Universidad Nacional de la Plata
Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

FaHCE Memoria Académica

Marey, Macarena

El derecho en Kant: Una investigación de sus fundamentos

Tesis presentada para la obtención del grado de Doctora en Filosofía

Director: Guariglia, Osvaldo N.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica édita e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio
www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio
www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida
Marey, M. (2010) El derecho en Kant: Una investigación de sus fundamentos [en línea]. Tesis de Posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.351/te.351.pdf

Licenciamiento
Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.

Para ver la licencia completa en código legal, visite
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

EL DERECHO EN KANT.

UNA INVESTIGACIÓN DE SUS FUNDAMENTOS.

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Doctoranda: Lic. Macarena Marey

Director: Prof. Dr. Osvaldo Guariglia

Co-Directora: Prof. Dra. Graciela Vidiella

Esta tesis fue realizada con el apoyo financiero de una Beca Doctoral del CONICET (2005-2010).

Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois: non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.
Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

NOTHING appears more surprizing to those, who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers. When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as FORCE is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular.

David Hume, "Of the first principles of government", 1758.

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto *ohne Zurückhalten muß äußern können.*

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787.

A la memoria de Sabi.

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado con el apoyo financiero de una Beca Doctoral del Conicet (2005-2010), dirigida por el Prof. Dr. Osvaldo Guariglia, y como parte de los proyectos grupales "Derechos Humanos y Democracia Deliberativa, Segunda Parte" (PIP 112-200801-03191, Conicet, 2009-2011), "Derechos humanos y democracia deliberativa" (PIP 5137, Conicet, 2006-2007 y PICT 38190, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2006-2009), dirigidos por Prof. Dr. Osvaldo Guariglia, y "Democracia deliberativa y derechos humanos" (UBACyT F427, 2008-2010), dirigido por Prof. Dra. Graciela Vidiella. Agradezco a estas instituciones el apoyo brindado, así como a todas las personas que forman parte de la Carrera de Doctorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y al Centro de Investigaciones Filosóficas, de Buenos Aires.

Agradezco especialmente a mi director de tesis de grado y de doctorado, Prof. Dr. Osvaldo Guariglia, y a mi co-directora de tesis de doctorado, Prof. Dra. Graciela Vidiella, por la dedicación en la tarea de guiar mi investigación desde que fuera estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, así como por la lectura detallada de diferentes borradores de este trabajo y los valiosos consejos ofrecidos.

Agradezco a todos los miembros de los proyectos grupales de investigación a los que pertenezco y he pertenecido a lo largo de los años, y a todas las filósofas y filósofos, investigadores, docentes y colegas que, a lo largo de los años, han comentado aspectos de mis investigaciones en congresos, jornadas, reuniones de investigación y referatos anónimos; especialmente, a aquellos que comparten las áreas de conocimiento en las que se inscribe el objeto de estudio con este trabajo: la filosofía política de la Modernidad, la filosofía práctica y la obra de Immanuel Kant en general, y la filosofía política de Kant en particular. Resulta imposible intentar enumerar a todas estas personas que han contribuido a mi formación filosófica sin cometer injusticia contra alguien.

Finalmente, quisiera agradecer a las Licenciadas Luján Ferrari y Juliana Udi.

Índice

Referencias bibliográficas y traducciones……1

Introducción……..11

Capítulo 1. Kant y el derecho natural. Autoridad y derechos subjetivos en el derecho natural racional moderno. Las críticas kantianas a los teóricos del estado westfaliano y la reformulación kantiana de "derecho natural"

§ 1. El contexto de la discusión……..39
§ 2. Las críticas de Kant a la vacuidad del concepto despótico del derecho coactivo……44
§ 3. Hugo Grocio, la ley natural, los derechos subjetivos y el decisionismo voluntarista.....61
§ 4. Conclusiones y consecuencias. ¿En qué sentido se puede hablar de "iusnaturalismo kantiano"?.....85

Capítulo 2: Algunas consideraciones preliminares en torno a la tesis de la distinción deontológica: la diferencia entre ética y derecho, y su significado para la filosofía práctica de Kant……..94

Capítulo 3: Moralidad, normatividad, racionalidad, y universalizabilidad: la indeterminación ética del requisito procedimental de universalizabilidad
§ 1. El "fin de la humanidad" como fuente de normatividad de la ética kantiana……125
§ 2. Universalizabilidad, normatividad y moralidad.....135
§ 3. La determinación ética del ICLG.....154
§ 4. Consecuencias……167

Capítulo 4: Fundamentos de la concepción política de la "humanidad como fin": la teoría kantiana de la acción y el contrato originario
§ 1. Establecimiento y justificación de principios de justicia y diferencia deontológica…….170
§2. Fines incondicionados y obligaciones jurídicas…….177
§ 3. Participantes del contrato I……190
§4. Participantes del contrato II……201

Capítulo 5: El principio del derecho y el argumento contractualista: interacción y reciprocidad en la justificación normativa de los principios republicanos y de la soberanía de la voluntad general
§ 1. Del "principio universal del derecho" a los principios republicanos…….……...212
§ 2. La justificación del "principio universal del derecho" desde la perspectiva de la voluntad general soberana……217
§3. Posesión, reclamos y reciprocidad: la justificación kantiana del *exeundum* y el establecimiento de la voluntad general……231
§ 4. Conclusiones y consecuencias: el derecho a co-legislar las normas que nos obligan y el estatuto normativo del contrato originario…….247

Capítulo 6: Paz kantiana. La fuente de normatividad del derecho internacional kantiano y las fronteras nacionales
§ 1. Originalidad de la teoría kantiana del derecho internacional: derechos de las personas y deberes de los estados……...264
§ 2. Dos principios normativos para el derecho kantiano de gentes…….276
§ 3. El alcance de la disanalogía estatal y el contrato entre los pueblos……...280
§ 4. Aceptabilidad político-moral de un estado de estados.....288
§ 5. La efectividad de la liga de repúblicas legitimas para conseguir el fin deseado……...291
§ 6. Excurso: El rol de los argumentos teleológicos de *Zum ewigen Frieden*……..298

Bibliografía……..308

Referencias bibliográficas y traducciones

Fuentes pertinentes

Para todas las fuentes kantianas se utiliza la edición normalizada en Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ediciones: tomos 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin; tomo 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin; desde tomo 24: Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Berlin, 1900 y años subsiguientes. Para la localización de las citas se remite a la paginación de esta edición, indicada con números arábigos después de la sigla correspondiente a cada obra. Las traducciones son nuestras, salvo cuando donde indican versiones castellanas en las referencias bibliográficas; en estos casos a los números de páginas del original canónico seguirá la indicación de la paginación de la versión castellana correspondiente con la letra "p" ("pp." cuando se trate de más de una página).

Lista de siglas:

KrV: (1781 y 1787) *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales), tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.
IaG: (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, tomo VIII, pp. 17-31.
WA: (1784) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, tomo VIII, pp. 35-42.
GMS: (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, pp. 385-463.
RezHufeland: (1786) *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über dne Grundsatz des Naturrechts*, tomo VIII, pp. 127-130.
WDO: (1786) *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, tomo VIII, pp. 131-147.
KpV: (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp. 1-163.
KU: (1790) *Kritik der Urtheilkraft*, tomo V, pp. 165-485.
RGV: (1793) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.
TP: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.
ZeF: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-386. Versión castellana: *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, prólogo Marey, Macarena, traducción, notas y selección bibliográfica Marey, Macarena y Udi, Juliana, Bernal, Quilmes-Prometeo, 2007.

MS: (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493:

RL: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.

TL: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, tomo VI, pp. 379-491.

Anth: (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333.

SF: (1798) *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.

Log: (1800) *Logik*, (edición de G. B. Jäsche), tomo IX, pp. 1-150.

MSVigil: *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, tomo XXVII, parte 4, pp. 479-732.

Ejemplos de citas:

-*ZeF*, 355, pp. 58-59: Corresponde a la página 355 de *Zum ewigen Frieden*, en el tomo VIII de la edición normalizada; páginas 58-59 de la versión castellana indicada en la bibliografía.

-*RL*, 237-238: Corresponde a las páginas 237 y 238 de la *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* de *Die Metaphysik der Sitten*, en el tomo VI de la edición normalizada.

Modalidad de las citas del resto de la bibliografía

La modalidad que emplearemos para citar textos clásicos consiste en indicar las obras en cuestión por medio de siglas, seguidas por el número de página ("p.") de la edición a la que se remite en la bibliografía. Cuando citamos más de una página, al año de edición seguirá la indicación "pp".

Ejemplo de cita:

-*CS*, p. 260 : Corresponde a Rousseau, Jean-Jacques, *CS*, *1762*, *Du contract social ou Principes du droit politique*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, tomo III, pp. 257-470, página 260.

La modalidad en la que citaremos a los diferentes textos de la literatura crítica especializada consiste en indicar el apellido del autor, seguido tras una coma del año de la publicación original del texto correspondiente resaltado en itálicas, seguido del número de página. Cuando citamos más de una página, al año de edición seguirá la indicación "pp". Las

referencias bibliográficas se encuentran en su totalidad al final de este trabajo, en el apartado "Bibliografía".

Ejemplos de citas:
-Wood, *1999*, p. 1: Corresponde a: WOOD, Allen, *1999*, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, página 1.
-O'Neill, *1989*, pp. 1-2: Corresponde a: O'NEILL, Onora, *1989*, *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, páginas 1 a 2.

Traducciones

Imperativos categóricos enunciados en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

-Imperativo categórico de la humanidad como fin (ICHF):
GMS, 429: "Actúa de modo tal que trates la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos los otros siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como medio."

"Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jedem andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest."

-Imperativo categórico de la ley general (ICLG):
GMS, 421: "Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley general."

"Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleist wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde."

-Imperativo en términos de ley general de la naturaleza (ICLN):
GMS, 421: "Actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una LEY GENERAL DE LA NATURALEZA."

"Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum ALLGEMEMEINEN NATURGESETZE werden sollte."

-Reino de los fines:

GMS, 439: “Actúa según máximas de un miembro legislador universal para un posible reino de los fines”

“[H]andle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke”.

GMS, 438: “Todo ser racional debe actuar de manera tal que por medio de su máxima sea siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines”

“[Demnach] muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.”

Principio supremo de la ética:

TL, 395: “El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fines* tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. –Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general.”

“Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.”

Definición de la ética:

TL, 381: “Se puede definir a la ética como el sistema de los *fines* de la razón práctica. Fin y deber diferencian las dos partes de la doctrina general de las costumbres. Que la ética contenga deberes a cuyo cumplimiento uno no puede ser (físicamente) coaccionado por otros es simplemente la consecuencia de que la ética es una doctrina de los *fines*, ya que una *coacción* ejercida para tener fines se contradice a sí misma”.

“[Aus diesem Grunde] kann die Ethik auch als das System der *Zwecke* der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren

Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der *Zwecke* ist, weil dazu (sie zu haben) ein *Zwang* sich selbst widerspricht."

Definiciones metodológicas para la ética y para la teoría jurídico-política:

RL, 214: "Las leyes de la libertad se llaman –a diferencia de las leyes de la naturaleza- *morales* [*moralische*]. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su legalidad [*Gesetzmäßigkeit*], se llaman *jurídicas* [*juridische*]. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas* [*ethisch*]. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* [*Legalität*] y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* [*Moralität*] de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo del arbitrio. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón".

"Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren *Gesetzmäßigkeit* gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird."

TL, 379: "*Ética* significaba en la antigüedad la *doctrina de las costumbres* (*philosophia moralis*) en general, la cual se denominaba también la *doctrina de los deberes*. Después se encontró conveniente atribuir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, a saber, a la doctrina de los deberes que no se someten a leyes externas (en alemán se encontró adecuado para ella el nombre de *doctrina de la virtud*). De este modo, ahora se divide el sistema general de la doctrina de los deberes en *doctrina del derecho* (*ius*), que es apta para las leyes externas, y doctrina de la virtud (*ethica*), que no es apta para la legislación externa."

"*Ethik* bedeutete in den alten Zeiten die *Sittenlehre* (*philosophia moralis*) überhaupt, welche man auch die *Lehre von den Pflichten* benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den

Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen *Tugendlehre* angemessen gefunden hat): so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der *Rechtslehre* (*ius*), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*Ethica*) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag."

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

"La *ética* toma un camino opuesto. No puede partir de los fines que el ser humano quiera proponerse y luego establecer las máximas que él tiene que adoptar, esto es, su deber, porque estos serían fundamentos empíricos de las máximas, que no proveen ningún concepto del deber, dado que como tal deber (como deber [*Sollen*] categórico) tiene su cimiento en la pura razón –del mismo modo, tampoco podría hablarse del concepto del deber si las máximas fueran a tomarse de acuerdo con aquellos fines (que son todos egoístas). -De este modo, en la ética el *concepto del deber* conducirá a fines, y las *máximas* que se relacionan con los fines que *debemos* proponernos tienen que estar fundadas según principios morales.

"Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die *Rechtslehre* geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

"Die *Ethik* aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmende Maximen, d.i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die

Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen* in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen *sollen*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen."

Conceptos jurídicos:

-Concepto del derecho:

RL, 230 ("§ B. Was ist Recht?"): "El concepto del derecho, en la medida en que se refiere a una obligación correspondiente (esto es, el concepto moral del derecho), atañe, *primero*, solamente a la relación externa y práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hechos pueden tener una influencia recíproca (directa o indirecta). Pero, *segundo*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* (por consiguiente, no con la mera necesidad) del otro, como en las acciones de la beneficencia o de la indiferencia, sino únicamente con el *arbitrio* del otro. *Tercero*, en esta relación recíproca de los arbitrios no se toma en consideración la *materia* del arbitrio, esto es, el fin que cada uno se propone con el objeto que desee (por ejemplo, no se pregunta si alguien puede o no sacar también ventaja de la mercancía que me compra); sólo se pregunta por la *forma* de la relación del arbitrio de ambas partes en la medida en que se los considera *libres* y si en virtud de esta relación la acción de una de las partes se puede conciliar con la libertad de la otra de acuerdo a una ley universal.

"El derecho es, consecuentemente, el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se pude conciliar con el arbitrio de otro de acuerdo con una ley universal de la libertad".

"Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d.i. der moralische Begriff desselben) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z.B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie

bloß als frei betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

"Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."

-Principio universal del derecho:

RL, 230-231: "'Una acción es *correcta* cuando ella, o de acuerdo con su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según una *ley* universal'.

"Por consiguiente, si mi acción, o mi estado en general, puede[n] coexistir con la libertad de todos según una ley universal, el que me la impide me lesiona, porque esta obstaculización /231/ (esta oposición) no puede coexistir con la libertad según leyes universales."

"*Allgemeines Princip des Rechts*: 'Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen *Gesetze* zusammen bestehen kann.'

"Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß /231/ (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen."

-División general de los derechos:

RL, 237: "1) División de los derechos, como *preceptos* sistemáticos, en *derecho natural*, que se basa puramente en principios *a priori*, y en *derecho positivo* (estatutario), que surge de la voluntad de un legislador.

"2) División de los derechos como *poderes* [*capacidades, Vermögen*] (morales) de obligar a otros, esto es, como un fundamento legal frente a los otros (*titulum*), cuya división mayor es: derecho *innato* y derecho *adquirido*, de los cuales el primero es el derecho que le corresponde a cada uno por naturaleza independientemente de todo acto jurídico, y el segundo es aquel para el que se requiere un acto jurídico.

"Lo mío y tuyo innato puede ser llamado también lo *interno* (*meum vel tuum internum*), pues lo externo debe ser siempre adquirido."

"Allgemeine Eintheilung der Rechte.

“1) Der Rechte, als systematischer *Lehren*, in das *Naturrecht*, das auf lauter Principien *a priori* beruht, und das *positive* (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.

“2) Der Rechte als (moralischer) *Vermögen* Andere zu verpflichten, d.i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereintheilung die in das *angeborne* und *erworbene* Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

“Das angeborne Mein und Dein kann auch das *innere* (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.”

-Derecho innato:

RL, 237-238: “La *libertad* (la independencia del arbitrio coercitivo de otro) en la medida en que ella puede coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley general, es este derecho único y originario que le corresponde a todo ser humano en virtud de su humanidad. La *igualdad* innata, esto es, la independencia: no ser obligado por otros más que a aquello a lo que uno puede a su vez recíprocamente obligar; por lo tanto, la /238/ cualidad del ser humano de ser su *propio señor* (*sui iuris*), también la cualidad de ser una persona *íntegra* (*iusti*) porque antes de todo acto jurídico no se puede cometer injusticia, y finalmente la autorización de hacerle a otros lo que por sí mismo no les restringe [limita, disminuye] lo suyo cuando ellos no quieren considerarlo de este modo, como por ejemplo: comunicarles lo que se piensa, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero o falso e insincero (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende únicamente de ellos si se le quiere creer o no; todas estas facultades se encuentran en el principio de la libertad innata y, como miembros de la división bajo un concepto jurídico más alto, no son diferentes de ella”.

“*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne *Gleichheit*, d.i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die /238/ Qualität des Menschen *sein eigener Herr* (*sui iuris*) zu sein, imgleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (*iusti*), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken

mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, ober unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; —alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden."

-Deberes jurídicos:

TL, 383: "A todo deber corresponde un derecho considerado como *autorización* (*facultas moralis generatim*), pero no a todo deber corresponden *derechos* de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien, sino que éstos se llaman específicamente *deberes jurídicos* [por oposición a los deberes éticos o de virtud]."

"Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als *Befugniß* (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren *Rechte* eines Anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders *Rechtspflichten*."

-Libertad jurídica:

ZeF, 350, nota al pie, p. 50: "La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos de la autorización [*Befugnis*] de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie". Pues, ¿qué significa *autorización*? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición rezaría así: libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie. Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad [autorización] de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento".

"*Rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können."

Introducción

En este trabajo nos proponemos investigar y reconstruir la teoría política de Immanuel Kant (1724-1804). Para esto, a partir fundamentalmente de sus textos *políticos* de la década de 1790 investigaremos, entre otros puntos, cuáles son los fundamentos conceptuales y los principios normativos regulativos que estructuran la filosofía jurídica y política de Kant, cuáles son los argumentos (o los tipos de argumentación) para la justificación de estos principios normativos que podemos encontrar en esos textos, y cuáles son las problemáticas y cuestiones originales que ellos plantean en relación con algunos tópicos presentes en el pensamiento político de la Modernidad. Nos referimos, entre otras cuestiones, a las asociadas a la especificidad del contractualismo kantiano (por ejemplo, cómo describe Kant el "estado de naturaleza" y cuál es el problema político que esta descripción plantea, cuál es la particularidad de la necesidad práctica del *exeundum* kantiano, qué tipo de institución política queda instaurada con el pacto social, etc.), al modo en que Kant concibe la autoridad política y su legitimidad, al tipo de justificación que su teoría jurídico-política ofrece para el establecimiento de los principios jurídicos normativos que habrán de regular el empleo del poder coactivo de la autoridad política en un estado, a cuál debe ser el alcance de los derechos políticos de los ciudadanos y cómo ha de entenderse la libertad-autonomía política frente a la necesidad de garantizar libertades sustantivas universales, y viceversa, a cuál debe ser la ordenación de prioridad normativa de los diferentes conjuntos de derechos de los que gozan los ciudadanos kantianos, a de qué modo debemos entender la relación entre el alcance de la soberanía de la "voluntad general" popular y la existencia de principios jurídicos racionales válidos *a priori*, y, finalmente, a de qué modo una teoría política de la justicia a nivel estatal puede proveer criterios normativos para la elaboración de una teoría de la justicia internacional que intenta garantizar una paz permanente y proteger los derechos de todas las personas a través de las fronteras nacionales.

En el marco de estos propósitos, la reconstrucción de la filosofía jurídico-política de Kant que propondremos en los seis capítulos que componen este trabajo se basará fundamentalmente en el desarrollo de las implicancias de ciertos elementos (que enumeramos a continuación junto con un resumen de los diferentes capítulos de este trabajo) cuyo estudio aparece como ineludible para la investigación de la especificidad de esta filosofía, y que

pueden servirnos como guías para el análisis de una teoría política de la Modernidad que da cuenta de su propia contemporaneidad de modo crítico.

A) Kant en contexto: las críticas al despotismo y la normatividad regulativa del modelo político de Kant. El hecho de la coacción y la pregunta por la legitimidad de la autoridad política

En primer lugar, será necesario analizar la oposición constante de Kant al "despotismo", tanto en la práctica política concreta de su contemporaneidad, como en su aspecto teórico-conceptual, aspectos ambos que Kant (en la línea de Jean-Jacques Rousseau) consideraba como asociados con la tradición de pensamiento político iusnaturalista racional de la Modernidad inaugurada por Hugo Grocio (con su *De iure bellis ac pacis* de 1625). En efecto, Kant coincidió con Rousseau, contra las teorías del derecho racional moderno funcionales a la realidad política del llamado "estado westfaliano", en que el mero hecho del poder político no alcanza para justificar ninguna obligación jurídica. Podemos decir que la idea de que la "obligación" jurídica y, consecuentemente, la noción misma de "obediencia", son propiamente "morales", por contraposición a la realización forzada de actos (imposición), proviene de la indicación *normativa* rousseauniana de que el "derecho del más fuerte" (en el libro I, capítulo III del *Contract social*) es una mera contradicción en los términos. La implicación central y radical de la crítica rousseauniana al "derecho del más fuerte" consiste en el desplazamiento de la cuestión política desde la explicación del hecho de la autoridad hacia la investigación de cuáles son las condiciones que debe satisfacer cualquier autoridad política para ser considerada legítima por aquellos que se verán gobernados por ella. Kant sigue en este desplazamiento a Rousseau. El análisis kantiano de la obligación jurídica y del "concepto del derecho" se realizará, entonces, *desde una perspectiva normativa*: la intención de la teoría jurídico-política de Kant no es *explicar* el fenómeno de la ley positiva ni el de la autoridad estatal, sino el de establecer una concepción normativa de ellas que sirva como un ideal crítico y como un criterio que ha de regular los procesos de creación de leyes y el empleo del poder coactivo del estado en general. En este sentido, podemos decir que la teoría política kantiana considera a la autoridad política como un dato; el "contrato originario", entonces, no viene a justificar la necesidad de que existan los estados, sino que es un

argumento para la construcción de un modelo ideal contra el cual evaluar la legitimidad de los regímenes políticos existentes y del modo en que se toman las decisiones políticas en ellos.[1]

En este marco, resulta necesario, para comprender la originalidad y la especificidad crítica de la filosofía política kantiana, reconstruir el contexto conceptual contra el que Kant postula sus tesis políticas. Esta tarea cobra una mayor importancia en la medida en que, al mismo tiempo, Kant comparte con la tradición con la que discute la concepción del estado natural en términos de "contradicción jurídica". Por lo tanto, en el **"Capítulo 1: Kant y el derecho natural. Autoridad y derechos políticos en el derecho natural racional moderno. Las críticas kantianas a los teóricos del estado westfaliano y la reformulación kantiana de 'derecho natural'"**, analizaremos la justificación iusnaturalista racional moderna de la autoridad política *desde la perspectiva misma de las críticas kantianas* a la racionalización de la realidad política de su contexto histórico, realidad de la que Kant ofrece una diagnosis negativa. Esto nos requerirá realizar una reconstrucción crítica de los argumentos que Kant avanza para refutar esa justificación.

Los argumentos de Kant en contra de la tradición conceptual que él considera como funcional a la realidad política del siglo XVIII (marcada por el modelo político "westfaliano" del *ancien régime*) se encuentran dispersos en varios de sus textos de su producción madura y poseen una forma elíptica; frecuentemente, incluso, Kant avanza sus objeciones por medio de la construcción de las figuras retóricas del "jurista" y del "moralista político". La hipótesis

[1] Podemos decir que las teorías políticas de la Modernidad se enfrentan a la necesidad teórica de dar cuenta del hecho de que las leyes jurídicas son coactivas. Aunque esta afirmación parece ser trivial, este *hecho de la coacción* impone ciertos requisitos de legitimidad que una concepción de la autoridad política tiene que poder satisfacer para que la teoría política correspondiente no resulte una teoría superflua (esto es, si una teoría política moderna ha de explicar no solamente el fenómeno, propiamente moderno, de la autoridad estatal y de su surgimiento, sino también la cuestión de la legitimidad de esa autoridad). En efecto, que una ley jurídica instaurada a partir de un procedimiento de decisión política nos obligue implica que tanto (la justificación de) una ley jurídica como (la justificación de) el procedimiento por el que se la estableció deben incluir algún requisito o conjunto de requisitos que nos sirvan para poder considerar que esa ley significa algo más que los resultados alcanzados por métodos de azar y por métodos autoritarios –es decir, más que las decisiones políticas alcanzadas en contextos políticos que Kant denominó "despóticos". De este modo, la concepción kantiana de la legitimidad política deberá poder responder por qué un determinado modelo ideal de régimen político es moralmente preferible a otros esquemas en los que las decisiones sean alcanzadas por medio de métodos arbitrarios o dictatoriales, y al responder a esta cuestión debería también ofrecer razones *normativas* antes que consideraciones meramente descriptivas, o basadas en argumentos instrumentales.

interpretativa que propondremos en el Capítulo 1 consiste en que las críticas kantianas a la tradición moderna del derecho natural racional se ordenan a partir de la *equiparación conceptual que Kant descubre entre el positivismo jurídico que se desprende del iusnaturalismo racional moderno y el despotismo*. En este marco, investigaremos el modo en que la teoría de Hugo Grocio, cuyo *De iure bellis ac pacis* (1625) resultó, como es sabido, el texto fundacional de la tradición iusnaturalista propiamente moderna, justifica el establecimiento de la autoridad estatal. Desde la perspectiva kantiana, veremos que la argumentación iusnaturalista grociana no consigue explicar la noción misma de obligación jurídica, lo que equivale a decir que no logra solucionar exitosamente el problema político de la "contradicción jurídica" que Kant también adopta como inicio de su propia argumentación contractualista. En este sentido, para Kant el iusnaturalismo racional moderno no consigue dar cuenta del "hecho de la coacción", y se entiende, consecuentemente, como una teoría política *realista-descriptiva*.

Ahora bien, dado que, según se descubrirá a partir de este análisis, el punto de vista que ordena las críticas kantianas al positivismo y al despotismo se centra en el *modo en que han de comprenderse los derechos de los agentes afectados por el derecho positivo (sobre todo, cómo ha de entenderse la atribución de libertad a estos agentes)*, el problema de la contradicción jurídica natural no puede resolverse, para Kant, sin considerar si las relaciones legales entre las personas resultan o no compatibles con su libertad (tanto con su "derecho innato" como con su "libertad jurídica");[2] de lo contrario, la solución que se dé al problema de la contradicción jurídica no logrará dar cuenta del "hecho de la coacción". Como se verá con mayor profundidad en el Capítulo 5, esto conduce necesariamente a tratar la obligación jurídica en términos de la posibilidad de consentimiento por parte de los agentes que se verán sujetos a esa obligación y, ulteriormente, en términos de una noción *política* de la libertad-autonomía. A esto se agrega que una decisión producto de mecanismos *ilegítimos* resulta también *injusta* en la medida en que las exigencias de legitimidad se fundamentan –en la teoría kantiana- en última instancia en los derechos de las personas. Por esta razón, los argumentos en virtud de los cuales Kant rechaza al positivismo jurídico sirven para comprender el tipo de justificación normativa con la que se construye el ideal político kantiano. Lo que nos importará señalar en el Capítulo 1, es, entonces, que las críticas

[2] Por este motivo, resulta, claramente, de esencial importancia determinar *en qué sentido se entiende "libertad" en el marco de la filosofía kantiana jurídica y política*, y esta tarea es uno de los asuntos principales a los que nos dedicaremos en este trabajo (fundamentalmente, en los Capítulos 2, 4 y 5).

kantianas al positivismo jurídico se explican a partir del radical giro conceptual que Kant opera respecto de la tradición del derecho natural racional –cuyas consecuencias para el derecho de gentes se analizarán en el Capítulo 6- y que esto nos permite comprender que Kant emplea la noción de "ley natural" con un sentido original respecto de esta tradición: Kant llama "derecho natural" a un conjunto de libertades básicas y derechos políticos que se traducen en los principios políticos republicanos, tanto de justicia como de diseño institucional, del ideal de la "constitución republicana". Por esta razón, si puede llamarse "iusnaturalista" a la teoría kantiana será porque su ideal político se construye en base a un sistema de derechos considerados inalienables, y no porque ella se base en la supuesta adopción de algún postulado metafísico acerca de la naturaleza, la libertad, la moralidad humanas o del comportamiento de las sociedades.

Las conclusiones principales que podremos derivar de la oposición kantiana al despotismo, tanto en su teoría como en su práctica, consisten en que, dado que el contenido de la "ley natural" kantiana está constituido por un conjunto de derechos que incluye libertades sustantivas básicas y derechos políticos sin los cuales esas libertades no quedan plenamente satisfechas en un sistema de coacción recíproca, el modelo político ideal de Kant se define por la idea de que la autoridad coactiva del estado es legítima si y sólo si es ejercida con el "consentimiento" (con la participación) de los implicados (según reclama la definición misma de "libertad jurídica" en *ZeF*, 350, p. 50), y es justa si y sólo si está fundada en, y limitada por, los derechos de los ciudadanos (protegidos en los principios republicanos de la "constitución republicana"). Asimismo, el modelo político que propone la "constitución republicana" constituye un ideal normativo y regulativo por contraposición a un esquema teórico que intente meramente explicar o describir modos de proceder típicos de ciertas sociedades políticas: el modelo político normativo de Kant intenta servir como guía para la evaluación crítica de las autoridades y sociedades políticas existentes.

En consonancia con estos puntos, la "división general de los derechos" de las personas sujetas a la autoridad del estado que Kant considera como fundamentados en principios *a priori* (esto es, como parte de un "derecho natural" en *RL*, 237) deberían poder entenderse como un sistema de derechos (con sus deberes correspondientes) basado en la siguiente ordenación de prioridad normativa: 1) derechos políticos (que resumiremos con el giro "derecho a co-legislar"); 2) libertades sustantivas que resguardan el derecho a mantener y desarrollar una concepción particular de la buena vida sin interferencia de terceros (ambos justificados normativamente en el "derecho innato"); 3) derechos de propiedad (*derechos adquiridos*). Es importante aclarar que los derechos políticos y las libertades sustantivas son,

en rigor, "co-originales", pero la prioridad que los derechos políticos obtienen en la filosofía política de Kant consiste en que ellos son la única garantía legítima para el goce efectivo de la segunda clase de derechos.[3]

B) La autonomía de la filosofía jurídica-política kantiana respecto de la ética, en el marco de las tesis metodológicas de Metaphysik der Sitten

En segundo lugar, será también necesario analizar cuál es el sentido y el alcance que la tesis kantiana de la distinción deontológica entre la obligación y la legislación éticas y la obligación y la legislación jurídicas adquieren para el pensamiento político de Kant. En la medida en que esta distinción es uno de los elementos que estructuran conceptualmente los desarrollos tanto éticos como jurídicos expuestos en *Metaphysik der Sitten*, nos proponemos detectar y desarrollar cuáles son las consecuencias normativas y metodológicas que la distinción deontológica entre la ética y el derecho impone a la filosofía jurídica-política de Kant. En efecto, en *Metaphysik der Sitten*, la "doctrina del derecho" resulta, al menos *prima facie*, una rama de la filosofía práctica-moral independiente de la "doctrina de la virtud" (esto es, de la ética de Kant) y, por lo tanto, también independiente de las tesis y posturas normativas propiamente éticas de Kant expuestas en la *Tugendlehre*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y la segunda *Kritik*. La importancia de la diferenciación *metodológica* entre las dos doctrinas morales que se sigue de la diferenciación entre la legislación jurídica y la legislación ética y la consecuente independencia del derecho respecto de la ética (y de la "libertad trascendental" entendida en un sentido "moral denso") han sido resaltada por varios autores, eminentemente por Julius Ebbinghaus, *1954* y, en los últimos años, por Allen Wood, *2002*, y Marcus Willaschek, *1997*, *2009*. En este trabajo buscaremos analizar con profundidad tanto la justificación teórica de esta independencia, como sus consecuencias conceptuales y normativas para la construcción del modelo político normativo, regulativo y crítico de la "constitución republicana" kantiana.

Esta propuesta se asocia estrechamente, asimismo, con el hecho de que uno de los rasgos originales del criticismo kantiano consiste en la compresión de las diferentes áreas de la filosofía como *disciplinas autónomas*, lo que equivale a decir que ellas no pueden ser

[3] El Capítulo 5 de este trabajo retoma estos puntos para desarrollar su justificación conceptual en base al tratamiento kantiano del problema de una condición de "vacío legal" y la justificación kantiana de la necesidad práctica de ingresar en el "contrato originario".

reducidas ni unas a otras ni a un conjunto único de premisas o postulados explicativos. Por el contrario, el tratamiento de cada una de ellas exige aplicar principios metodológicos y tipos de razonamientos y argumentos que les sean exclusivos, como queda establecido explícitamente en la *Kritik der Urtheilkraft* (especialmente, en *KU*, 171-179), a la que Kant remite en *RL*, 217-218 al delimitar el tipo de argumentación que empleará en *Metaphysik der Sitten*. Para la filosofía práctica, el *pluralismo metodológico kantiano* tiene como consecuencia no sólo la autonomización de la ética alcanzada en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Como es sabido, tras la publicación de *Zum ewigen Frieden* y *Metaphysik der Sitten*, este pluralismo metodológico se extiende también a los diferentes ámbitos de la filosofía práctica, de modo tal que aunque las doctrinas de la virtud (ética) y del derecho (filosofía política y jurídica) compartan principios formales y normativos, como la noción de "humanidad como fin", la de libertad, la noción de "obligación", o la aplicación de imperativos categóricos, esto no significa que la última esté basada en la primera *ni que los elementos mencionados sean definidos y aplicados de modo equivalente en una y otra doctrina*.[4] Ahora bien, el empleo de

[4] Resulta útil reponer aquí los "Conceptos preliminares a la metafísica de las costumbres (*Philosophia practica unviersalis*)" (*RL*, 222-225). En el orden en que Kant los enumera, las nociones –y tesis- que ambas teorías emplean son: 1) Obligación (*Verbindlichkeit*): "es la necesidad de una acción libre bajo un 1') imperativo categórico de la razón" (*RL*, 222). Aquí, imperativo categórico es definido como "regla práctica", definición a la que se agrega la de "ley práctico-moral" en *RL*, 223. 2) Permiso o autorización (*Befugnis*, *facultas moralis*). Permitido y no permitido (ilícito). 3) Deber (*Pflicht*). 4) Acto (*Tat*): acción (*Handlung*) "sometida a leyes de obligación", "en la medida en que el sujeto es considerado en ella [i. e., la acción] desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio [*Willkür*]" (*RL*, 223). 4') El agente de la acción libre es el "autor [*Urheber*] del efecto", que "por lo tanto puede imputarse, junto con la acción," al agente, en la medida en que este tenga un acceso previo al conocimiento de la ley que establece la obligación. 5) Persona: "sujeto cuyas acciones son pasibles de *imputación*" (véase *RGV*, 97, nota, para la misma definición de "persona" o "personalidad"). 5') "La personalidad *moral* no es otra cosa que la libertad de un ser racional bajo leyes morales […], de lo que se sigue que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí mismo (sea sola o al menos simultáneamente con otros)." 6) Cosa, como aquello que no es persona. 7) Correcto / incorrecto (*recht* / *unrecht*; *rectum aut minus rectum*): "un acto en la medida en que es acorde al deber o contrario al deber", sin considerar el "contenido" ni el "origen" del deber. 7') Transgresión (dolosa y culposa). 8) Justo / injusto (*gerecht* / *ungerecht*; *iustum* / *iniustum*). 9) No hay contradicción entre deberes, sino entre razones para obligar. 10) Leyes externas: naturales y positivas. 11) Ley práctica: "lo que convierte a una acción en deber" (*RL*, 225). 11') Una "máxima" es la "regla del agente que el agente convierte en principio por razones subjetivas". 11'') Dadas estas dos definiciones, se obtiene que "para con una misma ley, las máximas de los agentes pueden ser muy diferentes". 12) *RL*, 225-226: Imperativo categórico de la ley general, "principio supremo de la metafísica de las costumbres", esto

conceptos propios de la ética kantiana para el análisis del derecho y de los derechos aparece frecuentemente en la literatura especializada, donde se suele encontrar una suerte de confusión entre dos teorías que, *prima facie*, se mantienen independientes entre sí. Algunos de los casos destacados, en virtud de su influencia y de la solidez de sus argumentos, de la tesis de que la teoría política kantiana abreva en su teoría ética o, al menos, en una teoría moral densa previa, son, en los últimos años, los de Wolfgang Kersting, *1984*, Leslie A. Mulholland, *1990*, y Paul Guyer, *2000* y 2002. Esta postura puede resumirse en una paradigmática frase de Kersting:

> La república kantiana es el estado de la razón en el mundo fenoménico. Es la contraparte social y política para realizar, dentro de lo humanamente posible, la moralidad individual; la justicia institucionalizada de la república se corresponde con la moral habitualizada del individuo; el estado republicano y la moral individual son ambos diferentes manifestaciones de una única Razón autónoma (Kersting, *1992 a*, p. 161).

