precisamente por esta solución kantiana:

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (siempre que tengan entendimiento) y la formulación del problema sería ésta: “ordenar de tal manera una muchedumbre de seres racionales que requieren conjuntamente para su conservación unas reglas generales, pero que cada uno tiende internamente a eludirlas, para establecerles su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, sin embargo se los frenen mutuamente, de modo que el resultado de su comportamiento público sea *como si* no tuvieran esas malas inclinaciones”. Un problema así debe tener *solución* (ZeF, Ak. VIII, 366)

Se trata de la oposición natural de lo opuesto mismo entre los seres racionales, algo que, si bien parece a primera vista una ficción kantiana, finalmente no resulta algo tan utópico si consideramos que se trata de un primer paso fundamental: orientar las disposiciones naturales en el hombre, de manera tal que naturalmente terminen

⁸⁴ Rodríguez Aramayo, R. *El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la humanidad*. En: *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*. Introducción, p. 19.

rechazando aquello que resulta precisamente rechazable para todos, puesto que ningún ser racional y dotado de entendimiento, quiere perjudicarse al intentar perjudicar al otro. De lo que realmente se trata la continuación de esta solución, es de compartir con el otro, tratándolo (casi) *como si* fuéramos nosotros mismos. No obstante, un momento antes de eso, se deben distinguir algunos aspectos de roles fundamentales, como lo indicará Derrida en su análisis del tercer artículo definitivo kantiano.

4.1. El *Tercer Artículo Definitivo* kantiano según Derrida

Este tercer artículo definitivo será de mucha importancia para Derrida, quien realiza un seminario sobre el concepto de hospitalidad, durante el semestre de verano 1995-1996. Derrida destaca la vital importancia de considerar el derecho cosmopolita como condición de hospitalidad universal, bajo la idea kantiana de fundar el derecho en principios *a priori*, lo que para Derrida representa un punto de inicio, pero al mismo tiempo, la posibilidad de un punto de cierre inmediato del seminario mismo, ante el establecimiento del principio de hospitalidad por parte de Kant, pues al lado de la hospitalidad se encuentra su reverso inmediato, la hostilidad⁸⁵.

Derrida considera analizar las cuestiones (*questions*) abiertas por el concepto de hospitalidad, que abarcan una variedad de campos (histórico, jurídico, ético, político, etc.). Las intenciones de Kant en este tercer artículo definitivo pueden ser captadas de acuerdo a su título: *El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*.

Gracias al avance del concepto de *comunidad*, que se ha ido diseminando en el planeta, la ruptura del concepto de derecho repercute entonces en todo lugar, casi como un fenómeno telúrico, que lleva sus consecuencias a todos los lugares habitables. Por tanto, se hace necesario *establecer un derecho cosmopolita universal basado en la hospitalidad*, pero no como una limitación, sino como una *obligación*, basada a su vez en el concepto de *deber*, generador a su vez del más profundo sentimiento de *respeto* que existe, según Kant:

⁸⁵ Además, este problema tiene mucho atractivo en el idioma francés, puesto que para decir “hospitalidad” u “hostilidad” se utiliza la misma palabra (*hospitalité*) situación que también se da en el latín (*hospitalität*) y que será destacada por Derrida al iniciar sus reflexiones.

Este derecho se funda en la posesión común de la superficie de la Tierra: los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, pues su superficie es limitada y, por tanto, deben tolerar su presencia mutuamente, ya que originariamente, nadie tiene mejor derecho que otro a estar en un determinado lugar de la Tierra (*ZeF*, Ak. VIII, 387)⁸⁶

Este derecho cosmopolita es finalmente la clave de acceso hacia el concepto kantiano de *paz perpetua*, entendida como la unión de todos los Estados del mundo en torno a una paz duradera: esta unión no está completamente escrita en todos sus términos específicos, pues se trata de una *unión de facto*, consistente en la hospitalidad, entendida como acto que libera al individuo en su derecho natural de residir o visitar cualquier lugar de la Tierra, porque el planeta es nuestro *hogar*, justamente el *lugar* que lo une fraternalmente con el otro que, aunque no hable el mismo idioma o incluso no tenga la misma apariencia o color que él, es finalmente su *hermano especial*, precisamente porque es tan humano como él.

Derrida destaca las palabras subrayadas por Kant: *derecho*, de los ciudadanos del mundo, en directa y exclusiva relación con el Estado, en un sentido mundial, lo que lo convierte automáticamente en un *derecho internacional*, considerado en sí mismo, sin relación con la moral (como Kant lo indica en su texto: “no es cuestión de filantropía, sino de derecho”) e incluso con la política o con estamentos culturales y *hospitalidad*, como condición esencial para establecer dicho derecho cosmopolita, a partir del acuerdo entre los Estados, para poder así instituir la universalidad.

Según Derrida, la voz latina *hospitalitat* posee un origen “inquietante e inquieto”, pues se deja contaminar por su contrario, la *hostilitat*, a modo de un *huésped* indeseable, que alberga contradictoriamente nada menos que desde dentro de sí misma⁸⁷. Estos problemas de

⁸⁶ No obstante, si bien la hospitalidad debe existir siempre, es necesario que existan los límites entre lo propio y lo ajeno: porque para poder recibir, para poder acoger, es necesario siempre tener algo para entregar, tener una cierta *soberanía* sobre lo propio y las propias cosas, puesto que evidentemente si no tenemos nada, finalmente si no tenemos esa soberanía simplemente no podemos ejercer la hospitalidad. Esa soberanía es condición de hospitalidad, pues además genera una *identidad*.

⁸⁷ Según Derrida, Kant encuentra en el término germánico *Wirtbarkeit* (*tableau*) un término equivalente para la voz latina *hospitalität*, pero lamentablemente esta equivalencia desaparece en la traducción francesa, que lo reemplaza por otro término latino, *hospitalitas*. Un gesto entre cómico y grotesco para el pensador francés.

traducción representan los mismos problemas a los que se enfrenta la hospitalidad como concepto: la exclusión y la posterior eliminación de precisamente *aquello que nunca debe dejar de pertenecer*, simplemente de aquello que nunca debe perder su naturaleza.

Recordemos que Kant dice que se trata de un derecho humano y no de un derecho filántropo o misántropo (anantropico) y que, por ello, no podría trascender a lo humano (a lo divino, animal o vegetal⁸⁸) y que se trata de un derecho que incluso excluye al sentimiento del amor como móvil de ejecución. Esto es así porque *la hospitalidad es una obligación regulada por el imperio de la ley*: es un deber y, como tal, no puede poseer motivaciones más allá de sí mismo⁸⁹.

4.2 La hospitalidad ante sus oposiciones

Derrida indica que en Kant la hospitalidad se opone a la oposición misma, a la hostilidad (*Feindseligkeit*) es decir, se opone a su contrario porque la contamina:

En consecuencia, la hospitalidad (*Hospitalität*) (*Wirtbarkeit*⁹⁰) significa para el extranjero el derecho (*bedeutet das Recht eines Fremdlings*) al llegar a la tierra de otro (*seiner Ankunft auf den Boden eines andern wegen*) a no ser tratado por éste como enemigo (*von diesen nicht feindselig behandelt zu werden*)

Por tanto, quien recibe, quien “hospitaliza”, debe tratar al extranjero siempre como *huésped*, como amigo, como aliado y nunca como parásito, como enemigo, como antagonista. En este punto, Derrida hace una pausa para pensar la posibilidad de formalizar una *ley de hospitalidad*, que la proteja de su propia contradicción, la hostilidad, determinando su límite en el derecho como deber, como ley obligatoria de acoger al otro, al extranjero, como un amigo.

⁸⁸ Derrida se pregunta entonces: “¿Se debe hospitalidad cuando se debe acoger *al otro* o al hacerse acoger *por el otro* o el extranjero, como dios, como animal o como planta, para usar estas tres categorías convencionales?”.

⁸⁹ Quizás basándose en esto mismo, la ley y el derecho en su espíritu e incluso en sus figuras simbólicas (estatuas, monumentos, etc.) se representan siempre de forma ciega.

⁹⁰ Esta palabra agregada por Kant como equivalente en alemán de la hospitalidad (*Wirtbarkeit*, a la cual ya aludimos antes) proviene de *Wirt*, que tiene el significado doble de “patrón” y “anfitrión”, es decir, se trata del que regenta o manda, al mismo tiempo que recibe o acoge; a su vez, *Wirtlich* es su voz adjetiva que significa “hospitalario” o “acogedor”; *Wirtshaus*, su voz sustantiva que designa “el lugar que alberga” o “el lugar que otorga [lo que contiene en su interior]” y finalmente, *Wirtschaft*, que alude a la economía como la ley de la casa (que posee a su vez sus raíces en el antiguo οικονομικός (*oikonomikós*) griego.

No obstante, Derrida impone una condición *sine qua non*: que el anfitrión (el *Wirt*, el *host*) “siga siendo el patrón, el dueño de la casa, a condición de que guarde la autoridad de sí en lo suyo, esto es, que se guarde y resguarde aquello que le concierne”, para sólo entonces afirmar la ley de la hospitalidad como economía, como ley de la casa o del lugar (casa, hotel, hospital, hospicio; familia, ciudad, nación, lengua, [sexo], [religión] etc.) finalmente como *ley de identidad* que delimita el lugar de la hospitalidad, guardando autoridad sobre ella y sobre la verdad de dicha autoridad, que así limita el don de la ofrenda [de lo que puede disponer] haciendo de esta limitación “el ser sí donde sí” [*l’etre-soi chez soi*] esto es, nada menos que el lugar donde *yace*, donde *descansa* la hospitalidad.

Según Derrida, los efectos de esta implosión o autodeconstrucción, no terminan de verificarse completamente:

La hospitalidad es un concepto y también una experiencia contradictoria en sí misma; *no puede más que autodestruirse*, pues debe protegerse de sí misma [de su reverso, la hostilidad] en cierta manera, debe autoinmunizarse, deconstruyéndose desde ella misma, ejerciéndose justamente⁹¹

4.3. El extranjero, sujeto de derecho y de justicia

Derrida nos indica la importancia de la pregunta del extranjero que llega a otro lugar, como un foráneo que interpela y al mismo tiempo es interpelado: llega a nosotros *ante* la pregunta que le hacemos y no como alguien que es descubierto, que es en cierta medida, sorprendido, en un lugar que (aparentemente) no le es propio⁹².

Se trata de otro que lleva una carga *otra*, que consiste en su propia moralidad (objetiva) contra nuestra moralidad (subjetiva) en una relación de dualidad entre lo que Es, lo que puede

⁹¹ *Seminario sobre el concepto hospitalidad. Primera sesión.* Agradecemos especialmente al profesor Alejandro Madrid Zan, por proporcionar su propia traducción de la primera y segunda sesiones de este importante seminario, aún sin traducción completa en castellano.

⁹² Ante esto, Derrida se pregunta sobre qué es *propiamente* lo propio, lo cual nos remite a la pregunta por la identidad. Así, el término propiedad tendría para Derrida un doble sentido: 1) como lo *propio de* algo (que designaría la esencia de ese algo) esto es, su *definición* y 2) como la *propiedad de* algo (que designaría aquello que poseemos, que usamos de ese algo) esto es, su *característica*.

Ser y lo que No Es⁹³. Ante esto, surgen interrogantes: ¿acaso debemos exigirle al extranjero que nos comprenda, que comprenda nuestro propio acervo cultural, representado en nuestro lenguaje? Y en este sentido, la verdadera hospitalidad, la justa hospitalidad ¿acaso siempre rompe con la hospitalidad de derecho?⁹⁴

No existe hospitalidad sin un *logos* paterno soberano, que filtra y escoge, bajo un derecho público garantizado por un Estado: por lo mismo, *el extranjero siempre debe ser sujeto de derecho*. No obstante, al mismo tiempo, el extranjero siempre está en relación con la justicia, siempre está frente al derecho, pues lamentablemente siempre está latente la posibilidad de ser excluido.

Todas estas dudas se resuelven, según Derrida, considerando la doble condición, los dos tipos de leyes de la hospitalidad: la *ley condicional* y la *ley incondicional*, a partir de las cuales deben tomarse decisiones y se deben asumir responsabilidades, pero siempre manteniendo una distancia entre ellas: “La ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada es dar al que llega todo el lugar propio y su sí mismo: darle *su* propio, darle nuestro propio”⁹⁵. No obstante, según Derrida, también al acoger a otro se produce una situación de inversión, donde quien recibe sería “capturado” por el otro:

El pensamiento de la acogida es la actitud primera del Yo ante el otro, de un pensamiento de la acogida, a un pensamiento del *rehén*: soy en cierto modo, el rehén

⁹³ En cierto modo, Derrida desafía la clásica fórmula de Parménides y ejemplifica también con Sócrates, en el *Teeteto*, cuando Sócrates se deja llevar fuera de los muros de la ciudad por Fedro, distraído por su belleza: en ese momento, al salir del *logos* paterno que es su ciudad, Sócrates está siendo extranjero. O en el ejemplo que da Kant, que finalmente entrega al amigo que tiene escondido en casa, ante unas personas que lo buscan: pese a la “traición” amical, Kant no puede traicionar al deber que, según su concepto, fundamenta la sociedad civil.

⁹⁴ Derrida nos dice: “La hospitalidad pura, consiste en acoger al arribante antes de ponerle cualquier tipo de condiciones a su llegada, antes de saber, antes de pedirle o antes de preguntarle lo que sea, ya sea su nombre o unos papeles que registren su identidad” (Derrida, J. Entrevista sobre el concepto de hospitalidad) No obstante, después de acoger al otro sin preguntarle nada, sino sólo haciéndolo sentir recibido, hemos de saber quién es: necesitamos saber su nombre, precisamente para saber tratarle, para saber llamarle, también para conocer su historia, todos actos propios de la continuación de este trato hospitalario, de este trato de recepción. Es por eso que es muy importante el problema de la lengua, como instrumento de comunicación y en la medida en que aprendemos una lengua nueva que no nos es propia, de posterior *apropiación* paulatina de un dominio cultural nuevo.