---

es, de la filosofía práctica en general en sus dos ramas: "actúa según una máxima que al mismo tiempo pueda valer como ley universal". 12') Distinción entre moralidad y legalidad. 13) Arbitrio (*Willkür*) y voluntad (*Wille*): "De la voluntad proceden las leyes, del arbitrio las máximas. Este último es, en los seres humanos, un arbitrio libre; la voluntad, que sólo remite a la ley, no puede ser denominada ni 'libre' ni 'no libre', porque no remite a las acciones sino inmediatamente a las legislación para las máximas de las acciones (y por lo tanto es la razón práctica misma), por lo cual la voluntad no es en absoluto *pasible* de ninguna coacción. Sólo el *arbitrio* puede, por lo tanto, ser llamado '*libre*'" (*RL*, 226).

Como mostró Beck, *1960*, pp. 176-181, la distinción entre "*Willkür*" y "*Wille*" no quedó explicitada en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Sin embargo, la argumentación que Kant emplea allí para la justificación de los principios normativos éticos claramente la sugiere. Podría sostenerse que la falta de claridad por parte de Kant respecto de esta distinción es la causa principal de la frecuente confusión entre el plano de argumentación metaética y el plano propiamente normativo de la ética en la que Kant incurre frecuentemente en el texto de 1785.

14) Legislador (*Gesetzgeber*, *legislator*): "el que manda (*imperans*) por medio de una ley". "Es autor (autor) de la obligación de acuerdo con la ley, pero no siempre el autor de la ley. En ese caso, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria" (*RL*, 227). 15) Imputación (*Zurechnung*, *imputatuio*): "*juicio* por medio del cual alguien es considerado como autor (causa libera) una acción, que entonces se llama "*acto*" (*factum*) y está sujeto a leyes" (*RL*, 227). 16) Meritorio, debido, delito.

Uno de los inconvenientes en los que recaen las lecturas de la teoría política de Kant que encuentran una raigambre ética (y "moral densa") para ella es que se contraponen con algunas de las consecuencias inmediatas que la diferenciación entre ética y derecho trae para la teoría política kantiana, *fundamentalmente en lo que concierne al tipo de justificación que ella permite y requiere*. Por estos motivos, analizaremos las demandas metodológicas que suscita la distinción entre la obligación ética y la obligación jurídica para exponer algunas razones por las cuales se puede afirmar que la tesis de la distinción deontológica entre la ética y el derecho tiene unos alcances profundos y radicales para la filosofía política de Kant, sobre todo en lo concerniente a lo recién mencionado (esto es, en lo que atañe al tipo de justificación normativa con la que procede la filosofía política de Kant). En este sentido, nuestro tratamiento de los elementos jurídico-políticos kantianos, como por ejemplo el "derecho innato", la "libertad externa o jurídica", el "contrato originario", la "constitución republicana", los tres principios republicanos, la "voluntad general" y la soberanía popular, se realizará teniendo en cuenta fundamentalmente aquellas premisas metodológicas, normativas y políticas que Kant comienza a postular para la filosofía política de modo programático en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* y que sistematiza en *Zum ewigen Frieden* y *Metaphysik der Sitten*; trabajaremos, consecuentemente, con la hipótesis interpretativa de que la estrategia de buscar una teoría política kantiana en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y *Kritik der praktischen Vernunft* es imprecisa si lo que se desea es establecer la especificidad del pensamiento *político* de Kant.[5]

[5] Es importante mencionar asimismo que nuestras consideraciones se sostienen sobre la hipótesis interpretativa-sistemática de que, dadas las premisas metodológicas fundamentales con las que Kant se maneja en la "forma final" de su filosofía práctica, es necesario intentar distinguir constantemente en todos los textos kantianos de filosofía práctica anteriores a la *Metaphysik der Sitten* (y especialmente en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) cuándo una noción o un argumento pertenecen a un plano metaético de justificación de principios normativos, de cuándo ellos están siendo empleados en un sentido normativo.

Por otro lado, la independencia del derecho kantiano respecto de la ética no implica, finalmente, que la teoría política kantiana no abreve en alguna base normativa; simplemente significa que, *dadas las premisas metodológicas que Kant asume*, una base moral de la propuesta jurídica y política kantiana no es susceptible de ser interpretada como un derivado secundario de su concepción ética, o como una concepción "moral densa" en general.

C) La legitimidad política y la diversidad de concepciones de la buena vida en las sociedades modernas post-tradicionales

En tercer lugar, como notó, entre otros autores, Jürgen Habermas, *en la Modernidad* "el problema de la legitimidad surgió […] porque como consecuencia del cisma religioso se desarrolló un pluralismo de cosmovisiones que privó al poder político también del fundamento religioso de la 'gracia de Dios'" (Habermas, *1996*, p. 88). En efecto, a partir del siglo XVII, en el ámbito teórico, y sobre todo en la filosofía práctica, se observa, según Jerome B. Schneewind, el afianzamiento de un proceso obligado de secularización motivado en gran medida por el estado de la cuestión de las discusiones religiosas, terreno en el cual las disputas teológicas habían agotado ya los recursos conceptuales de "la Escuela". Schneewind afirma que

> Hasta la mitad del siglo XVII la guerra debió de haber parecido interminable. La matanza continua reforzó la conclusión que las controversias sin fin de los teólogos hacía ineludible: que la religión no podía ya proveer una explicación ampliamente aceptable sobre la manera en que la gente debía vivir […]. Había un dilema evidente. Era peligroso, si no imposible, apelar a una doctrina cristiana específica para justificar propuestas para resolver disputas sobre asuntos políticos y sociales, porque tales apelaciones rápidamente degeneraban en las típicas disputas irresolubles sobre religión (Schneewind, *1990*, p. 3).[6]

[6] En *ZeF*, 367, p. 77, retomando una indicación que Rousseau, *1754*, había hecho en su texto sobre el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* de Saint-Pierre, Kant encuentra en "la naturaleza" (esto es, en la historia) los siguientes datos: "[La naturaleza] se sirve de dos medios para impedir la fusión de los pueblos y para separarlos, a saber, la diversidad de *lenguas* y la de *religiones*. Esta diversidad, por un lado, conlleva la tendencia al odio recíproco y facilita pretextos para la guerra. Sin embargo, gracias al florecimiento de la cultura y al acercamiento gradual de los hombres hacia un mayor consenso en derredor de los principios, también conduce al acuerdo acerca de una paz que, a diferencia de la que se produce en el despotismo por el debilitamiento de todas las fuerzas (sobre el cementerio de la libertad), es causada y asegurada por el equilibrio de las fuerzas vivas." ("[Die Natur] bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe

Este fenómeno de la "diversidad de religiones", según el giro que encontramos en *ZeF*, 367, p. 77,[7] está, efectivamente (y como se verá con más detalle en el Capítulo 1), en la base de la primera aparición en la historia de la filosofía política de la idea de los derechos subjetivos con la obra *De iure bellis ac pacis* de Hugo Grocio. En la medida en que Kant retoma elementos de la tradición fundada por Grocio para reformularlos radicalmente, resulta ineludible evaluar, para la correcta investigación de la teoría política de Kant, de qué modo ella se relaciona con este fenómeno, del que la definición del "concepto del derecho", el "principio supremo de la doctrina del derecho" (*TL*, 396),[8] y la definición de la metodología

---

der Freiheit) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer derselben hervorgebracht und gesichert wird.")

[7] Kant refina inmediatamente este giro con la expresión "diferentes tipos de creencias en la historia". Véase *ZeF*, 367, nota al pie, p. 77: "*Diversidad de religiones*: ¡singular expresión!, al igual que si también se hablara de diversas *morales*. Bien puede haber diferentes *tipos de creencias*, pero no en la religión, sino en la historia erudita de los medios utilizados para su promoción. Igualmente pueden existir diferentes *libros de religión* (el Zendavesta, el Libro de los Vedas, el Corán), pero sólo puede haber una única *religión* válida para todos los hombres y en todos los tiempos. Estas creencias no podrían contener más que el vehículo de la religión, es decir, aquello que es contingente y que puede variar con las diferentes épocas y lugares". ("*Verschiedenheit der Religionen*: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen *Moralen* spräche. Es kann wohl verschiedene *Glaubensarten* historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also könnten wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.")

[8] "Que la coacción externa, en la medida en que ella es una oposición contrapuesta a los obstáculos de la libertad externa conciliada según leyes universales (un obstáculo a esos obstáculos), pueda coexistir con fines en general es algo que queda claro de acuerdo con el principio de contradicción, y no debo ir más allá del concepto de la libertad para comprenderlo. El fin que cada uno tiene puede ser lo que cada uno quiera. – Por lo tanto, el *principio* supremo *del derecho* es una proposición analítica. / En cambio, el principio de la doctrina de la virtud excede el concepto de la libertad externa y enlaza con este concepto un *fin* que es *deber* tener. Este principio es, por consiguiente, sintético." ("Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprincip* ein analytischer Satz. / Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff

de la filosofía jurídico-política kantiana dan cuenta. Kant define a la metodología de una "doctrina del derecho" en los siguientes términos:

> Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la máxima se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La máxima de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal (*TL*, 382).[9]

En efecto, esta definición de la metodología de la doctrina del derecho y, por lo tanto, del tipo de argumentación filosófica que ella requiere, incluirá, según buscaremos mostrar en este trabajo, la exigencia normativa de que ningún empleo de la coacción por parte de la autoridad política podrá contradecir el principio normativo y metodológico "se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse". Proponemos que por esto debemos entender: "se deja que las personas se propongan la concepción religiosa y de la felicidad (esto es, de la buena vida) que deseen". Podemos encontrar en las fuentes kantianas varios elementos que nos permiten sostener esta hipótesis interpretativa.

Por un lado, como es sabido, Kant afirma que el estado no puede imponer (a) ninguna forma de culto religioso y (b) ninguna concepción de la felicidad en general. En cuanto a lo primero, Kant realiza una distinción entre la idea de la "religión dentro de los límites de la mera razón", o "*fe religiosa* pura basada sin estatutos en la mera razón" ("*reine Religionsglaube* (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet)"), que incluye el "conjunto de

---

der äußern Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht..")

[9] "Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die *Rechtslehre* geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne."

todos nuestros deberes en general tomados como mandatos divinos" (*SF*, 37),[10] y las religiones, entendidas en cuanto a la diversidad ("Verschiedenheit") de los cultos eclesiásticos. Refiriéndose a la religión en este último sentido, esto es, a los tipos de creencias ("Glaubensarten") históricos, o las diferentes confesiones doctrinales e instituciones eclesiásticas, que constituyen "fenómenos" empíricos ("religión en el fenómeno"),[11] cuando en *RL*, 367-369, Kant defiende la expropiación por parte de la "República Francesa" de los terrenos y bienes de la Iglesia Católica Apostólica Romana, se detiene a explicar por qué este accionar no implica una contradicción con la libertad de culto:

> La religión (en el fenómeno), como creencia en los estatutos de la iglesia y en el poder de los sacerdotes como aristócratas de tal constitución, incluso cuando esta es monárquica (papista), no puede ser impuesta ni quitada al pueblo por ningún poder político; y tampoco se puede excluir al ciudadano del servicio público y de los beneficios que este acarrea a causa de que su religión sea diferente de la religión de la corte (como en Gran Bretaña con la nación irlandesa).[12]

---

[10] "Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote* (und subjectiv der Maxime sie als solche zu befolgen) ist Religion".

No obstante, recordemos que Kant sostiene que "en lo concerniente a mi libertad no tengo ninguna obligación a menos que yo mismo haya podido prestarle mi consentimiento, incluso si se toman en consideración las leyes divinas que puedo reconocer por la sola razón" (*ZeF*, 350, nota, p. 50: "Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze keine Verbindlichkeit, als nur so fern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können"), y que el prólogo a la primera edición de *Die Religion innerhabl der Grenzen der blossen Vernunft* afirma que la moral "no necesita, a causa de ella misma (tanto objetivamente, en lo que atañe al querer, como subjetivamente, en lo que atañe al poder) de la religión en lo absoluto, sino que ella es en sí misma suficiente en virtud de la razón pura práctica" (*RGV*, 13: "Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug.").

[11] Sobre la *multiplicidad* de las doctrinas religiosas Kant afirma en *SF*, 48 que "solamente enumerar todas las sectas del cristianismo sería un trabajo hercúleo e ingrato" ("Es wäre Herculische und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Christenthums [...] alle aufzuzählen").

[12] "Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des

Asimismo, en *RL*, 327, Kant restringe la jurisdicción del estado sobre la libertad de cultos en la medida en que las instituciones eclesiásticas pueden considerarse también como originadas en la "opinión" del pueblo, y justifica, consecuentemente, esta restricción en base al principio "lo que el pueblo unido no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo".[13]

Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden".

[13] *RL*, 327-328: "En cuanto a la *iglesia*, como institución para el *servicio divino* en el pueblo en el cual esa institución tuvo su origen, sea por opinión o por persuasión, que debe distinguirse cuidadosamente de la religión como convicción interna que está por fuera del círculo de influencia del poder civil, sería una necesidad política considerarse como súbdito de un poder supremo *invisible* al que se debe acatar y que frecuentemente puede entrar en conflicto muy desigual con el poder civil, de modo que el estado tiene el derecho no a ajustar la iglesia a la legislación de la constitución interna de acuerdo a lo que le parezca provechoso, no a prescribir u ordenar al pueblo las creencias y las formas del servicio divino (*ritus*), porque estas cosas deben dejarse por completo a los maestros y directores que el pueblo ha elegido para sí mismo. El estado sólo tiene el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos [de la religión] tengan un influjo en la comunidad política *visible* que pueda ser perjudicial para la paz pública, y por lo tanto, a impedir que las contiendas internas o entre las diferentes iglesias pongan en peligro la concordia civil, lo que es un derecho de poder de policía. Requerir que una iglesia tenga una creencia determinada y dictarle cuál deba ser, y requerir que se mantenga inalterada y no que se reforme a sí misma son intromisiones de la autoridad coactiva por *debajo de su dignidad*. Pues al ingresar en disputa escolástica, se coloca con esto en pie de igualdad con los súbditos (el monarca se convierte en predicador), y los súbditos pueden decirle directamente que él no entiende nada de eso, sobre todo en lo que atañe a lo último, esto es, prohibir las reformas internas. Porque lo que el pueblo unido no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo." ("Da auch das *Kirchenwesen*, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen *Gottesdienst* für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfniß wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten *unsichtbaren* Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Constitutionalgesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volk vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das *negative* Recht den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das *sichtbare*, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen,

Ahora bien, esta prohibición que se impone al poder político de interferir en los asuntos de religión es extendida por Kant con el objeto de resguardar, además de las libertades sustantivas que demanda la "diversidad de religiones", cuestiones relativas a las concepciones particulares que las personas sostienen acerca de la "felicidad" en general. Este es el sentido en que podemos entender la afirmación de Kant en "Gegen Hobbes" acerca de que la felicidad

> no puede proveer ningún principio universalmente válido para la legislación. Pues tanto las circunstancias contingentes como las ilusiones sobre lo que es la felicidad (y nadie puede prescribir a los demás en qué deben cifrarla), que se oponen tan conflictivamente y que son, al mismo tiempo, variables, hacen imposible que existan principios fijos y no proveen un principio adecuado para la legislación. La proposición "*Salus publica suprema civitatis lex est*" retiene su valor y autoridad inalteradas, pero la fortuna pública que demanda consideración *primeramente* es la de la constitución jurídica que garantiza la libertad de todos por medio de leyes, de modo tal que todos permanecen libres de perseguir su felicidad por el camino que mejor les parezca, mientras no perjudiquen la libertad general legítima, esto es, el derecho de los otros co-súbditos (*TP*, 298).[14]

---

welches also ein Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die *unter ihrer Würde* sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, daß sie hievon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, daß kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen.")

[14] "kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn so wohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut."

Kant había sostenido unas páginas antes en este mismo escrito que, frente al hecho de la coacción,

> como en relación con estos fines [esto es, los "fines empíricos que pueden ser resumidos bajo el nombre de 'felicidad'"], y en lo relativo a en qué consisten para cada uno, las personas piensan muy diferente, su voluntad no puede ser sometida a ningún principio común [fundado en alguna concepción de la felicidad] ni, consecuentemente, a ninguna ley externa compatible con la libertad de todos (*TP*, 289).[15]

[15] Reponemos el pasaje completo: *TP*, 289-290: "**El concepto de un derecho externo en general se deriva enteramente del concepto de la *libertad* en las relaciones externas recíprocas de los seres humanos y no tiene nada que ver con el fin que todos los humanos tienen naturalmente (a saber, el propósito de la felicidad) ni con la prescripción de los medios para alcanzarla. De este modo, este último fin no debe de ninguna manera intervenir como fundamento de determinación de las leyes del derecho externo**. El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno /290/ a la condición de que armonice con la libertad de todos los demás, en la medida en que esto es posible de acuerdo con una ley universal de la libertad. El *derecho público* es la suma de las *leyes externas* que hacen posible esta compatibilidad permanente. Ahora bien, dado que toda limitación de la libertad por medio del arbitrio de otro se llama '*coacción*', se sigue que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que están sujetos a leyes coactivas sin perjuicio de su libertad en el todo de la unión con otros, porque la razón pura legisla *a priori* sin considerar los fines empíricos (que pueden ser resumidos bajo el nombre de 'felicidad'). Como en relación con estos fines y en lo relativo a en qué consisten para cada uno, las personas piensan muy diferente, su voluntad no puede ser sometida a ningún principio común [fundado en alguna concepción de la felicidad] ni, consecuentemente, a ninguna ley externa compatible con la libertad de todos. / Por lo tanto, la condición civil, considerada puramente como una condición legal, está basada sobre los siguientes principios *a priori*: / 1. La *libertad* de todos los miembros de la sociedad, como hombres *seres humanos*. / 2. La *igualdad* recíproca de todos los miembros de la sociedad, como *súbditos*. / 3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadanos*. / Estos principios no son tanto leyes que dicta el estado ya establecido, sino antes bien las únicas leyes que hacen posible el establecimiento de un estado respetando los principios racionales puros del derecho humano externo" (resaltado en negrita nuestro). ("Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen zu thun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetze schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muß. *Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf /290/ die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem

En resumen, para Kant, una ley "externa" (jurídica) que se basara en un supuesto "principio común" basado en lo que deban ser los "fines" de las personas contradice la libertad "de todos", esto es, se opone a cualquier "ley universal de la libertad" y, por lo tanto, al "principio universal del derecho" definido en *RL*, 230-231 y el "concepto del derecho" estipulado en *RL*, 230.

Por otro lado, encontramos en los textos kantianos una constante defensa a la libertad de comunicación pública, libertad que incluye, para Kant, no solamente la tolerancia de las diferentes visiones acerca de la religión, sino también la tolerancia a las críticas públicas a la autoridad política. En este sentido, la defensa kantiana a la tolerancia y a la libertad en el "uso público de la razón", expuesta en la década de 1780 en el apartado "Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs" de la primera *Kritik* (A783/B766-

---

allgemeinen Gesetze möglich ist; und das *öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen *Zwang* heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältniß *freier* Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will und zwar die reine, *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann. / Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet: / 1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menschen*. / 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem Anderen, als *Unterthan*. /3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*. / Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist"). Veáse asimismo *TP*, 302: "El soberano quiere hacer feliz al pueblo de acuerdo con su concepto [de la felicidad] y se convierte en déspota; el pueblo no está dispuesto a abandonar su derecho universal humano a su propia felicidad, y se vuelve rebelde. Si se hubieran preguntado ante todo qué es acorde al derecho (cuyos principios están fijados *a priori* y ningún empírico puede hacer trampa), la idea del contrato social retendría su autoridad innegable, pero no como un *factum* […] sino como un principio racional del juicio sobre toda constitución legal pública en general." ("Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist (wo die Principien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann): so würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Factum [...], sondern nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt.")

A758/B786) y en el pequeño escrito *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* y retomada en la década de 1790 en "Gegen Hobbes" y *Zum ewigen Frieden*,[16] es desarrollada

[16] Véase, por ejemplo, entre varios lugares, *TP*, 304: "El súbdito no díscolo debe poder suponer que su gobernante no *quiere* cometer injusticia contra él. Por lo tanto, dado que toda persona tiene sus derechos inalienables a los que no puede renunciar aunque quiera, y dado que ella misma está autorizada a juzgar sobre ello, la injusticia que en su opinión ella ha sufrido, según esa premisa [i. e., 'que su gobernante no *quiere* cometer injusticia contra él'], sólo puede provenir del error o de la ignorancia acerca de ciertas consecuencias que acarrean las leyes que el poder supremo decide, entonces el ciudadano debe estar autorizado, y ciertamente con la aprobación del propio soberano, a hacer pública su opinión sobre las disposiciones del soberano que él considere que son una injusticia contra la comunidad. Pues suponer que el soberano no se equivoca ni que pueda desconocer alguna cosa equivaldría a concebirlo como inspirado por la divinidad y como colocado por encima de la humanidad. En consecuencia, la *libertad de pluma* (manteniéndose en los límites del respeto a la constitución en la que uno vive, y por medio del modo de pensar liberal del súbdito que infunde esa constitución, con lo cual las plumas se limitan mutuamente con el objeto de no perder su libertad), es el único paladín de los derechos del pueblo. Querer privar al ciudadano de esta libertad no sólo significa que el súbdito no puede reclamar derechos contra el poder supremo (como en Hobbes), sino que también significa privar al poder supremo (que manda sobre los súbditos como ciudadanos sólo en tanto que representante de la voluntad popular general) de todo conocimiento sobre aquellos asuntos que él modificaría si los conociera; por lo tanto es poner al poder supremo en contradicción consigo mismo." ("Der nicht-widerspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr *wolle* ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muß dem Staatsbürger und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst die Befugniß zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die *Freiheit der Feder* — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen."). *ZeF*, 369: "No es de esperar que los reyes filosofen o que los filósofos sean reyes, y ni siquiera es deseable, porque la

en *Der Streit der Facultäten* en base a argumentos orientados a establecer que el empleo de la coacción por parte de la autoridad política no debe vulnerar la libertad de los ciudadanos de sostener una diversidad de concepciones religiosas y de la felicidad en general. Como es sabido, la publicación de este texto en 1798 se abre con un prólogo en el cual Kant reproduce su intercambio epistolar con el gobierno de Friedrich Wilhelm II a propósito de la censura que recibiera *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en 1794 (véase *SF*, 5-11). La carta admonitoria que Kant recibe por las posturas expuestas en esta última obra está firmada por el clérigo y ministro Johann Christoph Woellner, instigador, como Kant mismo informa, del Edicto de Religión de 1788 que funcionó como acelerador de la censura en Prusia. No obstante esto, *Der Streit der Facultäten* no es solamente una crítica y oposición firme al poder que las iglesias asociadas al poder político ejercen sobre el uso público de la razón (esto es, una crítica a la figura del "teólogo bíblico"), sino que además constituye una crítica a toda forma de *paternalismo* estatal;[17] *in casu*, una crítica a la utilización por parte del

---

posesión del poder inevitablemente corrompe el juicio libre de la razón. Sin embargo, que los reyes o los pueblos-reyes (aquellos pueblos que se gobiernan a sí mismos siguiendo leyes de igualdad) no hagan desaparecer ni silencien a la clase de los filósofos y que, en cambio, los dejen hablar públicamente, es imprescindible para el esclarecimiento de sus propios asuntos, pues esta clase es, por naturaleza, incapaz de conspirar y complotar, porque no puede ser sospechada de difundir *propaganda* maliciosa." ("Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich und, weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos"). Véanse los dos principios jurídicos de la publicidad, esto es, la "*fórmula trascendental* del derecho público" en *ZeF*, 381, p. 98: "Todas las acciones relativas al derecho de otras personas, cuya máxima no se puede conciliar con la publicidad, son injustas" ("Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht"), y el "Principio trascendental y positivo del derecho público" en *ZeF*, 386, p. 105: "Todas las máximas que *necesitan* de la publicidad (para no fallar en su objetivo) están de acuerdo con el derecho y con la política a la vez" ("Alle Maximen, die der Publicität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen").

[17] Véase *RL*, 317: "Un gobierno que fuera a la vez legislador se llamaría "despótico" por contraposición al gobierno /317/ "patriótico". Por "patriótico" no debe entenderse un gobierno paternalista (*regimen paternale*), que es el más despótico de todos porque trata a sus súbditos como niños" ("Eine *Regierung*, die zugleich gesetzgebend wäre, würde *despotisch* zu nennen sein im Gegensatz mit der /317/ *patriotischen*, unter welcher aber nicht eine väterliche (*regimen paternale*), als die am meisten despotische unter allen

estado de las instituciones eclesiásticas con el propósito de "influir" sobre el pueblo. En efecto, lo que Kant objeta a la "división del trabajo" ("Vertheilung der Arbeiten", *SF*, 17) entre las diferentes facultades universitarias es el modo en que las "facultades superiores" (teología, derecho y medicina) se relacionan con el estado:

> Según el uso establecido, se dividen las facultades en dos clases: *tres superiores* y una *inferior*. Puede verse fácilmente que para esta división y denominación no se ha consultado a los académicos, sino al gobierno. Pues en las superiores sólo se cuentan las facultades cuyas doctrinas al gobierno mismo le interesa si procuran esto o lo otro, o si deben ser expuestas públicamente. […] /19/ Al gobierno le interesa por sobre todo lo que facilita un influjo más fuerte y duradero sobre el pueblo, y así son los objetos de las facultades superiores (*SF*, 18-19).[18] […]
>
> Según la razón (esto es, objetivamente) los estímulos de los que el gobierno podría sacar provecho para su fin (i. e., tener influencia sobre el pueblo), se encuentran en el siguiente orden: primero, el bien *eterno* de cada uno, luego su bien *civil* como miembro de la sociedad, finalmente el *bien del cuerpo* (tener larga vida y estar sano). Por medio de las doctrinas públicas concernientes al *primero*, el gobierno puede tener la mayor influencia hasta en lo interior mismo del pensamiento /22/ y las decisiones más reservadas de los súbditos, descubriendo aquel, dirigiendo estas; por medio de las doctrinas públicas concernientes al *segundo*, puede mantener la conducta externa bajo las riendas de las leyes públicas; por medio de las doctrinas públicas que conciernen al

---

(Bürger als Kinder zu behandeln)"). Tras esto, Kant define al principio de la "independencia" como una defensa contra el "paternalismo": a diferencia de los regímenes paternalistas despóticos, un gobierno "patriótico" trata a los ciudadanos "como ciudadanos, esto es, según leyes de su propia independencia, de manera que cada uno se posee a sí mismo y no depende de la voluntad absoluta de otro igual o superior a él" ("als Staatsbürger, d.i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.")

[18] "Nach dem eingeführten Brauch werden sie in zwei Klassen, die der *drei obern Facultäten* und die einer *untern*, eingetheilt. Man sieht wohl, daß bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein, oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; [...] /19/ Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Facultäten."

tercero, se asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso, lo que encuentra útil para sus propósitos (*SF*, 21-22).[19]

Claramente, con "doctrinas públicas" Kant no desea mentar aquí a aquellas "doctrinas" que se desarrollan a partir del "uso público de la razón", sino que refiere al hecho de que se trata de doctrinas de gran interés para los fines "políticos" del *gobierno (despótico)*. En el marco político-polémico de *Der Streit der Facultäten* (en cuya segunda parte Kant condena a las teorías antropológicas metafísicas del "terrorismo moral", *SF*, 81), la cuestión que se pone en juego en la crítica kantiana al proceder del "teólogo bíblico" y al modo en que operan los "credos eclesiásticos" en el ámbito público no se agota, en efecto, en una discusión acerca de qué es religión. Estas críticas, como las críticas a la figura del "moralista político" que analizaremos en el Capítulo 1 de este trabajo, tienen como tema principal la cuestión acerca de la legitimidad del ejercicio de la autoridad política. Lo que se opone a estas supuestas "doctrinas públicas" es la tesis crítica que indica que las únicas autoridades que pueden hacer reclamos legítimos sobre los seres humanos, en todos los ámbitos del conocimiento y de la praxis, son aquellas autoridades establecidas por medio del uso efectivo de la razón en el ámbito público. Es, así, la idea normativa del "uso público de la razón", uno de los legados kantianos más importantes a la filosofía en general y a la filosofía política en particular que se establece ya desde la primera *Kritik*, lo que nos permite dar cuenta de la ilegitimidad de este modo de proceder, esto es, de la ilegitimidad de que el estado confeccione "doctrinas públicas" sobre el "bien *eterno* de cada cual" (cuya difusión estaría a cargo de los "credos eclesiásticos" y "teólogos bíblicos") y sobre el "bien *civil*" (tarea del "jurista" o del "moralista político").[20] Por el contrario, cualquier conocimiento y cualquier "doctrina" legítimos sólo pueden originarse y justificarse, para Kant, en el libre "uso público de la razón", dado que

---

[19] "Nach der Vernunft (d.h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden *ewiges* Wohl, dann das *bürgerliche* als Glied der Gesellschaft, endlich das *Leibeswohl* (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des *ersten* kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken //VII22// und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, so sich aufs *zweite* beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die *dritte* sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet."

[20] En este sentido, Wood, *2002*, p. 10, sostiene correctamente que "desde un punto de vista kantiano, todo uso de la coerción social en cualquier forma para *imponer* deberes éticos (sea a través de la culpa privada,

> La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto* (*KrV*, A738-739 / B 766-767, pp. 765-766).[21]

---

sea a través de la opinión pública, o a través de asociaciones de educación moral para moldear los sentimientos de las personas) debe ser considerado como una injusta violación de la libertad individual por costumbres sociales corruptas". Es importante destacar aquí que las razones por las que Kant puede considerar que tales intromisiones son "corruptas" no son razones únicamente provenientes de su teoría ética (v. gr., en la medida en que ellas se contradicen con la autonomía ética), sino que son también razones provenientes de su teoría jurídica-política: esto es, tales intromisiones son injustificables e ilegítimas (v. gr., contradicen los criterios y requisitos de legitimidad que se derivan del "derecho innato" y la "libertad externa").

[21] "Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto* ohne Zurückhalten muß äußern können."

Pasajes como este han permitido a Onora O´Neill, *1986*, por ejemplo, sostener que "la autoridad de la razón, como otras autoridades humanas, es instituida por los seres humanos" (O'Neill, *1986*, p. 538). De modo consistente con esta última afirmación, O'Neill sostuvo asimismo que "[los] argumentos [kantianos] para la tolerancia en lo que Kant llama 'el uso público de la razón' no presuponen ni unos criterios de racionalidad previamente dados ni que alguna clase de acciones auto-referentes individuales sean de especial importancia. Para Kant, la importancia de (algunas formas de) la tolerancia está conectada con la fundamentación misma de la razón, y en particular con la fundamentación de la razón práctica" (O'Neill, *1986*, p. 523). Coincidimos con O'Neill, aunque destacamos que aunque es claro que Kant no justifica la tolerancia o libertad de comunicación exclusivamente a partir de los derechos subjetivos de los ciudadanos, sino a partir de las virtudes procedimentales de la publicidad (esto es, por cuestiones asociadas a los derechos políticos de los ciudadanos más que a sus derechos civiles), la tolerancia se conecta, en el plano

Dado el marco establecido por estas breves consideraciones, en este trabajo intentaremos defender la tesis de que la teoría política kantiana contiene la idea normativa de que la "diversidad de cultos" y la diversidad de concepciones de "la felicidad", esto es, la diversidad de los "fines en general" que los ciudadanos se proponen y desarrollan de manera libre, impone requisitos al tipo de argumentación que sea adecuada para la justificación de sus diferentes elementos normativos. Consecuentemente, a partir de la reconstrucción del plano metaético de justificación de los diferentes principios normativos de la teoría política de Kant que buscaremos desarrollar, nos propondremos defender la tesis de que para la filosofía jurídica-política kantiana ninguna "concepción de la buena vida", *incluida la resultante de la ética kantiana,* puede constituir un fundamento legítimo para el establecimiento y la justificación de normas coactivas.

Así, en base a los tres grupos de consideraciones enumeradas hasta aquí (en los puntos A, B y C), y tomando en cuenta el punto de partida del pensamiento político de Kant que intentaremos determinar en el Capítulo 1, los Capítulos 2, 3 y 4 de este trabajo tendrán como

---

de la teoría política, con la cuestión de la legitimidad de las decisiones políticas y con el tipo de justificación pública que ella demanda, y no *necesariamente* con la fundamentación de la razón práctica, dado que esto último excede la jurisdicción que Kant establece para una filosofía jurídica-política. (Para un exhaustivo y adecuado análisis filológico e histórico del empleo por parte de Kant del par terminológico "público/privado" respecto del "uso de la razón" que sostiene una tesis similar a la posición de O'Neill, véase Laursen, *1986*).

Por otro lado, es importante destacar que la insistencia en la separación entre iglesia y estado y el rechazo kantiano a las formas estatales confesionales quedan justificados de manera sistemática y en base a principios jurídicos normativos, es decir, por razones exclusivamente jurídicas y políticas (derivadas de la definición de la metodología de la "doctrina del derecho" y de la concepción kantiana de la "voluntad general") y no meramente por la convicción ilustrada acerca de la influencia perniciosa de las instituciones eclesiásticas en la sociedad civil política. En efecto, a pesar de la firme convicción de Kant acerca de que la "ilustración" del pueblo eventualmente resultaría en una merma del poder de las instituciones eclesiásticas sobre la vida civil política (véase *RL*, 369: "Porque la iglesia misma es una institución constituida meramente sobre la fe [creencia], y cuando desaparece por medio de la ilustración del pueblo el engaño sobre esta opinión [i. e., que la institución eclesiástica sea una "fundación a perpetuidad" ("*Stiftung auf ewige Zeiten*")], entonces también se suprime el terrible poder del clero fundado sobre esa opinión" ("Denn die Kirche selbst ist als ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg"), esta convicción no encuentra lugar en la construcción de los principios kantianos de justicia.

uno de sus objetivos principales analizar las profundas consecuencias metodológicas y normativas que la estricta delimitación de la jurisdicción de la obligación jurídica al plano de la "libertad externa" y la comprensión kantiana de la diversidad de concepciones de la buena vida que las personas son libres de adoptar y desarrollar tienen para la construcción del ideal político normativo y regulativo que Kant propone a partir de su pregunta crítica por la legitimidad de la autoridad política. En este sentido, en este trabajo tomamos la hipótesis interpretativa de que para investigar la especificidad de la teoría política de Kant es preciso analizar el nivel metaético (pre-moral) de justificación desde el que se parte el establecimiento de los diferentes principios y elementos jurídicos normativos. En efecto, este nivel conceptual es el plano de argumentación donde se dirime la cuestión acerca de cómo ha de entenderse la noción de "libertad externa" que está en la base del argumento del contrato originario constituyente del ideal republicano.

En este marco, entonces, uno de los tópicos del argumento contractualista kantiano cobrará una significación crucial, a saber: *¿cómo describe Kant a los agentes o personas que participan del momento hipotético del contrato originario?* Especialmente, *¿cómo debemos entender la adscripción de libertad y autonomía a estos participantes?* Sabemos que la descripción del agente que ingresa al contrato debe dar cuenta, al menos, de la distinción deontológica y de todas las consecuencias metodológicas y normativas que ella supone. Un análisis de la compatibilidad entre la tesis de la distinción deontológica y el modo en que se justifican los principios normativos de la filosofía política de Kant nos servirá para establecer si el modelo político kantiano apela o no a concepciones del bien, de la justicia, de la libertad, de la agencia en general, etc., tales que redunden en una justificación de esos principios que no pueda ser aceptada *a priori* para todos los participantes del contrato, y ulteriormente para todas las personas que deberán someterse a las normas e instituciones resultantes de él.

Consecuentemente, el **Capítulo 2**, titulado "**Algunas consideraciones preliminares en torno a la tesis de la distinción deontológica: la diferencia entre ética y derecho, y su significado para la filosofía práctica de Kant**", está dedicado a exponer algunas de las consecuencias más importantes que la tesis de la distinción deontológica entre la ética y el derecho acarrea para la filosofía práctica kantiana en general, con el objetivo de fijar cuáles son los rasgos que definen a la ética kantiana en la "forma final" –según el giro de Wood, *2002*- de su filosofía (esto es, en *Metaphysik der Sitten*), así como a la concepción de la libertad práctica que está en la base tanto de la legislación ética como de la legislación jurídica. Sostendremos que una noción práctica analítica de libertad no es, en la filosofía práctica de Kant, equiparable sin más a una concepción metafísica ni moralmente densa de la

autonomía, como usualmente se ha supuesto en la literatura tanto crítica como defensora de Kant y especialmente en las lecturas que consideran que el pensamiento político de Kant se inscribe en la tradición del contractualismo liberal. Estas consideraciones son "preliminares" en la medida en que nos permitirán esbozar una reconstrucción de la teoría kantiana de la acción libre que desarrollamos en los Capítulos 3 y 4. Así, en el **Capítulo 3**, titulado **"Moralidad, normatividad, racionalidad, y universalizabilidad: la indeterminación ética del requisito procedimental de universalizabilidad"**, propondremos que la investigación *ética* de Kant, centrada en el agente y orientada a especificar cuáles son las razones propiamente morales-éticas que un agente debe sostener al momento de actuar para que se pueda atribuir valor de *moralidad* a su acción, presupone una teoría de la acción determinada que suscita una serie de consecuencias para la filosofía práctica de Kant en general. Para este fin, analizaremos la hipótesis de la indeterminación ética de la exigencia de universalizabilidad presente en el imperativo categórico de la ley general (exigencia cuya aplicación es común a la ética y al derecho, como sostiene Kant en *RL*, 225) en base al tratamiento que tal imperativo recibe en la *Grundlegung* (especialmente, *GMS*, 421-424). Los rasgos de esta teoría y su injerencia para la filosofía jurídica-política de Kant y para su argumentación contractualista son explicitados el **"Capítulo 4: Fundamentos de la concepción política de la 'humanidad como fin': la teoría kantiana de la acción y el contrato originario"**. Este Capítulo tiene como objetivo, asimismo, analizar los presupuestos y las consecuencias de la hipótesis interpretativa que considera que la propuesta política de Kant encuentra su fundamentación en un principio de la moralidad,[22] con el fin de indicar los

[22] A lo largo de este trabajo empleamos el término "moralidad" (*Moralität*) exclusivamente en el sentido estricto que le da Kant en *Die Metaphysik der Sitten*, a saber: como término que se aplica con propiedad únicamente a la ética. Recordemos entonces que las obligaciones jurídicas –coactivas- y las éticas –autocoactivas- son, respectivamente, tipos de obligación moral, de modo que el término "moral" (*que se debe entender simplemente como "lo normativo"*) designa tanto el ámbito estrictamente autocoactivo, para el que se reserva "moralidad", como los deberes jurídicos, para los que es metodológica y normativamente ilegítimo apelar a fundamentos autocoactivos. Véase *RL*, 214: "Las leyes de la libertad se llaman –a diferencia de las leyes de la naturaleza- *morales* [*moralische*]. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su legalidad [*Gesetzmäßigkeit*: conformidad a ley], se llaman *jurídicas* [*juridische*]. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas* [*ethisch*]. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* [*Legalität*] y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* [*Moralität*] de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la

inconvenientes de tal lectura y proponer una alternativa a ella. A partir de la reconstrucción de algunos presupuestos acerca de la agencia que están en la base del establecimiento y la justificación normativa de los principios de justicia contenidos en el ideal de la "constitución republicana", propondremos que el modo en que el pensamiento político de Kant da cuenta de la diversidad de las concepciones de la buena vida (esto es, de la "felicidad", de las creencias religiosas, de los "fines en general") no presupone una concepción metafísica ni "moral densa" de la autonomía-libertad que pudiera volverla incompatible con la exigencia metodológica que Kant mismo establece para la filosofía jurídico política en *TL*, 382.

Las conclusiones principales que podremos establecer a partir de los Capítulos 2, 3 y 4 consisten en que para que la teoría política kantiana pueda cumplir con el doble objetivo de satisfacer la tesis de la diferencia deontológica y las demandas impuestas por el dato de que las personas son libres de sostener una diversidad de "fines en general", el inicio del argumento contractualista kantiano cumplirá con ciertas condiciones metodológicas que impiden que la adscripción de libertad a los agentes se base en alguna concepción densa de la moral y de la agencia. El nivel metaético de justificación que da paso al establecimiento de los principios republicanos contará, así, con una concepción de la libertad-autonomía (tanto en su aspecto negativo como en su aspecto positivo) que es entendible exclusivamente en términos jurídicos y políticos. En virtud de esto, sostendremos, en resumen, que la argumentación kantiana orientada al establecimiento de los principios de justicia contenidos en el ideal republicano kantiano no presupone ni una concepción metafísica de la libertad, ni una concepción densa de la moral, ni una concepción *idealizada* de la agencia.[23]

---

medida en que él es determinado por leyes de la razón". ("Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren *Gesetzmäßigkeit* gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird").

[23] Tomamos aquí el término "idealización" en el sentido expuesto por Onora O'Neill, *1989*, especialmente pp. 206-218. O'Neill distingue entre "abstracción" e "idealización" como dos modos de describir los rasgos de la agencia en base a los cuales se justifica la estipulación y el establecimiento de principios normativos. La abstracción supone simplemente dejar de lado rasgos de la agencia que no resultan pertinentes para la construcción de una teoría normativa, de modo que la presencia de esos rasgos en un agente real no contradice las afirmaciones de esa teoría. Por contraposición, la *idealización* "hace afirmaciones que se

D) La soberanía popular y los principios a priori *del derecho: el* exeundum *kantiano y la formación de la voluntad general legisladora*

Teniendo en cuenta los resultados alcanzados en los cuatro Capítulos mencionados, en el "**Capítulo 5: El principio del derecho y el argumento contractualista: interacción y reciprocidad en la justificación normativa de los principios republicanos y la soberanía de la voluntad general**", analizaremos la justificación kantiana del "principio universal del derecho" en base a su relación con el argumento del "contrato originario", esto es, *teniendo en cuenta su relación conceptual con la formación de la "voluntad general"*. Propondremos que, dado que los elementos que dan forma al contractualismo kantiano son, además de la concepción pre-moral de la agencia expuesta en el Capítulo 4, la particularidad que la premisa kantiana de la *interacción práctica* y la *exigencia de reciprocidad* que pesa sobre toda obligación jurídica obtienen en el análisis kantiano del problema de la "contradicción jurídica", el argumento kantiano del *exeundum* se orienta a establecer que si las normas no son co-legisladas por quienes se verán gobernados por ellas, una condición jurídica no resuelve el problema que define al "vacío legal". A su vez, esta solución kantiana al problema de la "contradicción jurídica" nos permitirá descubrir que un sistema kantiano de derechos y

---

aplican únicamente a objetos que satisfacen cierto ideal" y "presupone predicados falsos" acerca de la agencia. Por lo tanto, las teorías construidas en base a idealizaciones "no se apli[can] a ningún dominio significante de elección humana" y "excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal" (O'Neill, *1989*, p. 209 y 210).

Sostendremos que al no obtener los rasgos de una idealización, la concepción de la agencia que se encuentra en la base de la teoría política kantiana la vuelve, al menos *prima facie*, no vulnerable a la objeción, típicamente planteada al llamado "liberalismo kantiano", de que, al estar basada en una premisa acerca de una "identidad común" que se adscribiría a todas las personas en tanto que "agentes morales", no es sensible a las profundas diferencias entre las personas o entre los ciudadanos reales. Para esta última objeción, véase, por ejemplo, la crítica de Bernard Yack, *1993*. Para Yack, los dos problemas que se seguirían de la supuesta fundamentación kantiana de su teoría política en una "identidad moral común" consisten en 1) la dificultad "teorética" suscitada por la "necesidad de justificar una afirmación relativamente irrealista sobre nuestra identidad común como actores morales" y 2) el problema "práctico" de que tal esquema "promueve un conjunto de disposiciones morales que nos hacen relativamente insensibles a la profundidad y amplitud de las diferencias que existen entre nosotros" (Yack, *1993*, pp. 224-225). Cabe mencionar que este autor asume, sin más, que la teoría política kantiana se basa directamente en afirmaciones acerca del valor supremo de elementos que, en rigor, pertenecen al ámbito de la autocoacción.

deberes jurídicos se define por lo que Jürgen Habermas llamó “co-originalidad” (“Gleichursprunglichkeit”) entre la formación de la voluntad soberana de la ciudadanía reunida (esto es, del establecimiento de los derechos políticos que dan forma a la “autonomía política”) y el establecimiento de los principios jurídicos normativos regulativos que garantizan y protegen los derechos que todos los ciudadanos retienen en tanto que seres humanos, o seres “capaces de tener derechos” (i. e, los principios kantianos republicanos de justicia contenidos en la “constitución republicana”).

E) La oposición kantiana* al ius ad bellum *y el derecho de gentes: el derecho de la humanidad, la soberanía popular y constitucionalización del orden internacional

Finalmente, en el “**Capítulo 6: Paz Kantiana. La fuente de normatividad del derecho internacional kantiano y las fronteras nacionales**”, retomaremos todas las conclusiones alcanzadas en todos los Capítulos anteriores con el fin de analizar cuál es el diseño institucional para el derecho kantiano de gentes que se corresponde de la manera consistente con la reconstrucción de la filosofía jurídica-política kantiana propuesta en este trabajo. Tras una reposición del contexto conceptual frente al cual Kant desarrolla su teoría política del derecho internacional, expondremos las razones por las cuales la liga de naciones independientes puede resultar una interpretación adecuada del derecho kantiano de gentes, así como una propuesta coherente con el resto de la filosofía política kantiana, por contraposición a la idea de un “estado de estados”. La tesis sobre la que sostendremos esta hipótesis consiste en que los principios normativos que guían la construcción kantiana de una condición jurídica internacional son tanto el de la soberanía de los pueblos iguales como el del respeto por los derechos de las personas, y que el primer principio normativo es demandado por el segundo. El Capítulo se cierra con una referencia al lugar que los argumentos teleológicos ocupan dentro de la filosofía política de Kant.

Capítulo 1. Kant y el derecho natural. Autoridad y derechos subjetivos en el derecho natural racional moderno. Las críticas kantianas a los teóricos del estado westfaliano y la reformulación kantiana de "derecho natural"

Resumen: El objetivo de este Capítulo es analizar la oposición kantiana al estado de la cuestión política de su contemporaneidad. Se analizan las críticas de Kant a la tradición de pensamiento político prevaleciente en los siglos XVII y XVIII, con los propósitos de a) evaluar la pertinencia y la corrección de estas críticas, y b) fijar el punto de partida que Kant establece para la filosofía política por contraposición al modelo político de la tradición iusnaturalista racional moderna.

§ 1. El contexto de la discusión

Kant publicó "Contra Hobbes" como la segunda parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* en el volumen 22 de la *Berlinische Monatsschrift* en septiembre de 1793, es decir, a más de un siglo y medio de la publicación de *De cive* (1642), con el cual discute explícitamente en este texto, y a casi un siglo y medio de la del *Leviathan* (1651).[24] En la mayor parte del primer libro del *Contract social* (1762), Jean-Jacques Rousseau se dedicó a refutar a Hugo Grocio, a más de un siglo de la publicación del

[24] Williams, *2003*, p. 3, sostiene, correctamente, que la elección de Hobbes como su advesario filosófico en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* responde a la intención de Kant de discutir contra las reacciones adversas que la Revolución Francesa suscitó a lo largo de Europa.

Por otro lado, en "Contra Hobbes" Kant establece *de modo programático* una de las tesis fundamentales de su filosofía política, tesis que desarrollará *de modo sistemático* en la *Rechtslehre*: el "contrato originario" constituye el fundamento de un ideal regulativo que, por medio de los principios normativos que él establece *a priori*, debe guiar cualquier práctica política para que ella resulte compatible con la libertad y los derechos de los ciudadanos. La legitimidad política se establece, así, por su conformidad con unos criterios sustantivos establecidos en el diseño de una situación hipotética en la cual personas que retienen derechos inalienables se reúnen para establecer las normas que regularán su interacción. En la práctica política efectiva, esta interacción hipotética se traduce en el requisito kantiano básico de legitimidad política: los ciudadanos retienen un derecho político a que las leyes positivas no se introduzcan sin su consentimiento razonablemente informado por aquellos principios *a priori*. El modo en que se justifican estas afirmaciones es tema de los Capítulos que siguen.

De iure bellis ac pacis (1625). La distancia temporal con los textos con los que Kant y Rousseau, cuyos diagnósticos de las realidades políticas contemporáneas son agudos y acertados,[25] consideran que es necesario discutir es, sin duda, una evidencia elocuente de que el modelo de poder político imperante a lo largo del siglo XVIII fue la culminación del modelo estatal westfaliano, tanto dentro de las fronteras como entre ellas.[26] En efecto, si las filosofías políticas del siglo XVII no habían perdido su vigencia conceptual para los dos filósofos políticos más importantes del siglo XVIII, era porque tampoco habían perdido su influencia en las prácticas políticas reales del siglo XVIII (o, por lo menos, no había disminuido su capacidad para describirlas).

A su vez, esto es un indicio de que, desde una perspectiva kantiana, la tradición política fundada por Hugo Grocio significó principalmente la racionalización de una realidad política determinada, antes que una empresa de reflexión o de teorización crítica sobre ella. Por contraposición a esto último, la república kantiana constituye (como queda explícito ya en 1793 con "Gegen Hobbes") un modelo político ideal cuya función no es la de justificar el poder estatal ni la de servir de explicación a un determinado tipo de sociedad política, sino la de establecer criterios normativos y epistémicos para regular los juicios acerca de la justicia y legitimidad de las normas e instituciones vigentes. Esta indicación sugiere un considerable giro conceptual respecto de la tradición filosófica política con la cual Kant discute. Al

[25] Es importante destacar asimismo que puede constatarse una gran similitud entre ambos diagnósticos a partir de una confrontación de *Zum ewigen Frieden* y de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* con el "Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur L'Abbé de Saint Pierre" de Rousseau (1754), sobre todo en lo que atañe al modo de proceder de los estados europeos del siglo XVIII en las relaciones internacionales.

[26] El epíteto "westfaliano" proviene, como es sabido, de la llamada "Paz de Westfalia" (1648). Tanto *De iure bellis ac pacis* como *De cive* fueron redactados *durante* la Guerra de los Treinta años a la que la Paz de Westfalia puso fin. Es una tesis consensuada por los historiadores que el período 1618-1648 corresponde a la gestación de esa nueva estructura política europea que el siglo XVII lega al XVIII. En efecto, no sólo corresponde a este período el surgimiento de los estados nacionales y la expansión de la monarquía absoluta, sino también el comienzo de la secularización de las relaciones políticas internacionales. Al respecto, Richard Van Dülmen, *1982*, sostiene que "la guerra de los treinta años no fue una guerra religiosa. Ningún acontecimiento ha contribuido tanto a la secularización de la política como esta guerra, librada no pocas veces en nombre de dios" (Van Dülmen, *1982*, p. 372). Por otro lado, notemos que en el año en que apareció *De iure bellis ac pacis* también se firmó el Tratado de la Haya (Dinamarca, Inglaterra, Países Bajos). La ocasión no deja de resaltar el constante interés de Grocio por elaborar una doctrina jurídica evitando la apelación a credos sustanciales.

respecto, Jürgen Habermas ha señalado que el republicanismo kantiano "certifica la inversión de la constelación de partida de un derecho instrumentalizado por el poder" (Habermas, *2004*, p. 129). En efecto, esta última caracterización del derecho, o de la relación entre una teoría del derecho y una del poder político, es la que Kant parece considerar propia de muchos de los teóricos de su tiempo. Por este motivo se comprende, entonces, que sus críticas al proceder de los monarcas absolutos se basen en las objeciones a la perspectiva positivista del derecho que la tradición del derecho natural racional moderno tendría, para Kant, paradójicamente como elemento constitutivo.

Sin embargo, como notaron correctamente Julius Ebbinghaus, *1962*, Georg Geismann, *1983* y Jerome Schneewind, *1993* y *1998*,[27] entre otros estudiosos, Kant comparte con esta tradición una de las tesis centrales de su teoría contractualista, a saber: la idea de que el estado de naturaleza (y, consecuentemente, gran parte del argumento para explicar la necesidad de que exista un derecho político) se entiende en los términos de la ausencia de un árbitro con la competencia autoritativa para dirimir los conflictos que surgen entre las acciones de agentes libres, lo que se conoce con el nombre del problema de la "*contradicción jurídica*". En este marco, podemos afirmar que, *prima facie*, el cambio en el modo de concebir el derecho político desde una perspectiva preocupada exclusivamente por la justificación de la autoridad estatal nacional hacia un punto de vista crítico, vale decir, el giro que Kant opera respecto de la tradición teórica política iniciada con Hugo Grocio y continuada por Samuel Pufendorf y por Thomas Hobbes, entre otros, se realizará a partir de ciertas premisas que el mismo Grocio había adelantado principalmente en su *De iure bellis ac pacis*.

Una de las intenciones rectoras de este Capítulo se centra, entonces, alrededor del análisis de la pertinencia y acuidad de la conexión entre el positivismo jurídico y el modelo teórico del iusnaturalismo racional moderno, entendido como el esquema conceptual que habría servido de fundamentación a la monarquía absoluta despótica en un contexto social en el cual las justificaciones teológicas de la autoridad política venían perdiendo su efectividad. La razón por la que este análisis resulta pertinente para los fines de este trabajo abreva en la hipótesis interpretativa recién mencionada, a saber: Kant comparte con el derecho natural racional moderno algunas premisas acerca del modo de concebir el estado natural y, por lo tanto, quizás buena parte del argumento kantiano sobre el que se sostiene el *exeundum* pueda terminar recibiendo ciertos rasgos que, de estar presentes en la teoría kantiana, obstaculizarían

[27] Véase especialmente Schneewind, *1993*, pp. 55-67.

su potencial crítico.[28] Por otro lado, identificar las diferencias entre el iusnaturalismo moderno de la tradición grociana y el "iusnaturalismo kantiano" resulta imprescindible para evaluar el alcance normativo de la noción kantiana de la soberanía de la voluntad reunida del pueblo frente al alcance normativo del "derecho natural". En efecto, cómo se deben entender el alcance y la jurisdicción de la soberanía popular es un tópico importante para el estudio de la especificidad de la filosofía política de Kant.

En este marco, entonces, proponemos la hipótesis interpretativa de que Kant establece que el positivismo jurídico justifica y legitima el poder irracional del estado absolutista concediéndole a la tradición del derecho natural racional una de sus premisas básicas, es decir, intenta refutarla apelando exclusivamente al postulado de la contradicción jurídica que define a la (interacción de la) libertad externa natural (por contraposición a las teorías teológicas en las cuales el derecho positivo y los deberes jurídicos se determinan por correspondencia con alguna doctrina propiamente metafísica que postule la existencia de un orden moral independiente del ámbito de la acción humana). Las críticas kantianas a la corriente iusnaturalista moderna apuntarán, por lo tanto, a establecer la *ilegitimidad del despotismo decisionista* a partir de los *errores conceptuales del positivismo jurídico*. La hipótesis central que atribuyo a Kant puede resumirse, en efecto, en la idea de que tanto el despotismo como el positivismo no logran ofrecer una justificación de la autoridad que resulte superior al azar o al mero empleo de la fuerza –es decir, no consiguen dar cuenta del "hecho de la coacción". Este es el motivo central por el que podemos afirmar que la oposición constante de Kant al positivismo jurídico y su indicación de que esta perspectiva no logra dar cuenta del concepto del derecho está inseparablemente conectada con su oposición a las teorías modernas funcionales al modelo westfaliano del estado. Análogamente, el tratamiento de las nociones jurídicas desde una perspectiva normativa y la propuesta política del modelo político republicano resultan también inseparables. En base a estas dos razones, se puede comprender, finalmente, de qué modo el tratamiento kantiano del "concepto del derecho" y la justificación kantiana del *exeundum* se realizan *desde la perspectiva rectora de la pregunta por la legitimidad tanto de los regímenes políticos en general como de las decisiones políticas vinculantes en particular*.

Con el fin de sostener estas afirmaciones, repondremos en el apartado 2 las críticas kantianas al positivismo jurídico y al despotismo autocrático para analizar la pertinencia de la

[28] La relación entre el estado natural hobbesiano tal como lo entiende Kant y el refinamiento que Kant opera sobre esta concepción es un tópico que abordamos en los Capítulos 4 y 5.

hipótesis interpretativa ya adelantada, a saber, que ambas críticas son parte de una lectura kantiana sobre la fundamentación conceptual del estado absolutista: para Kant, una perspectiva descriptiva-realista de la autoridad estatal se asocia estrechamente con la legitimación no de la autoridad estatal sin más, sino la de los regímenes autocráticos decisionistas o voluntaristas. Sostendremos que la definición kantiana del "despotismo" y las críticas a las perspectivas no normativas del derecho constituyen dos aspectos de una misma tesis kantiana acerca del modo en que la tradición iusnaturalista moderna da cuenta de la autoridad: una perspectiva descriptiva de los conceptos jurídicos y políticos proporciona su base conceptual a la monarquía absoluta (autarquía) en la medida en que ninguna de ellas consigue dar cuenta de la idea de una obligación jurídica.

Luego, en el apartado 3, investigaremos de qué modo esta última hipótesis de Kant se aplica al esquema argumental con el que Hugo Grocio, fundador de la tradición específicamente moderna del derecho natural racional,[29] justifica la autoridad política, con el fin de establecer que, desde una perspectiva kantiana, este esquema sienta las bases para el modelo político contra el cual Kant construye su ideal republicano. La hipótesis interpretativa básica que emplearemos como criterio en este análisis es la idea de que la cuestión central que define a toda teoría política iusnaturalista concierne a la eficacia del alcance normativo de la ley natural frente a las leyes positivas. Sostendremos que el esquema grociano para la justificación de la autoridad estatal fracasa precisamente en este punto (i. e., el derecho natural no ofrece herramientas para regular el empleo de la coacción), y que esta consecuencia se sigue directamente del limitado alcance de la concepción grociana de la libertad pre-jurídica (natural) de las personas. (Precisamente, el giro radical que Kant operará se debe en gran medida en la redefinición de las capacidades o facultades del "derecho innato" y de su alcance normativo en el ámbito de la "libertad externa").[30]

Como conclusión a estos análisis, sostendremos que a) el argumento central de las críticas al decisionismo radica en la indicación de que un intento por justificar la autoridad coactiva de un árbitro sin dar cuenta de la *reciprocidad* de la obligación jurídica y, por lo

[29] En efecto, como notó Richard Tuck, *1979*, p. 58, Hugo Grocio es la figura más importante de la historia del derecho natural en la medida en que "hizo posible las teoría políticas del siglo XVII y XVIII".

[30] Mientras que el esquema iusnaturalista grociano limita el alcance normativo de la libertad al ámbito del "derecho privado" (derechos de propiedad), Kant explícitamente define a la "libertad externa" en términos de la aceptabilidad de las obligaciones jurídicas que se impongan para subsanar los inconvenientes del vacío legal, es decir, en términos que, en rigor, pertenecen al ámbito del derecho público (véase *ZeF*, 350, nota, p. 50).

tanto, sin contar con el *consentimiento de los afectados, o gobernados, por esa coacción*, resulta inconsistente con la premisa de la contradicción jurídica, es decir, con una perspectiva racionalista del derecho político. Esto nos permitirá descubrir que b) la teoría jurídica de Kant asume como punto de partida el punto de vista de la pregunta por la *legitimidad* de cualquier empleo del poder coactivo. Es en virtud de estas dos indicaciones que podemos decir que los principios kantianos republicanos de justicia (cuya fuente de normatividad es el "derecho innato" que todas las personas retienen "en virtud de su humanidad") se entienden como unos criterios normativos sustantivos que cualquier procedimiento de decisión política debe respetar para que se pueda considerar que sus resultados son legítimos. Como corolario, veremos que c) si se puede hablar de "iusnaturalismo kantiano", esto no implica una fundación trascendente (en el sentido que Kant otorga a este adjetivo en la primera *Kritik*) de su teoría política en un orden moral independiente de la agencia humana, sino un criticismo político radical basado en la idea de que existe un conjunto de derechos humanos inalienables que, como criterios fundamentales de *legitimidad* al alcance de los gobernados, deben –y pueden- regular cualquier empleo de la coacción.

§ 2. Las críticas de Kant a la vacuidad del concepto despótico del derecho coactivo

Las críticas de Kant al modelo teórico del estado derivado de la línea de pensamiento iniciada por Hugo Grocio están presentes en sus escritos políticos más importantes de la década de los 1790. Sin embargo, la argumentación por medio de la que Kant refuta los diferentes principios y elementos de estas teorías procede de modo por lo general elíptico y disperso. En lo que sigue, buscamos proponer una pequeña reconstrucción de una estructura argumental que nos sirve para ordenar sistemáticamente las diferentes críticas de Kant a la conceptualización del estado monárquico absoluto que podemos encontrar en la *Rechtslehre* y *Zum ewigen Frieden* y, con un claro tono programático, en la segunda parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*.

1. La tautologicidad del positivismo. (El "jurista")

Según nuestra hipótesis interpretativa, el esquema de la estrategia argumentativa kantiana para refutar las teorías del estado absolutista comienza por objetar la plausibilidad de que un

positivismo jurídico pueda ofrecer un punto de partida fértil para la reflexión filosófica sobre los fenómenos políticos y jurídicos. De hecho, los dos primeros parágrafos de la "Introducción a la doctrina del derecho" están dedicados a establecer la diferencia crucial entre el objeto y la función de una "doctrina del derecho", esto es, una filosofía del derecho, y los de la "jurisprudencia".[31] En este marco, Kant señala que el inconveniente básico de una perspectiva positivista del derecho, aquel por el cual no puede convertirse en *teoría* del derecho, consiste en que necesariamente produce explicaciones y definiciones *tautológicas* de los diferentes elementos de la teoría política:

> ¿Qué es el derecho?
>
> Esta pregunta, si el *jurista* no quiere caer en tautología ni remitir a lo que proponen las leyes de algún país o de alguna época en vez de ofrecer una solución general, lo dejará tan perplejo como al lógico la conocida intimación "¿qué es la

[31] Esta diferencia radica, claramente, en que sólo la primera es capaz de sentar las bases para una filosofía política, mientras que la segunda no. Tras descartar al positivismo jurídico como base factible para una filosofía jurídico-política, Kant delimita el ámbito al cual se aplica el concepto del derecho, establece el "principio universal del derecho" y ofrece su propia definición del "concepto del derecho". Estas tres estipulaciones son establecidas por Kant desde una perspectiva normativa: Kant toma la noción de derecho "en tanto que remite a una obligación correspondiente, esto es, el concepto moral del derecho" (*RL*, 239).

Véase *RL*, 229: "§ A. ¿Qué es la doctrina del derecho? / El conjunto de las leyes para las que es posible una legislación exterior se llama '*doctrina del derecho*' (*ius*). Si una legislación de este tipo existe realmente, se llama 'doctrina es del *derecho positivo*' y del conocedor o estudioso de ella (*iurisconsultus*) se dice que es *experimentado en derecho* (*iurisperitus*) si conoce las leyes externas también externamente, es decir, en su aplicación a los casos que se encuentran en la experiencia. Este conocimiento bien puede convertirse en *jurisprudencia* (*iurisprudentia*), y si no están presentes las dos [i. e., doctrina del derecho y jurisprudencia], será solamente *ciencia del derecho* (*iurisscientia*). Esta última denominación corresponde al conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*ius naturae*), aunque el versado en el derecho natural debe proveer los principios inmutables para toda la legislación positiva." ("§ A. Was die Rechtslehre sei. / Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die *Rechtslehre* (*Ius*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist die Lehre des *positiven Rechts*, und der Rechtskundige derselben oder *Rechtsgelehrte* (*Iurisconsultus*) heißt rechtserfahren (*Iurisperitus*), wenn er die äußern Gesetze auch äußerlich, d.i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt, die auch wohl *Rechtsklugheit* (*Iurisprudentia*) werden kann, ohne beide zusammen aber bloße *Rechtswissenschaft* (*Iurisscientia*) bleibt. Die letztere Benennung kommt der *systematischen* Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (*Ius naturae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.")

verdad?". Seguramente puede exponer lo que es de derecho [legal] (*quid sit iuris*), esto es, lo que las leyes en determinado tiempo y lugar dicen o dijeron, pero si lo que ellas exigían es correcto y el criterio universal por el cual se puede reconocer en general tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*) son cosas que permanecen ocultas para él si no abandona por un tiempo tales principios empíricos y busca la fuente de estos juicios en la mera razón (aunque aquellas leyes pueden servirle perfectamente de hilo conductor) para construir los fundamentos de una posible legislación exterior (*RL*, 229-230).[32]

Ahora bien, lo que resulta pertinente preguntarnos, en este punto, es *qué consecuencias acarrea la tautologicidad en teoría política*. Lo primero que podemos notar es que la indicación de que el jurista sólo puede llegar a explicaciones tautológicas que no dan cuenta de la justicia o injusticia de las leyes se orienta a mostrar que un tratamiento filosófico del concepto del derecho que no se realice desde un punto de vista normativo *no consigue explicar por qué una obligación jurídica positiva determinada es una obligación en primer lugar*. En efecto, a la pregunta "¿por qué la acción mandada por esta ley positiva es obligatoria para mí?", una perspectiva positivista del derecho no puede responder más que "porque es obligatoria". Dado que podemos seguir preguntando por qué esa obligación es una obligación para nosotros, esta perspectiva no explica la idea de obligación. En consecuencia, tampoco puede explicar el concepto del derecho. *Esta consecuencia se muestra con gran claridad cuando se trata de evaluar el alcance de los derechos de las personas sujetas a una autoridad jurídica coactiva.* En efecto, Kant critica con la misma objeción de tautologicidad la concepción de libertad (como derecho de las personas) realizada en términos positivistas:

[32]"§ B. Was ist Recht? / Diese Frage möchte wohl den *Rechtsgelehrten*, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d.i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl /230/ verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten."

> La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos de la autorización de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie". Pues, ¿qué significa *autorización*? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición se enunciaría así: "libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie". Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento (*ZeF*, 350, nota, p. 50, con modificaciones).[33]

En este caso, podemos observar que la definición de la libertad de las personas sujetas a autoridad estatal en los términos de una licencia para realizar aquellas acciones que están permitidas (que, según veremos en el próximo apartado, concuerda con la concepción grociana de los derechos de las personas sujetas a autoridad estatal) resulta tautológica no solamente porque es positivista, sino sobre todo en la medida en que pone el carro delante del caballo. En efecto, la noción de libertad queda así explicada no en base a un derecho de las personas, sino en base a la idea del derecho positivo. Esta definición de la libertad se fundamenta, entonces, en la presuposición de la obligatoriedad (legítima) de las leyes positivas (que, justamente, indican qué acciones son prohibidas, permitidas u obligatorias, es decir, cuáles son las acciones que una persona es libre de realizar dentro de un contexto jurídico dado), y de este modo ella no constituye un elemento que permita explicar esa obligatoriedad. La libertad así concebida resulta, finalmente, una noción vacua porque no obtiene ningún tipo de eficacia práctica; lo que es lo mismo, es superflua.