⁹⁵ Derrida, J. *La Hospitalidad*, p. 25. Aparentemente, existiría una sutil diferencia entre el principio o concepto de hospitalidad y estos dos tipos de leyes, lo que señalaría la distancia que estas deben tener.

del otro. En esta situación de rehén, yo soy el invitado del otro, justamente al acoger al otro en mi casa, donde soy, donde estoy en casa, como invitado del otro⁹⁶

En este punto es importante señalar el concepto de *reconocimiento*: tanto cuando yo reconozco al otro, como cuando el otro me reconoce a mí, en ambos casos nos estamos constituyendo uno al otro como sujetos, pues ambos también reconocemos nuestra propia subjetividad⁹⁷.

5.- La *Metafísica de las Costumbres* (1797) como exposición completa de la doctrina del derecho kantiano

Como ya hemos dicho, esta es la principal obra que concita los intereses kantianos en el período señalado en cuanto al concepto de derecho. Consecuentemente con todo su pensamiento crítico anterior, Kant va generando una especie de apriorismo en torno al derecho que, como tal, excluye todo lo empírico. No obstante, Kant advierte convenientemente que no es posible hablar de una “metafísica del derecho” (aunque su propio proyecto filosófico así pudiera sugerirlo) porque para poder hacer eso, tendrían que incluirse *todos* los casos posibles de aplicación empírica, lo cual es evidentemente imposible, por lo que sólo podemos esperar aproximarnos al sistema, pero nunca obtener la totalidad del sistema mismo de las costumbres propiamente tales.

Kant realiza una interesante distinción respecto del pensamiento jurídico anterior, que consideraba que lo opuesto al derecho natural era el derecho social; en cambio, para Kant lo que realmente se opone al derecho natural es el estado civil, que se distingue incluso de la sociedad misma, que incluso puede darse aun estando dentro del estado de naturaleza.

⁹⁶ Entrevista a Derrida sobre el concepto de hospitalidad.

⁹⁷ Para Hegel, por ejemplo, quien destaca la importante idea de que ni siquiera el primero de los hombres nace solo, pues ha sido creado por Dios. Por eso, el hombre siempre posee un Yo que le permite re-conocerse, para entonces afirmarse como individuo y así oponerse al desconocimiento: por tanto, nadie debería desconocer a nadie, pues todos poseemos un Yo, cuyo reverso siempre será el Otro, que finalmente no es otro que el mismo Yo, en un otro que es tal cual como uno. No obstante, para Hegel no habría algo así como una identidad, pues todo se define en relación al otro, pues con él constituimos una *relación dialéctica*: su notable *dialéctica del amo y el esclavo*, expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* (1807).

Creemos que aquí se produce una ampliación desde el sujeto individual, quizás incluso considerado aisladamente, hacia el sujeto social político, colectivo, cambio que simplemente no se produciría sin la institución del concepto de derecho en Kant. Este avance desde el sujeto individual hacia el sujeto socialmente constituido a través del derecho aparentemente obliga a Kant a introducir una fundamental distinción en su concepto de libertad. Es por esto que Kant hablará de una *interioridad* y una *exterioridad* dentro del concepto de libertad mismo, para así distinguir el ámbito moral del ámbito jurídico en relación con este concepto, tal como se aprecia, por lo demás, en la división de la *Metafísica de las Costumbres* en doctrina del derecho (parte jurídica) y doctrina de la virtud (parte ética) aunque evidentemente ambas partes se encuentran interrelacionadas, no se trata de una fusión absoluta, sino de campos de dominio diferentes.

En la introducción a la doctrina del derecho, Kant indica una característica esencial de su propio concepto de derecho: que está asociado a la facultad jurídica de coaccionar, ocurriendo aquí algo sumamente importante: si bien la moral fundamenta al derecho, éste se separa de la moral en cuanto se asocia con la coacción. El derecho siempre se encuentra referido a *relaciones externas* entre los sujetos, mientras que la moral rige el espíritu de la *acción interna* del sujeto como parte clave de su comportamiento.

Según Kant, no existe un derecho basado en la equidad, pues ésta no puede ser sondeada por medio de la coacción. Tampoco hay un derecho basado en la necesidad, pues eso sólo implicaría coacción sin libertad. El único derecho realmente originario es el que representa la *libertad interna* que establece la independencia del individuo⁹⁸.

Así, Kant presenta el concepto de derecho como integrante del sistema de los principios metafísicos de su doctrina (de las costumbres) *a priori*, pero en este caso, los derechos serán referidos a casos derivados de la experiencia (*a posteriori*) para poder distinguir lo que es

⁹⁸ Esta postura kantiana rechazaría el denominado "derecho de resistencia", establecido precisamente en época de Kant, en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 1789, derivada del movimiento político y cultural de la Revolución Francesa, movimiento al cual Kant adhiere, pero no completamente, como bien lo indica Rodríguez Aramayo en su interesante estudio preliminar para su traducción de *Hacia la paz perpetua*, cuando indica que Kant está de acuerdo con el lema de la libertad, como es más que evidente y también aprueba la igualdad, pero no así la fraternidad, que reemplaza solapadamente por la independencia.

metafísica (teórico-jurídica, al menos en cuanto a su posibilidad) de lo que él llama la “praxis jurídica empírica” (MS, Ak. VI, 206).

La normatividad del concepto de un pacto social originario será desarrollada por Kant en la sección doctrina del derecho, donde la voluntad (o mejor dicho el problema de la voluntad o del “voluntarizarse”) resulta crucial:

Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio. Pero en realidad son injustos en sumo grado **al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico**, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia (MS, Ak. VI, 308. Destacado nuestro)

Este estado de salvajismo de los hombres no es injusto por la lucha encarnizada y fratricida que representa, sino precisamente por no querer determinar su voluntad, de acuerdo al principio del deber del Derecho; por salirse, por no querer pertenecer ni permanecer en un estado jurídico, sino todo lo contrario: por querer seguir en un estado de inseguridad total donde la vida de cualquiera, incluso evidentemente la propia, está en juego y riesgo constante.

No obstante, Kant entiende el estado de naturaleza como un estado de *posibilidad* donde las personas que integran una sociedad consideran que pueden entender, a partir del concepto del *deber* (*Sollen*) por qué sería racional pactar el establecimiento de un soberano. Un contrato social racional y colectivo, surgido en el entendimiento, pero que representa un motivo de *esperanza* en la intimidad del ser humano, instalada precisamente en el mismo punto desde donde la violencia puede empezar a darse, se encuentra en su reverso la posibilidad de una verdadera estabilidad y, por qué no decirlo, de una verdadera “salud cívica”. Así, la salida del estado de naturaleza para Kant consiste en el establecimiento de este contrato, que sería originario y de carácter constitucionalista.

Llegados a este punto, es lícito preguntarse: ¿somos libres para tener derechos o es que debemos tener derechos para ser libres? En Kant, el postulado del *derecho público* (MS, Ak. VI, 307) sirve para responder esta pregunta, favoreciendo la primera de sus alternativas,

puesto que Kant dice explícitamente que “en una situación de coexistencia inevitable, se debe pasar del estado de naturaleza al estado jurídico, donde sea posible una justicia distributiva”.

Pero también Kant nos indica que, si a ciertos grupos de personas no les importa vivir en un estado de naturaleza salvaje, siempre unos contra otros, en medio de un ambiente de constante violencia, entonces simplemente no hay injusticia posible, porque lo que vale para uno también vale para el otro: porque en este estado de libertad exterior sin ley, todo simplemente da lo mismo. Lo que realmente Kant considera injusto, es el hecho de que esos mismos grupos de seres humanos no quieran vivir en un estado jurídico, donde así nadie esté seguro contra la violencia: así es como se destruye el derecho, precisamente desde su posibilidad misma, donde nadie puede quejarse de injusticia si ya antes ha sido injusto en el grado y forma que sea, lo cual nos indica que, si bien todos hemos sido injustos alguna vez en nuestras acciones y decisiones, esto no quiere decir, nuevamente con Kant, que la posibilidad del estado jurídico no pueda plantearse: al contrario, sin siquiera ese planteamiento el ser humano simplemente no podría vivir, pues terminaría tarde o temprano aniquilándose entre sí. Podríamos incluso considerar que esta ha sido a grandes rasgos la historia moral de la humanidad, apenas controlada por el instinto de supervivencia, regulado por los distintos intentos de convivencia.

Para Kant, en el estado de naturaleza prima el derecho privado: se da entonces una relación entre partes (supuestamente) iguales, generándose entonces una *justicia conmutativa*, caracterizada por un *poder colectivo y descentralizado*. Así comenzaría entonces a concretarse el paso del estado de naturaleza al estado civil, donde a su vez se generaría una relación entre partes (claramente) distintas, apareciendo entonces el concepto de *justicia distributiva*: una especie de derecho público, caracterizado por un *poder común* que se encontraría *centralizado*.

Es por esto que, en cuanto a la constitución civil más adecuada a derecho, Kant nos indica, desde la Razón práctico-moral, que lo último y finalmente importante no es saber si la idea de paz perpetua es posible realmente, o bien si se trata de una utopía absurda, “sino que tenemos que actuar en vías de su establecimiento, [incluso] *como si fuera algo que a lo mejor no es*” (MS, Ak. VIII, 354) para así elaborar la Constitución que nos parezca más adecuada y, por ende, nos aleje de la posibilidad de guerras intestinas.

Consideramos que, en un primer momento, el derecho está indisolublemente ligado a la moral, precisamente porque es una forma proveniente del *consentimiento*, que acompaña al concepto de moral, precediéndolo a modo de un requisito:

El sentimiento moral consiste en la receptividad hacia el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia [moral] de la coincidencia o discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber. (...) Pero toda determinación del arbitrio va *desde* la representación de la acción posible, hasta la acción [misma] a través del sentimiento de placer o desagrado, al *tomar interés* en ella o en su efecto: en ese caso, el estado *estético* (la afectación del sentido interno) puede ser un sentimiento patológico o bien un sentimiento moral (MS, Ak. VI, 399)

Luego, en la introducción de los principios metafísicos de la doctrina de la virtud, Kant indica los dos fines que al mismo tiempo son deberes: *la perfección propia* y *la felicidad ajena*, de los cuales el último nos parece interesante para relacionarlo con la cuestión del derecho, en tanto cumplimiento con el mi propio deber y al mismo tiempo fin individual como sujeto libre:

Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el deber propio, por lo que parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad (que en general contrarrestan esta influencia) podrían considerarse como fines que son al mismo tiempo deberes, lo que significa promover la felicidad *propia* y así no dirigirse solamente a la felicidad ajena. Pero en este caso, el fin *no* es la felicidad propia, sino *la moralidad del sujeto*: apartar los obstáculos hacia ese fin sólo es el medio *permitido*, porque nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique mis fines que *no* son inmorales. Por tanto, si bien buscar el bienestar para sí mismo no es directamente un deber, sí puede ser indirectamente un deber, *verbi gratia*, defenderse de la pobreza como una gran tentación para caer en los vicios: en este caso, lo que constituye mi fin y al mismo tiempo mi deber, no es finalmente mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad (MS, Ak. VI, 388)

En la conclusión de esta obra, Kant nos indica que, a lo que realmente obliga el deber, es a actuar *según la idea de ese fin*, aunque no exista una posibilidad de realizarlo, por el mismo motivo por el que tampoco podemos demostrar que sea imposible.

Así, la paz perpetua se basa en esto mismo, en términos prácticos: en actuar para su establecimiento, incluso como si fuera algo que a lo mejor no es, elaborando para ello la constitución que nos parezca mejor, simplemente porque es un *deber de la Razón*, más allá de sus consecuencias.

Para Kant, este es el fin de toda la doctrina del derecho, siempre dentro de los límites de la mera Razón: el lograr un estado de paz, que garantice lo que es de todos y cada uno. Porque la paz perpetua es el bien político supremo, mucho mejor que la realización de un salto revolucionario violento, que destruye una Constitución, aunque esta sea defectuosa porque, según Kant, de esta manera se destruye todo estado jurídico. Así, la mejor solución al respecto es ir reformando paulatinamente esa Constitución defectuosa, corrigiéndola mediante principios sólidos⁹⁹.

Es por eso que Kant dice, en la *conclusión* de la *Metafísica de las costumbres* (Ak. VI, 354) que la máxima de proponerse un fin técnico (pragmático) o práctico (moral) es siempre un *deber* y, en este caso, no importa si este fin es realizable o no: porque no estamos obligados o forzados a creer en su realización: “sólo estamos forzados a ser libres”: “lo que nos obliga el deber es a *actuar según la idea de aquel fin*, aun cuando no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco pueda demostrarse que es imposible”. En este sentido, el ser humano es un *como si* (*als ob*¹⁰⁰) por excelencia y por defecto al mismo tiempo y desde todo punto de vista, así como también al mismo tiempo en ninguno. Aparentemente, la famosa frase “la ley pareja no es dura” puede terminar siendo cierta, pero aquí agregamos “siempre y cuando se ajuste a derecho”. Evidentemente este ajustarse a derecho debe estar fundado en un concepto de justicia adecuado, casi tan antiguo pero valioso como la idea aristotélica del “justo medio”, consistente en dar a cada uno lo suyo propio.

⁹⁹ Por tanto, al agregarle el elemento metafísico a su pensamiento político, Kant le otorgaría una perspectiva nueva al iusnaturalismo, que resulta completamente influyente para gran parte de la filosofía política contemporánea de claro raimgambre kantiano, como es el caso de Rawls.

¹⁰⁰ Esta idea del *como si*, que se repite constantemente en algunos momentos clave de la filosofía kantiana, resulta muy influyente en algunos poskantianos tales como H.J. Vahinger, que incluso escribe una obra en base a esto (*La filosofía del como si y la vida*) para postular ciertas ficciones que fundamentarían la existencia de ciertas relaciones entre seres y objetos.

5.1. El amigo de los hombres: la hospitalidad que nunca abandona a Kant

Hacia el final de la conclusión de la doctrina elemental que a su vez finaliza la mencionada doctrina de la virtud (*MS*, Ak. VI, 469-472) Kant incluye un párrafo titulado *La unión íntima del amor y del respeto en la amistad*, donde distingue al filántropo (el “amante de los hombres”) del “amigo de los hombres”.

El filántropo se contamina con el sentimiento de orgullo, por tener la capacidad de hacer un bien a los demás, *pero no por el deber mismo del bien*; en cambio, el amigo de los hombres *participa estéticamente del bien de todos los hombres, alegrándose con ellos*. En suma, el filántropo sólo se respeta a sí mismo, mientras que el amigo de los hombres vive inmerso en el respeto a los demás.

Por tanto, es interesante la interpretación que puede hacerse de este texto de Kant, a partir de su título, por las distinciones que implica: la unión remite al amor como intimidad, como privacidad; mientras que el respeto siempre remite a una separación pública, expresa, para quienes se relacionan entre sí, lo que finalmente posibilita y completa la relación de amistad como tal¹⁰¹, que sería la forma humana más excelente de hospitalidad como tal.

5.2. Algunas implicancias y problemáticas derivadas de esta postura filosófico-jurídica kantiana

Situar el concepto de derecho en Kant como base principal de su filosofía crítica, considerándolo tan importante como los conceptos de libertad y de moral, a los cuales el derecho se encuentra asociado prácticamente de forma indisoluble, es un hecho que nos parece que incluso ya desde su filosofía precrítica es situado como determinante en cuanto a las leyes del arbitrio general. Esto inmediatamente lo vincula con la libertad y posteriormente con la moral, en tanto dicha libertad (surgida desde la condición de posibilidad que el derecho representa a partir de ser factor determinante) debe ser ejercida desde un espacio donde los seres humanos tengan derecho a actuar, siempre y cuando respeten las leyes políticas que los

¹⁰¹ Derrida alude a este tema en su seminario *Políticas de la amistad*, a partir de la metáfora kantiana del hombre sensato y discreto, tan difícil de encontrar como un cisne negro. Además, Derrida trata el tema del amigo y del adversario, deconstruyendo la obra de Carl Schmitt, donde el concepto de soberanía *supone* el poder, por lo tanto, soberano sería aquí quien decidiese sobre un estado de excepción.

rigen a todos. Este es el centro de la idea de Estado en un sentido cosmopolita, que Kant presenta principalmente en *Hacia la paz perpetua*, donde postula la constitución de un Estado con artículos y leyes comunes a todos los ciudadanos del mundo, de manera que el derecho de todos de ser y de actuar sea respetado plenamente, siempre bajo el amparo de la ley que lo fundamenta.

No obstante, si el concepto de derecho es fundamental en la filosofía práctica de Kant, ¿cuál es el cambio que se produce? ¿qué rendimiento, consecuencias e implicancias genera en la filosofía de Kant misma, a partir de dicha filosofía práctica? Claramente el sujeto pensado por Kant es el individuo moderno de raigambre ilustrada, de características idealistas y es por eso que resulta interesante también indicar en qué puntos este modelo político que Kant nos presenta, no puede ser establecido completamente, al menos desde un punto de vista práctico; pero también cómo, al mismo tiempo, esta filosofía del derecho kantiana nos otorga los espacios, elementos y conceptos para intentar mejorar en conjunto, en un punto de vista teórico que hoy, a casi 230 años del inicio de sus formulaciones principales, nos parece que continúa manteniendo su vigencia, sobre todo si situamos al derecho como un concepto central.

6.- El capítulo “Replanteamiento de la pregunta acerca de si el género humano está en progreso constante hacia lo mejor” en *El conflicto de las facultades* (1798) como instalación de la revolución como ideal político

En este capítulo, Kant no olvida la pregunta sobre qué es la Ilustración y que ahora relacionará con el acontecimiento histórico de la Revolución Francesa de 1789¹⁰², en la segunda parte de *El Conflicto de las Facultades*, momento en que creemos se genera un efecto

¹⁰² Según Rodríguez Aramayo, Kant realiza una analogía con la Revolución Francesa, a propósito de su idea de que la organización de la naturaleza no es comparable a ningún tipo de causalidad y aprovechando de recordarnos el fundamento moral que esta organización debe tener: “Gracias a una analogía con los fines inmediatos de la naturaleza, cabe arrojar alguna luz sobre cierta conexión que, sin embargo, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, ante la plena transformación, recientemente acometida, de un gran pueblo en Estado, suele utilizarse muy oportunamente la palabra *organización* para la institución de magistraturas e incluso de todo el cuerpo estatal. Pues en semejante modo, cada miembro no debe ser un simple medio, sino al mismo tiempo un fin, en tanto que coopera a la posibilidad del todo y, a su vez, su función y su lugar queda determinado con arreglo a la idea del todo” (*KU*, Ak. V, 175. Nota).

triple: 1) personalmente, se desatará de la censura prusiana en cuanto a religión, explayándose en todo lo que se refiere a ello; 2) pedagógicamente, diseña lo que deben ser los contenidos entre las distintas facultades de enseñanza, enfrentadas entre sí y 3) políticamente, instala el concepto de la revolución a partir de la moralidad, como marca de “impulso moral”, para llevar finalmente al ser humano *hacia el progreso de lo mejor*.

Kant nos indica que lo que representa el verdadero signo del progreso humano, es el *entusiasmo*, aquella simpatía que, si bien gira en torno a la revolución, *ocurre a nivel interior*, precisamente dentro de la conciencia de quienes no hacen ni participan de la revolución, que siempre ocurre a nivel externo en quienes la propician y alientan. Es muy importante destacar que la relación que tienen con la revolución quienes no son partícipes de ella, es una *relación moral*, a partir de su origen en la conciencia como relación interior. Por tanto, según Kant, el entusiasmo es entonces el signo de una *disposición moral de la humanidad*, que se manifiesta de dos formas importantes: 1.- en el derecho de todos los pueblos a darse (libremente) la Constitución política que les conviene y 2.- en el principio jurídico y moral de que, bajo sus principios, dicha Constitución evite toda guerra. Kant nos dice al respecto:

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar, sin ánimo profético hacia el género humano, la consecución del objetivo [de llegar a un estado tal, que los hombres puedan darse a sí mismos la Constitución que deseen, que impedirá una guerra agresiva] y que, gracias a ello, desde ese momento, ya no se darán serios retrocesos, en su progreso hacia lo mejor (*SF*, Ak. VII, 88)

Kant dice que lograr algo así sería históricamente inolvidable, pues evidencia en la naturaleza humana una disposición y capacidad únicas para unir naturaleza y libertad, según *principios legales internos*, aunque ocurra desde el punto de vista atemporal, pues no siempre se sabe con certeza cuándo, dónde y cómo ocurrirá.

Según Kant, debido a su *grandiosidad* como idea, su *universalidad* como extensión que genera influencia mundial y sobre todo, por el *irresistible interés* que provoca, este sentimiento de entusiasmo como disposición original del ser humano, puede ser recreado en cualquier momento de la historia humana, sin importar la situación en que nos encontremos, podremos siempre re-crearlo otra vez, hasta que por la fuerza de la insistencia, se logre su

establecimiento: *un acto que es igual, pero que nunca es el mismo: donde todo es diferente, pero nada ha cambiado* en relación a nuestra voluntad de revolución.

Si bien la revolución recorrerá siempre el mismo camino, su posibilidad siempre representa una virtualidad que permanece, por lo inolvidable que fue, es y será esta disposición original al entusiasmo, ante la posibilidad histórica de garantizar la continuidad efectiva del progreso hacia lo mejor.

Así, en Kant el concepto de *progreso* es consecuencia directa del concepto de derecho, lo cual convierte a dicho progreso en un concepto fundamental de toda la filosofía crítica kantiana, puesto que siempre estuvo presente de manera implícita. En este capítulo observamos el ejercicio más explícito de un ideal que Kant piensa nada menos que como una de las bases principales de constitución antropológica del hombre.

Recordemos que Kant apoya esta idea en su opinión de que en la naturaleza todo ser viviente está diseñado para desarrollar sus disposiciones naturales de la mejor manera posible, posibilidad que al mismo tiempo marca su condición (natural) de finitud, puesto que nunca podrá constituirse de manera absolutamente perfecta, lo que denota finalmente su condición de humanidad y no de divinidad.

6.1 Foucault y el “entusiasmo” kantiano como disposición original del ser humano, ante la posibilidad de una ontología de nuestra actualidad

En su *Seminario sobre el texto de Kant ¿Qué es la Ilustración?*, impartido en Enero de 1983, Foucault considera que esta obra kantiana muestra un nuevo problema para la reflexión filosófica, si bien no es el único texto kantiano sobre la historia¹⁰³, todos estos textos que tratan el tema están relacionados entre sí. Sin embargo, Foucault piensa que este texto kantiano sobre la *Ilustración* es totalmente diferente a los textos mencionados, al no plantear el problema del origen ni del término de la Historia: sólo plantea muy discretamente el problema de la teleología inmanente a ella.

¹⁰³ Foucault indica que Kant trata la historia desde el problema de su origen (*Sobre los distintos tipos de razas*, 1775 y *Comienzo presunto de la historia humana*, 1786) según su constitución (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, 1784 y *Definición de la raza humana*, 1786) y como finalidad procesual (*Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*, 1788)

Así, ahora Foucault postula que en este texto Kant plantea el *problema de la actualidad*¹⁰⁴, a través de una pregunta implícita, sobre el “ahora” en que interiormente nos encontramos. Según Foucault, Kant, impulsado por la pregunta sobre la Ilustración, responde a otra pregunta, para intentar determinar un elemento reconocible del presente: “¿qué es lo que en el presente tiene sentido actualmente para la reflexión filosófica?” (p. 55)

Según Foucault, la respuesta que da Kant a esto último nos muestra cómo este elemento se presenta como un *signo* portador de un proceso de pensamiento filosófico, que además nos demuestra cómo se involucra el filósofo en dicho proceso. Aquí Kant respondería implícitamente otra pregunta, que se venía insinuando en el ambiente filosófico alemán desde 1794¹⁰⁵: “¿Qué es la revolución?”¹⁰⁶. Por tanto, este conflicto planteado por Kant, se encuentra determinado por la pregunta: “¿Es posible el progreso constante del género humano?” (íd.)

Según Kant, si se quiere responder adecuadamente a esta pregunta, primero es necesario determinar si existe una causa que haga posible este progreso: si esto es así, entonces se debe demostrar que esta causa actúa efectivamente.

Para Foucault, una causa sólo puede determinar efectos posibles, ante la realidad que siempre está determinada por un *acontecimiento* que debe ser aislado, para mostrarlo y demostrarlo como un *valor de signo*, esto es, como un *simbolismo* que identifique una causa permanente en la Historia que guíe a los seres humanos hacia dicho progreso: una *causa atemporal*, que por lo tanto es *rememorativa* (porque así fue en el pasado) *demonstrativa* (que sigue siendo así en el presente) y *pronóstica* (porque seguirá siendo así en el futuro) lo que representa una tendencia general de nuestra especie de ir “hacia lo mejor”.

¹⁰⁴ Foucault refiere un antecedente del valor filosófico del presente, en el *Discurso del Método* (1637) de Descartes, cuando éste explica la situación en que se encuentran el conocimiento y las ciencias de su época. Sin embargo, según Foucault, en Descartes no se encontraría una decisión filosófica que explícitamente apuntara al presente. Por nuestra parte, consideramos la conferencia de Adorno, *La Actualidad de la Filosofía* (7 de Mayo de 1931) como un antecedente válido de su situación, pero que relaciona lo que está alrededor de ella.

¹⁰⁵ El hecho de que Kant no haya respondido a esta pregunta implícita hasta ese año 1798, se debe, como ya hemos visto, a que aún pesaba sobre él la amenaza del rey Federico Guillermo II de “sufrir las consecuencias”, si se pronunciaba sobre asuntos de religión...

¹⁰⁶ Recordemos que el concepto de revolución proviene de la física, cuando la modernidad crea una instancia de ruptura, al querer romper con la tradición imperante y donde ser moderno significa estar en constante cambio y alineado con el tiempo. Esta permanente renovación no posee un eje, por lo que no se puede volver atrás: esta producción de lo nuevo es lo que atacará posteriormente el conservadurismo.

El problema esencial es si realmente puede existir un acontecimiento de estas características: Kant responde diciendo que este acontecimiento no implica acciones destacadas o crímenes alevosos, ni tampoco en grandes catástrofes, en la caída de grandes imperios o en los cambios políticos que hacen surgir nuevos Estados: esto significa que no debemos buscar el signo y su valor en sucesos espectaculares, sino precisamente en lo opuesto: en sucesos de menor resonancia.