Lo que es importante destacar aquí es que con la imputación de vacuidad o tautologicidad, este paso de la argumentación kantiana contra el esquema conceptual sobre el que se sostendría el despotismo consiste en indicar que cuando una teoría política recae en

---

[33] "*Rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können."

positivismo jurídico, entonces no puede dar cuenta de la dimensión normativa de una ley, v. gr., de la obligación (consecuentemente, tampoco de la obediencia). Pero esto es precisamente uno de los rasgos definitorios de la idea misma de una ley en general que resulta necesario explicar en primer lugar si el fenómeno del derecho ha de tener algún sentido. Como ya había sostenido Rousseau y como Kant aclaró en "Gegen Hobbes" (*TP*, 306), que la teoría política trate sobre el derecho significa que *no trata sobre la mera "fuerza"*. De hecho, en la reseña a la obra de Gottlieb Hufeland *Versucht über der Grundsatz des Naturrechts* (1784), Kant ya indicaba lo que encierra este error central en el que incurre la tradición iniciada por Grocio:

> El autor [Hufeland] infiere que *en el derecho natural la doctrina de la obligación es superflua* […]. En esto el recensor gratamente concuerda con el autor. Porque aquí la cuestión es solamente bajo qué condiciones puedo ejercer la coacción sin entrar en conflicto con los principios fundamentales universales del derecho (*RezHufeland*, 128, subrayado mío).[34]

Ahora bien, el punto central al que conduce la imputación de tautologicidad, más allá de las dos consecuencias inevitables que consisten en la incapacidad de una tautología para generar una teoría filosófica del derecho y en la insuficiencia para explicar el concepto de una obligación jurídica, radica en que *el positivismo jurídico invierte el orden de justificación*. Desde una perspectiva kantiana, la atribución de libertad a las personas, por caso, no se deduce de la existencia de normas positivas: no se da el caso de que las personas sean libres *porque* existen normas jurídicas; por el contrario, si la idea de una norma tiene sentido, es porque las personas son libres antes de que puedan existir normas –como mínimo, como agentes capaces de imputabilidad.[35] Ahora bien, esta inversión de la relación de justificación

[34] "Hieraus schließt er, daß die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüssig sei und oft mißleiten könne. Hierin tritt Recensent dem Verfasser gerne bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten."

[35] La relación que la noción jurídico-política de la libertad mantiene con la idea del derecho coactivo en general es *análoga* a la que mantiene la libertad trascendente con la ley moral (ética) en la segunda *Kritik* –a saber, la primera es la *ratio essendi* de la segunda, que es su *ratio cognoscendi* (véase *KpV*, 4, nota). Lo que vale destacar aquí es que la noción de ley en general implica analíticamente (i. e., por su propio concepto), desde una perspectiva kantiana, alguna noción de libertad –*prima facie*, sin necesidad de que ninguna de estas dos nociones sea entendida en términos éticos o morales densos.

es un corolario que surge de un rasgo central del positivismo del "jurista". Si el concepto del derecho se reduce al conjunto de las leyes efectivamente sancionadas en algún tiempo y lugar, más allá de algún criterio empírico que sirva para comprobar que una norma determinada es una obligación jurídica coactiva (por contraposición a, por ejemplo, un precepto, una máxima moral, un consejo, etc., provenientes de la costumbre, la tradición, la cultura, la religión, etc.), el jurista no cuenta con un *criterio independiente para determinar cuándo una decisión de un tercero puede convertirse legítimamente en una obligación jurídica coactiva para los demás*. Esta pérdida de normatividad crítica nos conduce al segundo paso del esquema.

2. La acomodación de la teoría a la práctica y la metafísica del despotismo. (El "moralista político")

No obstante la indicación de que la tautologicidad del positivismo jurídico implica su incapacidad *para construir* una teoría significativa del derecho,[36] Kant señala que esta perspectiva *responde, en realidad, a una teoría del poder político previa*: el análisis positivista del concepto del derecho es una parte constituyente del esquema de justificación teórica de la autoridad estatal en los sistemas políticos decisionistas en los cuales las leyes son producto de mecanismos arbitrarios de decisión. Esta indicación, que constituye el segundo paso del esquema argumental kantiano, se resume en la figura de los "moralistas políticos", es decir, los teóricos políticos que adoptan una perspectiva positivista del derecho en una actitud funcional a los gobiernos de turno:

> Y si esta destreza para acomodarse en cualquier lugar les genera la ilusión de poder también juzgar los principios de una *constitución política* en general de acuerdo con conceptos de derecho (por ende, *a priori* y no empíricamente), si se jactan por eso de conocer a *los hombres* (algo que, por cierto, es de esperar, dado que tienen que tratar con muchos) sin conocer, no obstante, *al ser humano* ni lo que puede hacerse de él (para lo cual se requiere un nivel más elevado de observación antropológica) y si, tal como la razón prescribe, se acercan al derecho político doméstico y al derecho de

[36] Por "teoría significativa del derecho" entendemos una teoría en la cual una condición jurídica ofrece herramientas para la resolución de disputas entre reclamos (para emplear los términos en los que se entiende el *exeundum* iusnaturalista y kantiano) que resulte superior al mero azar.

> gentes provistos de estos conceptos, entonces no podrán franquear este paso[37] de otro modo que con mala fe, pues continuarán aplicando su proceder habitual (el de un mecanismo que sigue leyes coercitivas sancionadas despóticamente), incluso allí donde los conceptos de la razón sólo permiten una coacción legal que esté basada en principios de libertad, única que hace posible una constitución política legítimamente estable (*ZeF*, 374, p. 87).[38]

---

[37] I. e., el paso desde el estudio empírico del derecho hacia el ámbito de una teoría normativa del derecho.

[38] Reponemos el pasaje completo *ZeF*, 373-374, p. 87: "En vez de la práctica [*Praxis*], de la que tanto se ufanan, estos hombres de la prudencia política emplean *prácticas* [*Praktiken*] diseñadas directamente para ponerle precio al pueblo y, si es posible, al mundo entero, desde que tienen como objeto seducir al poder de turno (para no perder su beneficio particular), al mejor estilo de los auténticos juristas (de oficio, no *legisladores*) cuando se aventuran en la política. En efecto, como su tarea no consiste en razonar sobre la legislación sino en cumplir los preceptos actuales del *Landrecht*, resulta que cada constitución legal vigente, y toda constitución que le siga cuando la primera sea modificada en aspectos importantes, les parece siempre la mejor, pues de ese modo todo marcha según /374/ su conveniente orden mecánico. Y si esta destreza para acomodarse en cualquier lugar les genera la ilusión de poder también juzgar los principios de una *constitución política* en general de acuerdo con conceptos de derecho (por ende, *a priori* y no empíricamente), si se jactan por eso de conocer a *los hombres* (algo que, por cierto, es de esperar, dado que tienen que tratar con muchos) sin conocer, no obstante, *al ser humano* ni lo que puede hacerse de él (para lo cual se requiere un nivel más elevado de observación antropológica) y si, tal como la razón prescribe, se acercan al derecho político doméstico y al derecho de gentes provistos de estos conceptos, entonces no podrán franquear este paso de otro modo que con mala fe, pues continuarán aplicando su proceder habitual (el de un mecanismo que sigue leyes coercitivas sancionadas despóticamente), incluso allí donde los conceptos de la razón sólo permiten una coerción legal que esté basada en principios de libertad, única que hace posible una constitución política legítimamente estable. El supuesto práctico cree poder resolver este problema [i. e., el de cómo establecer una constitución] dejando de lado aquella idea, es decir empíricamente, a partir de la experiencia de cómo se han organizado hasta el momento las constituciones políticas más sólidas, aunque en su mayoría contrarias al derecho". ("Statt der Praxis, deren sich diese staatskluge Männer rühmen, gehen sie mit *Praktiken* um, indem sie blos darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen), das Volk und wo möglich die ganze Welt preis zu geben; nach der Art ächter Juristen (vom Handwerke, nicht von der *Gesetzgebung*), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäfte nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in /374/ seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer *Staatsverfassung* überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empirisch)

El positivismo jurídico es, en este pasaje, evaluado en base a su relación tanto con las prácticas políticas existentes como con una teoría política determinada. Descubrimos así la verdadera razón por la cual una perspectiva positivista del derecho y los derechos no es, como indicaba Kant, un punto de partida adecuado para una filosofía del derecho: ella no sirve para elaborar una teoría política *porque es el producto necesario* de una teoría política previamente elaborada, es decir, de una doctrina política general que reúne un conjunto de postulados acerca de lo que debe ser una constitución política y de lo que debe entenderse por el concepto del derecho. Ahora bien, si esta teoría no provee al jurista de herramientas para evaluar la legitimidad o la justicia de las leyes positivas, es porque para esa teoría la legitimidad de una ley positiva consiste en que esa ley sea sancionada por una autoridad estatal cuyas decisiones son consideradas como legítimamente vinculantes *ex ante*, cualquiera sea el procedimiento por el cual se toman esas decisiones. La evaluación de la legitimidad y la justicia del derecho positivo se limitaría, así, a la tarea de señalar la competencia de una autoridad política existente. Pero dado que, nuevamente, no se cuenta con un criterio externo a la mera positivación de una ley, el jurista continúa sin poder evaluar la legitimidad de esa autoridad cuyas decisiones son obligaciones jurídicas para otras personas.

Ahora bien, el positivismo asociado al despotismo produce tautologías no meramente porque no obtiene un criterio de legitimidad independiente del hecho de la coacción, es decir, no a causa de una mera falencia metodológica. En realidad, esta asociación pone en evidencia una determinada concepción metafísica de la condición humana que revela el motivo por el cual la idea de una obligación jurídica resulta insuficiente desde el punto de vista de los

---

urtheilen zu können; wenn sie darauf groß thun, *Menschen* zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben), ohne doch den *Menschen*, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanisms nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprincipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker mit Vorbeigehung jener Idee empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandene, mehrentheils aber rechtswidrige Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt.")

Recordemos aquí que el *Allgemeines Landrecht der Preussischen Staaten* (Derecho territorial general de los estados prusianos) era el sistema legislativo vigente en Prusia desde 1794.

derechos de las personas afectadas por ella. En efecto, en su texto contra Hobbes, Kant indicaba que una objeción típica a la posibilidad de construir una teoría del derecho político cuya fuente de normatividad y criterio básico de legitimidad fueran los derechos de las personas consistía en la idea de que

> si bien los seres humanos tienen en la mente la idea de los derechos que les corresponden, la dureza de sus corazones los hace incapaces e indignos de ser tratados de acuerdo a esa idea, de modo que podrían y deberían ser mantenidos bajo control por un poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia (*TP*, 306).[39]

La asociación entre una perspectiva positivista del derecho en general y una teoría política del despotismo no constituye, por supuesto, una relación conceptualmente necesaria;

[39] Reponemos el pasaje completo: "Sin embargo, si en la razón existe algo que se expresa con el giro *derecho político*, y si este concepto tiene, para los seres humanos que se encuentran en un estado de antagonismo por su libertad, fuerza vinculante y, por lo tanto, realidad objetiva (práctica), sin que deba evaluarse el bienestar o malestar que puedan surgir de él (algo que sólo se puede saber a partir de experiencia), entonces el derecho político se funda en principios *a priori*, porque lo que sea el derecho no puede enseñarlo la experiencia, y existe una *teoría* del derecho político con la cual la praxis tiene que concordar para tener validez. / Contra esto no se puede objetar otra cosa que lo siguiente: si bien los seres humanos tienen en la mente la idea de los derechos que les corresponden, la dureza de sus corazones los hace incapaces e indignos de ser tratados de acuerdo a esa idea, de modo que podrían y deberían ser mantenidos bajo control por un poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia. Este salto desesperado (*salto mortale*) es, sin embargo, de un tipo tal que si acaso no se tratara del derecho sino sólo de la fuerza, el pueblo también podría intentar la suya y de ese modo toda constitución legal se volvería insegura." (*TP*, 306: "Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort *Staatsrecht* ausdrücken läßt; und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Übelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Principien *a priori* (denn, was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine *Theorie* des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist. / Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden als: daß, ob zwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopf haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweifelungssprung (*salto mortale*) ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe.")

sin embargo, la conexión que Kant descubre que ambas establecen con una metafísica en particular explica el por qué de aquella primera relación. De hecho, podemos decir que la premisa acerca de una supuesta esencia belicosa de la condición humana es un agregado antropológico-metafísico innecesario que se introduce en la concepción grociana-hobbesiana del estado de naturaleza como "contradicción jurídica". Kant mismo da cuenta de este hecho que afecta al principio hobbesiano del *exeundum*:[40]

> La afirmación de Hobbes: "*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*" tiene el único defecto de que debería decir: "*est status belli*, etc.". Porque incluso si no se concede que entre los seres humanos que no se encuentran bajo leyes externas y públicas gobiernen siempre las *hostilidades* efectivas, esta misma *condición* (*status iuridicus*), esto es, la relación en la cual y por la cual los seres humanos son aptos para los derechos (para su adquisición o para su conservación), es una en la cual cada uno quiere ser él mismo juez de lo que es su derecho frente a otros, pero en la cual nadie obtiene ninguna seguridad por parte de los otros respecto de su derecho, ni ofrece a los demás ninguna seguridad respecto de los suyos (*RGV*, 97, nota al pie).[41]

---

[40] Este tópico se analiza con más detalle en el § 3 del Capítulo 4.

[41] El pasaje citado prosigue: "Esto constituye una condición de guerra en la cual cada uno tiene que estar permanentemente armado frente a los demás. La segunda afirmación de Hobbes, a saber, '*exeundum esse e statu naturali*', se sigue de la primera, pues esta condición es una continua lesión al derecho de todos por medio de la pretensión de ser cada uno juez en sus propios asuntos y de no permitir a los otros ninguna seguridad respecto de lo suyo más allá de su propio arbitrio". ("Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche *Feindseligkeiten* herrschen: so ist doch der *Zustand* derselben (*status iuridicus*), d.i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern: denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür.")

La modificación central que Kant realiza de la descripción grociana-hobbesiana del estado de naturaleza consiste en la idea de que el problema del vacío legal no estriba en que sea un estado de

El segundo paso del esquema argumental kantiano contra el modelo absolutista del estado consiste, por lo tanto, en la indicación de que detrás de la concepción positivista de la libertad jurídica y de la obligación existe *una metafísica determinada*: en la base de la comprensión iusnaturalista moderna del estado pre-jurídico como uno de "contradicción jurídica" se encuentra un postulado (ya sea tácito o explícito) acerca de la condición belicosa de la humanidad. El iusnaturalismo grociano no sería, entonces, fiel a su propia intención de no asumir compromisos metafísicos en la descripción del problema político-jurídico fundamental. Por el contrario, en este esquema, la necesidad de una autoridad coactiva se justifica en última instancia, desde la perspectiva kantiana, en la premisa de que la condición humana *es* belicosa, con lo cual la "contradicción jurídica" (la interacción competitiva de personas libres que retienen derechos) deja de ser el rasgo fundamental del problema político básico que el esquema iusnaturalista moderno desea solucionar. Por contraposición, Kant se abstiene de asumir una postura metafísica antropológica acerca del comportamiento humano en este sentido: la concepción kantiana de la condición pre-jurídica no necesita de ninguna hipótesis acerca de la naturaleza pacífica o belicosa del ser humano.

Según el primer paso del esquema argumental que analizamos, la vacuidad de las definiciones positivistas de los conceptos jurídicos hacía imposible la construcción de una teoría política que pudiera dar cuenta de la idea de una obligación jurídica. De este modo, el punto central de la imputación de tautologicidad consiste en lo siguiente: que la definición de un elemento o de una noción jurídica sea una "tautología vacua" significa que esa definición no explica la normatividad de esa noción. La premisa metafísica acerca de la "maldad humana" viene, de algún modo, a subsanar esta falencia en la medida en que muestra la necesidad de que exista un "poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia" con el fin de mantener a los seres humanos "bajo control" (*TP*, 306). No obstante, *esta justificación de la autoridad coactiva del derecho sigue sin explicar la obligatoriedad de las leyes positivas existentes* (es decir, por qué una ley positiva en particular es una obligación para nosotros). Ahora bien, esta incapacidad para explicar la idea de una obligación jurídica

---

violencia efectiva. Por el contrario, el rasgo definitorio de la condición natural consiste en que sin un derecho público accesible para todos los participantes no hay modos *definitivos* para resolver las disputas entre los reclamos de personas que retienen derechos "innatos" (idea que aparecía ya en *KrV*, A 751-752 / B 797-780, p. 77). Esta misma idea de que la justificación del contrato originario no se fundamenta en un postulado acerca del comportamiento humano puede encontrarse en *RL*, 312 (§ 44) y *ZeF*, 349 y 349 nota al pie, pp. 49-50.

no es un inconveniente menor; por el contrario, esa incapacidad contradice todo el sentido de una teoría sobre el derecho:

> En ningún lugar una práctica que ignora todos los principios puros de la razón esquiva a la teoría con más arrogancia que en la cuestión sobre las condiciones para una buena constitución política (*TP*, 305).[42]

Claramente, tanto el rechazo del positivismo jurídico como punto de partida fértil para la filosofía política y la asociación de esta perspectiva con una metafísica determinada implican un cambio del eje de la cuestión de la función de la filosofía política: se trata, para Kant, de construir ideales regulativos que sirvan como criterios para evaluar la legitimidad de todo uso de la coacción, y no de diseñar el esquema más eficaz para asegurar la obediencia al derecho, dada la premisa metafísica de la belicosidad de la condición humana.[43] Ahora bien,

---

[42] "Nirgend spricht eine alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung." Véase asimismo *RL*, 355: "[La] regla [de una constitución] no debe extraerse, como de una norma para otros, de la experiencia de aquellos a los que mejor les fue hasta ahora en ello, sino que debe ser extraída por la razón *a priori* del ideal de una unión jurídica de los seres humanos bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (como sólo aclaran y no pueden probar nada) son equívocos y necesitan, por lo tanto, de una metafísica". ("deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen"). (Con "metafísica" Kant se refiere aquí a una "metafísica de las costumbres", esto es, una filosofía práctica).

[43] Este es el sentido de pasajes como el siguiente: *RL*, 312 (§ 44): "No es a partir de la experiencia que hemos aprendido la máxima de la violencia y la maldad humanas de pelear los unos contra los otros antes de que aparezca una legislación exterior que gobierne. No es, por consiguiente, un hecho lo que hace necesaria la coacción legal externa, sino que -no importa cuán bondadosos y amantes del derecho se piense que son los humanos- se encuentra ya *a priori* en la idea racional de una condición semejante (no legal) que antes de que se establezca una condición de derecho público seres humanos, pueblos y estados por separado no pueden estar a salvo de la violencia mutua y ciertamente no dependen de la opinión de otro para hacer cada uno lo que por su propio derecho *considera que es correcto y bueno*." ("Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch

lo que define al decisionismo inherente al modelo estatal westfaliano contra el cual Kant construye su ideal republicano es, precisamente, la ausencia de criterios normativos a los que *las personas afectadas por las decisiones políticas puedan apelar para evaluar la legitimidad de las obligaciones que se les imponen*. Llegamos así al tercer paso del esquema argumental que permite equiparar positivismo con despotismo: incluso si el despotismo no contara con una metafísica de la belicosidad humana para justificar el empleo de la coacción (premisa que le es, no obstante, ciertamente útil dado que el positivismo jurídico no consigue, por sí mismo, explicar la necesidad de la obligación jurídica), lo que define al modelo estatal westfaliano e iusnaturalista moderno es la comprensión de la soberanía como un tipo de derecho subjetivo atribuible únicamente a la persona del gobernante de turno.

3. La inconsistencia de la idea de un árbitro arbitrario. (El despotismo)

Como es sabido, Kant define al despotismo como la "forma de régimen (*forma regiminis*)" opuesta al "republicanismo":

> La forma de régimen […] concierne a la manera, fundada en la constitución (esto es, en el acto de la voluntad general por el cual una multitud deviene pueblo), en que el estado hace uso de su poder absoluto. En este respecto es, o bien *republicana*, o bien *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) respecto del legislativo; el *despotismo* es el principio político de la ejecución arbitraria por parte del estado de leyes que él mismo ha dictado; en él, por tanto, las leyes son dictadas por la voluntad pública pero sólo en la medida en que ella es manipulada por el gobernante como si fuera su voluntad privada (*ZeF*, 342, p. 54).[44]

---

so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen.")

[44] "[...] die Form der Regierung (*forma regiminis*) [...] betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder *republikanisch* oder *despotisch*. Der *Republikanism* ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der

En este pasaje, el rasgo que define al despotismo es la negación de derechos políticos a la ciudadanía o, lo que es equivalente, la negación del derecho inalienable de legislación a la voluntad general de la ciudadanía reunida. La consiguiente unificación de los poderes ejecutivo y legislativo en una única persona jurídica tiene como consecuencia que los procedimientos de toma de decisión política y de creación de leyes producen resultados *arbitrarios*. Ahora bien, la arbitrariedad de las decisiones políticas producidas en el marco de un régimen que no cuenta con una separación de poderes se debe, para Kant, a dos factores estrechamente ligados entre ellos: además de la negación de los derechos políticos de la ciudadanía y del derecho de legislación de la voluntad general reunida de los ciudadanos, se da el caso de que no se cuenta con criterios de legitimidad independientes de cualquiera que sea el procedimiento que el poder absoluto emplee para la toma de decisión política y la creación de leyes que sirvan para regular esos mecanismos. Esta ausencia suscita el mismo inconveniente que se mostraba respecto de las definiciones de la libertad y del concepto del derecho a las que Kant llamaba "tautológicas": la falta de criterios para evaluar la legitimidad de las leyes se derivaba de la inversión del orden de justificación, de modo que los derechos de las personas quedaban explicados sólo en base a las leyes positivas y, por lo tanto, totalmente limitados por ellas. Esto hacía imposible dar una respuesta significativa a la pregunta acerca de la obligatoriedad de una ley positiva en particular (y acerca de qué es una obligación jurídica en general) más allá del mero hecho de la coacción. En un segundo paso, la asociación entre el positivismo y una teoría política previa basada en una afirmación metafísica acerca de la condición humana permitía comprender por qué el "jurista" podía considerar que el empleo de la coacción era algo que estaba justificado previamente (a saber, en base a la "maldad humana"). Sin embargo, esto seguía sin responder a la pregunta de por qué una obligación jurídica en particular es obligatoria para alguien. En efecto, mostrar la necesidad de la coacción jurídica es una condición necesaria pero no suficiente para mostrar la necesidad de un empleo de la coacción en particular: la afirmación "es necesario que existan leyes positivas que obliguen a las personas" no responde a la pregunta "¿por qué esta ley positiva en este tiempo y lugar nos obliga?".

Regierung) von der gesetzgebenden; der *Despotism* ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird."

En este paso, la definición del "despotismo" muestra por qué motivo esta última pregunta es, en el modelo teórico del estado derivado de la línea iusnaturalista grociana, *una pregunta impertinente* (es decir, una cuestión por la que el despotismo no tiene que preocuparse): el modelo contra el cual Kant discute es aquel para el cual no existen criterios de legitimidad independientes de- y anteriores a los procedimientos de toma de decisión política en la medida en que este modelo no concede derechos políticos a la ciudadanía. En efecto, un esquema de justificación del poder político que no dé cuenta de los derechos políticos de la ciudadanía no reconoce, en rigor, la exigencia del consentimiento de los afectados como criterio de legitimidad para las leyes positivas y para cualquier uso del poder coactivo de estado. Pero, nuevamente, sin este consentimiento por parte de los afectados por las leyes coactivas, la obligación jurídica queda sin explicar, y por lo tanto tampoco se logra dar cuenta del "concepto moral del derecho". La tautologicidad del positivismo asociado al despotismo se deriva, entonces, de una de las características esenciales de la concepción absolutista-decisionista de la autoridad estatal propia, según la perspectiva kantiana, del modelo westfaliano al que el esquema iusnaturalista grociano ofrece su base filosófica: la negación de derechos políticos a la ciudadanía vuelve innecesaria la existencia de criterios efectivos y significativos para evaluar la legitimidad política de cualquier empleo del poder coactivo del estado.

Podemos resumir, finalmente, la tesis kantiana acerca de la *ilegitimidad* del despotismo decisionista del siguiente modo: sin criterios sustanciales de legitimidad basados en los derechos que corresponden a las personas con anterioridad a su pertenencia a un sistema jurídico en general (esto es, en un "derecho innato"), una justificación de la necesidad del poder coactivo del estado no logra explicar la obligación jurídica ni, consecuentemente, el concepto del derecho. En consecuencia, no logra explicar la necesidad de una condición jurídica dentro de la cual se legisle, se aplique y se administre un derecho político: una teoría política funcional al despotismo del estado absoluto es una teoría *superflua*. Como corolario, podemos advertir que dado que los derechos de las personas no constituyen la fuente de normatividad del derecho –en virtud de la inversión del orden de la justificación de la normatividad de las leyes- el esquema iusnaturalista no consigue dar una solución satisfactoria al problema del estado natural que él mismo se plantea: es, por lo tanto, una teoría *inconsistente*.

De este modo, la tradición teórica que Kant y Rousseau asocian al *ancien régime* y al estado westfaliano es, al mismo tiempo, superflua e inconsistente porque en ella el derecho coactivo, al que se le atribuye en el iusnaturalismo moderno la función de conciliar las

libertades de las personas, no consigue cumplir esta función de un modo superior al mero azar reinante en la condición natural. Como conclusión, podemos afirmar que el argumento central por el que Kant puede refutar al esquema iusnaturalista de la tradición grociana radica en la indicación de que resulta paradójico iniciar el argumento de justificación de la autoridad estatal con la premisa racional de la contradicción jurídica si no se reconoce que la normatividad del derecho positivo debe poder quedar fundamentada en base a los derechos de las personas que se verán sujetas a esa autoridad. En efecto, según la concepción del estado natural como estado de contradicción jurídica –que *prima facie* el esquema grociano toma como punto de partida-, la incapacidad de dar cuenta de la obligación jurídica tendría una consecuencia paradojal: a pesar de que se muestra la necesidad del árbitro (de la autoridad estatal), no se consigue *justificar su autoridad* en dos sentidos diferentes.

En primer lugar, (1) si tomamos como punto de partida una perspectiva racional del derecho, y si la función del árbitro (del derecho) es resolver la oposición entre reclamos particulares, el derecho positivo debe funcionar como criterio para decidir la validez de los reclamos de un modo que resulte superior al azar, es decir, al resultado del empleo de la fuerza en la condición natural.[45] (2) Esto implica que para dar cuenta de la obediencia y de la obligación jurídica, el derecho racional debe responder a la pregunta acerca de qué es lo que convierte al derecho político en un criterio para la conciliación y satisfacción de reclamos. (3) Ahora bien, dado que la autoridad del derecho es necesaria sólo en la medida en que lleva a cabo esta función de un modo superior al azar, no se puede responder que la autoridad –la competencia para la coacción- sea el motivo por el cual la conciliación de disputas entre reclamos y la satisfacción de reclamos llevadas a cabo por el derecho resulta superior al estado natural.

En segundo lugar, (1) una perspectiva positivista del derecho no alcanza para mostrar qué tipo de autoridad es moral o epistémicamente preferible frente a varias alternativas disponibles. (2) El problema que esto produce para la justificación de la necesidad de una autoridad jurídica coactiva es que si cualquier tipo de autoridad estatal está igualmente justificada y, en consecuencia, no existen criterios (morales, epistémicos, sustantivos o procedimentales) para determinar su preferibilidad, no se puede responder por qué cada autoridad en particular –y cualquier ley positiva o empleo de la coacción dado- resulta

[45] Por ejemplo, la precariedad de la propiedad en el estado natural no radica meramente en la dificultad de mantenerla en el tiempo, sino que se produce por la falta de un criterio fijo que pueda explicar por qué las demás personas deben respetar aquello que está bajo la propiedad de una persona.

superior al azar de la condición natural. (3) Por este motivo, la legitimidad del derecho político queda equiparada al "derecho del más fuerte" –esto es, el tipo de "derecho" provisorio que rige en la condición natural- en el cual no hay, en rigor, justificación racional para la obediencia.[46]

En el apartado que sigue nos resta ver si las críticas a la asociación entre las conceptualizaciones positivistas (de los "jurisconsultos" y "moralistas políticos") y la monarquía absoluta que se sostienen a partir de este esquema argumental se dejan aplicar realmente al esquema grociano de justificación de la necesidad del derecho coactivo.

§ 3. Hugo Grocio, la ley natural, los derechos subjetivos y el decisionismo voluntarista

Como apunta Mary Gregor, la idea de un "derecho natural" tuvo a lo largo de la historia de la filosofía política el atractivo de poder ser aplicada para "poner límites al empleo de la coerción de las autoridades civiles, es decir, para determinar cómo las leyes civiles pueden ser obligatorias y cuándo no son vinculantes en la conciencia" (Gregor, *1993 a*, p. 55). El atractivo de la ley natural consistió, entonces, en que proveía una herramienta para evaluar la aceptabilidad moral de las leyes positivas vigentes y de los regímenes políticos existentes. En el caso del iusnaturalismo racional moderno, el atractivo que ella presentaba radicó en su capacidad para ofrecer un fundamento sólido para justificar la autoridad estatal una vez que la apelación a dogmas teológicos había sido desplazada del centro de las cuestiones políticas debido a la creciente secularización de las prácticas jurídicas desde el inicio de la Modernidad. El atractivo central de la apelación a la "ley natural" no disminuye, por lo tanto, para los

[46] La conexión entre el despotismo y las teorías políticas que no ofrecen criterios de legitimidad basados en "el concepto moral del derecho", es decir, en el derecho "en tanto que se refiere a una obligación correspondiente" (en última instancia, principios basados en los derechos de las personas) se evidencia con su mayor claridad en el ámbito internacional: "todavía se sigue citando ingenuamente a *Hugo Grocio*, a *Pufendorf*, a *Vattel* y a otros (¡vaya consuelo!) para la *justificación* de una ofensiva bélica, sin que exista un solo ejemplo de Estado que haya abandonado sus propósitos en razón de los argumentos de hombres tan importantes" (*ZeF*, 355, p. 59: "denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel u.a.m. (lauter leidige Tröster), [...] ohne daß es ein Beispiel giebt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen".) Este tópico se trata en el Capítulo 6.

teóricos del siglo XVII: ella es una noción que promete dar a los fenómenos políticos de la obligación y de la obediencia una base conceptual que resulte (i) independiente de la mera positivación de las normas, a la vez que (ii) no (necesariamente) derivada de una doctrina religiosa en particular. El gran desafío al que se enfrentan los teóricos iusnaturalistas, sin embargo, sigue siendo el mismo: ¿cómo conseguir que la aparentemente sólida normatividad de la ley natural pueda servir para regular la introducción de leyes positivas? En efecto, Kant mismo detectó la centralidad de esta cuestión:

> Las leyes vinculantes para las cuales es posible una legislación exterior se llaman, en general, leyes externas (*leges externae*). Aquellas cuya obligatoriedad puede conocerse *a priori* por la razón, incluso cuando no obtienen legislación exterior, son leyes externas *naturales*; aquellas que, por el contrario, no pueden obligar sin legislación externa efectiva (sin la cual no serían leyes) se llaman leyes *positivas*. Se puede concebir una legislación externa que contenga puramente leyes positivas, pero en ese caso debería preceder una ley natural que justifique la autoridad (esto es, la competencia de obligar a otros por medio del mero arbitrio) del legislador (*RL*, 224).[47]

A partir de este pasaje, podemos observar que uno de los tópicos más importantes para la comprensión de la idea de una "ley natural" consiste, desde una perspectiva kantiana, en el objetivo que ella viene a cumplir en la teoría política moderna, a saber: la tarea de establecer la permisibilidad moral de un empleo del poder coactivo.[48] La pregunta que el derecho natural

---

[47] "Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete."

Puede apreciarse en esta distinción entre leyes "puramente" positivas y leyes externas naturales la analogía con la distinción tradicional entre leyes "voluntarias" y ley natural.

[48] Kersing, *1984*, considera, correctamente, que el "problema cardinal" del derecho natural es, desde la perspectiva kantiana, el de su capacidad (o su incapacidad) para proveer un "fundamento moral para las acciones coactivas" (Kersting, *1984*, p. 175, véase asimismo p. 127), si bien la solución que plantea es, según una de las hipótesis que sostenemos en este trabajo, inadecuada. Según Kersting, la validez de la

debería poder responder es, consiguientemente, *¿cuándo la decisión de un tercero está autorizada para convertirse en una obligación jurídica para los demás?*[49]

Este es el marco problemático en el cual Hugo Grocio formula su teoría. En *De Iure Bellis ac Pacis* (1625), Grocio apeló, en efecto, a la tradición clásica de la ley natural para intentar proveer una teoría política que consiguiera dar cuenta de los nuevos fenómenos políticos asociados al nacimiento de los estados nacionales, en un contexto europeo en el cual se volvía necesario establecer una nueva forma de arbitraje de disputas entre reclamos –tanto a nivel nacional como internacional- que no apelara a credos sustanciales a los que no

---

obligación jurídica se deriva, en Kant, de su tratamiento de la "libertad trascendental" y de la "personalidad moral" tal como es expuesto –desde la ética- en la segunda *Kritik* (véase Kersting, *1984*, p. 114, 125).

[49] El eje central de la separación entre el iusnaturalismo moderno grociano y la teoría política kantiana se ubica en el giro operado por Kant –e iniciado por Rousseau- hacia la pregunta *por la legitimidad de las instituciones políticas*. La ruptura radical entre el iustanuralismo grociano y criticismo kantiano se cifra, en última instancia, en la manera de entender la tarea de la filosofía *política*: para el primero, se trataría de justificar la autoridad estatal centralizada en general; para el segundo, de establecer criterios de legitimidad que, al alcance de los afectados por las leyes positivas, sirvan para regular el uso del poder coactivo centralizado del estado. A diferencia de Schneewind, *1993*, y Haakonssen, *1985*, (y de Kersting, *1984*), no consideramos que el principal problema *político* que Kant encontró en el iusnaturalismo se asocie a la relación entre moralidad y legalidad –es decir, no se asocia a la tesis de que la incapacidad del iusnaturalismo moderno para explicar la legitimidad de la obligación jurídica se deba a una incapacidad para explicar la existencia de obligaciones *morales-éticas* por fuera del ámbito jurídico-. Desde la perspectiva *jurídico-política* kantiana, este problema no es equivalente al problema del despotismo, y, de hecho, la posibilidad de que existan obligaciones éticas es un tema que trata, precisamente, la ética kantiana (especialmente en los escritos prácticos de la década de 1780). Kant se opone al despotismo por razones morales *políticas* y los argumentos para considerarlo ilegítimo deben provenir de la doctrina del derecho –i. e., al menos no exclusivamente de la doctrina de la virtud, o de la segunda *Kritik*- si han de tener eficacia en la praxis política. Recordemos que la doctrina del derecho es moral, pero que la moral no es co-extensiva, en Kant, con la ética (doctrina de la virtud).

Schneewind, *1993*, p. 55, sostiene que Kant intenta solucionar el problema, heredado del iusnaturalismo moderno, de la "contradicción jurídica" o de la "insociable sociabilidad" a partir de su teoría ética. Kant se abocaría, así, a resolver los problemas a los que conduce el concepto grociano de obligación en base a la idea del imperativo categórico ético. Claramente, aunque esta hipótesis sea plausible para entender la ética de Kant, no es una hipótesis interpretativa válida para entender la crítica *política* de Kant al derecho natural moderno. De todos modos, Schneewind considera que la teoría política de Kant es un derivado de su doctrina ética, de manera que para este autor esta indicación no sería pertinente.

pudieran adherir todas las partes implicadas.[50] Como respuesta a estas cuestiones, entonces, Grocio reformuló el concepto de derecho ("*ius*") proveniente de la tradición clásica y escolástica y le otorgó, por primera vez en la historia de la filosofía política, sus rasgos específicamente modernos.