Así, lo que Kant destaca de la revolución, no es lo dramático ni lo heroico, ni siquiera el gesto mismo que implica. Foucault lo explica muy bien, desde su habitual énfasis en la forma y en lo que provoca en quienes la observan desde fuera:

Lo que es significativo, es la *manera*, la *forma* en que la revolución constituye un espectáculo para quienes no son ni participan de ella, pero que, sin embargo, la observan y *se dejan llevar por ella*. Lo que constituye la prueba del progreso [hacia lo mejor] no es la sacudida revolucionaria (...) porque esto sólo invierte las cosas. Así, quien tuviera que empezar la revolución no buscaría repetirla (p. 62. Cursivas y agregado nuestros)

La repetición ya no sería revolución, primero porque dicha reiteración constituye la anulación de la revolución misma que, por definición, *siempre debe estar referida a algo completamente nuevo*, para ser tal y segundo, porque *es demasiado costosa*: genera demasiada atrocidad y miseria, a tal punto que, ni siquiera teniendo posibilidades reales de triunfo, un hombre sensato se atrevería a repetirla. Así es como queda anulada la revolución como posible causa de un progreso constante hacia lo mejor: *porque no es un signo histórico*.

Lo que sí representa el verdadero signo del progreso humano, es el *entusiasmo*, aquella simpatía que, si bien gira en torno a la revolución, *ocurre a nivel interior*, precisamente dentro de la conciencia de quienes no hacen ni participan de la revolución, que siempre ocurre a nivel externo en quienes la propician y alientan.

Es muy importante destacar que la relación que tienen con la revolución quienes no son partícipes de ella, es una *relación moral*, a partir de su origen en la conciencia como relación interior. Según Foucault, esta es la “consecuencia” que surge a raíz del entusiasmo por la

revolución: una disposición original de la humanidad, lo que nos otorga las condiciones necesarias para caracterizar adecuadamente a este signo:

-es *rememorativo*: porque valora la revolución en tanto espectador y no como gestor, precisamente a través de la efervescencia ante lo que surge y no desde el espasmo del estallido, expresando una *disposición original* de nuestra especie;

-es *demostrativo*: porque demuestra la eficacia de la disposición original, en el sentido de que provocó algo antes, que nos sigue provocando ahora;

-es *pronóstico*: porque, sean cuales sean las consecuencias inmediatas de la revolución, esa disposición original que la traspasa interiormente, se seguirá manteniendo.

De esta forma, la revolución que presenta la posibilidad de una Constitución libre, legal y moral, para Foucault también define también el proceso que busca la Ilustración, esto es, lo que propicia la Ilustración como movimiento de características imborrables. En este momento crucial, Foucault nos recuerda cómo Kant establece precisamente el *progreso constante hacia lo mejor*: como un acontecimiento.

Incluso si el objetivo trazado por el acontecimiento fracasara (si la posibilidad de una Constitución libre, legal y moral y que protegiera contra la guerra, durara poco tiempo o, peor aún, se esfumara completamente) este pronóstico filosófico no perdería ni un ápice de su fuerza, precisamente porque reside en nuestro *interior*, donde ninguna clase de fracaso puede agredirlo, simplemente porque es imborrable de la conciencia¹⁰⁷ del ser humano.

Según Foucault, por medio de las dos preguntas que Kant se realiza (que podemos considerar “unidas”, pese al paso del tiempo): ¿qué es la Ilustración? y ¿qué es la revolución?, puede plantear la cuestión de su propia actualidad. Además, Foucault indica que constituirán una “gran obsesión” para gran parte de la filosofía europea del siglo XIX, dado que la Ilustración inaugura la modernidad europea, en medio del incesante proceso histórico de la Razón, instaurando y desarrollando nuevas *formas* racionales (como la autonomía) y técnicas (como la voluntad de saber).

¹⁰⁷ Kant utiliza el término *Gewissen*, para referirse a esta conciencia moral, distinta al otro término que usa para aludir a la conciencia: *Bewusstsein*, que se refiere a esta en su sentido “funcional” cognitivo.

Por tanto, la problemática de la Ilustración es un problema tan acuciante que, para Foucault, se trata de algo que nunca debería ser abandonado, como lo expresa en esta hermosa y profunda cita:

No son los restos de la Ilustración los que hay que preservar: es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal) lo que hay que mantener presente, *reteniéndolo en la conciencia, como aquello que siempre debe ser pensado* (p. 67)

Finalmente, el problema filosófico no es saber qué hacer con la revolución, sino *qué se debe hacer con el entusiasmo* que genera en sus observadores no participantes. Foucault nos indica que las dos preguntas, '¿qué es la *Aufklärung*?' y '¿qué debo hacer con la voluntad de revolución? Definen toda la investigación filosófica sobre la actualidad.

Para Foucault, Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas de la filosofía moderna: primero, a través del cuestionamiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, lo que posteriormente ha generado una tradición analítica de la verdad, a partir del siglo XIX.

No obstante, tanto en la filosofía moderna como en la filosofía contemporánea, existe otro tipo de interrogación crítica, que nace con la pregunta sobre la Ilustración y que después se extiende en el texto sobre la revolución, para preguntarse qué es, en qué consiste nuestra actualidad y cuáles podrían ser los lugares de sus posibles experiencias.

Por tanto, ya no se trataría de una analítica de la verdad, sino de una *ontología del presente*, que nos enfrenta a la posibilidad de elegir entre una *filosofía crítica*, que pudiera ser al mismo tiempo una analítica de la verdad en general, o bien, escoger un *pensamiento crítico* que “nos ontologice”, que nos haga reflexionar nuestro porqué, para generar finalmente una *ontología de la actualidad*¹⁰⁸, que transformaría finalmente a la verdad en un camino que siempre hay que ir construyendo, que siempre hay que *volver a pensar*.

¹⁰⁸ Foucault indica que se trata precisamente de la *forma filosófica* en que ha intentado trabajar, desde Hegel, pasando por Nietzsche y Weber, hasta llegar a la Escuela de Frankfurt.

Si queremos considerar a la Filosofía como una práctica discursiva poseedora de su propia historia, debemos entender este texto de Kant como un *hito*: como la primera vez en que la Filosofía problematiza su propia historia, su propia actualidad discursiva, tratándola como un *acontecimiento*, que debe determinar nada menos que el *sentido* y el *valor* de la singularidad filosófica; de todo lo que la filosofía tiene de inédito en su ejercicio, para así encontrar finalmente su fundamento y valor de ser.

Esta pertenencia del filósofo a un presente está referida a un conjunto cultural característico de su actualidad y no a una simple comunidad humana en general. Así, este “nosotros” constituye un objeto de reflexión, por el cual es imposible no preguntarse, pues considerar la filosofía como una problematización desde la perspectiva de su actualidad, con el filósofo interrogándose sobre ella para situarse como integrante de este saber, es lo que caracteriza a la filosofía como discurso *de y sobre* la modernidad¹⁰⁹.

Esto plantea una nueva forma de apreciar la modernidad, sagitalmente a su actualidad: donde el discurso filosófico debe volver a replantear dicha actualidad, para encontrar su lugar propio, expresando así su sentido y especificando su modo de acción dentro de dicha actualidad, por lo que cabe de nuevo preguntarse, como lo expresa Foucault: “¿cuál es *mi* actualidad? ¿qué sentido tiene y qué estoy haciendo cuando me refiero a ella?” (p. 55)

Ante esto, Foucault sugiere hacer una genealogía del cuestionamiento de la modernidad, para revisar el texto de Kant, junto con el proceso histórico en el que se encuentra. Al respecto, es interesante recordar el hecho inédito de que *la Ilustración es la primera época histórica que se nombra a sí misma en su propia era*, al tomar conciencia de sí misma, conociendo así su pasado y pudiendo proyectar su futuro, indicando las acciones que debe efectuar dentro de su presente.

Además, la Ilustración se nombra a partir de su propio suceso, pero sin caracterizarse bajo extremos de prosperidad o decadencia, sino situándose como un proceso del pensamiento, del saber y de la Razón, que debe cumplir una función desde su interior: reconocer su

¹⁰⁹ Ya en la cultura clásica la modernidad había sido planteada como el polo opuesto a la antigüedad, bajo la opción de tener que aceptar o rechazar a la autoridad, bajo una valoración comparada, sobre si los valores antiguos son superiores a los valores modernos.

situación histórica a partir de su propio lema y de las relaciones con todas las *formas* de conocimiento que abarca¹¹⁰.

7.- Breve comentario a la *Antropología en sentido pragmático* (1798) como modelo ideal de ser humano

Kant nos presenta prácticamente una especie de “modelo ideal” de ser humano, considerado como sujeto irrealizado, ante el problema insoluble de su inherente finitud. Según Kant, el hombre debe creer todo lo que la Razón le proponga como deber: "Lo que uno quiere, por mandato de la propia e imperativa razón moral, *debe* hacerlo y, por tanto, también *puede* hacerlo, pues la Razón nunca demandará nada que sea imposible" (*Anth*, Ak. VII, 148). Esta importante validación práctica de la Razón, que quiere y puede lo que hace, erigiéndose así como un deber para el hombre, tiene su complemento metafísico en una declaración anterior del filósofo de Königsberg: “El hombre es consciente de que *puede* hacerlo, porque *debe*, lo que revela en él un fondo de disposiciones divinas” (*TP*, Ak. VIII, 287)

Excursus: Algunos aspectos de crítica a la filosofía del derecho kantiano

1.- La constitución del ser humano como sujeto de derecho, moral y jurídico

Evidentemente, Kant ha recibido múltiples críticas, tanto en su época como después de ella: gran parte de estas se dirige hacia su filosofía práctica, más específicamente hacia su moralidad, que ha sido calificada de "formalista", pues se encuentra bien planteada, pero no logra superar los supuestos "límites" del deber, al actuar por el deber mismo, tal como lo ha visto Hegel.

Por otra parte, la institución del concepto de derecho en la filosofía del último Kant, evidentemente origina diversas opiniones, que varían entre valoraciones, interpretaciones y críticas, algunas de ellas intentando superar lo dicho por el filósofo prusiano, aún incluso antes de detenerse a comprender primero el propio pensamiento del filósofo de Königsberg.

¹¹⁰ Foucault insiste en que esta situación de la Ilustración revela una *forma* de hacer filosofía que data de al menos dos siglos atrás: la pregunta por la actualidad remite a una de las principales funciones de la llamada “filosofía moderna”, marcando así todo un trayecto histórico.

1.1 El problema de la noción de reconocimiento: la “oposición” hegeliana y el problema de la limitación de la libertad

Ausente en la filosofía antigua y medieval, el concepto de reconocimiento surge en la filosofía moderna como parte del estado de derecho, separándose en ciertos momentos del concepto de democracia¹¹¹.

A diferencia de Kant, en Hegel, el estado de derecho no se identifica con la democracia, ni tampoco es imaginable bajo lo que podría llamarse una “emancipación”, puesto que la unidad ética no es dada ni trascendente, sino simplemente una unidad alcanzable a través de la dialéctica entre sociedad civil (burguesía, economía política, comercio, trabajo propiedad, etc.) que sirve de intermediaria entre la familia y el Estado, a partir de una contradicción entre estas instituciones sociales que, al pensarse como esferas autónomas, caen en contradicción, puesto que el libre arbitrio (la “libertad negativa”) choca con el estado de derecho (la “libertad positiva”) y así el Estado de-manda pagar por el bien común. Pero los intereses individuales sólo se pueden cumplir bajo un estado de derecho.

Hay que pasar por la contradicción para llegar a la unidad ética de la autoconciencia. Es por eso que Hegel no piensa la comunidad ética como una democracia de la eticidad, que se autodetermina a través de actitudes democráticas y en ese sentido su planteamiento es opuesto al que hemos visto en Kant.

La clave está en la realización intersubjetiva: ahí está la lucha por el reconocimiento, según Hegel y otra diferencia fundamental con respecto a Kant, puesto que la libertad no puede resumirse (o quizás incluso subsumirse) sólo en el libre arbitrio, puesto que no hay autorrealización sin reconocimiento: nos constituimos como seres libres y autorrealizados precisamente a través de la relación de reconocimiento que tenemos con el otro¹¹², con el

¹¹¹ Posteriormente, en la filosofía contemporánea, al vincularse a la estética, el concepto de reconocimiento permite pensar una estética política. No obstante, si ambos son pensados separadamente, se produce una relación antinómica, que no permite postular una estética-política. Aún pese a esta posibilidad negativa, el reconocimiento sigue siendo un concepto crucial, sobre todo en su relación importantísima con la democracia.

¹¹² Posteriormente, autores como Honneth le “agregarán” el elemento de la democracia, haciendo de la eticidad la confirmación del reconocimiento como tal. Este tipo de gestos filosóficos irán progresivamente “democratizando la democracia”, tal como nos demuestra de forma magistral Étienne Balibar en *Ciudadanía*, un concepto que se extiende gracias a esta clase de gestos intelectuales.

reconocimiento como progreso intersubjetivo de ciertas formas progresivas de socialización, como por ejemplo, la autorrealización de las personas.

En cuanto al derecho mismo, Hegel en su *Filosofía del derecho* (1801) parece inicialmente concordar con Kant, por dos motivos fundamentales: primero, en su intención de seguir implícitamente a Kant en términos generales, en cuanto a la importancia que posee lo jurídico (por ejemplo, en relación al concepto penal de castigo, coincidiendo con Kant en que se debe obligar al hombre a entrar en un estado de naturaleza jurídico) y segundo, situando al hombre dentro de dos dimensiones de su vida práctica: como marco esencial de dos actividades humanas esenciales: en el uso de la libertad y en la forma adecuada de intentar establecer una relación armónica entre los individuos.

No obstante, paralelamente a esta concordancia, Hegel critica a Kant en cuanto a su importante concepto de deber, establecido a partir del imperativo categórico: así como para Kant el deber es una acción realizada por respeto a la ley, para Hegel, en cambio, el deber se encuentra enraizado en la autodeterminación de la voluntad (*Filosofía del derecho*, §135). Si bien esta autodeterminación se asemeja un poco al concepto kantiano de autonomía (que Hegel reconoce positivamente en Kant) posee la fundamental diferencia de implicar una mayor libertad en el concepto de deber que en Kant (que, como sabemos, se encuentra limitado por la ley moral) y, por ende, en la acción práctica misma.

Esta cierta movilidad de la voluntad autodeterminada por parte de Hegel, implica al mismo tiempo un movimiento dentro del concepto mismo de derecho que (si bien está asociado a la posibilidad de coaccionar, como en Kant) está caracterizado por un grado mucho mayor de libertad, dado que sólo depende del concepto de conciencia, ampliando inmediatamente el concepto de derecho. Hegel indica que Kant no supera la dimensión de la moralidad, al “encerrarla en la doctrina del deber por el deber mismo” (*Filosofía del derecho*, parágrafo 135) y así no pasaría completamente a la posibilidad de la eticidad y, por ende, a la ampliación del concepto de derecho.

1.2. Arendt: la importancia del juicio retrospectivo como constituyente de la historia

En la primera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1975) destacamos la importancia que Arendt le otorga a la facultad kantiana de Imaginación, que permite “dar rendimiento” a los conceptos que surjan de las relaciones entre ellos: sin el rol de la Imaginación no son posibles, pues permiten usar la *intuición trascendental*, función específica fundamental para actuar directamente sobre el Entendimiento, al momento de crear nuevos conceptos, generando así *esquematismo* (en la *Crítica de la Razón Pura*) y *ejemplos* (en la *Crítica del Juicio*) Esto es importante, al momento de considerar cómo Kant constituye cualquier concepto dentro de su sistema filosófico.

En cuanto al hombre, es útil rescatar la importancia de las preguntas kantianas, orientadas hacia las actividades esenciales que Arendt destaca en *La vida del espíritu* (1975): el *pensar* (representado en la pregunta ¿qué puedo saber? a la cual responde la *Crítica de la Razón Pura*) es siempre correspondiente con un ámbito *general*, mientras que la *voluntad* (representada en la pregunta ¿qué debo hacer? a la que responde la *Crítica de la Razón Práctica*) y el *Juicio* (simbolizado en la pregunta ¿qué me está permitido esperar? a la que, según Arendt, responde la *Crítica del Juicio*, a diferencia de Kant, que indica que esto último sería respondido por la antropología) son siempre de carácter *particular*.

Esto permite relacionar estos conceptos: el pensamiento es preparación esencial para decidir lo que es y evaluar lo que ya no es; el pasado, al ser objeto del Juicio, transforma a esta facultad en una preparación de la voluntad, siendo esta la perspectiva recíproca del hombre como ser actuante.

En un sentido práctico, la voluntad nunca proviene del deseo o de las decisiones intelectivas previas a su emergencia, sino que proviene directamente de la *libertad*, lo que nos permitiría situar a la voluntad en el presente: “Aunque somos libres cada vez que queremos retornar a nosotros mismos, *rara vez ocurre que lo deseemos*”. Esto se conecta con una de las preguntas que se hace Arendt en *La vida del espíritu*: “¿dónde estamos cuando pensamos?”, considerando al pensar como ese retorno, pero entonces ¿qué ocurre con el deseo, en su relación con el Juicio?

Recordemos que, para Kant, el Juicio es “un talento que se puede ejercitar, pero que no se puede enseñar”. En este aspecto, se conecta con el concepto de *autonomía*: tenemos la capacidad de juicio y debemos usarla de manera totalmente libre, sin que otro nos diga cómo debe hacerse.

Este problema del juicio tiene un interesante antecedente en *La condición humana* (1958) donde Arendt se refiere al problema de la relación moral entre el perdón y el castigo, en torno a la *marca* dejada por el concepto de *mal radical* kantiano:

La alternativa del perdón, aunque no sea su opuesto, es el castigo y ambos tienen en común que *intentan finalizar algo que, sin interferencia, proseguiría inevitablemente*. Por lo tanto, es muy significativo, como elemento estructural de la esfera de los asuntos públicos, *que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar y que sean incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable*. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos ‘mal radical’ y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas que, por tanto, trascienden la esfera de los asuntos humanos y de las potencialidades del poder humano (*La condición humana*, p. 260)

Este es el punto en que, según Arendt, *el acto propio nos desposee de todo poder*. Podría considerarse que esta “despotenciación” implicaría una carencia de derecho, al no tener el poder para ejercer la moralidad del perdón, ni tampoco ejecutar un adecuado castigo ético, en lo que sería una muestra de la efectividad del concepto de *mal radical* kantiano, dado que rompe el fundamento de todas las máximas.

Según Arendt, Kant nos dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar. Si consideramos esta aseveración por nuestra cuenta, este punto de inicio del análisis de Arendt aparentemente parte equivocadamente: si Kant nos dijera cómo exactamente relacionarlos en términos particulares unos con otros, estaría precisamente traicionando su propio pensamiento, al arrebatarlos dogmáticamente nuestra propia libertad para actuar, sea esta forma de libertad errada o no.

Para Arendt, ser un ciudadano quiere decir muchas cosas, que se pueden sintetizar principalmente en tres: tener responsabilidades, obligaciones y derechos, algo que es

efectivamente realizable sólo bajo límites territoriales adecuadamente definidos. Nuevamente considerando por nuestra parte, creemos que el espacio terreno donde se efectúa esta síntesis nos ofrece un adecuado acercamiento a un concepto esencial que analizaremos en nuestra conclusión: la importancia del límite como elemento esencial y cuasi constituyente del espacio en que el derecho se constituye como tal.

Arendt nos dice que el ciudadano cosmopolita kantiano era un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo y, ante esta situación de expectación, un gobierno mundial sería la peor de las tiranías posibles. Nosotros concordamos con esto, puesto que un solo gobierno para millones de espectadores diferentes en formas de ser y de actuar, situados además en espacios físicos diametralmente diferentes, no puede sino enloquecer a todo quien es regido por él, justamente porque, aún con toda su contingencia y variabilidad de acción y decisión, el ser humano es esencialmente libre y la libertad implica precisamente la inevitable variación, que nos recuerda el infinito movimiento del que nos hablaba Heráclito en el fragmento 51 de su escrito sobre la naturaleza, cuando nos dice que todo fluye y nada permanece.

¿Para qué entonces la libertad en una especie inevitablemente imperfecta? Precisamente para darle la posibilidad de progresar en medio de esa increíble libertad que la naturaleza o la Providencia le otorga: es por eso que Kant destaca tanto la idea de progreso y su consecuente entusiasmo¹¹³ generado a partir de la sensación moral que nos recuerda que siempre, pese a todo, el ser humano, siempre va mejorando, aunque sea de forma lenta.

Pero teóricamente, el problema principal según Arendt, parece persistir: ¿cómo sustentar la libertad como concepto? Aparentemente la voluntad, en su radical contingencia, no ofrece una respuesta convincente: esto es lo que Arendt describe como un *impasse*, que inevitablemente nos lleva hacia la facultad de juzgar como única salida. La idea de que hemos *nacido* para la libertad sugiere que estamos destinados o peor aún, “condenados a ser libres”, como Sartre indicará más tarde.

¹¹³ Como vimos en el capítulo “Replanteamiento de la pregunta acerca de si el ser humano está en constante progreso hacia lo mejor” en *El conflicto de las facultades* (1798)

Para Kant, el término medio que une teoría y práctica y permite el tránsito entre ellas, es la facultad de juzgar, que Kant define como la actividad de subsumir lo particular bajo un universal, «la facultad de pensar lo particular», que quiere decir llevarlo a un concepto general. Así, Kant distinguía dos tipos de juicios: el *juicio reflexionante* (donde lo universal, representado por la regla, el principio o la ley, es lo necesario para realizar la necesaria subsunción) y el *juicio determinante* (donde falta lo universal, que debe encontrarse precisamente a partir de lo particular) que, como se ve, son complementarios entre sí.

De esta manera, el realizar un juicio nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo dentro del caos que representa la contingencia de lo particular: el juicio es el cosmos temporal que el ser humano posee para estabilizar su atribulada existencia. Según Arendt, el único modo de afirmar verdaderamente la libertad humana es obteniendo ese sentimiento de placer gracias a la reflexión y al juicio de las acciones libres de los hombres, lugar donde se llega cuando se relatan historias, que a su vez escriben nuestra propia historia colectiva.

Así, desde la perspectiva de Arendt, que considera estas bases kantianas, la política se justifica definitivamente por los relatos que precisamente se hacen después de realizar la política como concepto, como principio activo: así es como finalmente el ejercicio del juicio retrospectivo redimiría la acción humana, aparentemente incluso cualquiera que esta fuera. En este célebre fragmento de *La Condición Humana* (1958) Arendt nos dice que “El juicio tiene que ser universal y público; tiene que dirigirse a todos los hombres y preocuparse de las cosas públicas que se manifiestan y son visibles a todos los hombres”.

Así, para Arendt, dicha facultad de juzgar o Juicio (*Urteilkraft*) postulada por Kant, posee un rol importantísimo en la constitución ética y política del ser humano, puesto que para Kant no basta solamente con pensar y reflexionar de acuerdo con uno mismo, sino que también es necesario siempre ponerse en el lugar del otro, para lo cual es necesario comparar nuestro juicio con el juicio de los demás¹¹⁴.

¹¹⁴ Este importante aserto es explicado por Kant en el párrafo 40 de la *Crítica del Juicio*: Del gusto como una especie de *sensus communis*. Aquí, Kant indica que cuando se analiza la facultad de juzgar desde la perspectiva de sus resultados reflexivos, el juicio puede ser considerado como una forma del *sentido* y así es como tenemos un sentido de la verdad, de la convivencia, de la justicia, etc. Lo importante, dirá Kant, es que todos estos cruciales conceptos no tienen su raíz originaria en el mero sentido, puesto que la representación del concepto más propio

1.3 Lyotard: *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*

En el capítulo *Lo que se da en el entusiasmo*, Lyotard considera el “fenómeno” de la historia como una “diversidad rupturizada”, más que como una simple sucesión de hechos. A partir de lo expuesto por Kant en la primera parte de la *Crítica de la Razón Pura*, Lyotard nos indica que el objeto de sentimiento estético se encuentra “desrealizado” y que por ello no existe una facultad de conocer estética propiamente tal¹¹⁵.

Para Lyotard ocurre esto mismo, incluso aún más radicalmente, cuando nos referimos al objeto “histórico-político”, puesto que “la crítica de la razón política aún no se ha escrito” (*La Diferencia*, p. 89) quedando solamente la serie de “fenómenos” que constituyen la historia cosmológica de la humanidad, dado que puede haber en la historia presentaciones intuitivas que configuren un cierto “reconocimiento científico” de ella.

No obstante, según Lyotard, dichos fenómenos “deben ser regulares y por lo tanto, deben repetirse”, lo que no genera un progreso, sino solamente una *síntesis* ascendente o descendente dentro de los fenómenos mismos, legitimados en los objetos que les corresponden y representados en dicha síntesis¹¹⁶. En cuanto a la serie ascendente, es decir, desde el sujeto común individual que llega hasta las más altas esferas de lo político en cuanto a los sucesos presentes, estos objetos curiosamente se contradicen entre sí.

de ellos mismos sólo se alcanza superando precisamente al sentido, lo que ocurre cuando gracias a la Razón llegamos a facultades cada vez más altas del conocimiento racional.

¹¹⁵ Deleuze considera que no existe una forma o facultad superior, en lo que se refiere al sentimiento: “Pues la satisfacción no es un efecto sensible, ni un sentimiento particular, sino un ‘análogo’ intelectual del sentimiento. Y el respeto [como efecto de la ley moral, en tanto es representación de una forma pura] sólo es un efecto en la medida que es un sentimiento negativo. En su aspecto positivo, más que derivar de la ley, se confunde en ella como un móvil. Por regla general, es imposible que la facultad de sentir advenga a su forma superior, cuando encuentra su propia ley en la forma inferior o superior de la Facultad de Desear” (Deleuze, G. *La filosofía crítica de Kant*, p. 84-85)

¹¹⁶ Esta conclusión de Lyotard se aprecia mejor, reiterando el sexto principio kantiano, en las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*: “Este problema es el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana (...) El hombre es un animal que, cuando vive entre los de su especie, necesita de un señor, pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo, a la menor ocasión. Por tanto, precisa de un *señor* que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre (...) Sin embargo, este jefe supremo debe ser *justo por sí mismo*, sin dejar de ser un hombre. Por eso, esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre, no puede tallarse nada enteramente recto” (*IaG*, Ak. VIII, 23)

Al respecto, Kant nos dice que “no hay aversión más natural que la que un hombre experimenta por la servidumbre” (citado por Lyotard en *El Entusiasmo*, p. 55) Sin embargo, para que el hombre se constituya como hombre “será necesario que se forme una nueva servidumbre, que emana de las cosas” (id.). Aparentemente, esto es un contrasentido, pues es necesario un *cambio de concepto* y, por tanto, es necesario un *cambio en la historia*, cambio que hasta ahora ha aparecido solamente como un “fenómeno mediático”, que solamente “progresa” dentro de sí, esto es, que sólo se ha movido dentro de una *dimensión estática*. Kant da cuenta de ello al postular a las acciones humanas como análogas a las acciones de la naturaleza y que, en ese sentido, pueden incluso cuantificarse¹¹⁷.

Es por esto que, para Lyotard, la proposición cognitiva, en tanto presenta un objeto intuido y sujeto bajo el principio de no contradicción, se erige como una cadena coercitiva, ante cualquier insurrección política dentro del sistema kantiano. El ser individual no debe ser destruido por una revolución, pero si esto así ocurre, el individuo debe ser necesariamente reemplazado por otro, de acuerdo a la ley natural.