El giro fundamental que Grocio operó respecto del empleo tradicional de la noción de "derecho" radica, como nota Knud Hakoonssen, *1985*, en la comprensión de los derechos como unos poderes o títulos morales que una persona *retiene*.[51] A su vez, la idea de los derechos subjetivos dio paso inmediatamente, en la teoría grociana, a la tesis acerca de la competencia inevitable entre la libertad externa de las personas, en la medida en que esta libertad es, precisamente, entendida como el fundamento de una serie de licencias para actuar en base a necesidades, deseos e intereses propios de cada uno de los agentes. Esta tesis, a su vez, sienta el primer paso para el argumento del *exeundum* precisamente porque la interacción entre esta clase de agentes no es armónica por sí misma. Observemos que por detrás de la idea de los derechos subjetivos se encuentra, en efecto, una radical oposición a una concepción de la agencia en términos de su organización previa a partir de un orden moral independiente, presuntamente accesible a la intuición intelectual, según el cual las personas se encuentran ligadas de manera natural y necesaria a ámbitos acotados y predefinidos en lo que refiere a necesidades, intereses, deseos, etc. En este sentido, la subjetivización del derecho implica también una idea de la igualdad de las personas que no depende necesariamente de una

[50] Sobre este proceso obligado de secularización de la filosofía práctica, causado en gran medida por el estado de la cuestión de las discusiones religiosas, véase Schneewind, *1990*, p. 3: "Hasta la mitad del siglo XVII la guerra debió de haber parecido interminable. La matanza continua reforzó la conclusión que las controversias sin fin de los teólogos hacía ineludible: que la religión no podía ya proveer una explicación ampliamente aceptable sobre la manera en que la gente debía vivir […] Había un dilema evidente. Era peligroso, si no imposible, apelar a una doctrina cristiana específica para justificar propuestas para resolver disputas sobre asuntos políticos y sociales, porque tales apelaciones rápidamente degeneraban en las típicas disputas irresolubles sobre religión". Aunque Schneewind indica que la secularización no fue total en el siglo XVII en la medida en que "para la mayoría de la gente una moralidad totalmente secular no era una opción genuina" dado que, en definitiva "la Europa cristiana podía estar dividida en facciones en guerra, pero Europa era cristiana" (Schneewind, *1990*, pp. 3-4), esto no refuta la idea de que, de todos modos, el ámbito de la teoría política encontró que la apelación a un credo sustancial en particular resultaba ya inviable frente a la realidad política concreta, sobre todo en lo referente a las relaciones internacionales.

[51] Véase Hakoonsen, *1985*, p. 240: "En lugar de ser algo que una acción o un estado de cosas o una categoría de estos *es* cuando está en concordancia con la ley (en este caso, la ley natural), '*ius*' es visto por Grocio como algo que una persona *tiene*".

premisa teológica: las personas son igualmente libres para realizar las acciones tendientes a conseguir los objetivos que se proponen de manera también libre. La igualdad se entiende, así, en los términos jurídicos de un derecho personal a realizar acciones en general, y no (necesariamente) en base a, por ejemplo, la idea de que todos los seres humanos son iguales ante los ojos de una divinidad que los ha creado con un propósito determinado.[52]

Ahora bien, una de las cuestiones principales que la idea de los derechos subjetivos plantea al tratamiento iusnaturalista moderno del fenómeno de la autoridad política es acerca de *cuáles deben ser las competencias de la autoridad política estatal en lo que atañe al*

[52] Véase Pateman, *1979*, pp. 12-13: "La idea de la libertad e igualdad naturales marcó un giro dramático de la visión que había prevalecido por varios siglos. Antes del siglo XVII los humanos habían sido considerados como parte de una jerarquía de desigualdad y subordinación cósmica, teológicamente ordenada y 'natural'''. Para la autora, el problema político fundamental de los teóricos del siglo XVII (que Pateman resume en la cuestión problemática de la "obligación política", que a su vez sería resuelta en la apelación a una concepción plenamente voluntarista del *exeundum*) queda planteado en este giro precisamente porque "una vez que se hizo común la idea de que los individuos no están organizados de un modo desigual ni subordinados unos a otros 'por naturaleza', sino que, por el contrario, eran libre e iguales 'por naturaleza', surgieron grandes preguntas acerca de sus relaciones mutuas. En particular, comenzaron a surgir preguntas acerca de la base de sus relaciones políticas, sobre la autoridad política y la obligación política. Los teóricos contractualistas tuvieron que abordar estas preguntas y sobre todo encontrar una respuesta al problema político fundamental de cómo y por qué un individuo libre e igual podía ser legítimamente gobernado por cualquier otro en primer lugar" (Pateman, *1979*, p. 13). Aquí sostenemos que el problema fundamental de la libertad e igualdad natural no es en última instancia el de cómo es posible que existan obligaciones jurídicas en primer lugar (aunque es precisamente esto lo que el esquema político que Kant critica no puede resolver), sino cómo debe instrumentarse un corpus legal de obligaciones jurídicas de modo tal que se respete el "derecho subjetivo" de la libertad. De hecho, Kant comparte con la línea grociano-hobbesiana la idea de es necesario salir del estado de naturaleza, esto es, que es necesario que existan obligaciones jurídicas, dada la premisa de la "contradicción jurídica". El problema básico para el contractualismo asociado a la tradición iusnatural moderna no es, entonces, cómo una persona puede ser libre bajo coacción (problema que Rousseau y Kant se plantean a partir de un giro radical en el modo de entender la libertad como derecho), sino cómo la coacción puede compatibilizar las libertades subjetivas en pugna sin detrimento de su ejercicio, esto es, cómo pueden ser introducidas obligaciones jurídicas de manera legítima, dado que podemos ciertamente detectar un requisito mínimo de legitimidad dentro del esquema iusnatural moderno, a saber: la necesidad de resguardar de algún modo el "derecho subjetivo" de la libertad. Esta es la cuestión que, según veremos, Grocio no consigue solucionar. De todos modos, claramente el modo en que se responda esta última cuestión depende, por supuesto, de la respuesta que se dé a la primera, que podemos asimilar al modo en que se justifique la salida del estado natural (*exeundum*).

ejercicio de estas libertades por parte de las personas. Esta cuestión (derivada de lo que indicamos al inicio de este apartado y que podemos reformular con la pregunta de cuáles deberán ser los límites que la legislación positiva debe respetar para que las leyes no violen el derecho de una persona a emplear su libertad del modo que ella decida) surge necesariamente en la teoría grociana en la medida en que la idea de los derechos subjetivos acarrea como corolario necesario una premisa acerca de la naturaleza "insociable" de la humanidad. En efecto, esta premisa no proviene –al menos, no de manera necesaria- de una afirmación metafísica acerca de la condición humana, sino que es el *producto lógico de la tendencia conflictiva de las libertades subjetivas de las personas*. Es con esta premisa básica acerca del estado de naturaleza que, desde Grocio, el derecho natural racional de la Modernidad –más allá de las diferencias entre los distintos autores- analiza el concepto del derecho coactivo y de la autoridad política: dado el hecho de que los seres humanos son libres y a la vez viven en una estrecha relación de vecindad los unos con los otros, se vuelve necesario institucionalizar reglas que ordenen esa interacción para hacer posible una convivencia de algún modo pacífica. Es en este sentido, entonces, que la conflictividad de las libertades en competencia mutua muestra la necesidad de un árbitro efectivo que pueda adjudicar derecho en las disputas, pero *sin que esto signifique que las personas deban dejar de perseguir esas mismas libertades, cuya interacción acarreaba la conflictividad en primer lugar.*

Lo que nos interesa analizar en lo que sigue es, entonces, si el esquema jurídico-político grociano satisface o no el objetivo de compatibilizar libertades en pugna de manera tal que la libertad de los agentes no se vea vulnerada. Podemos reformular la pregunta que el iusnaturalismo moderno debe responder del siguiente modo: *¿cuándo la decisión de un tercero está autorizada a convertirse en una obligación para los demás, tomando como criterio básico que esa decisión debería poder respetar los derechos personales de todos los que están sujetos a esa obligación*?

Lo primero que debemos tener en cuenta al analizar el esquema grociano de justificación de la autoridad política es que la teoría de Grocio está marcada por una perspectiva *racionalista* acerca de la relación entre "lo justo" y lo establecido efectivamente como tal por las leyes "voluntarias", sean humanas o divinas. Así, el racionalismo de Grocio determina que los dictados de la ley natural son independientes de cualquier voluntad, incluso la divina:

> La ley natural es un dictado de la razón correcta que indica la maldad o la necesidad moral de un acto con referencia a su acuerdo o desacuerdo con una naturaleza racional,

> y consecuentemente, indica que ese acto es prohibido o mandado por Dios, el autor de la naturaleza. Las acciones sobre las que se da este dictado son o requeridas o no permitidas en sí mismas, y, por lo tanto, son necesariamente entendidas como mandadas o prohibidas por Dios. Este rasgo distingue a la ley natural no sólo de la ley humana, sino también de la ley que Dios mismo se ha complacido en revelar, llamada por algunos "derecho divino voluntario", que no manda ni prohíbe nada por sí mismo como obligatorio o como contrario al derecho, sino que hace a las cosas contrarias al derecho por su prohibición y obligatorias por su mandato (*DIBP*, I, I, X, p. 21).

De este modo, una obligación proveniente de la ley natural es "justa en sí misma" independientemente de su postitivación, y la permisibilidad moral de la acción correspondiente a esa obligación queda determinada por su "acuerdo con la razón". Ahora bien, ¿qué significa para Grocio que algo sea "justo en sí mismo", o acorde al derecho?[53]

En el primer capítulo del primero libro de *De iure bellis ac pacis*, Grocio comienza por distinguir entre *varias acepciones de "derecho"*. En primer lugar, encontramos una *primera noción de derecho* estipulada en relación a lo que es establecido por la ley natural de manera objetiva como lo justo. Esta definición del derecho en términos de la ley natural consiste en lo siguiente:

---

[53] Respecto de este punto, Mary Gregor, *1993*, p. 55, resalta el papel del racionalismo grociano: para Grocio, sostiene Gregor correctamente, era "incomprensible que la ley de la naturaleza pudiera ser una ley volicional divina, sujeta a cambio". No obstante, Gregor argumenta que Grocio no logra justificar la obligatoriedad de los dictados de la ley natural en la medida en que no lograría ofrecer un criterio para acertar cuándo un "principio interno" es coincidente con la voluntad divina, criterio que serviría para establecer pruebas acerca de que una norma es, en efecto, un dictado de la ley natural. Al indicar que uno de los inconvenientes que frustra la posibilidad de explicar la obligación jurídica en la teoría grociana es la falta de un criterio para saber cuándo una norma es o no permitida o querida por la voluntad divina, Gregor desestima el giro secular operado en Grocio. Por nuestra parte, sostendremos aquí que el esquema grociano no logra dar cuenta de la obligación en la medida en que la eficacia justificatoria de la "ley natural" cesa de operar una vez que ya se ha establecido la necesidad de la autoridad política coactiva. Por este motivo, consideramos que la importancia de la "voluntad divina" en el esquema grociano se ve disminuida: en última instancia, encontrar un argumento que justifique la legitimidad de los dictados de la ley natural a cuenta de su coincidencia con la sanción divina deja de ser un problema para Grocio en la medida en que, según veremos, el contenido de la ley natural se reduce al hecho de la competencia entre los arbitrios individuales y al consecuente *dictum* de instaurar un árbitro.

> Definición 1: Es de derecho todo aquello que "es justo", definido como "lo que no es injusto", donde "injusto" significa "repugnante a la naturaleza de la sociedad establecida entre seres racionales" (véase *DIBP*, I, I, III, p. 18).

A partir de esta definición del contenido de la ley natural en términos de la equiparación entre "justo" y "no repugnante a la naturaleza de la sociedad de seres racionales", el eje de la cuestión de la definición del derecho (y de lo "justo en sí mismo") en términos de la ley natural y, por lo tanto, la posibilidad de limitar la legislación positiva por medio de ella, descansa claramente en el *modo en que se conciban los rasgos definitorios de esta sociedad*.[54] Ahora bien, para Grocio, la sociedad de seres racionales posee dos tipos de lazos sociales, a saber: lazos sociales "entre iguales" y lazos sociales "entre una parte gobernada y una parte gobernante" (*DIBP*, I, I, III, p. 19). Consecuentemente, la ley natural determina dos tipos de derecho o dos tipos de justicia natural para las relaciones entre seres racionales: al lazo social de igualdad –entre agentes sujetos a una misma autoridad- corresponde el "*derecho de igualdad*", mientras que para el lazo de sumisión se debe hablar de "*derecho de superioridad*".

[54] Diferimos en este punto de Schneewind, *1998*, quien sostiene que "la visión grociana de la sociedad está profundamente informada por su teoría de los derechos. Ellos son la parte de nuestra naturaleza racional y sociable que Dios respeta al ordenar o prohibir ciertos tipos de conducta. Nos pertenecen, por lo tanto, sin considerar el bien o el mal que su retención implique. Esto separa a la teoría grociana de las visiones tempranas de los derechos como creados por las leyes. En esta última visión las leyes asignan a las personas tareas y posiciones que traen con ellas deberes específicos y por lo tanto el derecho a hacer o poseer lo que sea requerido para realizar esos deberes. Si las leyes en cuestión son las leyes naturales clásicas, asignarán aquellos deberes con la mira puesta en un bien común y en el bien de cada agente. Los derechos, en este caso, serían cualidades morales asignadas a los individuos por la utilidad de tal asignación. Pero Grocio no trata a los derechos de esta manera. Los trata como cualidades que fundan leyes, no como derivadas de las leyes. Son posesiones personales que pertenecen a cada uno antes e independientemente de la pertenencia a una comunidad" (p. 80).

Aunque la indicación de que la teoría grociana rechaza la adscripción de derechos a las personas en base a una concepción teológica y orgánica de la comunidad es correcta y esto permite considerar que la teoría grociana de los derechos no depende de una adscripción previa de deberes en base a la inserción de las personas en una comunidad, por ejemplo, estamental, no se da el caso de que la propia concepción grociana de la sociedad sea posterior a la teoría grociana de los derechos. Por el contrario, sostenemos que la limitación de los derechos de las personas al "derecho privado" y la consecuente expansión del derecho del soberano no son explicables en base a los derechos naturales como poderes y capacidades morales que los individuos tienen, sino que para ello es necesario apelar a una concepción del funcionamiento de la sociedad política que es, en rigor, independiente de- y anterior a la teoría grociana de los derechos.

Dada la definición 1, podemos concluir que la justicia natural ("lo justo en sí mismo") opera en dos niveles diferentes, determinados por los dos tipos de relaciones sociales presentes en todas las sociedades humanas. Estos dos tipos de justicia obtendrán, así, dos lógicas diferentes: una de igualdad (y *prima facie*, de reciprocidad) y otra de desigualdad o sumisión.

Es en este punto donde el esquema grociano comienza, desde una perspectiva kantiana, a acumular aquellos inconvenientes que afectan la posibilidad de que la teoría grociana tenga éxito en dar cuenta del hecho de la coacción frente al mismo principio de los derechos subjetivos que Grocio estipula para las personas sujetas a la autoridad estatal. En efecto, podemos advertir que Grocio opera un desplazamiento solapado desde el nivel normativo de la ley natural hacia un nivel descriptivo de la realidad social: *la presencia de los dos tipos de relaciones en las sociedades humanas es tomada por Grocio como un dato o hecho empírico concreto, pero al mismo tiempo como algo permitido por la ley natural*. Así, Grocio distingue uno de los rasgos de las sociedades humanas –rasgo cuya existencia e interpretación, como todo hecho que se pretende observar en una cultura política real, no son inobjetables- y lo entiende como una característica esencial de cualquier tipo de sociabilidad humana civilizada (o no primitiva). De este modo, al naturalizar una característica (convencional) observable –y concediendo por mor del argumento que ella sea efectivamente contrastable-, ya en esta primera definición del "derecho" Grocio normativiza el "lazo de superioridad" de manera tácita, es decir, sin explicar de qué modo este tipo de relación es permitido por la ley natural (a no ser que concedamos que la existencia de un "acuerdo tácito" por detrás de la convención sea suficiente para que una costumbre pueda ser considerada como legítima según el derecho natural). En consecuencia, a partir de un estado de cosas en el cual se comprueba la existencia de relaciones asimétricas se construye un esquema no recíproco de obligaciones y derechos.[55] Por lo tanto, la primera acepción grociana de "derecho natural" debe ser reformulada como sigue:

> Definición 1': Es de derecho o justo en sí mismo todo aquello que se corresponde con los dos tipos de sociabilidad, a saber, la igualdad y la sumisión.

[55] La naturalización de las relaciones de sumisión, como por ejemplo la de esclavitud -que Grocio considera que puede establecerse voluntariamente por contrato- suscitó la indicación rousseauniana de que la teoría grociana deriva el derecho del hecho, lo que la haría incurrir en el error conceptual de sostener un concepto del derecho reductible al oxímoron del "derecho del más fuerte" (*CS*, I, II).

La segunda acepción de "derecho" que se distingue en Grocio es aquella que se corresponde específicamente con la idea de derecho como facultad subjetiva. Este segundo sentido de "derecho" es "aquel que se relaciona directamente con la persona", y se define como una

> cualidad moral anexada a una persona que lo licencia de manera justa para poseer algún privilegio particular o para realizar algún acto en particular (*DIBP*, I, I, IV, p. 19).

Esta cualidad moral puede ser perfecta (y se entiende como "facultad") o imperfecta (y se entiende como "aptitud"). Grocio aclara que no llamará "facultad" al "*derecho que todo ser humano tiene a lo que es suyo*", sino que esto último es lo que se entiende por un *derecho propiamente dicho*.[56] Ahora bien, este último derecho comprende asimismo dos aspectos que se diferencian por el objeto al que se aplican.

En efecto, el derecho subjetivo "que todo ser humano tiene a lo que es suyo" abarca, por un lado, (i) la propiedad, y por el otro, (ii):

> el poder que tenemos sobre nosotros mismos, que es llamado libertad, y el poder que tenemos sobre los otros, como el poder de un padre sobre sus hijos y el poder de un amo sobre sus esclavos (*DIBP*, I, I, V, p. 19).

Puede apreciarse fácilmente que este segundo ámbito del derecho personal (sobre el que se justificará luego la distinción entre "derecho de propiedad" y "derecho de soberanía"), se fundamenta en la distinción entre los dos tipos de relaciones presentes en la sociedad. Ulteriormente, no todos los tipos de derechos personales serán, claramente, derechos de los

[56] El derecho coactivo regula la interacción de los derechos perfectos, es decir, que los derechos y deberes "perfectos" constituyen el ámbito del derecho en sentido estricto. El ámbito de "lo imperfecto" queda por fuera de lo prohibido o mandado por la ley natural, y puede entrar bajo el dominio de lo "permisible". Es en este último lugar donde el iusnaturalismo tenía la intención de incluir todas aquellas acciones que, derivadas de las concepciones de la buena vida de las personas sujetas a la autoridad, no perjudicara efectivamente los derechos personales (de propiedad) de los otros. De todos modos, dado que el tema de este Capítulo es el "hecho de la coacción", y dado que el esquema grociano no consigue, precisamente, explicar la coacción, difícilmente consiga dar cuenta del hecho de que las personas adhieren a una múltiple diversidad de concepciones religiosas, de la felicidad, etc.

que gozan universalmente todas las personas, dado que esta segunda acepción de derecho también debe corresponderse con la estructura no igualitaria de la "sociedad de los seres racionales". Es en virtud de esto último que el derecho coactivo quedará sin explicar la obligación jurídica. Pero antes de analizar de qué manera este segundo "poder" (ii) afecta la posibilidad de que el esquema grociano dé cuenta del hecho de la coacción, veamos de qué manera el derecho personal de la propiedad justifica la necesidad de un árbitro coactivo en primer lugar.

El argumento grociano sobre el "origen [histórico] de la propiedad" (*DIBP*, II, II, II, pp. 86-89) procede básicamente del siguiente modo:[57]

(a) Las personas tienen naturalmente un "patrimonio general" en común.

(b) En el marco de este patrimonio común, ocurrió que "cada uno tomaba para su propio uso o consumo cualquier cosa que se encontraba", lo que constituye un "ejercicio general de un derecho que suplantaba el papel de la propiedad privada" (*DIBP*, II, II, II, p. 86). Este "ejercicio" de la apropiación privada está basado, en efecto, en un derecho personal: el derecho natural "absoluto a la acción" que todas las personas retienen para "realizar los actos que son necesarios para proveerse de lo que es esencial para la existencia o conveniencia de la vida" (*DIBP*, II, II, XVIII, p. 99).

(c) En virtud de que esta apropiación está basada en última instancia en un derecho natural, surgió un consenso tácito por el cual "quitarle a alguien algo de lo así tomado se convirtió en una injusticia" (*DIBP*, II, II, II, p. 89).[58]

---

[57] Para una contraposición entre la argumentación grociana y la kantiana respecto de la propiedad, véase Bertomeu, *2004*. Bertomeu resalta el "cambio metodológico" operado por Kant, que "invierte deliberadamente la secuencia: parte del *factum* de la adquisición individual y de ahí construye una idea de posesión común". Se descubre, así, el estatuto crítico regulativo de la idea kantiana de la posesión común, por contraposición a posesión común grociana, que –además de ser una premisa que Grocio considera un hecho histórico- sólo tiene la intención de sentar la prioridad de la propiedad privada, con lo cual la idea de posesión común pierde su normatividad (Bertomeu, *2004*, p. 143). Coincido con este planteo, pero difiero en un punto tocante a la efectividad práctica de la posesión común en Grocio: esta noción le sirve ampliamente a Grocio para justificar la permisibilidad de que un soberano imponga al pueblo los costos de una guerra, de una deuda pública, etc., decididas sin el consentimiento del pueblo. Dado que el estado que Grocio intenta justificar es autocrático, la apelación a la premisa de la posesión común para justificar el uso público de la propiedad privada se asocia, en la teoría grociana, mucho más a una excusa maquiavélica de la "razón de estado" que a la distribución de la riqueza. *Contra este marco conceptual*, que la idea de la posesión común perdiera normatividad sería un aspecto positivo –aunque de hecho no la pierde.

Dada la propiedad común (a) –que sostiene la universalidad de (b)- y la precariedad de la seguridad de la adquisición suscitada por la combinación de la universalidad de (b) y la ocurrencia de (c), surgió (d) "un estado de cosas que no podía subsistir más que en la mayor simplicidad de las costumbres y bajo la mutua buena voluntad y abstención de la humanidad". Dado que en las contemporáneas sociedades civilizadas no se cuenta ya con esta buena voluntad del hombre primitivo, el argumento de la propiedad sugiere que el estado de contradicción respecto de la propiedad implica la necesidad de alguna clase de *criterio* para evitar la injusticia de que alguien le quite a otro lo suyo.

Se puede concluir de este somero esquema que el argumento de la propiedad procede en términos de "contradicción jurídica" en la medida en que la necesidad de un poder coactivo que sea capaz de refrenar las "injusticias" proviene del tipo de interacción que genera el hecho de que el *derecho* "absoluto a la acción" sea retenido por todos los individuos. La existencia de una autoridad coactiva se muestra, así, como necesaria en la medida en que el derecho

---

[58] Se podría esperar que la "injusticia" de quitarle a alguien lo suyo fuera determinada directamente como tal por la ley natural, en vez de por un acuerdo. Sin embargo, Grocio sostiene que "la ley natural refiere no sólo a aquellas cosas que existen independientemente de la voluntad humana, sino también a muchas cosas que se siguen necesariamente del ejercicio de aquella voluntad. De este modo, la propiedad, tal como tiene vigencia en el presente, fue en un principio una creación de la voluntad humana. Pero después de ser establecida, al ser humano se le prohibió por la ley natural tomar la propiedad de otro contra su voluntad" (*DIBP*, I. I. X, p. 21). (Véase asimismo *DIBP*, I, I, X, p. 23: "por la ley natural, antes de que la propiedad [como derecho sancionado positivamente] fuera introducida, todos tenían un derecho al uso de cualquier cosa que encontraran desocupada; y por lo tanto, antes de que las leyes positivas fueran sancionadas, tenían un derecho a vengar sus lesiones personales por medio de la fuerza").

La razón por la cual el acuerdo tácito sirve aquí para establecer lo "injusto" radica en que la ley natural permite algunos actos no de manera absoluta sino "de acuerdo con un estado de cosas determinado" (*DIBP*, I, I, X, p. 23). Así, aunque según el racionalismo de Grocio "la ley natural es tan inalterable que no puede ser cambiada ni por Dios mismo" (*DIBP*, I, I, X, p. 22), se da el caso de que ciertas normas provenientes de la voluntad humana consiguen ingresar en el ámbito del derecho natural. Las normas humanas que obtienen este estatuto normativo "pertenecen al derecho natural no propiamente, sino […] por acomodación" (*DIBP*, I. I. X, p. 21), en la medida en que "no son repugnantes a la ley natural" porque no son injustas en sí mismas.

Obsérvese que lo "voluntario" así permitido por la ley natural adquiere, en cuanto a su eficacia en la praxis, la misma normatividad que se adscribía a la ley natural por contraposición a la ley voluntaria misma. La distinción entre ambos tipos de leyes se ve, entonces, en última instancia desdibujada, con lo cual se disminuye crecientemente la posibilidad de que la ley natural funcione como una herramienta para regular las leyes positivas.

positivo tiene la función de subsanar los inconvenientes de un estado de injusticia (según los puntos c y d). Pero al mismo tiempo, si el derecho positivo puede subsanar esas injusticias es porque puede, en primer lugar, fijar el criterio por el cual una persona puede considerar que un tercero que "le quita lo suyo" comete una injusticia. En efecto, para Grocio

> el punto de la discusión no es si un acto es realizado contra la voluntad de un propietario, sino *si adquirimos lo que es necesario para nuestras necesidades de acuerdo con los términos a los que el propietario ha accedido* (*DIBP*, II, XVIII, p. 99, subrayado mío).[59]

Podemos ver, entonces, que la necesidad de un poder jurídico coactivo queda justificada en base al mecanismo natural de una interacción humana en la cual se constata empírica o históricamente una condición conflictiva que reclama alguna clase de criterio para poder establecer que "quitarle a otro lo suyo" es una "injusticia". Por este motivo, el problema que aparece con la oposición entre los "derechos a la acción" orientados a permitir los actos "necesarios para la existencia y conveniencia de la vida" sólo puede ser solucionado a través del establecimiento de una *obligación positiva universal y recíproca*. En efecto, aquello que consiga garantizar la permanencia en el tiempo de la propiedad deberá ser un elemento que confiera a los propietarios un fundamento más sólido que su mera "voluntad" para poder sostener un reclamo frente a un tercero. Este es, claramente, el rol que cumple la ley positiva: en la medida en que es universal, obliga a todos a respetar los derechos de propiedad de un individuo, y a ese individuo a respetar los derechos de propiedad de los demás en base a un criterio que no proviene ya de un acuerdo tácito, sino de una obligación jurídica sancionada a

[59] Con esta aclaración Grocio explica la introducción de la variable "conveniencia" en la definición del derecho personal "absoluto a las acciones". Este criterio para determinar la corrección legal de una adquisición privada –i. e., el "acuerdo con los términos a los que el propietario ha accedido"- descansa sobre el derecho natural limitado por aquello que fue tácitamente "establecido" por alguna clase de acuerdo pre-jurídico o natural. Para Grocio, la "costumbre" y el "acuerdo tácito", como modos de justificar la legitimidad de una práctica, "no varía[n] tanto de la ley natural" (*DIBP*, III, II, p. 88). Así, a la "necesidad" se suma la "costumbre" que presupone un "acuerdo tácito" (por ejemplo, los acuerdos acerca de la división de la tierra en la condición pre-jurídica) como tipos de justificaciones de acciones o modos de adquisición de propiedad privada que se asimilan *por su legitimidad* a una fundamentación en la ley natural propiamente dicha. (Véase *DIBP*, II., X, p. 145: la ley natural otorga "autoridad" tanto a los acuerdos "tácitos" como a los contratos privados propiamente legales).

la que todos pueden apelar para determinar qué es lo justo cuando se suscitan disputas entre reclamos opuestos. El derecho positivo queda justificado, entonces, por su capacidad para resolver reclamos de una manera que resulta a la vez pacífica (como ordena la ley natural) y *prima facie* recíproca (como reclama el argumento de la propiedad). En la medida en que realiza lo primero, su correspondencia con "la sociedad establecida entre seres racionales" queda garantizada; en la medida en que realiza lo segundo, la correspondencia con el "derecho de igualdad" queda también garantizada. Por la satisfacción de estas dos condiciones, el derecho positivo es autorizado por la ley natural.

Ahora bien, una vez mostrada la necesidad de la ley positiva, queda por responder *a quién corresponde la tarea de establecerla*. Hasta ahora, el tipo de derechos personales que dan paso a la justificación de la necesidad natural-racional de un poder jurídico coactivo son los derechos de propiedad de los individuos, basados a su vez en un "derecho común a acciones". Estos derechos de propiedad son, según la ley natural, *prima facie* retenidos por todas las personas (propietarias), y de ahí que el derecho positivo deba satisfacer la condición de corresponderse con el "derecho de igualdad". Pero esto no nos provee aún indicios claros acerca de qué tipo de autoridad deberá cumplir la función de regular las disputas de modo pacífico. No nos dice nada acerca de cuál es la mejor solución para la condición de injusticia: que, por ejemplo, todos los propietarios se reúnan para dictar las leyes que regularán su interacción, o que esta tarea quede en manos de un tercero no involucrado en esa interacción. Es decir, por sí mismo, el "derecho de la igualdad" no nos ofrece claves certeras para determinar si la universalidad de la ley positiva implica una plena reciprocidad de la obligación –por la cual todos los propietarios retengan un "poder moral" para obligar a todos los demás- o si implica una mera igualdad de su sumisión a la ley coactiva –con lo cual la reciprocidad dejaría de ser, en rigor, una característica definitoria de la ley jurídica coactiva.

La respuesta debemos buscarla, por lo tanto, no sólo en el marco de la "contradicción jurídica", sino al mismo tiempo en otro ámbito de derechos personales que, en rigor, no se encuentra presente (al menos no de un modo necesario) en el argumento del "origen de la propiedad". En efecto, Grocio establece otra clase de derechos como "poderes morales anexados a una persona" que no obtendrán la universalidad recíproca del "derecho de igualdad". Este ámbito de derechos personales determina que, de manera coherente con las dos definiciones anteriores de derecho, la solución al problema de la contradicción jurídica quede, finalmente, en manos de un tercero no implicado en el mecanismo del estado de naturaleza –una voluntad distinta de, y "superior" a, las voluntades en pugna en el estado pre-jurídico.

En efecto, la acepción de "derecho" establecida desde la perspectiva personal posee otra dimensión "doble" fundada en el "derecho de acción" de los dos diferentes tipos de actores que definen los lazos sociales presentes en la sociedad de seres racionales, a saber, los "individuos" propietarios, y el (árbitro) soberano. Con esta segunda distinción del derecho personal se retoma, y se explica, la anterior división entre derecho personal a la propiedad y derecho personal como "poder sobre uno mismo y sobre los demás". De este modo, Grocio divide el derecho en "*derecho privado*", que está "establecido para el beneficio de cada individuo" (retenido, por lo tanto, por todos los individuos), y "*derecho superior*", que "abarca los reclamos del estado por sobre los individuos y su propiedad para el bien público" (*DIBP*, I, I, VI, p. 20).[60] Ahora bien, este derecho corresponde únicamente al soberano:

> Así la autoridad real está por encima de la de un padre o un amo, y cuando se trata del bien público el soberano tiene un derecho sobre la propiedad de sus súbditos mayor que el derecho de los propietarios mismos (*DIBP*, I, I, VI, p. 20).

Un breve análisis del alcance de los derechos personales "a la acción" retenidos por los "individuos" o "propietarios" (derecho privado), por un lado, y por el "soberano" ("autoridad real"),[61] por el otro, revelará, en consecuencia, que el argumento del "origen de la propiedad"

---

[60] El estado es definido por Grocio como un "cuerpo perfecto de seres humanos libres reunidos con el fin de disfrutar derechos comunes y beneficios" (*DIBP*, I, I, XIV, p. 25). Pero dado que el poder del estado, en cuanto a sus asuntos internos, es el "poder civil" que está sólo en manos de la persona del soberano, el "bien público" no se corresponde, en rigor, con el bien de los súbditos (del pueblo), sino con el bien del estado *en el sentido de poder soberano retenido por el gobernante*. Kant operará un giro radical respecto de este modo de entender la soberanía como un derecho correspondiente sólo al poder del estado.

[61] Esta división entre el ámbito del derecho privado y el del derecho superior se combina asimismo con otra división que Grocio establece para el "derecho común a acciones". El "derecho común a las acciones" se separa en un derecho "absoluto" y un derecho "establecido por la suposición de un acuerdo general entre la humanidad" -*DIBP*, II, II, XVIII, p. 99. (Respecto del derecho absoluto, hemos visto que consiste en que "todos los seres humanos tienen un derecho absoluto a realizar los actos que son necesarios para proveerles lo que es esencial para la existencia o *conveniencia* de la vida" -*DIBP*, II, XVIII, p. 99). En rigor, estos dos modos en que se puede justificar la retención de un derecho (i. e., de manera "absoluta" o "por acuerdo") no obtienen diferencias ni en cuanto a su aplicación ni en cuanto a esa misma justificación: la ley natural establece normativamente los derechos absolutos de manera directa y autoriza o permite las prácticas basadas en los acuerdos tácitos o generales (como por ejemplo las leyes de la propiedad privada). Estas últimas prácticas, por lo tanto, aunque no sean estrictamente obligatorias en sí mismas según la ley natural,

es aquel por el cual la ley natural sanciona la legitimidad de un derecho personal de la "soberanía", exclusivo del "príncipe", cuyo poder excede la simple función original de garantizar la seguridad recíproca de los derechos personales de propiedad de los "individuos", para convertirse en un *poder absoluto sobre los derechos de los individuos*.

Respecto del *alcance del "derecho privado"* frente al "derecho superior" o del soberano, obsérvese que se define únicamente en base a la jurisdicción de los *derechos de propiedad*. Así, el único ámbito en el cual los "individuos" retienen derechos personales es el del "derecho privado" que regula el "derecho a la acción" de todos los individuos frente a los derechos de propiedad de los demás "para el beneficio de cada individuo". Finalmente, *sólo las leyes –naturales y positivas- que regulan la propiedad comprenden el ámbito total de aplicación de los derechos que pueden ser legítimamente retenidos por las personas sujetas a una autoridad coactiva*.[62] De manera que la segunda acepción de "derecho", realizada en términos de los derechos personales, implica la siguiente definición:

> Definición 2: Los derechos personales de los individuos sujetos a la autoridad estatal son poderes morales para realizar únicamente aquellos actos que sean permitidos por, o que se correspondan con, lo dictado por el derecho privado.

Respecto del *alcance del "derecho de superioridad"*, en la medida en que corresponde exclusivamente al derecho subjetivo del soberano, queda delimitado por la definición de "soberanía", que Grocio realiza en los siguientes términos:

---

no son prohibidas por ella (por lo tanto, no son injustas en sí mismas), y su legitimidad viene dada justamente por el presunto consenso empírico sobre el que se fundan. (Véase el ya citado pasaje de *DIBP*, III, II, p. 88).