Así, tanto la proposición teleológica objetiva como la proposición teleológica subjetiva no sufren modificaciones, pues según Lyotard, sólo la revolución se confunde “en lo que es presentable como objeto dentro de una proposición cognitiva demostrable, con lo que es presentable como objeto dentro de una proposición especulativa y/o ética, es decir, que confunde esquemas o ejemplos con una situación análoga” (*El Entusiasmo*, p. 56)

Según Lyotard, es en la serie descendente (donde precisamente la autoridad política llega al sujeto individual común, en cuanto a los sucesos futuros) donde se encuentra la dificultad de que los efectos no pueden “concatenarse” entre sí, precisamente por estar “indocumentados”: ni siquiera estos efectos exigen como causa a la Idea Trascendental Especulativa, dado que la tercera antinomia kantiana, según Lyotard “plantea el problema del comienzo de las series cosmológicas, pero no el problema de su fin” (*El Entusiasmo*, p. 57)

¹¹⁷ “Las acciones humanas se hallan determinadas según leyes universales de la naturaleza, igualmente que cualquier otro acontecimiento natural. La historia que se preocupa de la narración de tales fenómenos nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente que se hallen sus causas, acaso se pueda descubrir, al momento de contemplar el juego de la libertad humana en bloque, un curso regular de ella (...) que pudiera ser interpretado a nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales” (op. cit, p. 3-4)

Luego de esto, Lyotard considera que la Razón no supone necesariamente al *ens rationis*, puesto que no puede intuirlo pero, tal como ocurre con los noúmenos, al menos sí puede pensarse. Inclusive la relación que Lyotard intenta establecer, sin explicarla completamente, ente una idea (*concepto sin intuición*, según Kant, *vacío*) y un ente de razón (*concepto vacío sin objeto*, según Kant, *vago*, pero que puede intuirse) hace dudable la afirmación de Lyotard que sugiere que “desde el punto de vista especulativo y por lo menos en el tiempo cosmológico, no hay nada delante de nosotros, ni como objeto y ni siquiera como objeto determinado” (*El Entusiasmo*, p. 57-58) Sin embargo, existen intuiciones de aquello apodícticamente determinado, que nos hacen pensar que sí hay algo delante de nosotros.

Al respecto, Kant nos indica (en el apartado sobre los principios teleológicos en filosofía) que debemos distinguir entre la descripción de la naturaleza (fisiografía) y la historia de ella (fisiogonía) donde la fisiografía es un gran sistema y la fisiogonía sólo una parte fragmentaria, llena de hipótesis vacilantes, ya que regresa hacia los comienzos de la historia del mundo. Esta fragmentación de la fisiogonía se explica porque no podemos intuir todas las existencias singulares dentro de la serie regresiva, aunque, según Lyotard, esto no sea más que una idea, como ocurre con el caso de una antropogonía (p. 59)

Lyotard concluye que Kant tiene bien poco que decir, pues se queda solamente en la presentación intuitiva, ignorando el fenómeno histórico-político, debido a las reglas de la proposición cognitiva. Sin embargo, pese a que, según Lyotard, existen muchas familias de proposiciones con sus diferentes reglas, sólo es posible hacer una analogía entre ellas, pero no un inventario completo de aquellos términos que determinan indeterminadamente la historia¹¹⁸.

Por tanto, según Lyotard, “si uno se atiene a lo dado, intuitivo e inmediato, la historia política es un caos” (*El Entusiasmo*, p. 60) y aquella casualidad desoladora nos indicaría que la idea de libertad tampoco escaparía a esta pérdida de sentido e incluso tomaría un carácter de

¹¹⁸ Tal como Kant lo explica, en relación al principio de desarrollarnos completamente según un fin: “Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad supone una contradicción dentro de una doctrina teleológica de la naturaleza. Y si renunciáramos a este principio, ya no tendríamos una naturaleza que actuara conforme a leyes, sino una naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar el puesto de hilo conductor de la Razón, una desazonante casualidad” (*IaG*, Ak. VIII, 18)

absurdo. Pese a esto, no debemos olvidar que, por naturaleza, la humanidad es incapaz de hacer uso de todos los medios que la naturaleza le provee, y por tanto, nunca podrá decir lo que aquí Lyotard indica:

La naturaleza, por más que haya dotado a los hombres de esas disposiciones [naturalmente afines con la Razón] y haya depositado en ellos esos ‘gérmenes’ de desarrollo de la Razón, les negó los medios (...) Esto es un supremo absurdo. (...) tendrían lugar justamente en el conjunto de la naturaleza y en esa parte que antes que ninguna otra, contiene el fin, la historia del género humano (*El Entusiasmo*, p. 60-61. Agregado nuestro)

Las dos partes en pugna son convocadas por Kant: la que dice que la historia humana es sólo desorden y la que dice que la Historia está ordenada por la naturaleza. La parte que postula el desorden debe dar ejemplos y contraejemplos de todas las proposiciones cognitivas y mantenerse dentro de esos límites, que resultarían, según Lyotard, una política pragmática, con un individuo con carácter de “moralista político”. La parte que considera el orden de la naturaleza considera que existe en ella un mecanismo único de finalidad para la historia de la humanidad, que sólo puede realizarse mediante el ejercicio efectivo de la libertad, según una proposición analógica libre de proposiciones dialécticas. Por tanto, los fenómenos que aquí puedan presentarse sólo poseen un valor simbólico o ideal y no pueden presentarse como ejemplos de algún esquema, pues no poseemos “pruebas documentales” de ellos.

Según Lyotard, ambas partes “son dos familias de proposiciones, heterogéneas y compatibles” (*El Entusiasmo*, p. 62) que devienen en un orden que no le quita regla alguna a la proposición cognitiva. Así, cualquier fenómeno de la historia humana puede servir de modelo para presentar el objeto de discurso de la proposición cognitiva, pero al mismo tiempo, también puede ser considerado analógicamente como un fenómeno intuitivo simbólico, propio de los ideales de la Ilustración. Según Lyotard, el hilo conductor resultante es el objeto del discurso de estos ideales y según Kant, sólo insertos en ese “sistema” podríamos generar “una política analógicamente republicana y así el hombre sería un político moral” (íd.)

Por otra parte, para expresar lo histórico-político, es necesario analizar la expresión kantiana “signo de la historia”, es decir, saber “si el género humano se encuentra en un

constante progreso hacia lo mejor”, lo que a su vez significa saber si existen “disposiciones naturales del género humano, afines con el uso de la Razón”, desde una perspectiva que, según Lyotard, podría considerarse como “socioantropológica” (p. 63)

No obstante, esta disposición natural forma parte de algo a lo que históricamente el ser humano aún no ha llegado: forma parte de una anticipación, un anuncio, pero no propiamente un pronóstico, un vaticinio o una predicción futura, que pueda considerarse como esperanzadora para el género humano. Incluso, si existiese la posibilidad de realizar este pronóstico histórico, éste no podría presentarse directamente, evidentemente, por tratarse de algo que aún no sucede. Esta imposibilidad de presentación puede demostrarse cambiando la familia de proposiciones, desde los datos intuitivos, por algún *acontecimiento* (*Begebenliet*) propio de la experiencia de la humanidad, un “hecho de darse” como “algo que se da” (*El Entusiasmo*, p. 64) que solamente indica y no prueba que la humanidad sea la autora y causante de su propio progreso.

2.- Alcances históricos y consecuencias éticas y antropológicas

Pese al “optimismo” propiamente moderno de Kant y posteriormente, de algunos poskantianos, la filosofía contemporánea aparece como una contraparte casi inmediata a las posturas políticas de Kant (la primera escuela de Frankfurt, con Adorno y Horkheimer y su radical crítica a la Ilustración; Benjamin y sus tesis sobre la Historia¹¹⁹ o incluso Heidegger, con toda su crítica “a lo demoníaco de la técnica”) que reflejan un pesimismo generalizado que lamentablemente tiene su correlato efectivo y patente en nuestra realidad actual, que podríamos denominar por nuestra parte, más que como “posmodernidad” o incluso “poscontemporaneidad”, como una “sintemporaneidad”, en el sentido de que todo este tiempo actual es realmente un “tiempo sin tiempo”, es decir, una época casi sin característica alguna, salvo cierta cercanía a un nihilismo y a un anarquismo generalizados, incluso si consideramos a las valiosas filosofías del cuidado y sus resultados efectivos: sólo bonitos discursos, pero lamentablemente desprovistos de toda efectividad real y práctica, al menos a nivel masivo.

¹¹⁹ Aún pese al gran rescate de la filosofía kantiana, que realiza en la célebre conferencia *Sobre el programa de la filosofía futura*, de 1917, Benjamin sólo se refiere al rescate de Kant como *sistema de pensamiento* (teórico) y no necesariamente extiende su preferencia hacia otros campos (prácticos) del filosofar kantiano.

Una de las principales consecuencias éticas que el planteamiento de Kant genera, es la reorientación de la ética desde lo “bueno” hacia la dimensión de lo “justo”, lo que influye posteriormente en la política contemporánea, que podríamos definir preliminarmente como *una política que (actualmente) tiene la posibilidad del ejercicio ético*. Si esto fuese así, resultaría útil ver cómo el modelo de Kant y su consecuente “reorientación ética” hacia la justicia o si, por otra parte, actualmente *la política no puede definirse en términos éticos y sólo puede comprenderse en términos de poder*, con el derecho como la mera forma administrativa de los vaivenes de ese poder.

De acuerdo a esto, dicha constitución de un adecuado marco regulativo legal para las relaciones en sociedad, sienta las bases modernas para conceptos contemporáneos, tales como el derecho representativo, la moral personal y la ética profesional, instancias que deberían regirnos a nivel político, constituirnos a nivel íntimo y finalmente, representarnos en nuestras labores diarias en el mundo en que nos desenvolvemos junto a los demás.

2.1. La democracia representativa como forma política necesaria para propiciar un entendimiento social y un intento armonía política

La mayoría de los sistemas políticos actuales vigentes a nivel mundial, no poseen elementos completamente representativos para todos sus ciudadanos. En este contexto, el “derecho a tener derechos” (recordando la expresión de Arendt) consistiría en lo que el derecho mismo determina como tal. Últimamente, un buen ejemplo de ejercicio efectivo de derechos parece ser la *democracia directa*, donde el pueblo ejerce directamente el poder, dentro de una asamblea con ciertas atribuciones, como aprobar, modificar o rechazar leyes o elegir ciertos cargos públicos. Se trata de un modelo¹²⁰ que, en términos prácticos, deriva en gobiernos regionales con autonomía política y financiera para sus regiones y comunas, que a su vez generan cuatro pilares fundamentales de toda institución práctica del derecho: 1) libertad; 2) seguridad; 3) cohesión social y 4) prosperidad económica.

No obstante, no debemos olvidar que el actual sistema democrático en el que nos encontramos tiene un apellido diferente a lo que se entiende como un ejercicio directo de él: la

¹²⁰ Según lo planteado por Eduardo Schindler, en *Libertad y prosperidad. La receta mágica de Suiza* (2022).

democracia liberal, en lugar de sostener firmemente estos cuatro pilares fundamentales recién aludidos de la democracia directa, los pone en un riesgo constante. Al respecto, las interesantes reflexiones de la filóloga Irene Vallejo:

El sistema democrático liberal está en riesgo siempre. Es un sistema delicado, frágil y que fue breve incluso entre los griegos que lo inventaron. Creo que es más arriesgada la opción de confiar en el acuerdo que en la fuerza. Una sociedad debe construirse y tomar sus decisiones en función de acuerdos, de pactos, de equilibrios, de contrapesos y no en el poder de la fuerza, de la autoridad y de la imposición. Por eso me parece importante defender la fragilidad meritoria del sistema liberal y de la democracia. (...) La democracia consiste finalmente en un proceso más lento, más gradual, que exige más paciencia que renuncias. Construir ese engranaje de pactos que nos permitan vivir juntos en una comunidad y no en una especie de bandos en lucha permanente de clases enfrentándose entre sí. (...) Creo que es bueno que los avances sean más graduales, pero más estables y que busquemos la forma de crear los mayores consensos posibles, porque en definitiva somos comunidades, pero a veces los intentos de transformar radicalmente la situación producen una violencia como respuesta que hace fracasar todo, terminando por hundir el proyecto¹²¹

No obstante, aún pese a esto parece existir una posibilidad de salida, precisamente a partir del concepto de representación mismo, entendido bajo el cariz kantiano:

En el caso de una formación jurídico-política, el concepto de *obligación jurídica* está íntimamente ligado al de *representación política*, que puede considerarse la signatura del compromiso de pertenencia del ciudadano de un todo irreductible, a una mera suma de los miembros del Estado. Estar obligado en términos políticos, abre pues una óptica reflexiva absolutamente peculiar, donde el individuo y el mismo pueblo al que pertenece, se separan de sí mismos, por así decir, de sus propios intereses particulares, con el fin de recuperarse después, tras esta renuncia inicial a su ser más empírico, en

¹²¹ Irene Vallejo. Entrevista del Diario La Segunda, p. 18-19. 14 de Noviembre de 2023.

los términos de una entidad metafísica. Los pueblos que no experimentan tal transformación no tienen derecho a considerarse un Estado, [pueblos] en cuya base Kant vislumbra la presencia de toda una ficción racional¹²²

Al respecto, Stuart Mill nos entrega una valiosa clave de cómo podría ejercerse en términos prácticos la representación como tal, en tanto forma útil para evitar los errores constitutivos de una posible Constitución misma:

La legislación asumiría el lugar que verdaderamente le corresponde: una labor que requiere oficio, especialización y experiencia. Por otra parte, la libertad más importante de la nación, es decir, la libertad de gobernarse únicamente por leyes admitidas por los representantes elegidos quedaría totalmente preservada y adquiriría aún más valor al permanecer separada de *los serios e inevitables inconvenientes que hoy la acompañan, en forma de una legislación ignorante y mal concebida*¹²³.