[62] El derecho de la propiedad incluye un tipo de propiedad "perfecta" (posesión de hecho), uno de propiedad "imperfecta" ("uso o posesión de una cosa sin la propiedad o el poder de alienarla o la prenda poseída por el acreedor hasta que el pago se efectúe") y, finalmente, un tipo de propiedad asociado al derecho de reclamar deudas (a lo que corresponde la obligación consiguiente para el deudor) (*DIBP*, I, I, V, pp. 19-20). El goce seguro de estas formas de propiedad es, en última instancia, lo único que podría quedar garantizado normativamente por la idea de los derechos subjetivos de las personas sujetas a autoridad estatal.

> poder cuyas acciones no están sujetas al control de ningún otro poder, como si pudieran ser anuladas a discreción por alguna voluntad humana. El giro 'alguna voluntad humana' excluye al soberano de esta restricción (*DIBP*, I, III, VII, p. 62).

Esta definición del derecho de superioridad en términos de la ausencia de todo derecho de control sobre él equivale, evidentemente, a la negación de derechos de soberanía al pueblo (*DIBP*, I, III, VIII, pp. 63-69): la tesis de la indivisibilidad de la soberanía significa para Grocio que los individuos sujetos a una autoridad coactiva legal no componen una entidad colectiva con una personalidad moral capaz de efectuar reclamos frente al soberano.[63] Grocio despliega varios argumentos –y mucho apoyo textual en obras clásicas- para reforzar la tesis de que no puede existir ningún poder de control sobre la persona soberana de turno.[64] Uno de los argumentos que Grocio emplea para sostener la negación de la existencia de derechos de los súbditos frente al estado (es decir, de derechos por fuera del ámbito del derecho privado) es, como es sabido, el de la analogía con la presunta posibilidad de enajenar la libertad (como "poder sobre uno mismo") por medio de un contrato de esclavitud. Si la ley natural autoriza este contrato en la esfera civil, sostiene Grocio,

---

[63] Véase, por ejemplo, *DIBP*, I, III, IX, p. 69, donde Grocio niega la plausibilidad de una supuesta relación de "sumisión mutua" entre un soberano que gobierna y un pueblo que controla: no hay "ningún derecho a ningún control sobre la conducta del príncipe en su gobierno legítimo".

[64] Entre ellos, para refutar la idea de que el pueblo puede retener alguna clase de soberanía –entendida como un poder o derecho personal para ejercer control sobre el gobernante-, Grocio ofrece un argumento basado en el análisis de la idea del establecimiento de la autoridad real por medio de un pacto de cesión (o enajenación) de derechos. Grocio sostiene que "la afirmación de que el constituyente siempre retiene un control sobre el poder soberano que ha contribuido a establecer es sólo cierta en aquellos casos en los que la continuación y la existencia de ese poder depende de la voluntad y arbitrio del constituyente. Pero no es cierto en casos en los que el poder, aunque pueda derivar su origen de ese constituyente, se convierte en una parte fundamental y necesaria de la ley establecida. De esta naturaleza es la autoridad a la que un mujer se somete cuando se da a su marido" (*DIBP*, I, III, VIII, p. 67), y también la de la autoridad del príncipe.

Otra razón que Grocio ofrece para mostrar que el control al soberano por parte del pueblo es innecesario se resume en la indicación de que "los reyes fueron nombrados para que los seres humanos pudieran gozar de una justicia completa" (*DIBP*, I, III, VIII, p. 68). Como la función del soberano es ofrecer esta "justicia completa", los súbditos no tienen necesidad de controlar sus acciones: la idea de un soberano no contempla la posibilidad de que sea injusto.

> ¿por qué no podría un pueblo entero, por el beneficio de un mejor gobierno y una protección más segura, transferir completamente sus derechos soberanos a una o más personas sin reservarse ni una porción para sí mismo? (*DIBP*, I, III, VIII p. 63).

Sin embargo, nótese que, en rigor, no se da el caso de que en la teoría grociana un pueblo pueda transferir unos derechos soberanos, sea completa o parcialmente, puesto que no los posee; por el contrario, *el derecho de soberanía es co-original con el establecimiento de una autoridad estatal coactiva*. El rey, finalmente, no debe responder ante los súbditos por ninguna de sus acciones y decisiones porque no es por la idea de la personalidad del pueblo que obtiene su poder, sino que la ley natural autoriza este poder en la medida en que la autoridad política viene a solucionar el problema de la contradicción jurídica. Pero aquí aparece una pregunta similar a la que se planteaba tras la reconstrucción del argumento de la propiedad: ¿se deduce realmente esta asimetría entre el alcance de los derechos "privado" y "soberano" (público), o entre el alcance del "derecho a la acción" de los propietarios y del príncipe, del argumento del "origen de la propiedad"? Consideramos que no necesariamente, dado que el mecanismo del estado pre-jurídico generado por la universalidad de los derechos de las personas requería que la obligación jurídica fuera *recíproca*.

En un sentido estricto, y desde una perspectiva kantiana, la reciprocidad de una obligación significa que los agentes afectados por ella se obligan mutuamente por medio de ella; por lo tanto, deben poder ser autores de la obligación. Ahora bien, *aunque* vimos que el esquema grociano intenta mostrar la necesidad de un árbitro con competencia para resolver disputas de modo definitivo a partir del hecho de que la universalidad del derecho natural personal de los implicados originaba alguna clase de criterio pre-jurídico al alcance de todos los "propietarios" por el cual resultaba que algunas acciones podían ser "injustas", la economía conceptual del argumento del "origen de la propiedad" *no incluye una noción suficiente de libertad que, atribuida como derecho personal a los "propietarios", permita justificar la necesidad de que la obligación jurídica sea recíproca en un sentido significativo*. En efecto, la libertad de la que gozan los agentes que se relacionan en una condición pre-jurídica queda definida por la presuposición de la normatividad de aquellos lazos sociales presentes en una sociedad de seres racionales: la posibilidad de obligar sólo está presente en el

lazo de “superioridad”, y por completo ausente en la concepción del lazo de igualdad.[65] De este modo, no son los propietarios iguales quienes se obligan mutuamente a respetarse lo que es de cada uno por medio de la ley positiva. Por el contrario, esta obligación proviene de un “derecho privado” legislado por una “voluntad superior”. Obtenemos así la siguiente definición de derecho personal:

> Definición 2’: Los derechos personales de los individuos sujetos a la autoridad estatal son poderes morales para realizar únicamente aquellos actos que el derecho personal del soberano establezca como justos.[66]

En conclusión, los deberes jurídicos que obligan a los súbditos y que se corresponden con derechos de los demás súbditos no se corresponden, finalmente, con derechos de los súbditos frente al estado –por lo tanto, tampoco, estrictamente, con deberes del estado para con ellos. La razón de esta asimetría radica en que el *contenido de la ley natural* es, por un lado, *demasiado estrecho*: se limita a requerir que las acciones se correspondan con una “sociedad establecida entre seres racionales”, esto es, requiere que la interacción humana sea pacífica, y, por el otro, en que es *demasiado empírico (o positivista)*: requiere que esta correspondencia proceda dentro de los parámetros de los dos lazos sociales observados por Grocio. *Por estos dos rasgos, el contenido del derecho natural implica una pérdida de normatividad de los derechos naturales personales de los “individuos”: ellos sirven para explicar la conflictividad (“contradicción jurídica”), pero no para evaluar la legitimidad de la obligación jurídica establecida para resolverla*. En el esquema grociano de justificación de

---

[65] Esta concepción mínima de la “libertad (externa) jurídica” es precisamente la que Kant considera tautológica en *ZeF*, 350, nota, y a la cual contrapone su definición de la libertad en términos del consentimiento razonable informado por los criterios proveídos por el argumento del contrato originario.

[66] O bien:

> Los derechos personales de los individuos sujetos a la autoridad estatal son poderes morales para realizar únicamente aquellos actos que sean permitidos por un derecho privado establecido unilateralmente por la persona del soberano.

Como contraparte, la definición del derecho del soberano es, lógicamente, enteramente tautológica:

> Definición 2’’: El derecho personal del soberano es un poder moral para realizar todos los actos que sean permitidos por, o se correspondan con, el derecho de soberanía.

Ahora bien, dado que la soberanía es absoluta, esta definición debería decir: “El derecho personal del soberano es un poder moral para realizar todos los actos que desee realizar”, lo cual no es, por cierto, una definición tautológica, sino que equivale a la definición que Kant da de “despotismo”.

la autoridad estatal, la pérdida de reciprocidad de la obligación jurídica se origina, según lo que hemos visto, porque Grocio entiende *que la sanción del derecho coactivo es un tipo de acción al cual sólo una clase de agente o persona retiene un derecho legítimo.* A la vez, la adjudicación exclusiva de este derecho a un tipo de agente *que no está implicado, en rigor, en el mecanismo de la contradicción jurídica* responde a la limitación de la función del derecho a la mera regulación de la propiedad y de su adquisición para la seguridad de la posesión de "lo suyo" de los individuos.

La consecuencia lógica de este esquema de derechos personales es que aunque pareciera establecer que cualquier forma de derecho coactivo es válida según la ley natural, en rigor sólo se puede deducir de él un tipo específico de autoridad: una autocrática y absoluta. En efecto, la segunda acepción de "derecho", la del derecho como "poder moral" personal, recae, al igual que la primera acepción, en un esquema totalmente asimétrico de deberes y derechos. Dado que lo "justo en sí mismo" debe corresponderse con lo que es acorde a la sociedad, y dado que esta sociedad es tomada como una tal en la cual existen relaciones desiguales, la satisfacción "justa" de los derechos personales tanto de los individuos como del soberano se verá consecuentemente determinada por el hecho de la desigualdad del alcance o jurisdicción del "derecho superior", por un lado, y del "derecho privado", por el otro. Esta asimetría se verá enfatizada por el tratamiento que Grocio realiza de la distinción entre derecho "natural" y "voluntario".

La distinción entre ley "natural" y ley "voluntaria" está a la base del racionalismo grociano.[67] *Prima facie*, los dictados del derecho natural obtienen una condición que no necesariamente tendrán las leyes establecidas por una voluntad humana. Los primeros son

[67] Grocio introduce el análisis de la distinción entre ley natural y voluntaria tras una tercera acepción de "derecho" como "ley" en *DIBP*, I, I, IX, p. 20. En este marco, "ley" es definida como "regla de acción moral que nos *obliga* a hacer lo que es *propio* […], no simplemente lo que es justo" (*DIBP*, I, I, IX, p. 20, subrayado mío). Tras distinguir entre "obligación", "consejo" y "permiso", Grocio explica el sentido del giro "lo que es propio": todo aquello que es sancionado efectivamente en un derecho positivo. Por "lo propio" se entiende, entonces, lo que es legal. Grocio retoma aquí la distinción aristotélica entre "justicia particular" y "justicia universal" (*EN*, 1130 a 15). La justicia universal o "total" es "la virtud entera" (*EN*, 1130 a 10), y esta acepción no es la que Grocio tomará por "derecho en el sentido estricto". La justicia particular aristotélica se divide en "justicia distributiva" (que "se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad") y "justicia correctiva" (que "establece lo tratos en las relaciones entre los individuos", tratos que pueden ser "voluntarios" o "involuntarios") (*EN*, 1130b30- 1131 a 1-10). Es la noción de "justicia particular" –justicia como derecho estatutario- la que recibe el nombre de "derecho en sentido estricto" o "perfecto".

justos en sí mismos, y las segundas sólo pueden ser justas en la medida en que se adecuen a los primeros.

Ahora bien, el "derecho civil" (i. e., el conjunto de las leyes de un estado) es, por supuesto, un tipo de derecho "voluntario humano" (*DIBP*, I, I, XIV, p. 25). Las leyes positivas de un estado que componen el "derecho privado", al ser "voluntarias", no se referirán (al menos no necesariamente), entonces, a acciones que sean en sí mismas justas o injustas. Por este motivo, y dado el racionalismo grociano -que establece que lo justo en sí mismo es independiente de cualquier voluntad arbitraria dada- estaríamos autorizados a esperar que las leyes positivas de un estado no se vieran instauradas a partir de algún acto unilateral de imposición que excluyera la posibilidad de controlar su adecuación al derecho natural. Sin embargo, hemos visto que la introducción de leyes positivas en un tipo de acto que sólo está permitido legítimamente a la persona del soberano, y que frente a las acciones del príncipe (o estado) los "individuos" (o el pueblo) no retienen ninguna clase de control. Dado, además, que el soberano es un agente que no está involucrado en la contradicción jurídica que demuestra la necesidad de que exista un derecho positivo humano, *la instauración del derecho civil se produce por un acto de imposición unilateral*. Por este motivo, finalmente, el racionalismo grociano se convierte en *voluntarismo o decisionismo*.

Además de este rasgo de la teoría grociana que concluimos del análisis del argumento del "origen de la propiedad", otra característica del derecho natural concurre para determinar que no sólo el establecimiento racional de la autoridad estatal en general es impuesto unilateralmente, sino que también son introducidas de este modo cada una de las decisiones del poder soberano, *incluso en lo que atañe al "derecho privado"*, sobre el cual se esperaría *prima facie* una protección más eficaz por parte de la ley natural.

En efecto, para Grocio el derecho natural no sólo contiene mandatos (para acciones justas en sí mismas) y prohibiciones (para acciones injustas en sí mismas) cuya normatividad es independiente de toda voluntad. La ley natural también incluye normas que se corresponden con un ámbito de acciones "permitidas" por ella. A este ámbito corresponden todas las prácticas y normas jurídicas positivas que, aunque no sean "obligatorias" en sí mismas, son autorizadas por la ley natural porque no resultan injustas en sí mismas (i. e., no son "repugnantes a la naturaleza de la sociedad establecida entre seres racionales"). Estas leyes son consideradas, por lo tanto, como lo "justo por acomodación" (*DIBP*, I, I, X, p. 21). Cómo puede determinarse que algo se acomoda a la ley natural no es una cuestión tan difícil de resolver como aparece a primera vista: alcanza con poder establecer que una práctica no

contradice (a) la definición de derecho en términos de los rasgos de la "sociedad de los seres racionales", ni con (b) la delimitación del alcance normativo del "derecho de igualdad".[68]

Ahora bien, Grocio establece asimismo dos tipos de justificación que son suficientes para que una práctica pueda ser considerada como legítimamente autorizada por la ley natural, a saber: que la práctica se haya visto motivada por causa de una "necesidad extrema", o bien que a su base se encuentre un "acuerdo tácito o general". De este modo, en una condición jurídica estatal, cuando una ley positiva basada en una práctica que satisface alguna de estas condiciones, o las dos, se contradice con lo dictado por la ley natural para el "derecho privado", se deberá considerar que esa ley es, sin embargo, justa. Así, por ejemplo, en un pasaje de *De iure bellis ac pacis*, Grocio se pregunta si está permitido que la propiedad de los súbditos sea empleada por el estado para pagar sus deudas o para financiar una ofensiva bélica.[69] La respuesta que ofrece es que, si bien la "ley natural *literal*" prohíbe que terceros deban hacerse cargo de las deudas contraídas por otro (en este caso, prohíbe que los propietarios deban asumir los costos de las decisiones tomadas por el príncipe), la necesidad que suscita esta práctica la convierte en una ley voluntaria cuya normatividad "no varía tanto de la ley natural" como para que no pueda existir un "acuerdo tácito" sobre su justicia (*DIBP*, III, II, I, pp. 307-308). Necesidad y costumbre concurren, entonces, para posibilitar que una ley *prima facie* injusta en sí misma –prohibida por la ley natural- se convierta en justa.

No obstante esto, dado que la necesidad de una práctica sancionada por una ley civil es algo sobre lo que únicamente la persona del soberano puede deliberar (según lo que hemos visto respecto de la asimetría del alcance del derecho privado frente al derecho soberano), la permisibilidad moral de esa ley positiva queda ya garantizada sólo por el hecho de que

---

[68] Grocio sostiene que el contenido de la ley natural "se prueba con dos tipos de argumentos: *a priori* y *a posteriori*" (*DIBP*, I, I, XII, pp. 24-25). Los argumentos *a priori* son aquellos que muestran la concordancia o discordancia de una práctica, acción, etc., "con la naturaleza sociable y racional". Como hemos indicado, el único contenido del derecho natural que es cognoscible *a priori* es el "derecho absoluto a la acción" orientada a conservar la existencia. Los efectos de este derecho en una sociedad de seres racionales, a saber, la contradicción jurídica de las libertades de los "individuos" y la propiedad, son también un componente del derecho natural en el sentido de que frente a estos efectos ella muestra la necesidad práctica de establecer condiciones jurídicas. Los argumentos *a posteriori* son pruebas empíricas en las que "por probabilidad se infiere que algo está de acuerdo con la ley natural porque es recibido como tal por la mayoría de las naciones civilizadas", es decir, por la opinión del "sentido común de la humanidad" en un estado no corrupto y no primitivo. Por esta segunda metodología, se incluyen en el derecho natural, bajo el ámbito de "lo permitido", una serie de convenciones sociales.

[69] Kant condena explícitamente estas dos prácticas en los "Artículos preliminares" de *Zum ewigen Frieden*.

proviene de la voluntad personal del soberano; es decir, no es necesario siquiera apelar a la "necesidad" o al "acuerdo tácito" para evaluar la justicia de una norma cualquiera dictada por el soberano. La razón por la cual el esquema grociano de justificación de la autoridad estatal recae en voluntarismo, a pesar de su origen racionalista, se cifra, nuevamente, en que la normatividad de la ley natural racional e independiente de la arbitrariedad humana deja de tener validez una vez que la autoridad ha quedado establecida. *En efecto, la única efectividad práctica del derecho natural, es decir, todo su alcance normativo, se reduce a mostrar la legitimidad racional de la existencia de un soberano con monopolio del derecho de dictar leyes.*

Esta pérdida de normatividad del derecho natural frente al derecho positivo se debe, según lo que hemos visto, a que el iusnaturalismo racional grociano reduce la totalidad del problema político del estado pre-jurídico a la compatibilización de los derechos subjetivos en competencia mutua, lo cual limita la jurisdicción de los derechos de los "individuos" a lo exclusivamente concerniente a la adquisición y conservación de la propiedad privada. Para Grocio, la autoridad es necesaria en la medida en que el estado de naturaleza es una condición de oposición permanente entre las libertades de las personas de la que es necesario salir para poder formar una comunidad –lo cual es mandado por la ley natural. Pero el hecho de que la convivencia pacífica sea un mandato racional natural significa que este fin no puede ser alcanzado más que por medio de la imposición externa. Así, la obligación sólo puede provenir de un poder moral que es necesariamente "superior" a las personas que retienen derechos subjetivos en un estado de naturaleza. En última instancia, la obligación jurídica es siempre producto de la imposición. De este modo, la ley natural muestra el siguiente único contenido normativo: para poder conformar una comunidad pacífica, es necesario que cada persona se someta a la autoridad.

La ausencia de un contenido normativo de la ley natural que vaya más allá de indicar la necesidad de regulación de conflictos entre derechos individuales, junto con el hecho de que el derecho coactivo obtiene su competencia para obligar de un elemento que no está presente en el estado de naturaleza (es decir, de un voluntad que es ajena a las capacidades y facultades de las personas sujetas a la obligación jurídica), implican que existe un único tipo de obligación que tiene injerencia en la praxis efectiva: la obligación de obedecer al derecho positivo existente es la única obligación *jurídica legítima tout court*. En efecto, una vez que la autoridad ya ha sido establecida en base al mandato de la ley natural, cualquier norma positiva legislada por una voluntad "superior" debe ser considerada justa o adecuada al derecho natural. Como la sociedad civil se origina propiamente con la imposición de una autoridad

incontestable, este origen voluntarista unilateral da forma a la totalidad de la esfera político-jurídica; ulteriormente, la falta de validez recíproca será la característica definitoria de toda ley positiva. Como consecuencia, el racionalismo que Grocio adscribe a la ley natural cuando sostiene que todas las personas son libres y retienen un derecho a actuar con el propósito de asegurar su existencia (libre), no alcanza para justificar ningún tipo de derechos de participación política para los gobernados.

Este marco nos lleva a concluir que la relación entre ley natural y ley voluntaria o positiva no provee herramientas para responder a la cuestión que planteábamos al inicio de este apartado, a saber, cuándo la decisión de un tercero está autorizada para convertirse en una obligación para los demás –tomando como criterio básico que esa decisión debería poder respetar los derechos personales de todos los que resulten afectados por esa obligación. Llegamos así a una nueva definición de lo justo:

> Definición 3: Es justo o de derecho todo aquello que es legalmente establecido por la autoridad soberana absoluta de turno. (Lo que es lo mismo: es de derecho lo que es de derecho).[70]

> Definición 3': Los derechos de las personas sujetas a la autoridad estatal (su "libertad jurídica") son poderes morales para realizar únicamente aquellos actos que el derecho positivo mande o permita.

Como conclusión a este apartado, podemos notar que dado que las definiciones 1 a 3', que hemos establecido a partir del análisis del texto fundacional de la tradición iusnaturalista moderna, son reductibles a las tesis que Kant critica con la doble imputación de positivismo jurídico y despotismo (según vimos en el apartado anterior), podemos decir que el esquema iusnaturalista moderno para la justificación de la autoridad estatal efectivamente incurre en los inconvenientes indicados por Kant: es superfluo e inconsistente.

§ 4. Conclusiones y consecuencias. ¿En qué sentido se puede hablar de "iusnaturalismo kantiano"?

[70] Es decir: "Es de derecho (natural) lo que es de derecho (positivo)".

El argumento central de las críticas kantianas al decisionismo o despotismo radica en la indicación de que un intento por justificar la autoridad coactiva de un árbitro sin dar cuenta de la reciprocidad de la obligación jurídica y, por lo tanto, sin contar con el consentimiento de los afectados por esa obligación, resulta inconsistente con la premisa de la contradicción jurídica, es decir, con una perspectiva racionalista del derecho político. Esta crítica central se deja aplicar a la tradición de pensamiento político fundada por Hugo Grocio prevaleciente –desde la perspectiva kantiana- en los siglos XVII y XVIII. En efecto, vimos que según el esquema grociano de justificación de la autoridad estatal, el derecho público o "superior" –que contiene todos los títulos del estado por sobre los individuos y su propiedad- entendido como "derecho subjetivo", es decir, como facultad retenida por la persona del soberano, establece los deberes jurídicos correspondientes para los subordinados de una manera tal que estos deberes jurídicos de los súbditos no se fundamentan en los derechos jurídicos de las demás personas que comparten la sujeción a la misma autoridad estatal, sino en los simples actos de decisión del estado concebido como persona moral. Las características de esta persona moral son tales que el modelo estatal grociano niega la correspondencia entre deberes y derechos que Kant considera como definitoria de la legitimidad de cualquier norma jurídica;[71] de esto resulta que la fuente de validez de las leyes positivas sea, en este esquema, la voluntad privada del gobernante. La legitimidad del derecho positivo grociano no se basa, en consecuencia, en los derechos personales de los "individuos" sujetos a sus normas, sino en los derechos personales que el gobernante retiene frente a ellos. Finalmente, las decisiones políticas de la autoridad fundada en el derecho natural no necesitan del consentimiento para quedar justificadas. De esta manera, no sólo la autoridad estatal es incontestable; lo son asimismo cada una de las decisiones de la persona del gobernante. Esta característica, por la cual la voluntad particular de un gobernante absoluto toma el lugar de la voluntad general de todos los implicados por las leyes, es uno de los rasgos que Kant considera definitorio del despotismo (tanto en su aspecto teórico como en la práctica del estado westfaliano o del *ancien régime*), y, como la obligación jurídica iusnaturalista se basa en un criterio de legitimidad que, en términos kantianos, es un "principio de la experiencia", resulta que todo criterio de legitimidad para evaluar cualquier tipo de sistema de derecho estatal existente es reducido a la simple positivación.

[71] Este punto se desarrolla en el Capítulo 5.

Desde una perspectiva kantiana, entonces, el análisis del esquema iusnaturalista grociano de justificación de la autoridad estatal nos lleva a concluir que sin una teoría de legitimidad basada en el consentimiento (razonablemente informado) de los afectados por las normas, esto es, sin derechos políticos, el postulado racional de la contradicción jurídica no alcanza para establecer un sistema de derechos que satisfaga la condición de reciprocidad esencial para el goce efectivo de aquellos derechos subjetivos derivados de la libertad o "natural" que suscitaban el problema de la contradicción jurídica en primer lugar. Por este motivo, el argumento grociano para el establecimiento de la autoridad política no provee, desde la perspectiva de las críticas kantianas, herramientas que permitan a los afectados por las leyes evaluar la legitimidad de esa autoridad. En última instancia, entonces, *el recurso de Grocio a la "ley natural" no consigue el objetivo central para el cual esta noción había sido empleada en primer lugar, i. e., ofrecer una explicación significativa –es decir, más allá de la mera afirmación de la fuerza- a la idea de la obligación jurídica*.

Esta pérdida de normatividad crítica de la idea del "derecho natural" en la que incurre el esquema jurídico de la tradición grociana es uno de los factores principales que suscitaron las críticas de Kant a las teorías que niegan a la práctica política un fundamento moral (es decir, *normativo*) racional en una teoría política basada en los derechos de las personas. Contra estas posturas descriptivistas-decisionistas, entonces, la teoría jurídico-política de Kant asume como punto de partida, al igual que el *Contract social* de Rousseau, el punto de vista de la *pregunta por la legitimidad de cualquier empleo del poder coactivo.* Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con la concepción rousseauniana de la soberanía absoluta de la voluntad general, la "voluntad general" kantiana legisla de un modo tal que su praxis legislativa se ve limitada por la estipulación explícita por parte de Kant de los principios republicanos.[72] Estas dos separaciones nos ofrecen indicios claros para comprender en qué sentido se puede decir que la teoría política kantiana se fundamenta en el "derecho natural".

[72] En cuanto a la relación entre los dos contratos sociales, Ebbinghaus sostiene (correctamente) que los contratos y las "voluntades generales" de Kant y Rousseau mantienen importantes semejanzas, pero que ellos se diferencian en un punto central, a saber, su "necesidad jurídica": "Rousseau tenía un concepto puramente racional de libertad, pero su concepto del *derecho* de la humanidad es meramente negativo; Rousseau no considera que todos los seres humanos se encuentran vinculados entre sí *a priori* por medio de la razón misma en lo que atañe a la limitación de su libertad externa, ni que la ley de esta vinculación sea la ley del derecho. Lo que sigue de esto es que para Rousseau es imposible reconocer que el estado de naturaleza es un estado contrario al derecho, en el cual todos 'por medio de este estado' lesionan a todos en su derecho (*ZeF*, 349, nota). Sobre todo, le fue imposible reconocer cómo pueden los seres humanos tener

En primer lugar, (A) en consonancia con el giro kantiano respecto de la tradición iusnaturalista moderna, la función que Kant atribuye a la argumentación hipotética del "contrato originario" es, además de la de establecer los principios de su teoría de la justicia, la de servir como un ideal regulativo que tiene la doble función de consistir en un criterio (al alcance de los ciudadanos) para evaluar la legitimidad de un régimen político dado y en un principio que ha de guiar la introducción de leyes y la toma de decisión política para que ellas resulten legítimas.[73] En segundo lugar, (B) en consonancia con la distancia que Kant toma respecto de la absoluta "*volonté génerale*" rousseaunina, el ideal del contrato, equiparable a la idea racional de la "constitución republicana", puede cumplir con estas funciones porque él estipula una serie de *principios sustantivos de justicia* que, como criterios *ideales* universales y fijos, esto es, independientes de los procedimientos concretos de creación de leyes, deben informar a toda toma de decisión política para que ella pueda resultar legítima. Ahora bien, estos principios republicanos de justicia establecidos en el argumento hipotético del contrato originario y, con ellos, todo el sistema kantiano de los derechos (y, por lo tanto, el de los deberes jurídicos correspondientes) tienen su fuente de normatividad en un "derecho innato"

---

un derecho originario a obligar jurídicamente a otros en lo concerniente al alcance del uso externo de su libertad". (Ebbinghaus, *1962*, p. 174). En efecto, el *exeundum* kantiano incluye la premisa acerca de la "contradicción jurídica", premisa que determina que el ingreso a la situación contractual sea una demanda racional categórica. Por contraposición, para Rousseau la voluntad general puede decidir "romper" el contrato social y revocar cualquiera de sus leyes. Véase, por ejemplo, *CS*, III, XVIII, p. 436: "no hay en el estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni siquiera el pacto social; porque si todos los ciudadanos se reunieran en asamblea para romper este pacto de común acuerdo, no podemos dudar que él sería roto muy legítimamente". ("Il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les Citoyens s'assembloient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu"). *CS*, III, XI, p. 424: "No es por las leyes que el estado subsiste, es por el poder legislativo. La ley de ayer no obliga hoy, pero el consentimiento tácito se supone por el silencio, y se da por supuesto que el soberano confirma incesantemente las leyes que no abroga pudiendo hacerlo. Todo aquello que él ha declarado querer una vez, lo quiere siempre a menos que lo revoque". ("Ce n'est point par les loix que l'Etat subsiste, c'est par le pouvoir législatif. La loi d'hier n'oblige pas aujourd'hui, mais le consentement tacite est présumé du silence, et le Souverain est censé confirmer incessamment les loix qu'il n'abroge pas, pouvant le faire. Tout ce qu'il a déclaré vouloir une fois, il le veut toujours, à moins qu'il ne le révoque").

[73] Del mismo modo que el "concepto moral del derecho" tiene la función de constituir un "criterio general para saber lo que es justo y lo que es injusto" que pueda emplearse al mismo tiempo para "construir los fundamentos de una posible legislación exterior" (*RL*, 229-230). El significado del rol del contrato kantiano se investiga en el Capítulo 5.

que pertenece al ámbito del "derecho natural", tal como podemos observar en la "división general de los derechos" de la *Rechtslehre*:

> 1) División de los derechos, como *preceptos* sistemáticos, en *derecho natural*, que se basa puramente en principios *a priori*, y en *derecho positivo* (estatutario), que surge de la voluntad de un legislador.
> 2) División de los derechos como *poderes* [*capacidades*, *Vermögen*] (morales) de obligar a otros, esto es, como un fundamento legal frente a los otros (*titulum*), cuya división mayor es: derecho *innato* y derecho *adquirido*, de los cuales el primero es el derecho que le corresponde a cada uno por naturaleza independientemente de todo acto jurídico, y el segundo es aquel para el que se requiere un acto jurídico (*RL*, 237).[74]

El hecho de que la teoría política kantiana coloque su fuente última de normatividad en el ámbito del "derecho natural" parece contradecirse con la concepción kantiana de la soberanía (popular) y con la amplia jurisdicción que ella obtiene en el modelo republicano de Kant.[75] Este tópico, cuya importancia para la comprensión de la concepción kantiana de la legitimidad fue notada por Ingeborg Maus, lleva a la pregunta acerca de "si en Kant la prioridad corresponde a la soberanía del legislador [es decir, el derecho inalienable de la voluntad general] o al derecho natural" (Maus, *1992*, p. 151). Notemos que si la prioridad fuera puesta por Kant en lo segundo, el espacio para la decisión de la voluntad reunida de los

[74] "Allgemeine Eintheilung der Rechte. / 1) Der Rechte, als systematischer *Lehren*, in das *Naturrecht*, das auf lauter Principien *a priori* beruht, und das *positive* (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht. / 2) Der Rechte als (moralischer) *Vermögen* Andere zu verpflichten, d.i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereintheilung die in das *angeborne* und *erworbene* Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird."

[75] Véase por ejemplo: "El derecho de la legislación suprema en una comunidad no es un derecho alienable, sino que es el derecho más personal de todos los derechos. Quien lo retiene, sólo puede ordenar al pueblo por medio de la voluntad colectiva del pueblo, pero no puede ordenar sobre *la voluntad colectiva misma, que es el fundamento original para todos los contratos públicos*" (*RL*, 342; subrayado mío). ("Das Recht der obersten Gesetzgebung im allgemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren"). Véase asimismo *RL*, 313-314, § 46, 340, 341, 368-372, *ZeF*, 349-359, p. 50, *TP*, 294-295, 297.

ciudadanos se vería notablemente reducido; si la prioridad se viera puesta en lo primero, la república kantiana (que apela a la idea de raíz rousseauniana de que la voluntad general "no puede cometer injusticia") podría caer en los errores del positivismo jurídico (es decir, no explicaría el hecho de la coacción).[76] No obstante, y nuevamente como notó Maus, *1992*, esta contradicción o tensión es sólo aparente.

En efecto, hemos mencionado en el apartado anterior que Kant detectó la función central que la idea de un "derecho natural" puede cumplir en una teoría política, a saber, la de proveer un fundamento para que la autoridad de las leyes positivas resulte *legítima* (*RL*, 224). Lo que debemos evaluar para analizar si esta tensión entre "iusnaturalismo" y soberanía (popular) está presente en la teoría kantiana es en qué sentido la idea de unas leyes "externas" o jurídicas "naturales" (como aquellas "cuya obligatoriedad puede conocerse *a priori* por la razón, incluso cuando no obtienen legislación exterior") satisfacen esta función. Ahora bien, dados los dos rasgos que hemos mencionado -(A) y (B)- de la argumentación kantiana del contrato originario, la "división general de los derechos" de las personas sujetas a la autoridad del estado que Kant considera como fundamentados en principios *a priori* –esto es, como parte de un "derecho natural"- *debería*, *prima facie*, *poder entenderse*, entonces, como un *sistema de derechos* (con sus deberes jurídicos correspondientes) basado en la siguiente ordenación de prioridad normativa (aunque, sin duda, la garantía de cada uno de estos derechos necesita de la garantía de los demás): 1) derechos políticos, o lo que podemos llamar "derecho a co-legislar"; 2) libertades sustantivas que resguardan el derecho a mantener y desarrollar una concepción particular de la buena vida sin interferencia del estado; 3) derechos

[76] De hecho, en *RL*, 313 Kant sostiene que "[e]l poder *legislativo* sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Pues dado que de él debe emanar todo derecho, entonces sus leyes no deben *poder* cometer injusticia contra nadie. Ahora bien, si alguien dispone algo para *otro* es siempre posible que con ello actúe injustamente contra él, pero esto no ocurre cuando uno decide sobre uno mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, sólo la voluntad /314/ concordante y unida de todos, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos y todos deciden lo mismo sobre uno, es decir, sólo la voluntad unida del pueblo, puede ser legisladora". ("Die *gesetzgebende* Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zu kommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende /314/und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.")

de propiedad (*derechos adquiridos*).[77] La estructura de este esquema nos permite afirmar que el "contenido" de la "ley natural" kantiana es un conjunto de derechos que incluye libertades sustantivas básicas y *derechos políticos* de participación efectiva sin los cuales esas libertades no quedan satisfechas en un sistema de coacción recíproca. Con esto, es decir, dado que para Kant el *alcance normativo* de la idea de los "derechos naturales" tiene su jurisdicción sobre la *cuestión de la legitimidad de las decisiones políticas*, y dado que sobre esta cuestión *deciden los afectados por esas decisiones* en base a unos principios establecidos en el argumento hipotético del contrato originario, se puede afirmar que al cambiar el eje de la cuestión política básica del derecho natural moderno, el "iusnaturalismo" kantiano resulta conceptualmente compatible con la idea de que la legitimidad de la autoridad política depende en gran medida de si ella es ejercida por las personas que deberán obedecer sus decisiones. En este sentido, la tesis de Maus acerca de que "[e]n la medida en que Kant hace depender la legitimidad de la ley de la legitimidad del legislador [*RL*, 224], los criterios del derecho racional pueden ser buscados no más allá del proceso de legislación, sino sólo en su estructura misma" (Maus, *1992*, p. 155), es totalmente correcta.

En virtud de esto último, podemos fijar cuál es el punto de partida que una investigación de la teoría política de Kant debe tener en cuenta. En base a lo expuesto, descubrimos que *la teoría política kantiana se propone a sí misma como objetivo construir un modelo político que obtiene los siguientes rasgos:* (a) La autoridad coactiva del estado es legítima si y sólo si es ejercida con el "consentimiento" (con la participación) de los implicados (según reclama la definición misma de "libertad jurídica" en *ZeF*, 350, p. 50), y es justa si y sólo si está fundada en, y limitada por, los derechos de los ciudadanos; (b) los principios normativos republicanos de justicia están orientados a garantizar aquellas libertades y derechos sustantivos sin los cuales no es posible que los implicados obtengan las capacidades necesarias para la satisfacción de (a); (c) las exigencias de legitimidad política -suscitadas por (a)- demandan que el consentimiento ciudadano sea justificado recíprocamente. (d) El modelo político que propone la "constitución republicana" consiste en un ideal

[77] Es importante aclarar que la relación entre los derechos políticos y las libertades sustantivas puede ser llamada "co-original", pero la prioridad que los derechos políticos obtienen en una teoría kantiana de la justicia consiste en que ellos son la única garantía para el goce efectivo de la segunda clase de derechos. Este rol de los derechos políticos ofrece un fuerte argumento por el cual se puede sostener la tesis de que la "autonomía política" kantiana no se deriva de una concepción "densa" de la libertad-autonomía moral-ética, o de una concepción de la "autonomía privada". Nótese la familiaridad de lo aquí sostenido con Habermas, *1989*.

normativo y regulativo, y no en un esquema que intenta explicar o describir modos de proceder típicos de ciertas sociedades políticas; este modelo, por el contrario, debe servir como guía de los juicios críticos acerca de las sociedades políticas existentes.

Cómo se justifican estos puntos es el tema de los Capítulos que siguen. Lo que podemos señalar aquí, no obstante, en lo atinente a la aparente contradicción entre un "derecho natural kantiano" y la posibilidad de que la teoría kantiana pueda dar cuenta de la idea de la soberanía popular en general (y de manera consistente con el dato de que las personas son libres de sostener una diversidad de concepciones de la buena vida en particular) es, en resumen, que las críticas kantianas a la tradición del derecho natural racional se explican a partir del cambio radical que Kant opera respecto del giro "derecho natural": Kant emplea la noción de "ley natural" con un sentido original (y que, en última instancia, no responde a la idea de que el "contenido" de la ley natural sea una verdad moral independiente de las acciones, creencias y del razonamiento práctico de las personas), en la medida en que llama "leyes naturales" a un conjunto de libertades básicas y derechos políticos que son retenidos por todas las personas independientemente de su pertenencia a un estado, y que se traducen, luego, en los principios republicanos del ideal de la constitución republicana. Por esta razón, que la fuente de normatividad de la teoría política kantiana se base en el "derecho natural" significa que su ideal político está compuesto por ciertos derechos considerados inalienables que generan deberes jurídicos correspondientes a la vez que restringen cualquier procedimiento de creación de obligaciones jurídicas, y no que ella obligue, por ejemplo, a la adopción de un postulado metafísico –accesible por intuición intelectual o fijado en base a la observación empírica de una cultura política dada- acerca del comportamiento de las sociedades, de la naturaleza humana, de una concepción densa de la agencia moral, etc., o a aceptar la idea de que la validez (la "justicia") de las leyes positivas es algo que se pueda verificar, como en Grocio, sólo por medio de algún método *a priori* o *a posteriori* sin referencia al modo en que ellas fueron legisladas.

Esto nos permite descubrir uno de los aspectos del giro que Kant opera en virtualmente todas las ramas de la filosofía, aspecto en virtud del cual podemos observar la actualidad de su pensamiento político: Kant reformula radicalmente la idea de un "derecho natural" para sentar las bases de la idea de un modelo político fundado en los "derechos humanos". Pero si se puede hablar de "iusnaturalismo kantiano" esto no implica necesariamente una fundación trascendente (en el sentido que Kant otorga a este adjetivo en la primera *Kritik*) de su teoría política en un orden moral independiente de la agencia humana, sino un criticismo político radical basado en la idea de que existe un conjunto de derechos

humanos inalienables que deben regular la legitimidad de cualquier empleo de la coacción y *que demandan que las decisiones políticas sean, consecuentemente, tomadas por aquellos que son gobernados en base a ellas.*

Capítulo 2: Algunas consideraciones preliminares en torno a la tesis de la distinción deontológica: la diferencia entre ética y derecho, y su significado para la filosofía práctica de Kant

Resumen: El objetivo de este Capítulo es exponer algunas consideraciones que nos permiten sostener que una concepción kantiana de la libertad-autonomía no resulta inmediatamente en una concepción "moralmente densa" ni metafísica de ella. Estas consideraciones son importantes para los fines de nuestro trabajo en la medida en que nos permiten sentar el punto de partida de una investigación tendiente a analizar si la noción de "libertad" que está en la base de los conceptos jurídico-políticos de "derecho innato", "libertad jurídica", el "principio universal del derecho", "voluntad general", "contrato originario" y "principios republicanos" puede ser entendida como una concepción exclusiva y eminentemente jurídica y política, no reductible a una supuesta concepción densa de la agencia libre.

Uno de los tópicos de mayor importancia en relación con nuestra investigación de la filosofía política de Kant consiste en comprender la especificidad del *plano metaético de justificación de principios normativos, tanto de la teoría práctica kantiana en general como el de su teoría política en particular*. Al investigar este ámbito de justificación normativa encontraremos, en efecto, cuáles son las características definitorias de la ética y del derecho en Kant y cuáles son sus diferencias más importantes, tópico que resulta ineludible cuando estudiamos el pensamiento político de Kant.

Ahora bien, dado lo que hemos adelantado brevemente en la Introducción, podemos comenzar con la tesis de que (1) una justificación kantiana para una teoría de los derechos no debería partir, precisamente a causa de los derechos políticos, las libertades sustantivas y los deberes jurídicos correspondientes que ella establece, de una concepción densa de la moralidad y de la agencia, o de una posición ética en general (como por ejemplo, de la afirmación sustantiva, esencial para la *ética* kantiana, de que la autonomía humana constituye el valor moral supremo o incondicionado). La lectura que considera lo contrario, esto es: que la teoría jurídico-política de Kant se construye sobre tal posición, está representada en los últimos años especialmente por Wolfgang Kersting, *1984*, Leslie A. Mulholland, *1990*, y Paul Guyer, *2000* y *2002*, cuyas exhaustivas reconstrucciones de la teoría kantiana de la justicia han sido bastante influyentes en la literatura especializada. Estos autores sostienen la tesis en cuestión de manera explícita. Sin embargo, como nota Wood, *2002*, p. 6, las "discusiones sobre la *Rechtslehre* usualmente dan por sentado que el principio del derecho debe derivarse

de algún modo del principio fundamental de la moralidad en una u otra de sus formulaciones", y está en lo cierto: esta suposición es casi constante, como lo es también la confusión entre los empleos político y ético de las nociones de ley, libertad, autonomía, así como, por ejemplo, la apelación a elementos éticos para justificar, por ejemplo, los principios políticos de la libertad, la igualdad y la independencia.[78] Por otro lado, en la literatura especializada se suele constatar otro hecho que se suma al recién mencionado: es frecuente encontrar que para la justificación kantiana de los principios republicanos contenidos en la "constitución republicana" se apele a los tratamientos de la noción de libertad-autonomía expuestos en la *Grundlegung* y en la segunda *Kritik*, en lugar del rastreo del empleo de estas nociones en los escritos propiamente políticos del período de la década de 1790. En palabras, nuevamente, de Wood, *2002*, p. 9:

> Los tratamientos 'kantianos' de los derechos individuales y de otros tópicos relacionados con el derecho natural, el derecho y la autoridad política han sido casi siempre inspirados en las formulaciones del principio de la moralidad de la

[78] En este sentido, por citar un ejemplo conocido, la lectura que Ralws realiza de (la filosofía moral de) Kant resulta contradecir las premisas metodológicas que Kant mismo estipula para una "doctrina del derecho". Al proponer su lectura constructivista del imperativo categórico de la universalizabilidad, Rawls ofrece la siguiente tesis (política) acerca de este imperativo (que el autor considera, asimismo, como argumento que permite construir la idea de un "reino de los fines"): "Podemos descubrir lo que Kant tenía en mente: a saber, que la razón pura práctica construye desde ella misma la concepción del reino de los fines como un orden suyo de acuerdo a las ideas de la razón; y dadas las circunstancias históricas y materiales bajo las cuales existe la sociedad, esa concepción nos guía en el diseño de instituciones y prácticas en conformidad con ella. Las características particulares de un reino de los fines deben, entonces, ser adaptadas a las condiciones empíricas, esto es, históricas y sociales. Qué sea en particular el contenido de los fines permisibles de los ciudadanos, y qué instituciones específicas son más adecuadas para establecer una comunidad moral regulada por la ley moral, dependerá de las circunstancias. Pero lo que sí conocemos de antemano son ciertos rasgos generales de tal comunidad moral: la naturaleza de los fines que son deberes, y el arreglo de estos fines bajo el deber de cultivar nuestra perfección moral y natural, y el deber de promover la felicidad (los fines permisibles) de los otros. También sabemos que bajo condiciones favorables, un reino de los fines es una forma de democracia constitucional" (Rawls, *1989*, p. 111).

Claramente, que sea posible derivar un "diseño institucional" desde la ética kantiana no refuta la tesis de que el diseño institucional que Kant efectivamente propone *en su teoría política* no se deriva de su "doctrina de la virtud": en efecto, lo primero es sólo una hipótesis interpretativa acerca de la *ética* kantiana. Sin embargo, veremos en el Capítulo 4 que esa derivación (que, de ser plausible, sería en realidad accesoria e independiente de una "doctrina del derecho") no es, en rigor, tan factible como puede parecer a primera vista.

Grundlegung. Independientemente de sus méritos filosóficos, estas teorías divergen necesariamente del tratamiento que el propio Kant hace de estos tópicos, simplemente porque el territorio cubierto por la *Rechtslehre* necesariamente cae por fuera del territorio estudiado tanto por la *Grundlegung* como por la segunda *Kritik*.

También podemos decir que intentar dar cuenta de la teoría política que Kant expone en la *Metaphysik der Sitten* exclusiva o fundamentalmente a partir de los dos textos *éticos* de la década de 1780, además de tener una dudosa legitimidad metodológica desde el punto de vista filológico, se confronta con el obstáculo de que la filosofía práctica kantiana presenta una serie de cambios entre la *Grundlegung* y la *Metaphysik der Sitten*. Si bien estos cambios no son necesariamente rupturas que invaliden aspectos de los dos textos prácticos sistemáticos de la década de 1780, sí exhiben una evolución y un refinamiento de la ética de Kant que la frecuente preponderancia que se otorga a la *Grundlegung* y a la segunda *Kritik* tiende a pasar por alto. Por mencionar algunos de estos cambios (muchos de ellos notados también por Wood, *2002*), entre los más importantes podemos encontrar: 1) En la *Metaphysik der Sitten* la prioridad normativa de la "humanidad como fin" para la ética, que estaba presente de todos modos ya en la *Grundlegung*, es explícita y de alcances sumamente profundos. Por esto, las lecturas de la filosofía práctica de Kant que se concentran prioritariamente en el imperativo categórico de la ley general (como, por ejemplo, la realizada por Silber, *1974*, o Rawls, *1989*) tienden a ignorar que el lugar que esta formulación ocupa en lo concerniente al tratamiento de los deberes éticos queda bastante reducido en la concepción de la ética expuesta en la *Tugendlehre*. En efecto, los deberes de la propia perfección y de la felicidad ajena obtienen su contenido del "fin de la humanidad", y no se establecen a partir de la aplicación del requisito de la universalizabilidad. 2) Como notó Beck, *1960*, pp. 176-181, la distinción entre *Willkür* y *Wille* está ausente –aunque de algún modo tácita- en la *Grundlegung*. 3) La importancia fundamental de la noción de "fin" (entendido como principio práctico que guía la conducta de un agente), innegable en *Metaphysik der Sitten*, no es enfatizada por Kant en la *Grundlegung*, incluso a pesar de que Kant afirma que el "fundamento de un posible imperativo categórico" es, de hecho, un "fin" (*GMS*, 428-429). 4) La *Metaphysik der Sitten* introduce en la ética un tipo de razonamiento moral que no está contemplado en la *Grundlegung*, a saber: el razonamiento moral por el cual el agente sopesa entre "máximas" ya establecidas como moralmente permisibles (véase por ejemplo *TL*, 390). 5) La redefinición de la clasificación entre deberes "perfectos" e "imperfectos" es otro de los cambios que se observan: en la *Grundlegung* Kant consideraba que los deberes que se establecen a partir de la prueba de la

"no contradicción en el pensamiento" de una máxima eran deberes *éticos* perfectos (v. gr., "no mentir", "cumplir con las promesas"). En la *Tugendlehre* Kant afirma *que todos los deberes éticos son imperfectos o amplios* (*TL*, 390), en la medida en que el rasgo esencial de la legislación ética consiste en que "la ética no da leyes para las acciones (puesto que eso lo hace el *ius*) sino solamente para las máximas de las acciones" (*TL*, 388). 6) La (consecuente) distinción entre deberes éticos "directos e indirectos" (*RL*, 220-221) no aparece explícitamente en la *Grundlegung*.[79]

Ahora bien, si nuestra indicación (1) es correcta, se seguirá también que (2) las dos grandes ideas kantianas de que los derechos de las personas constituyen límites restrictivos normativos que cualquier régimen e institución política deben respetar y que deben prevalecer sobre consideraciones de otro tipo (como, por caso, la eficacia económica, una concepción utilitarista de la maximización del bien general, un determinado ideal acerca de cuál debe ser el ordenamiento social), y de que los principios republicanos derivan su normatividad en última instancia del "derecho innato" (i. e., los derechos inalienables de las personas), tienen que estar justificadas a partir de un plano metaético de argumentación que logre ser consistente con todas las consecuencias metodológicas y normativas que se derivan de la *tesis kantiana de la distinción deontológica entre la ética y el derecho*. En este marco, la tesis que propondremos (principalmente en el Capítulo 4) consiste en que para satisfacer esta última condición, (3) tal argumentación debe abrevar (y de hecho lo hace) en una teoría de la acción que resulte común a la ética y al derecho (y anterior a ambas) y que, a la vez, sirva para derivar principios normativos diferentes para cada uno de estos dos ámbitos.

---

[79] Estos refinamientos permiten entender un punto central de la ética kantiana: como enfatizaremos en el próximo Capítulo, dado que, como es sabido, un deber "perfecto" del tipo "cumplir con las promesas" puede ser considerado un deber ético si y sólo si se realiza por las razones adecuadas (i. e., "por deber"), entonces, como también sostuvo Wood, *1999*, la condición de no-contradicción no es una razón suficiente para la atribución de valor de moralidad, en la medida en que la prueba de la no-contradicción no sirve para evaluar los principios más generales en base a los que un agente actúa, y que informan en gran medida la formulación de una máxima. En la *Grundlegung* Kant no reconoce todas las consecuencias de este rasgo, aunque sí están implícitas en la distinción entre *Moralität* y *Legalität*, y este es uno de los motivos que suscitaron las conocidas críticas al requisito formal de la universalizabilidad desde el siglo XIX en adelante. Leer la ética kantiana desde la *Tugendlehre* y *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* permite disipar rápidamente todas esas críticas; leerla exclusivamente desde la *Grundlegung* y la segunda *Kritik*, ciertamente dificulta esta tarea.

A partir de estas breves indicaciones, podemos volver a advertir aquí que los alcances de la tesis kantiana de la distinción deontológica entre la ética y el derecho son innegablemente profundos para ambos campos de la teoría práctica kantiana. Por consiguiente, es importante insistir sobre cuáles son sus implicaciones para las dos ramas de la filosofía práctica kantiana. Sabemos que la diferencia en el modo de obligar entre los deberes éticos y los deberes jurídicos implica una crucial distinción en cuanto a las *metodologías* respectivas de la ética y de la teoría jurídico-política:

> Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la máxima se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La máxima de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal.
>
> La *ética* toma un camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiera proponerse y luego establecer las máximas que él tiene que adoptar, esto es, su deber, porque estos serían fundamentos empíricos de las máximas, que no proveen ningún concepto del deber, dado que como tal deber (como deber [*Sollen*] categórico) tiene su cimiento en la pura razón –del mismo modo, tampoco podría hablarse del concepto del deber si las máximas fueran a tomarse de acuerdo con aquellos fines (que son todos egoístas). -De este modo, en la ética el *concepto del deber* conducirá a fines, y las *máximas* que se relacionan con los fines que *debemos* proponernos tienen que estar fundadas según principios morales (*TL*, 382).[80]

[80] "Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die *Rechtslehre* geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne. / Die *Ethik* aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmende Maximen, d.i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche

Podemos observar en esta cita de qué manera las dos definiciones respectivas de los modos de proceder de las metodologías correspondientes a la ética y al derecho son establecidas por Kant en términos que se pueden reducir a la diferencia entre los dos tipos de obligación moral, i. e., coacción y autocoacción, o los dos tipos de *legislación moral*. En efecto, Kant describe el movimiento que toman las respectivas argumentaciones en los términos de la relación doble que los "fines" -o principios prácticos de los agentes- mantienen con las obligaciones correspondientes, a la vez que con las "máximas" (y acciones) que estos mismos fines o principios en gran medida informan. Dado que la adopción de un "fin", entendido ya sea como el propósito particular y contextual de una acción que un agente mantiene en un momento determinado, ya sea como el principio práctico más general que informa su plan de vida (y que tiene injerencia en la generación de aquel fin particular), sólo tiene sentido como una especie de acto que pertenece exclusivamente a la "libertad interna", el único tipo de obligación y de legislación que pueden ser pertinentes en relación con esta adopción son las "autocoactivas". A partir de esta sencilla indicación, podemos detectar *varias implicaciones* que resultarán de gran importancia para la especificación de la arquitectura kantiana de un plano metaético de justificación de principios normativos, sean estos jurídicos o éticos.

1) "*El principio supremo de la doctrina del derecho es* ***analítico****, el de la doctrina de la virtud es* ***sintético***" (*TL*, 396).

En primer lugar, dentro de la teoría ética, la idea de la autocoacción como el único tipo de obligación moral pertinente en relación con la adopción libre de "fines" y principios subjetivos en general, se traduce en el hecho de que la investigación kantiana de los principios de la *moralidad* se realiza en términos de *razones para actuar*.[81] La ética de Kant especifica,

---

alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen* in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen *sollen*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen."

[81] A lo largo de este trabajo empleamos el término "moralidad" (*Moralität*) exclusivamente en el sentido estricto que le da Kant en *Die Metaphysik der Sitten*, a saber: como término que se aplica con propiedad únicamente a la ética. Recordemos entonces que las obligaciones jurídicas –coactivas- y las éticas –autocoactivas- son, respectivamente, tipos de obligación moral, de modo que el término "moral" (que se debe entender simplemente como lo "normativo") designa tanto el ámbito estrictamente autocoactivo, para el que se reserva "moralidad", como los deberes jurídicos, para los que es metodológica y normativamente

de este modo, no sólo una serie de deberes morales sustantivos, sino que también estipula cuáles son las razones en base a las cuales un agente debe realizar las acciones que esos deberes mandan para que se pueda decir que ellas tienen valor de moralidad. En este marco, la idea de la autocoacción nos provee indicaciones fértiles para comprender que la respuesta a la pregunta de la tercera parte de la *Grundlegung* "¿por qué obliga la ley moral?" consiste en la tesis de que la fuente de normatividad de la ética, es decir, el "fin de la humanidad", constituye un principio práctico regulativo y sustantivo cuya adopción efectiva y consciente por parte de un agente es condición necesaria para la atribución de valor de moralidad a una acción o a una máxima. Lo que nos interesa destacar aquí es que *(a)* la intención fundamental de Kant en la teoría *ética*, tanto en *Grundlegung zur Mataphysik der Sitten* como en la *Tugendlehere*, es especificar las *condiciones tanto formales como sustantivas ("materiales")* que debe satisfacer la aplicación por parte de un agente de ciertos procedimientos de razonamiento práctico para que se pueda decir con propiedad que la acción y el juicio moral resultantes de esta aplicación poseen valor de moralidad. De este modo, una acción podrá ser considerada como la satisfacción de un deber moral-ético (independientemente del éxito en su realización) si y sólo si satisface tales condiciones formales y *sustantivas o "materiales"*. Ahora bien, *este último rasgo definitorio de la legislación ética es aquello que queda explícitamente excluido de la justificación normativa kantiana apropiada para el ámbito jurídico de la interacción entre personas que son "externamente" libres.*

---

ilegítimo apelar a fundamentos autocoactivos. Véase *RL*, 214: "Las leyes de la libertad se llaman –a diferencia de las leyes de la naturaleza- *morales* [*moralische*]. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su legalidad [*Gesetzmäßigkeit*: conformidad a ley], se llaman *jurídicas* [*juridische*]. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas* [*ethisch*]. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* [*Legalität*] y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* [*Moralität*] de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón". ("Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren *Gesetzmäßigkeit* gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird").

Volveremos a mencionar aquí algunos refinamientos que la concepción de los *deberes éticos* y del *razonamiento práctico ético* que la *Metaphysik der Sitten* plantea respecto de la *Grundlegung*, dado que estos cambios ayudan a aclarar este rasgo central de la legislación ética que la distingue de la legislación jurídica. El modo en que se dé cuenta de la diferencia entre estas legislaciones es central para (entre otros puntos) poder establecer el tipo de legitimidad política que propone Kant. En efecto, a los autores que sostienen que la república kantiana se fundamenta de algún modo en nociones morales que en este trabajo consideramos como exclusivas de la ética, se les plantea un gran problema al momento de dar cuenta de la exigencia política del consentimiento ciudadano: estas lecturas son vulnerables a la objeción de que si el criterio ofrecido para el consentimiento se basa en la idea de que toda obligación jurídica se justifica en última instancia en la "libertad interna", entonces el modelo político kantiano contradiría las tres condiciones de la definición kantiana del "concepto del derecho" (*RL*, 230), a saber: 1) El derecho tiene su jurisdicción sobre "la relación externa y práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hechos pueden tener una influencia recíproca".[82] Esta relación 2) "no significa la relación del arbitrio con el *deseo* […] del otro, como en las acciones de la beneficiencia o de la indiferencia, sino únicamente con el *arbitrio* del otro",[83] por lo cual 3)

> en esta relación recíproca de los arbitrios no se toma en consideración la *materia* del arbitrio, esto es, el fin que cada uno se propone con el objeto que desee […]; sólo se pregunta por la *forma* de la relación del arbitrio de ambas partes en la medida en que se los considera *libres* y si en virtud de esta relación la acción de una de las partes se puede conciliar con la libertad de la otra de acuerdo a una ley universal.[84]

---

[82] "das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander […] Einfluß haben können".

[83] "bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den *Wunsch* [...] des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen".

[84] "in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, [...] sondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse."

Podemos ver, entonces, que la tesis de Mulholland, *1990*, p. 150, acerca de que un deber jurídico, aunque no exige a los agentes adoptar el "incentivo" del deber, sí tiene como condición necesaria, para poder ser "deber", el haber surgido de "la legislación interna", se basa en una lectura errónea de la diferencia entre los dos tipos de legislación. Asimismo, si la indicación de Mulholland resultara correcta, la doctrina del derecho resultaría, por su parte, una teoría inconsistente con sus propias premisas normativas y metodológicas, dado que esa indicación se contradice no sólo con la definición del "concepto del derecho" y del "principio universal del derecho", sino también con la metodología que Kant estipula para la doctrina en cuestión.[85]

En la *Grundlegung* la función principal que los imperativos categóricos tienen, *considerados como principios que guían el juicio moral* (esto es, no sólo como mandatos, sino también como procedimientos de razonamiento práctico), consiste, básicamente, en establecer la permisibilidad moral de las acciones: el agente (moral) aplicaría los procedimientos que indican los imperativos categóricos con el objeto de evaluar si una acción que se propone realizar es moralmente correcta. Así, un imperativo categórico ético es, según la *Grundlegung*, "el canon general para todo juicio moral de la acción" y de él un agente obtiene "deberes" por medio de una "deducción del principio" que él enuncia (*GMS*, 423-424). De este modo, una acción (como "ayudar a los demás") o una omisión (como "no mentir") son deberes morales *porque* son establecidos como tales a partir de la aplicación de un tipo de razonamiento práctico *ético* formulado por un imperativo categórico (sea en base a la imposibilidad de generalizar la "máxima" de mentir o de "no ayudar", sea en base a que la mentira y la indiferencia contradicen el "fin de la humanidad" en la persona de otro).

Ahora bien, si tomamos en cuenta la distinción entre deberes éticos y deberes jurídicos de la *Metaphysik der Sitten*, podemos preguntarnos qué clase de deberes son los que se obtienen, según la *Grundlegung*, de la aplicación del razonamiento práctico ético informado por un imperativo categórico, especialmente por el imperativo de la ley general. La cuestión no es menor, dado que sólo los deberes morales *jurídicos* son aquellos que pueden corresponder a un "derecho" en sentido estricto, es decir, como un "fundamento legal" para "obligar a otros". Kant adelantaba ya en la *Grundlegung*, (en una nota al pie antes de los

[85] Por otro lado, podemos notar que la lectura de Mulholland que mencionamos aquí acarrearía la consecuencia improbable de que el concepto kantiano del derecho demandara una especie de "sometimiento del juicio" para explicar la obligación jurídica, en el sentido de que implicaría aquello que Michael Walzer, *1965*, llamó "unión entre conciencia y coerción".

cuatro ejemplos de deberes -i. e., las cuatro combinaciones entre deberes perfectos, imperfectos, para consigo mismo, para con los demás- deducidos del imperativo de la universalizabilidad) que dejaría el tema de la división de los deberes para una "futura *Metafísica de las costumbres*", y aclaraba que por "deber perfecto" entendía a aquel que "no admite excepción en beneficio de la inclinación" (*GMS*, 422). Sin embargo, es evidente que la idea misma de un deber, sobre todo en la medida en que ese deber es establecido a partir de la aplicación de un razonamiento práctico por parte de un agente, excluye la posibilidad de que ese agente esté autorizado a exceptuarse de la obligación correspondiente; por lo tanto, la definición que Kant da de "deberes perfectos" es aplicable también a los deberes "imperfectos". De hecho, en *TL*, 390 Kant afirma que por "deber amplio" o imperfecto "no se entiende un permiso para hacer excepciones a la máxima de las acciones". En consecuencia, Kant no explica con la definición de "deber perfecto" en la *Grundlegung* qué es lo que hace que un deber sea perfecto, sino sólo que es lo que hace que una acción (u omisión) sea obligatoria, por contraposición a meramente permitida, aconsejable, conveniente, etc. A partir de la concepción de los deberes éticos en la *Tugendlehre*, queda claro que hablar, como hacía Kant en la *Grundlegung*, de "deberes éticos perfectos" es erróneo. De este modo, en la "Introducción" a la *Metaphysik der Sitten*, Kant aclara que "la legislación de que las promesas hechas deben ser mantenidas no se encuentra en la ética, sino en el *ius*" (*RL*, 220):

> Porque si no fuera así, y la legislación misma [que establece el deber de mantener los contratos] no fuera jurídica, y por lo tanto el deber resultante no fuera propiamente un deber jurídico (por oposición a un deber de virtud), entonces clasificaríamos a la fidelidad (correspondiente a la promesa hecha en un contrato) junto con las acciones de la benevolencia y a la obligación correspondiente [i. e., a la obligación autocoactiva] (*RL*, 220).[86]

La obligación de "mantener las promesas", entonces, no se justificará, *stricto sensu*, como deber por medio de un empleo *ético* de, por ejemplo, el imperativo categórico de la

[86] "Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht), so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. "

universalizabilidad, como sucedía en la *Grundlegung*, y sólo se puede decir que es un deber ético cuando a esa obligación se agrega el mandato de acatarla en base a las razones adecuadas (acatarla "por deber"). Dado que esta motivación propiamente ética se deriva claramente de la prioridad normativa del principio ético del fin de la humanidad (como afirma Kant en *TL*, 391), podemos descubrir que un procedimiento de razonamiento moral *ético* (es decir, la legislación ética) no puede limitarse a la función de guiar el juicio moral en el establecimiento de mandatos y acciones moralmente permisibles, sino que se debe orientar al mismo tiempo a establecer qué tipo de motivación es propiamente virtuosa (con valor de moralidad). En la *Tugendlehre*, entonces, queda claro que *todos* los deberes éticos son amplios, no importa si su contenido proviene del ámbito jurídico o si es específicamente ético (como, por ejemplo, la propia perfección), porque la legislación ética no se define primariamente por el contenido de los deberes a los que obliga (aunque sí establece deberes que no son juridicalizables), sino porque al contenido de cualquier obligación agrega la obligación de realizarlo de manera virtuosa. Así, en la concepción final de la ética (esto es, en la *Tugendlehre*), obligaciones que en la *Grundlegung* eran consideradas éticas (autocoactivas) por el modo en que se establecían –es decir, a partir de la aplicación de un imperativo categórico ético- son generadas a partir de una clase de legislación que no se corresponde estrictamente con la "libertad interna" ni se asocia necesariamente con la noción normativa de la autonomía propia de la ética kantiana.[87] La importancia de esta indicación radica en que por detrás de ella encontramos el énfasis que la noción de "fin" adquiere en la *Metaphysik der Sitten*, tanto para la compresión del tipo de argumentación que Kant empleará para la justificación normativa de los diferentes elementos y principios de su teoría política, como para la comprensión de la especificidad del razonamiento práctico ético y de la definición de un "deber ético" en esta obra.

A esto se agrega el hecho de que la *Metaphysik der Sitten* introduce en la ética un tipo de razonamiento moral que no está contemplado en la *Grundlegung*, a saber: el razonamiento moral por el cual el agente sopesa entre "máximas" ya establecidas como moralmente permisibles. En efecto, la "amplitud" de los deberes éticos no significa una discrecionalidad para "exceptuarse" de la obligación, sino que los deberes de virtud incluyen un rango de amplitud (*Spielraum*) en cuanto a la "la limitación de una máxima del deber por otra (por

[87] Kersting, *1984*, p. 184, parece sugerir lo contrario al señalar que "así como la obligación jurídica es una auto-obligación desplazada a la intersubjetividad, la coacción jurídica es la contrapartida externa de la autocoacción moral".

ejemplo, el amor general al prójimo por el amor paternal)" (*TL*, 390). Este tipo de razonamiento moral es central para la ética expuesta en *Metaphysik der Sitten*: si la ética "no da leyes para las acciones (porque esto lo hace el *ius*), sino sólo para las máximas de las acciones" (*TL*, 388), entonces el tipo de razonamiento por el cual un agente debe guiar su juicio moral-ético necesariamente incluye consideraciones de tipo "*material*".

En resumen, la *Tugendlehre* establece definitivamente la *prioridad normativa de las consideraciones de tipo sustantivo (o "material")* por sobre la reflexión acerca de las condiciones formales de las máximas para la atribución de un valor de *moralidad* a las acciones. Por este motivo ocurre, por ejemplo, que *el requisito de universalizabilidad deba recibir dos aplicaciones y justificaciones radicalmente diferentes en el ámbito de la ética y en el ámbito del derecho, de manera tal que la ley jurídica y el "principio universal del derecho" no pueden ser sin más asociados a la justificación de la validez de la "ley moral" que Kant expone en los dos textos éticos de la década de 1780.* De manera análoga, la noción de libertad presente en la enunciación de los conceptos jurídicos no puede ser equiparada sin más a la noción de libertad propia del ámbito teórico de la ética de Kant.

Finalmente, en la definición de la ética kantiana como "sistema de los fines" podemos descubrir que el hecho de que el derecho abstraiga de la motivación y de los "fines en general" de los agentes no significa que la teoría política kantiana simplemente haga a un lado la motivación ética de "actuar por deber". Significa, por el contrario, que la teoría política trata con un tipo de *legislación, y, por lo tanto, con un tipo de argumentación para la justificación de los deberes y de la libertad como derecho, completamente diferentes a la legislación ética y a la justificación de la "ley moral" ética en la libertad trascendental*. En consecuencia, las nociones *jurídicas* de libertad, autonomía, igualdad, estrechamente vinculadas a la noción de ley, deben entenderse también como nociones diferentes de sus análogas en la ética, y no meramente como aspectos diferentes de una misma concepción moral densa de la agencia humana, como se deduce de las lecturas de, por ejemplo, Leslie Mulholland, *1990* y Wolfgang Kersting, *1984*.[88]

[88] Por supuesto, ambos autores analizan la diferencia entre las dos legislaciones y las dos clases de deberes. Lo que sostenemos aquí es que no consiguen hacerlo exitosamente, dado que en última instancia consideran que la libertad externa y la ley jurídica se basan en la concepción trascendental de la libertad proveniente de la argumentación de la teoría ética y adecuada sólo para ella. Véase Kersting, *1984*, p. 125: "Mientras que la ley jurídica prescinde de una determinación racional de la voluntad, no es capaz de ser manifestada como *ratio cognoscendi* de la libertad. No obstante, depende de ella, de la razón práctica pura, si ha de ser una ley práctica, un fundamento práctico objetivamente válido. La doctrina del derecho resulta

2) Perspectiva centrada en el agente

Al mismo tiempo, por detrás de las indicaciones señaladas en (a) (que podemos establecer a partir de la idea de la "autocoacción") se encuentra el hecho de que *(b)* la perspectiva que toda investigación kantiana de los fundamentos de la praxis, ya sea ética o jurídico-política, se realiza necesariamente desde una *perspectiva centrada en el agente*, esto es, desde una concepción de la agencia racional libre centrada en el análisis de (los tipos de) razonamiento práctico que los agentes aplican al momento de actuar. El punto de vista del tratamiento de la acción desde la deliberación práctica *nos servirá para describir aquellos rasgos de agencia que determinarán en gran medida el modo en que Kant construye sus principios normativos*.[89] En este marco, la concepción kantiana del rol que juega un "fin" o principio práctico en general en el marco de las aplicaciones de los procedimientos de razonamiento práctico se tornará central para comprender la ética kantiana, sobre todo en la forma que ella alcanza en los escritos de la década de 1790,[90] así como para describir los rasgos de la agencia que están a la base del establecimiento y la justificación de los principios kantianos republicanos en el "contrato originario" (como se verá en el Capítulo 4). Ulteriormente, en el plano de la teoría política kantiana, la perspectiva centrada en el agente da forma a la perspectiva desde la que se desarrolla la pregunta kantiana por la legitimidad de las autoridades políticas y de las leyes coactivas: ella deberá ser evaluada desde el punto de vista

---

así, desde el punto de vista de la teoría de la validez, dependiente de la *KpV*. Si bien el derecho en su realización es independiente de la espontaneidad moral, debe presuponer la 'personalidad moral', que no es 'otra cosa más que la libertad de un ser racional bajo leyes morales [éticas]', como condición de su validez objetiva".