Hasta aquí va bien el asunto, pero ¿qué ocurre si quienes nos representan no son lo suficientemente aptos para gobernar adecuadamente y sólo se aprovechan de su posición sin trabajar para lo que realmente fueron elegidos? Si bien tiene una apariencia de utopía, la solución práctica simbolizada por la asamblea representativa que a renglón seguido nos entrega Stuart Mill, simplemente no puede dejar de mencionarse:

En lugar de la función de gobernar, para lo cual está radicalmente incapacitada, la misión propia de una asamblea representativa es vigilar y controlar el gobierno: hacer que sus actuaciones salgan a la luz pública, obligarle a exponer por completo y justificar cualquier acto suyo que se considere cuestionable y censurarle si ha de ser censurado. Y si los hombres que integran el gobierno abusan de la confianza que se ha depositado en ellos o bien desempeñan sus cargos de una manera que no se aviene con el sentir deliberado de la nación [deben] expulsarlos de su puesto y designar, expresa o

¹²² Sánchez Madrid, N. *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, p. 257. Agregado nuestro.

¹²³ Stuart Mill, J. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 150. Cursivas nuestras.

virtualmente a sus sucesores. Ciertamente, estos son amplios poderes que garantizan la libertad de la nación¹²⁴.

2.2 Marey y la omnilateralidad: ¿una extensión del derecho?

La filósofa argentina Macarena Marey, en su excelente libro *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política en Kant* (2021) nos indica que el derecho debería verse reflejado en expresiones tales como la soberanía popular y la importancia de lo colectivo (presentándonos precisamente a Kant como un “soberanista popularista”, que estaría abriéndole el camino a la futura teoría crítica) lo que a su vez nos exige replantearnos el problema de la propiedad y de la posesión común de la Tierra, para concluir postulando la posibilidad siempre utópica, pero no por ello menos válida, de imaginar la constitución de una “comunidad de los iguales”. Nos parece que quizás habría que precisar aún más la expresión para mantener su adecuada y correcta finalidad: más bien se trataría de una “comunidad basada en la igualdad”, dado que, si bien evidentemente compartimos una especie común, definitivamente no somos iguales: somos seres complementarios y diversos entre sí, por lo que al momento de considerarnos como “iguales” entre nosotros, más bien estamos anulando nuestra propia naturaleza diversa.

Creemos que estas importantes aseveraciones deben ser analizadas por partes: primero tratando de aclarar qué es y en qué consiste exactamente la soberanía del pueblo y cuáles serían sus diferencias con el fenómeno de lo colectivo, si es que existe algo así como una colectividad y no se trata solamente de una simple denominación más, usada para señalar a otro grupo humano que finalmente es parte del pueblo mismo. En cuanto al problema de lo propio, creemos que no resulta tan válido decir que poseemos la Tierra, sino que sería más adecuado decir que habitamos en ella, por lo que el problema inmediatamente cambia de perspectiva, situándonos entonces más cerca del planteamiento heideggeriano. Volveremos pronto sobre estos importantes puntos, en la Conclusión de este trabajo.

¹²⁴ Op. cit., p. 150. Agregado nuestro.

2.3. Villacañas: el problema del “dogmatismo” de la Razón. La metáfora y la epigénesis

En su interesante prólogo al libro de Nuria Sánchez Madrid¹²⁵, el filósofo español José Luis Villacañas expresa que la Razón posee un cierto peligro, un cierto riesgo de caer en el problema de la esterilidad, al considerar ciertos conceptos y situaciones de forma estática, sin apreciar el verdadero dinamismo interno que todas ellas poseen.

Villacañas indica que la Razón posee ciertos momentos de “intensificaciones dogmáticas”, que amenazan con desvirtuar precisamente a la propia Razón misma: uno de los problemas que generan esta amenaza, es el “asegurar todo mediante la Razón” y otro inconveniente sería el entender a Kant como “un pensador eterno”.

¿Por qué estos dos problemas son tales? ¿Cuál es el elemento que actitudes o posturas como estas no nos dejan apreciar? Según Villacañas, se trata de la aparentemente natural condición de insondabilidad que cada ser humano posee que, pese a ser tal, debe conservarse, pese a tratarse de una contradicción, debemos preservar dicha insondabilidad, puesto que el carácter siempre abierto de la experiencia histórica (donde precisamente nuestra propia historia como especie se *inserta*) siempre nos exige, en tanto reúne el conjunto de todas nuestras experiencias vitales, que finalmente pueden elaborar y representar a todo un sistema de pensamiento dinámico. Si bien Villacañas reconoce que Kant piensa estas problemáticas, aparentemente levanta ciertas obturaciones en las problemáticas que analiza (por ejemplo, el problema del mal) como resabios de sus orígenes de pensamiento, de orden organicista y mecanicista, lo cual le restaría este dinamismo necesario para desarrollar mejor aún sus planteamientos.

Volviendo al problema de la insondabilidad, nos preguntamos si realmente podría tratarse de una especie de forma que ha tomado nuestro inconsciente, para finalmente no permitirnos saber por qué actuamos como actuamos. Ante esto, Villacañas indica que se trataría nuevamente de un problema derivado de esta experiencia histórica a la cual hacía antes

¹²⁵ *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant* (2018)

alusión¹²⁶. Así, el concepto de experiencia histórica pasó a ser el camino reflexivo que caracterizaba a las concepciones de mundo. Según Villacañas, este cambio en el concepto de experiencia histórica no es ajeno a Kant:

Aquello que para Kant era todavía una metafísica especulativa, que debía ser reducida a las funciones regulativas de las ideas [trascendentales] al servicio de la racionalidad práctica, totalmente ajena al sentido de la experiencia posible, ahora ya había hecho su recorrido histórico, mostrando su capacidad de sustentar una experiencia de otro tipo: la experiencia [histórica] la experiencia de seres humanos vinculados a comprensiones vitales”¹²⁷

Para Villacañas, la función operativa de estas ideas metafísicas puede ser sometida a una metáfora de fondo, aún con todas las contrariedades que esto implica. Esta experiencia tendría que ver con los desajustes insuperables y las tensiones internas propias de dicha operatividad metafórica que, según el planteo de Blumenberg, se nos pueden mostrar y que podemos experimentar.

Si esto fuese así, según Villacañas, “sabemos que somos algo nuevo en la naturaleza, pero no sabemos en qué consiste” (íd.). Así, toda creación humana sería entonces *epigénesis*, una creación formada a partir de la nada, sólo influida por las condiciones de su ambiente, pero sin saber su porqué final, reservándose la génesis únicamente para Dios. Entendido así, el ser humano “no se puede conocer desde la causación y objetivación de la naturaleza” (op. cit., p. 12). Villacañas lo explica así:

La metáfora germinal de la que brota la orientación vital del pensamiento de Kant (...) es la de *epigénesis* (...) que es la capacidad de la naturaleza para la producción de lo nuevo, pero de tal manera que no pueda perseguirse la causación de la novedad. (...) Colocar la epigénesis en el centro de las metáforas con las que juega el pensamiento kantiano, no sólo es identificar el horizonte de totalidad que recoge sus intuiciones y

¹²⁶ Villacañas se basa en el planteo de Hans Blumenberg, que cree que en las metáforas y en los modismos se encuentra la verdad. A su vez, Blumenberg toma su idea general de rescatar la experiencia histórica a partir de Dilthey.

¹²⁷ Villacañas, J.L., *La batalla por el mundo*. En: Sánchez Madrid, N. *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Prólogo, p. 11-12. Agregados nuestros.

propuestas, sino que es identificar la fuente misma que permite comprender la operatividad conceptual de su obra” (op. cit., p. 12-13)

Así, el verdadero sentido de la filosofía trascendental kantiana sería, para Villacañas, el de una antropología filosófica, algo que Kant estuvo a punto de descubrir al usar la metáfora de la epigénesis, durante el período precrítico.

Conclusión: ¿cuál es el verdadero derecho humano?

Hemos visto cómo durante los siglos XVIII (con Kant) y XIX (con Hegel) los conceptos filosóficos en torno a la sociedad avanzan progresivamente, principalmente a partir de la “producción” de conceptos universales que posteriormente categorizarán tristemente la sociedad, incluso hasta nuestros días, pero no porque esos conceptos sean malos o estén equivocados en sí mismos, sino porque fundamentalmente durante todo ese tiempo no hay una crítica realmente fundamentada hacia el concepto de reconocimiento como tal, sobre todo, en cuanto a la función política que esos mismos universales desempeñan en la sociedad misma.

Por esto, es muy importante todo el aporte de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, que analiza los límites del racionalismo moderno, entendiéndolo en términos “prácticos”, es decir, como parte de un sistema que recae sobre las minorías y sobre quienes poseen o poseen menos poder político, además de compatibilizar esta crítica de la modernidad a través o más bien, *en función* de las posibilidades efectivas de la realización del reconocimiento. Pero precisamente este resto, esta exclusión, simboliza lo que es la política, en cuanto a confrontación de los universales políticos, una evidente fractura que no cierra y que gira constantemente en torno al conflicto como eje esencial, pues sin conflicto no hay política y no hay conflicto sin (un grado de) violencia.

Pero entonces ¿qué ocurre con los planteamientos que anulan “efectivamente” el conflicto, minimizando la violencia como síntoma principal? Por ejemplo, Hobbes o incluso el mismo Kant, que condenan la violencia como manifestación, pero que al mismo tiempo la convierten en objeto de represión autorizada y por tanto legalizada. Así, el conflicto sería remitido a un lugar pre-político: un lugar *anómico*, *un lugar sin ley*. Sin embargo, ese “lugar sin ley” implica inmediatamente que, en dicha ausencia de ley, cualquiera puede defenderse como quiera y en ese sentido, habría ausencia de crimen, pues no habría nada que fuera condenable.

¿Podríamos considerar entonces aquel lugar anómico como el nuevo lugar para la posibilidad política, en tanto que la insurrección constante ya no existiría, pues no habría ley contra la cual levantarse, pero donde sí sería necesario levantar un nuevo pacto, una nueva forma de intentar ordenar la convivencia, dado que por naturaleza la especie humana no puede

autorregularse a sí misma si no es a través de las leyes? Al respecto, nuevamente nos parecen atendibles las reflexiones de Irene Vallejo:

Los momentos de mucha polarización y tensión interna de las sociedades hacen que muchas personas ansíen la utopía del orden. (...) El enfrentamiento y la polarización favorecen posiciones fanáticas, autoritarias: favorecen a los extremos y frente a eso el centro más dialogante entiende que la democracia es un sistema en el que muchas veces nadie queda totalmente contento, porque es finalmente [un sistema] insatisfactorio. Nadie puede imponer totalmente sus deseos ni sus aspiraciones. La virtud está en el punto medio que planteaba Aristóteles, cuando decía: '¡Qué difícil es estar en el centro, en el *aurea mediocritas!*', precisamente porque nos atacan desde los dos extremos¹²⁸

Creemos con Kant, que la posibilidad de que el género humano progrese hacia lo mejor es factible, pero también es cierto que muy probablemente faltan muchos años y el paso de muchas generaciones para que esto recién empiece a ocurrir, pese a los pequeños avances que se han experimentado (principalmente en materia de salud, prevención y erradicación de enfermedades, que han permitido la prolongación de la esperanza de vida, el aumento del uso de energías limpias, etc.) aún faltan muchas guerras por presenciar y muchas muertes por lamentar.

En este punto es posible formular una pregunta aparentemente simple, pero al mismo tiempo muy significativa: ¿qué se opone al deber? Precisamente el derecho, al tratarse de una forma de externalidad, se opondría al deber y su interioridad, pero no en forma de una oposición directa, sino complementaria. Esto quiere decir que, así como el deber constriñe y obliga al sujeto a seguir únicamente sus rígidos parámetros, el derecho permite y dispone al sujeto hacia el uso de su propia libertad¹²⁹.

¹²⁸ Vallejo, I. entrevista citada, p. 19.

¹²⁹ En este punto, la inclusión del concepto contemporáneo de *cuidado* (*care*, según sus representantes principalmente femeninas, como Carol Gilligan, Susan Morel Hawkins, Fabienne Bruggère o incluso la interpretación de Boris Groys de la denominada *filosofía del cuidado*) resulta importante, por el alto grado de peligro que tanto el deber como el derecho incluyen en sí mismos, cuando son mal ejercidos, esto es, cuando ambos pierden su fundamento moral.

No obstante el derecho, pese a su aplicación práctica y debido principalmente a su condición natural de externalidad, no deja de ser una abstracción, un ideal de lo que deberían ser las relaciones humanas entendidas cívicamente, pero no necesariamente lo que pasa en la realidad, por lo que siempre es cuestión de debate, al momento de intentar llevar a cabo su aplicación en dicha vida real¹³⁰.

¿Por qué habitualmente se suele asumir que *todos* los seres humanos desean vivir dentro de una “sociedad libre”, si evidentemente no todos entienden el concepto de libertad de igual manera? ¿Acaso no sería quizás más adecuado vivir en una “sociedad ordenada”, regulada en base al respeto por la existencia de cada uno, aún más allá de nuestras evidentes diferencias de todo tipo?

Si bien con el paso de la historia el ser humano ha ido progresivamente emancipándose de las diferentes formas de poder que anteriormente lo oprimían, ha surgido un nuevo problema a partir de esta emancipación misma, dado que, al no estar aparentemente oprimido, la natural ambición del ser humano por controlar prácticamente todo lo que ve, no conoce límites ni políticos (contrariamente a lo que exigía Kant, ahora cualquier Estado poderoso es capaz de entrar, invadir e intervenir políticamente a otro) económicos (la evidente conversión hipertrófica de todo lo consumible en base al dinero) sociales (siempre queremos que la sociedad funcione a nuestro gusto, aunque no podamos ejecutar nuestros deseos en el ámbito

¹³⁰ Un claro ejemplo de esto es el tortuoso y quizás incluso innecesario, proceso de crear una nueva constitución para nuestro país donde, tras cuatro años de debates, varias elecciones de representantes y dos propuestas de constituciones distintas, no se ha llegado a nada y lo peor, estamos políticamente donde mismo. Se trata de un verdadero giro en 360°, donde la situación es en varios aspectos determinantes (seguridad, economía, política, educación y salud, por sólo nombrar los principales) peor que antes. Aunque evidentemente los contenidos de la discusión política han cambiado, esto sólo parece responder al mero correr del tiempo, pues la forma de abordar y de tratar los conflictos sigue siendo la misma de hace muchas décadas atrás, sólo dependiendo de donde venga la mirada. Se detecta cierto deseo de universalismo político en cuanto a la vida pública y colectiva de los ciudadanos, pero eso no pasa de ser un mero deseo que aparentemente no se convertirá en realidad. Esto se puede constatar cuando observamos la vida privada e individual de los mismos ciudadanos, que día a día se las tienen que arreglar para siquiera llegar a su casa a salvo, en medio de una realidad económica cada vez más inflacionaria (en cuanto a dos de las principales responsabilidades del Estado) y con una educación y salud pública que luchan por salir de la constante mediocridad en que se encuentran (en cuanto a dos responsabilidades compartidas entre el Estado y los ciudadanos) en gran parte porque de esa forma están siendo principalmente consumidos por el sistema y sus propios vicios. Si bien el mentado “estado de bienestar” parece un disfraz ante el imperio del “individualismo colectivo”, acá no hay ni bienestar ni individualismo: sólo hay un estado de pura apariencia, en medio de una explosividad emocional colectiva, que cada vez más hace indistinguible al individuo como tal.

práctico) o morales (no nos importa lo que le pueda pasar al otro, mientras no le pase a uno) y así la lista podría continuar.

Esta ambición natural ha sido claramente estimulada por el proceso de globalización en que el mundo se encuentra actualmente, casi en su totalidad: el problema es que precisamente esa globalización de sus propias creaciones artificiales, de todo el artificio humano disponible actualmente, ha llevado a nuestra especie a prácticamente no respetar a nada ni a nadie, dañando gravemente incluso a la naturaleza, que evidentemente nada tiene contra él.

Ante estos graves antecedentes, el continuo intento de realización de la libertad como valor político se encuentra en un proceso de entrada y salida de diferentes problemas, que parecen cerrar el camino hacia un cierto consenso en cuanto a lo que significa vivir respetando nuestros derechos. Incluso podría pensarse que el mismo concepto de libertad representa una nueva forma de organización del poder.

El sueño kantiano del progreso a partir de la continua emancipación del ser humano, más bien se parece más a la realización efectiva de la propia enajenación, donde la justicia que debería regirnos a nivel político hoy se disfraza de la conveniencia necesaria según sea el caso, basándose siempre en la obtención, mantención y extensión del poder por el poder mismo.

De esta forma, el ser humano se encuentra atrapado, quizás incluso sin saberlo, en medio de tener siempre que optar por dicotomías que le faciliten su existencia y por ende, le ahorren el esfuerzo de pensar por cuenta propia, tal como Kant aún hoy nos exige, incluso para reiterar una vez más su mensaje: “¡Atrévete a saber! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”.

Ante esto, puede pensarse e incluso decirse que a partir de este lema de la Ilustración expresado por Kant, luego sobrevinieron todos los problemas a los cuales hemos aquí aludido brevemente: reiteramos que eso no es culpa del lema mismo y ni siquiera de la Ilustración como movimiento cultural. ¿O es acaso preferible la situación actual donde se trata de ser de un bando o de otro (liberal o republicano, individualista o comunitario, utilitarista o moralista, etc.) sin entonces poder escapar a la dicotomía en que la representación que verdaderamente necesitamos hoy se ha convertido actualmente?

El problema es entonces el mismo de siempre: ¿cómo constituir una sociedad civil que no trate a los seres vivos, cualquiera que estos sean, como si estuvieran muertos, como si no existiesen o bien no significaran más que otro simple ser en el mundo. Creemos que a problemas eternos deben aplicarse soluciones simples, pero prácticamente (im)posibles: habría que erradicar el concepto de poder en el mundo. Pero, aunque esto increíblemente se pudiera hacer efectivo, aún quedaría latente nuestra naturaleza animal, que nos indicaría instintivamente que siempre habría un ser superior a otro y así el problema del poder nunca podría acabarse completamente. Es en este punto donde surge nuevamente la importancia fundamental de la moral, aunque aparentemente estemos condenados al abismo de nuestras propias existencias: y es que la ley, proveniente de la moral, regula al derecho, que a su vez es el principal regulador del poder.

Nuestra esperanza se basa en algo aparentemente muy simple, pero al mismo tiempo muy difícil de lograr: el desarrollo de la perfectibilidad del ser humano que a nivel político, sólo puede empezar a lograrse si revisamos constantemente las regulaciones y leyes que nos dirigen, precisamente a partir de lo que las revoluciones, insurrecciones y situaciones de conflicto nos están queriendo decir, considerándolas como manifestaciones de alerta ante todo lo que como sociedad política mundial estamos haciendo indudablemente mal¹³¹.

Incluso lo que Heidegger dice acerca de la cuádruple esencia del habitar (“Salvar la tierra, recibir al cielo, esperar a los divinos y guiar a los mortales”) puede entenderse en un sentido político, sobre todo si consideramos lo que dice después: “La auténtica penuria del habitar reside en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar: de que primero tienen que aprender a habitar”¹³².

Si bien Heidegger considera el habitar como parte de un construir, en torno a una patria (muy probablemente Alemania) podemos entender su reflexión como un llamado a construirnos de nuevo como especie: “¿Pero de qué otro modo los mortales pueden corresponder a esta exhortación, si no es intentando por su parte y desde ellos mismos, llevar

¹³¹ Para nadie es un misterio la importancia del medio ambiente: hasta ahora, la Tierra es nuestra única casa y tuvo que manifestarse para que recién empezáramos a hacer algo, que quizás no alcance a salvarla y, lo peor, no nos sirva para salvarnos a nosotros como especie.

¹³² Heidegger, M. *Construir; habitar; pensar*, en *Hitos*, p.58.

el habitar a la plenitud de su esencia? Sólo llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar" (id.)

El ser humano es un proyecto siempre pendiente y por lo mismo, se encuentra constantemente en estado crítico, desde la perspectiva de su convivencia micro y macro social con los demás: incluso el simple hecho de considerar que, en general, siempre se ha sabido que debemos respetarnos, porque esto finalmente no se hace, en términos definitivos: en suma, porque el poder (esa "bestia magnífica", como diría Foucault) nos seduce de la manera más irresistible que puede existir, al punto de decirse que "finalmente, todos los seres humanos tienen su precio", al momento de ser convencidos a hacer algo, venciendo todo tipo de resistencias (moral, ética, social, económica, política, etc.).

Aunque esto sea una obviedad, el problema principal es que, aun siendo así, es siempre lamentable el hecho de que nunca hemos sido capaces de cambiar esta situación y, lo peor es que muy probablemente no seamos capaces de hacerlo nunca, al menos en términos definitivos o por lo menos, duraderos. El problema es la falta de conciencia, tanto conciencia moral, como conciencia de realidad, me parece el mayor problema moral humano, aún más allá del problema del mal, que es un problema de naturaleza derivado de este mayor problema moral que existe en el mundo. Porque no hay derecho sin libertad, no hay libertad sin seguridad, ni seguridad sin justicia (igualdad) ni justicia sin conciencia (fraternidad).

Finalmente, consideramos que quizás el problema más importante y acuciante de la filosofía política no sea solamente el constante desacuerdo en ideas y opiniones, más bien perteneciente a nuestra propia naturaleza contingente, sino el indudable daño en acciones y decisiones que lamentablemente la mayoría de las veces, por no decir casi todas, termina marcando el destino no sólo del individuo sino de cualquier sociedad constituida o en vías de constitución y más aún, de toda la sociedad humana en general que habita nuestro planeta.

Una vez entendida la necesidad de saber cómo habitar este mundo para poder convivir en él, sólo nos queda reiterar brevemente la respuesta de Kant en cuanto a cuál es el único derecho verdaderamente originario y por ende, innato: *el derecho a la libertad*. Por todo lo anteriormente dicho, el pensamiento jurídico de Kant sigue siendo hoy importante para nuevamente pensar cómo podría encararse actualmente el problema de la libertad. Y es que

esta idea de filosofía del derecho que Kant nos propone, a partir de un adecuado marco regulativo legal de las relaciones en sociedad, sienta las bases modernas para conceptos contemporáneos posteriores, planteados por pensadores que de algún modo pueden ser considerados como continuadores del planteo kantiano, por ejemplo en cuanto al derecho representativo (donde Rawls, con su metáfora del “velo de la ignorancia”, se distancia un poco de Kant, en cuanto a su sentido de lo procedimental, o bien Habermas con su ética del discurso) la moral personal y la ética profesional (donde también se encuentran la ética de la investigación, la ética aplicada, la bioética) que deberían regirnos a nivel político, constituirnos a nivel íntimo y representarnos en nuestras labores diarias en el mundo en que nos desenvolvemos junto a los demás.

De acuerdo a esto, es necesario saber qué hacer para cuidar nuestros derechos: cumplir con nuestros deberes, que deben ser siempre justos y proporcionales, para recibir los derechos que merecemos y exigirlos ante su falta o incumplimiento. Esto debe ser siempre con miras universales, considerando a cada uno como si fuéramos nosotros mismos, porque tenemos el deber de respetarnos entre nosotros precisamente a través del derecho que cada uno posee, lo que inmediatamente genera a su vez, el derecho de ser tratados con el mayor grado de conciencia posible por los demás.

Aún ni siquiera sabemos realmente cómo habitar entre nosotros, manteniendo nuestra mutua convivencia en sociedad sólo dentro de los límites de la tolerancia, desconfiando de lo desconocido e instituyendo problemas en lugar de allanar soluciones. Si bien es cierto el hombre es el sueño de una sombra, como decía Píndaro, también es cierto que lo que rige todas las cosas es la eterna contradicción, como dijo Heráclito. Dentro de esa situación, aún la esperanza es posible, quizás precisamente porque si bien nunca se podrá realizar, tampoco nunca podrá eliminarse y, justamente por eso mismo, siempre podremos hacernos más perfectibles. Una perfectibilidad que podemos considerar como una manera esencial de cuidarnos a nosotros mismos, a nuestro entorno y a los demás: un deber de la humanidad consigo misma, en medio de su natural derecho a convivir armónicamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona. Paidós.
- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona. Paidós.
- Arendt, Hannah. *La Vida del Espíritu*. Barcelona. Paidós.
- Berlin, Isaiah. *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza.
- Bruna Castro, Carolina (2013) *Normatividad: entre teoría y praxis. El problema de Kant*. *Artificium*, 1 (1), 34-50.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Madrid. Cátedra.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid. Tecnos.
- Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires. Amorrortu.
- González-Vicén, Felipe. *La filosofía del Estado en Kant*. Madrid. La Laguna.
- Granja Castro, Dulce María. *La naturaleza racional como fin en sí mismo*. Conferencia Magistral, Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires. Cristiandad.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Madrid. Alianza.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Barcelona. RBA.
- Kant, Immanuel. *Antología de Reflexionen (1764-1804)*. Barcelona. Península.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Discernimiento*. Madrid. Antonio Machado Libros.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Madrid. Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Salamanca. Sígueme.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara.
- Kant, Immanuel. *El Conflicto de las Facultades*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Madrid. Alba.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. Madrid. Editorial Nueva.

- Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Barcelona. Altaya.
- Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid. Alianza.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Ciudad de México. Porrúa.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid. Alianza.
- Luhmann, Nicholas. *El derecho de la sociedad*.
- Lyotard, Jean-François. *La Diferencia*. Madrid. Gedisa.
- Lyotard, Jean-François. *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la Historia*. Madrid. Gedisa.
- Marey, Macarena. *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires. La Cebra.
- Morales Valdés, Emerson. (2023) *El deber de cuidar nuestros derechos. Una visión desde Kant*. Ethika +, (7), 15-37. (Disponible en: <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69647>)
- Ormeño Karzulovic, Juan y Vatter, Miguel (compiladores) *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*. Santiago. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Aramayo, Roberto. *El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la humanidad*. Alamanda/CTK E-Books. (Disponible en: www.con-textoskantianos.net)
- Rodríguez Aramayo, Roberto. *Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Edaf. Madrid.
- Rojas Contreras, Sergio *El problema de la Historia en la filosofía crítica de Kant*. Universitaria, Santiago.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. CORE/UAI. Santiago.
- Sánchez Madrid, Nuria. *Crítica de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Buenos Aires. La Cebra.
- Schindler, Eduardo. *Libertad y prosperidad. La receta mágica de Suiza*. Santiago. Catalonia
- Stuart Mill, John. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid. Alianza.
- Vallejo, Irene. *Entrevista* (14 de Noviembre de 2023) Santiago. La Segunda.
- Villacañas, José Luis. *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid. Tecnos.
- Voltaire. *Diccionario filosófico*. Madrid. Akal.