[89] Cummiskey, *1996*, pp. 25-28 y Korsgaard, *1986 a*, p 487; *1996*, p. 89, consideran (correctamente) que el hecho de que la teoría kantiana se centre en el agente, o que la ética kantiana sea internalista, es el elemento que define que la atribución de moralidad a las acciones dependa de las razones que las justifican. Lo que indicamos aquí es que la perspectiva centrada en el agente es la estrategia adecuada para una teoría de la acción que pueda dar cuenta de la responsabilidad moral y *también* de la racionalidad y de la libertad de una acción *en general*, sin afirmar que exista una obligación de actuar por (una clase específica de) razones, obligación que surge cuando se considera la deliberación de las razones para actuar desde el punto de vista de la autocoacción. Es decir: se puede afirmar que el agente racional libre actúa por razones (en un sentido amplio), *independientemente* de que actuar por razones morales sea una exigencia ética.

[90] Nuevamente, sobre el rol de los fines para la determinación de la moralidad de máximas y acciones se vuelve en los dos Capítulos subsiguientes.

de los gobernados, esto es, desde el punto de vista de las personas que se verán sujetas a obligaciones jurídicas (tópico del Capítulo 5).

3) La libertad racional no es "moralmente densa"

En segundo lugar, de la simple indicación de que es evidente que el ámbito autocoactivo, o de la "libertad interna", es el único para el que tiene sentido hablar de adopción de "fines", "máximas", principios prácticos, creencias acerca del valor moral supremo, etc., se sigue que la "libertad interna" no es necesariamente un concepto que contenga de manera analítica la serie de exigencias normativas sustantivas propias de la ética kantiana. Dicho de otro modo, las nociones de "libertad interna" y autocoacción son condiciones necesarias de posibilidad para la legislación ética, pero no son condiciones suficientes. En efecto, para la *teoría kantiana de la acción implícita en la idea de la obligación autocoactiva*, creencias prácticas, concepciones de la buena vida e incluso una organización de deseos y necesidades particulares en un orden de preferencia son tipos de actos que sólo pueden -al menos de modo ideal- considerarse como pertenecientes a un uso libre y reflexivo de la razón por parte de un agente. Por consiguiente, también podemos entender que *(c) la idea de autocoacción y el tipo de libertad al que tiene sentido aplicarla pueden ser empleados en términos moralmente indiferentes, esto es, como nociones que se limitan a describir un aspecto de la acción racional*. Es en este sentido que debemos entender la afirmación de Kant de que

> [n]inguna otra determinación del arbitrio más que la determinación de un *fin* califica, en virtud de su mismo concepto, para no poder ser coaccionada por el *arbitrio* de otros, incluso *físicamente*. Otro puede coaccionarme para que haga algo que no es mi fin (algo que es sólo un medio para un fin de otros), pero no puede coaccionarme para que yo lo *convierta en fin mío*, y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo un fin mío. Esto último sería una contradicción en sí misma: un acto de la libertad que a la vez no es libre (*TL*, 381).[91]

[91] "Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der *Willkür* Anderer selbst *physisch* nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar *zwingen* etwas zu *thun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es *mir zum Zweck mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst: ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist."

Podemos notar que la noción de autonomía (tanto en su aspecto "negativo" como en su aspecto "positivo") que se maneja en este pasaje no es necesariamente, en efecto, una noción normativa (ética), en el sentido de que no implica *que sea una obligación racional moral* para los agentes actuar, por ejemplo, en todo momento con independencia de una clase de intereses, o abstrayendo ciertas consideraciones egoístas, empíricas, etc., o con una convicción moral determinada hacia un principio moral determinado. Por este motivo, es decir, porque no sólo la concepción negativa de la libertad, sino también la positiva, pueden ser entendidas de manera tal que no se presuponga la moralidad kantiana ni su deducción de una noción ideal trascendental de la libertad en sentido estricto, el derecho puede contar con ambos aspectos de la autonomía, y la posibilidad de entender que la autonomía positiva no es únicamente ética permite dar cuenta de los derechos políticos de un modo consistente con la tesis aquí sostenida acerca de la total independencia de la filosofía política de Kant respecto de la moralidad kantiana.[92] De hecho, la concepción exclusivamente práctica de la libertad como

---

En cuanto a que proponerse un fin cualquiera en la acción implica un uso libre de la razón que puede ser entendido en términos moralmente indiferentes –i. e., como un rasgo de la descripción de la acción racional desde la perspectiva centrada en el agente-, obsérvese que la noción de un fin particular de una acción dada en general no puede reducirse a la definición de las "inclinaciones", tipos de motivación que quedan excluidos tanto para la adscripción de moralidad como de *racionalidad* a una acción. En efecto, a diferencia del modo en que las "inclinaciones" operan en relación con el arbitrio (*Willkür*), proponerse un "fin" implica un uso de la razón, ya sea un uso de la razón pura práctica como o un simple empleo pragmático-técnico. (Recordemos en este punto que la diferenciación conceptual entre *Wille* y *Willkür* –que Kant expone en *RL*, 226- *no es explícita* en la *Grundlegung*). Por el contrario, las *Neigungen*, en la medida en que se entienden como incentivos inmediatos, se asocian a la idea de un impulso irracional frente al cual el agente se mantiene pasivo. Un acto realizado en base a una inclinación es, en consecuencia, más asimilable a una reacción reflejo determinada patológicamente -como "el bostezo cuando vemos a otros bostezar" (*KpV*, 26)-, que a un acto motivado por un fin particular que Kant consideraría como "heterónomo" (por ejemplo, la obtención de algún beneficio económico sin considerar la moralidad de los medios para tal consecución). Por lo tanto, un acto realizado en base a inclinaciones naturales así entendidas no es, propiamente, un caso de acción racional. Este punto, asociado con la concepción kantiana de la felicidad y con la cuestión de si ella sirve para informar principios prácticos, se menciona en el Capítulo siguiente.

[92] La llamada "tesis de la independencia" (de la doctrina del derecho respecto de la ética kantiana) tuvo una de sus formulaciones tradicionales en J. Ebbinghaus, especialmente *1954*. Véase, por ejemplo, Ebbinghaus, *1954*, p. 114: "El problema de la libertad *de la voluntad* comienza recién más allá de la doctrina del derecho". En este trabajo sostenemos, como Ebbinghaus, la "tesis de la independencia" del derecho

presupuesto necesario para la acción informada racionalmente que Kant desarrolla en la tercera parte de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* también puede ser entendida de esta manera. Es necesario advertir que, sin embargo, en este texto Kant tiende a dar por sentada una especie de conexión analítica entre libertad racional y moralidad,[93] y por lo tanto a confundir una concepción racional de la libertad práctica con su propia concepción normativa de la autonomía como ideal ético. Contrariamente a lo que sucede allí, en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* Kant explícitamente rechaza la idea de que la moralidad se derive directamente de una noción analítica de la libertad racional:

> [Q]ue un ser posea razón no implica directamente que la razón contenga una capacidad de determinar su arbitrio incondicionadamente a través de la mera representación de la calificación de su máxima para una legislación universal y que sea, por lo tanto, por sí misma práctica, por lo menos hasta donde podemos entender. El ser más racional del mundo podría necesitar siempre de ciertos incentivos que le vinieran de los objetos de la inclinación para determinar su arbitrio. Podría aplicar la deliberación o reflexión más racional tanto para conseguir la suma mayor de los incentivos como en lo que concierne a los medios para conseguir el fin determinado de tal modo, sin siquiera sospechar, sin embargo, la posibilidad de que exista algo como así como la ley moral que manda categóricamente y que se anuncia a ella misma como incentivo, y como el más alto (*RGV*, 26, nota).[94]

---

respecto de la concepción trascendental moralmente densa de la libertad, pero, a diferencia de Ebbinghaus, sostenemos que esto no implica que el único aspecto de la libertad con el que opera la teoría jurídica-política kantiana sea el negativo; por el contrario, la concepción política de la autonomía será derivada del aspecto positivo de la libertad "externa" o "jurídica".

[93] Esta conexión ha dado lugar a la "tesis de la reciprocidad" de Henry E. Allison, *1986*.

[94] "Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen."

Claramente, este pasaje se orienta a establecer la diferencia entre las ideas de racionalidad instrumental y racionalidad como capacidad de actuar en base a razones capaces de obtener una justificación moral frente a los demás (razonabilidad), pero dado que el empleo pragmático-técnico de la razón descrito aquí no implica que Kant rechace la idea de que un agente racional pueda decidir libre y reflexivamente actuar de ese modo, este pasaje nos indica que la cuestión de por qué un ser racional libre está sujeto a una determinada "ley moral"[95] (la idea de que la libertad racional implique una clase específica de legislación "interna") es una cuestión que la ética kantiana tiene que resolver apelando a elementos externos a la *concepción analítica de la libertad práctica* que está, de todos modos, en la base de la tercera parte de la *Grundlegung*. En resumen, la concepción de la libertad que se origina desde una perspectiva centrada en el agente (racional) puede explicarse en base a un argumento que podríamos llamar "trascendental" en un sentido laxo, es decir: en el sentido de

---

La noción de libertad racional que llamamos "analítica", y que analizaremos con mayor profundidad en el Capítulo 4, es aquella que encontramos paradigmáticamente en *GMS*, 448: "a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad bajo la cual actúa únicamente, porque en el ser racional concebimos a la razón como práctica, esto es, como una razón que tiene causalidad en relación con sus objetos. Ahora bien, no se puede concebir una razón que reciba a conciencia una guía para sus juicios desde otro lugar [que no sea ella], pues en ese caso el sujeto no adscribiría la determinación de la facultad de juzgar a su razón sino a un impulso. La razón debe considerarse como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre, es decir que la voluntad de un ser racional sólo puede ser su voluntad [i. e., de un ser racional] bajo la idea de la libertad. Por lo tanto, desde la perspectiva práctica, la idea de la libertad debe ser atribuida a todo ser racional" ("Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.")

[95] Es decir, el tema central de la tercera parte de la *Grundlegung*: "¿por qué obliga la ley moral [ética]?" (*GMS*, 450).

que *(d)* la presuposición de libertad es una *condición necesaria de posibilidad de la acción para todo agente que esté dispuesto a ofrecer razones (sean o no éticas) que justifiquen esa acción suya, tanto a sí mismo como a los demás, o que pretenda estar actuando de modo racional y voluntario.*

También la idea de que la libertad racional consiste en que la "razón" pueda reconocerse como "autora de sus principios" (*GMS*, 448) es entendible en este mismo sentido. La clase de libertad (nuevamente, positiva y negativa) que debe presuponerse en cualquier acción racional no implica necesariamente, en rigor, que la libertad consista en una especie de espontaneidad pura en cuanto al establecimiento de principios prácticos y razones para actuar (a pesar de que Kant parezca por momentos indicar lo contrario). En efecto, que un agente sea capaz de establecer reflexivamente los principios en base a los cuales actúa y realiza sus elecciones, sea en el corto plazo o a lo largo de su vida, no implica, según las premisas mismas que Kant estipula para el tratamiento de la agencia, que un agente sea propiamente libre sólo cuando los principios prácticos que informan sus razones para actuar son los principios normativos establecidos por la razón pura práctica. Actuar a partir de las razones morales correctas –i. e., asociadas al "fin de la humanidad"- es el único uso de la libertad interna que propiamente resulta con valor de moralidad, pero no es el único uso posible de la libertad racional en la praxis. Así, podemos afirmar que *(e) para atribuir racionalidad libre a una acción alcanza con considerar que sus motivos han sido consentidos reflexivamente* por el agente, *independientemente de cuál haya sido el origen de esos motivos*.[96] Incluso una mera "inclinación inmediata" puede ciertamente recibir un consentimiento racionalmente

[96] Tomamos el giro "consentimiento reflexivo" ("*reflective endorsement*") en el sentido en que lo emplea Korsgaard, *1996 b*, pp. 49-89, pero sin asumir que el consentimiento reflexivo sea equiparable eminentemente a una "prueba de la moralidad" de los motivos y razones de un agente (Korsgaard, *1996 b*, p. 89); aquí indicamos que la noción de consentimiento reflexivo tiene un sentido moralmente indiferente –al menos *prima facie*-, en la medida en que es un elemento propio de la deliberación práctica en general que los agentes emplean para establecer tanto cursos correctos de acción como las políticas más convenientes para sus intereses. El consentimiento reflexivo consiste, así, en la aceptación por parte de un agente de una "máxima" o incluso de un "fin en general" como razón para la acción tras la aplicación de un procedimiento de razonamiento práctico, como por ejemplo, el imperativo categórico de la ley general. En el Capítulo que sigue veremos que el procedimiento de razonamiento práctico cuya formulación se expresa en este imperativo puede servir para considerar que una máxima puede recibir una aceptación reflexiva por parte de un agente sin que tal aceptación esté basada *necesariamente* en consideraciones morales ni tenga ella misma valor de moralidad.

informado por parte de un agente y convertirse, así, en una razón para actuar.[97] En efecto, si la "libertad interna" no pudiera entenderse en un sentido moralmente indiferente y si no pudiéramos considerar que un agente que adopta unos principios prácticos que no coinciden con los "fines de la razón pura práctica" aplica, sin embargo, un uso libre y reflexivo de la razón, se nos plantearía una objeción difícil de superar: todo agente que no se propusiera los "fines de la razón práctica" debería ser considerado como irracional, y por lo tanto carente de libertad y responsabilidad moral. No obstante, los problemas que nos causaría no contar con una noción moralmente indiferente de la autonomía surgirían mucho antes, puesto que caeríamos en una contradicción con el principio metodológico-normativo del ámbito teórico jurídico ya citado: "Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones" (*TL,* 382). Por lo tanto, *(f) la adscripción de libertad y racionalidad a unos agentes que pueden proponerse una diversidad de fines en general es también un presupuesto necesario para los conceptos jurídicos.*

Como consecuencia de los puntos indicados -*(a)* a *(f)*-, descubrimos que la estrategia kantiana de explicar la libertad de la agencia racional en base a una especie de argumento "trascendental" (aunque en realidad no alcanza por sí misma para probar la normatividad de la ley moral-ética), descubre una teoría de la acción que, colocada al inicio de la justificación de los principios normativos de la ética y del derecho, confiere a esas mismas justificaciones una consistencia plena con la tesis de la distinción deontológica y metodológica entre esas dos teorías.

4) Empleos ético y jurídico-político de "libertad" y "autonomía"

Si nuestras indicaciones anteriores son correctas, descubrimos que es posible distinguir varios sentidos en los cuales se puede emplear la noción de autonomía o libertad en la *Metaphysik der Sitten*. De acuerdo con la distinción deontológica entre ética y derecho, la noción de

[97] Por consideraciones de este tipo resulta que tanto un "argumento regresivo" (como el propuesto por Korsgaard, *1986 a*) como una "tesis de reciprocidad" (propuesta por Allison, *1986*) que intenten justificar la moralidad a partir de la idea de una acción libre en general pueden quedar abiertos a la objeción de permitir la adscripción de moralidad a una variedad de tipos racionales de agencia que no son propiamente morales. Este es el inconveniente más difícil de superar para toda equiparación *inmediata* entre racionalidad (formal) y moralidad, o entre "consentimiento reflexivo" y moralidad, es decir, para todo argumento de justificación de la moralidad que no reconozca la prioridad normativa del principio moral sustantivo de la "humanidad como fin", principio que limita y regula el ámbito de la racionalidad y que informa el empleo ético del imperativo categórico de la ley general.

autonomía o libertad que Kant expone en la *Tugendlehre* no es equivalente a los usos de la noción de libertad o autonomía que resultan pertinentes para el análisis del "concepto del derecho", el "principio universal del derecho" y del "derecho innato" de las personas.

En efecto, un rasgo esencial de la *noción ética* de la autonomía o libertad se refiere (como hemos indicado) al tipo de motivación por el cual se realiza una acción. Desde el punto de vista de la ética, el hecho de que el tipo de motivación subjetiva de una acción sea un elemento central para la evaluación de la moralidad de esa acción supone que las razones para actuar que un agente puede sostener son o bien "heterónomas" o bien "autónomas". De este modo, una acción libre en el sentido normativo ético es aquella que se lleva a cabo con "la intención consciente [*überlegte Vorsatz*]" (*TL*, 380) de no actuar por motivos -o fines- asociados a preferencias particulares, ni ponderando los beneficios relacionados con ellas que la acción pueda reportarle al agente (lo cual coincide con el concepto negativo de libertad interna como independencia de motivos heterónomos), sino sólo por deber (lo cual coincide con el concepto positivo de la libertad interna). Ahora bien, este requisito (en apariencia) formal no agota la definición kantiana de la autonomía ética. La ética kantiana incluye un tipo de motivación que se distingue de la obligación (aparentemente) *formal* de "actuar por deber". Por esta segunda exigencia positiva y sustantiva se demanda al agente obrar con la intención conciente de promover ciertos fines *materiales* (*TL*, 383; 380-381, 395) –v. gr., la propia perfección y la felicidad ajena, o el "fin del ser humano en general". Esto último resulta una exigencia que Kant explicita al formular, en la *Tugendlehre*, el principio supremo de la ética:

> El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fines* tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. –Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general (*TL*, 395).[98]

[98] "Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

Dada esta definición y esta explicación del principio supremo de la ética, podemos descubrir que una acción libre o autónoma es, entonces, aquella cuya intención es virtuosa en este último sentido positivo: debe quedar justificada en base a una razón para actuar que posee un contenido sustantivo específico, a saber, el "fin de la humanidad"; a la inversa, una acción cuya intención conciente es contraria a la ley moral o al fin de la humanidad, no resulta propiamente libre o autónoma en un sentido ético evaluativo.[99] Por lo tanto, la autonomía ética implica no sólo un modo particular de juzgar qué fines y motivos puede resultar moralmente válido aceptar (i. e., de acuerdo a su universalizabilidad, según las formulaciones legaliformes del imperativo categórico, o de acuerdo a su compatibilidad con la idea de la "humanidad como fin", según la formulación del imperativo categórico correspondiente a esta noción), sino que *también exige la adopción libre y efectiva por parte del agente de ciertos fines éticos sustantivos que, claramente, conforman un determinado ideal de buena vida (virtuosa).*[100]

Por su parte, la teoría jurídica y política kantiana contiene al menos tres sentidos diferentes en los que puede emplearse una noción de autonomía o libertad que excluyen la noción ética de libertad (interna) que acabamos de definir brevemente.

A) Libertad como imputabilidad:

La idea del derecho coactivo resulta pertinente sólo en la medida en que un actor sometido a él puede ser capaz de comprender y seguir normas jurídicas y de reconocerse como "autor (*causa libera*) de una acción" y de sus efectos en la libertad de otros agentes (*RL*, 223-224, 227). En este sentido, en la idea del derecho coactivo está implícita una noción básica de libertad como capacidad necesaria para la imputabilidad. Sin embargo, aunque en ciertos casos puede considerar la intención del agente (en el sentido de intencionalidad de la trasgresión y como competencia judicial, según *RL*, 224, 227), el derecho es indiferente respecto del *carácter* de la intención o de los fines que un agente se propone al realizar una acción (*RL*, 230). De modo que se puede discernir entre la autonomía (libertad) en el sentido presupuesto por el derecho coactivo y la autonomía como capacidad para la acción virtuosa. En el ámbito del derecho coactivo, la autonomía o libertad se entiende, en una primera instancia, simplemente como la capacidad personal que permite explicar –o describir- la

[99] De hecho, Kant niega que la libertad interna del arbitrio, en su sentido normativo –i. e., la autonomía ética- consista en la *libertas indifferentiae* de "elegir actuar a favor o en contra de la ley" (*RL*, 226).

[100] Como han notado especialmente Taylor, *2005*, Guariglia, *1999*, y Bertomeu, *1999*.

obligación jurídica en general en términos de la "libertad en el uso externo del arbitrio" (*RL*, 214).

De esta noción básica de la libertad externa se diferencian, al menos, otros dos usos normativos de la noción de libertad o autonomía "en el uso externo del arbitrio" (como *derecho* de las personas a la vez que como capacidad a la base de este derecho), exclusivos de la teoría jurídico-política que, a grandes rasgos, coinciden con la diferencia entre los conceptos que Kant llama "negativo" y "positivo" de la libertad (*RL*, 213-214), respectivamente.

B) Libertad de acción

En términos generales, podemos decir que la noción de libertad sirve para definir el derecho universal a realizar sin interferencia de terceros todas las acciones que el agente considere necesarias para la obtención de los fines particulares que se propone. Esta noción normativa de libertad como derecho justifica la autorización del empleo (recíproco) de la coacción y la consecuente necesidad del establecimiento de un árbitro con la competencia para regular el comportamiento de los agentes. Como es evidente, tampoco esta noción de libertad coincide con la autonomía ética ya que esta última no puede justificar el uso de la coacción externa. Por otro lado, la libertad de acción presupone sólo la capacidad de tener y sostener "fines en general" y la aptitud para escoger los cursos de acción que mejor se adecuen a ellos (capacidad que Kant llama "técnica", "pragmática" o "prudencial") y es indiferente respecto de la capacidad del agente, necesaria para la acción virtuosa, de adoptar fines que resulten "objetivos" por contraposición a "contingentes" (*TL*, 383-384). A diferencia de la autonomía ética, la noción de libertad de acción sirve para garantizar los derechos sustantivos necesarios para que los agentes puedan desarrollar sus concepciones particulares de la buena vida, incluso cuando ellas no coinciden con el ideal *ético* de la autonomía.

C) Libertad como exigencia jurídica-política de legitimidad (autonomía política o "libertad jurídica")

Las dos nociones anteriores de la libertad son, en cierta medida, aquellas por las cuales el derecho racional moderno explica, desde Grocio y Hobbes, la función básica del derecho y del estado. La originalidad de Kant consiste en agregar a esta explicación de la autoridad una exigencia de legitimidad que se basa en un segundo sentido normativo en el que se emplea la noción de libertad en los textos jurídicos y políticos kantianos, a saber, como derecho a no obedecer ninguna norma a la que no se puede prestar consentimiento:

> La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos de la autorización [*Befugnis*] de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie". Pues, ¿qué significa *autorización*? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición rezaría así: libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie. Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad [autorización] de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento (*ZeF*, 350, nota al pie, p. 50). [101]

Esta definición kantiana intenta responder a la pregunta -planteada por Rousseau-[102] de cómo es posible que un agente pueda ser libre cuando se encuentra sujeto a normas coactivas, y en última instancia permite justificar la noción kantiana de la soberanía popular en base a la idea de co-legislación (tópico que investigaremos en el Capítulo 5). Por otro lado, esta noción de la libertad permite comprender también en qué sentido se puede decir que los derechos inalienables de las personas son la fuente y límite normativos principales de todo el sistema kantiano de derechos y obligaciones jurídicas. En efecto, Kant indica que la "facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento", y los derechos que se derivan de ella (i. e., la "igualdad" y la "dependencia de todos respecto de

[101] "*Rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können."

[102] Véase, por ejemplo, *CS*, p. 360: "'Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes'. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social". ("»Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problême fondamental dont le contract social donne la solution").

una única legislación común" –es decir, el derecho a ver el "derecho innato" constitucionalmente protegido) son los derechos "innatos, inherentes a la humanidad e inalienables" (*ZeF*, 350, nota, p. 50) que quedan garantizados en los tres principios de justicia contenidos en el ideal republicano. La noción de autonomía sirve, de este modo, como un criterio para justificar los reclamos no sólo frente a terceros, sino también contra la autoridad estatal –es decir, contra cualquier autoridad coactiva.

Ahora bien, el tipo de "consentimiento" que exige la noción normativa (política) de libertad jurídica implica, en última instancia, una noción de autonomía que podemos entender en términos procedimentales y estrechamente asociados a la pregunta kantiana por la legitimidad política, esto es: una noción política de autonomía que serviría para dar cuenta de aquellas capacidades por las cuales los ciudadanos pueden evaluar la legitimidad y la justicia de las normas coactivas y del empleo del poder coactivo del estado en general. Podemos observar que si la teoría política kantiana logra mantener su independencia respecto de la ética, el consentimiento autónomo debería ser accesible también para agentes (ciudadanos) que no rigen su vida de acuerdo a los principios de la ética kantiana (y especialmente, si tenemos en cuenta los tratamientos kantianos de la "diversidad de religiones" y de las implicancias para la teoría política de la diversidad de los modos de concebir en qué consiste la "felicidad", para agentes que rigen su vida de acuerdo con cierta institución eclesiástica o cierta interpretación de algún libro sagrado, o de acuerdo a su interés egoísta).[103] La exigencia kantiana de consentimiento implicaría, entonces, una idea de *autonomía racional entendida como capacidad general para juzgar en base a principios universalmente aceptables*. En este sentido, podemos afirmar (siguiendo a O'Neill, *1989*, pp. 66-77) que esta capacidad, central

[103] Resulta evidente que la distinción deontológica entre ética y derecho, que implica que la justificación de los deberes jurídicos no pueda apelar a elementos exclusivos de la ética kantiana, excluye también la apelación a cualquier tipo de concepción particular de la buena vida (de la "felicidad", de la "religión", de los "fines en general") como criterio aceptable para la determinación y la justificación de obligaciones jurídicas. Con esta afirmación queremos resaltar el hecho de que el consentimiento requerido por una concepción kantiana de la legitimidad demandará una justificación en base a *razones públicas (esto es: aceptables por todos los implicados)*. En efecto, dada la exclusión de las consideraciones éticas como fuente de argumentos jurídicos, el consentimiento ciudadano sólo puede ser justificado en base a razones o argumentos que resulten independientes de los fines particulares de los agentes, incluso cuando éstos coinciden con los fines de la ética kantiana, puesto que en la filosofía jurídico-política kantiana "se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones" (*TL*, 382: "Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle").

para el ejercicio de la autonomía moral, es definitoria de una teoría kantiana de la acción que puede aplicarse al plano jurídico sin contradicción con la tesis de la distinción deontológica y metodológica entre la ética y el derecho, y a la cual se contraponen tanto las explicaciones de la agencia en términos de preferencias e intereses, como las concepciones "autenticistas" de la autonomía personal. Ahora bien, como capacidad del agente, esta idea de autonomía moral es aplicable a las dos *Doctrinas* de *Die Metaphysik der Sitten, aunque de modos diferentes*. La *ética* kantiana adscribe un valor moral intrínseco a la convicción de actuar independientemente de -y por oposición a- una motivación en base a deseos, preferencias e intereses personales-particulares (y demás principios heterónomos, como por ejemplo una concepción teleológica o empírica de la perfección). De hecho, Kant define la virtud en estos términos:

> Como el hombre es un ser *libre* (moral), /379/ el concepto del deber, considerado desde la determinación interna de la voluntad (los móviles) no contiene más que la *autocoacción* (por medio de la sola representación de la ley), pues sólo de ese modo es posible unir aquella *coerción* [*Nötigung*] (incluso cuando ella fuera exterior) con la libertad del arbitrio, con lo cual el concepto del deber se convierte en ético.
>
> Los estímulos de la naturaleza implican *obstáculos* para el cumplimiento del deber en el ánimo de los seres humanos y fuerzas opositoras (en cierta medida poderosas), que por lo tanto el ser humano tiene que juzgarse capaz de combatir y vencer por medio de la razón no sólo en el futuro, sino ya mismo (al pensarlo), es decir, *poder* hacer lo que la ley ordena incondicionadamente que él *debe* hacer.
>
> Ahora bien, la facultad y la intención conciente de oponerse a un adversario fuerte aunque injusto es la *valentía* (*fortitudo*) y, en relación a los adversarios de la convicción moral en nosotros, *virtud* (*virtus, fortitudo moralis*). Por consiguiente, la doctrina general de los deberes, **en aquella rama que no acompaña a la libertad externa sino a la libertad interna bajo leyes**, es una *doctrina de la virtud* (*TL*, 379-380; resaltado en negrita nuestro).[104]

[104] ("Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) /380/ Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene *Nöthigung* (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird. / Die Antriebe der Natur enthalten also *Hindernisse* der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu

Por el contrario, y según veremos con mayor profundidad en el Capítulo 4, la teoría política kantiana toma como punto de partida el hecho de que los agentes pueden actuar de acuerdo a motivaciones egoístas, o de acuerdo a costumbres ancladas en una tradición, o según los preceptos de una religión, etc., y que, al hacerlo, no dejan de actuar de manera autónoma o libre. Notemos, asimismo, que la definición de la "libertad jurídica" en base a la posibilidad de prestar consentimiento no dice nada acerca de la concepción ética de la autonomía como independencia de motivaciones ajenas a la determinación del arbitrio por la razón pura práctica.

5) La justificación de la formación de la "voluntad general" popular soberana y su relación con las consecuencias normativas de la definición de la metodología de la doctrina del derecho

Ahora bien, dado que la definición misma de la metodología de una "doctrina del derecho" excluye, al menos *prima facie*, la posibilidad de que una norma jurídica o un empleo del poder coactivo del estado reciban una justificación de su normatividad en base a la apelación a un "fin en general" (sea un fin que la ética kantiana considera como "heterónomo", sea el fin de la humanidad que constituye la fuente de normatividad de la ética de Kant), podemos esperar que las demandas que la distinción deontológica entre la legislación ética y la legislación jurídica presenten consecuencias asimismo para la argumentación por medio de la cual la teoría kantiana justifica la formación de la "voluntad general" de la ciudadanía reunida, sujeto político que retendrá la competencia de legislar de modo exclusivo. Por este motivo, podemos decir (al menos, nuevamente, en una primera instancia) que los argumentos que Kant ofrezca en este sentido no deberían quedar asociados con una *concepción demasiado densa de la "voluntad general" y del "bien común"*. Es decir, desde el punto de vista de la pregunta por la legitimidad política que Kant asume (según vimos el Capítulo 1) no alcanza con meramente postular sin más que el principio metodológico "se deja al arbitrio libre de

---

bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun *soll*. / Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die *Tapferkeit* (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns ***Tugend*** (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine *Tugendlehre*.")

cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones" (*TL*, 382) es un principio normativo que cualquier empleo de la coacción debe poder respetar dada una concepción (ya sea "política", ya sea "privada") de la libertad-autonomía. Es necesario evaluar, asimismo, si su relación conceptual con la noción kantiana de una "voluntad general" soberana requiere, o no, aceptar afirmaciones sustantivas acerca, por ejemplo, del valor moral intrínseco de la participación ciudadana como parte constitutiva de una vida virtuosa, o alguna posición antropológica metafísica acerca del comportamiento humano en un "estado de naturaleza" hipotético, dado que tales afirmaciones y posturas resultarían difíciles de compatibilizar, en última instancia, tanto con el pluralismo metodológico inherente al criticismo kantiano, como con las consecuencias metodológicas y normativas de la tesis de la distinción deontológica entre la ética y el derecho.

Este análisis es también, por lo tanto, uno de los propósitos centrales que deberemos realizar en los Capítulos que siguen (especialmente, del Capítulo 5) con el objetivo de investigar la especificidad de la filosofía política de Kant: ¿contiene la teoría política kantiana una concepción "demasiado densa" de la formación de una "voluntad general"? Se puede observar que esta cuestión está directamente conectada con la tensión (aparente) entre el "iusnaturalismo" kantiano (esto es, con la postulación de principios jurídicos *a priori* cuya normatividad es categórica e independiente del "arbitrio" de los agentes) y la concepción kantiana de la soberanía popular, concepción que deja, al menos *prima facie*, un amplio rango para la decisión política (para la voluntad general) de la ciudadanía reunida (sujeto político soberano al que Kant deja incluso la decisión acerca de la "forma de gobierno" -*RL*, 340). En lo referente a este tópico de cómo procede el tratamiento kantiano de la formación de una voluntad general soberana, nuestra investigación se centrará, específicamente, en la hipótesis interpretativa de que la conexión que se establecerá en la teoría política kantiana entre el "principio universal del derecho"[105] (cuya normatividad es establecida *a priori*) y la "voluntad

[105] *RL*, 230-231: "'Una acción es *correcta* cuando ella, o de acuerdo con su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según una *ley* universal'. / "Por consiguiente, si mi acción, o mi estado en general, puede[n] coexistir con la libertad de todos según una ley universal, el que me la impide me lesiona, porque esta obstaculización /231/ (esta oposición) no puede coexistir con la libertad según leyes universales." ("*Allgemeines Princip des Rechts*: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen *Gesetze* zusammen bestehen kann." / Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut

general"[106] legisladora y soberana se basa en la idea kantiana de que ningún uso de la "libertad externa" puede resultar legítimamente protegido por un derecho público si no se parte, para su construcción, del reconocimiento de que cualquier acto de una "voluntad unilateral" presupone la idea de una "voluntad omnilateral":

> La propia voluntad no puede autorizar una adquisición exterior más que únicamente en la medida en que ella está contenida en una voluntad reunida *a priori* que manda absolutamente (esto es, por medio de la asociación de los arbitrios de todos los que pueden estar en una relación práctica recíproca), porque la voluntad unilateral (a la cual también pertenece también la voluntad bilateral en tanto que *particular*) no puede imponer a cada uno una obligación que es en sí misma contingente, sino que para ello se necesita de una voluntad *omnilateral* unida no de manera contingente sino *a priori*, por lo tanto necesariamente unida y, por esto mismo, por sí misma legisladora. Pues sólo de acuerdo con este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de todos [i. e., el "principio universal del derecho"], y por lo tanto, [sólo por medio del principio de la "voluntad omnilateral" son posibles] el derecho en general y también un mío y tuyo exterior (*RL*, 263, § 14).[107]

---

der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß /231/ (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen").

[106] *RL*, 342: "El derecho de la legislación suprema en una comunidad no es un derecho alienable, sino que es el derecho más personal de todos los derechos. Quien lo retiene, sólo puede ordenar al pueblo por medio de la voluntad colectiva del pueblo, pero no puede ordenar sobre *la voluntad colectiva misma, que es el fundamento original para todos los contratos públicos*" (subrayado nuestro). ("Das Recht der obersten Gesetzgebung im allgemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren"). Véase asimismo *RL*, 313-314 (§ 46), 340, 341, 368-372, *ZeF*, 349-359, p. 50, *TP*, 294-295, 297.

[107] "Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem *a priori* vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür Aller, die in ein praktisches Verhältniß gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch *besondere* Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein *allseitiger*, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich."

Como sabemos, esta "*voluntad omnilateral*", que es la condición de posibilidad de la validez efectiva de cualquier concepto jurídico, queda juridizada con el establecimiento efectivo de una "voluntad general" soberana que retiene el poder legislativo de manera exclusiva y que legisla, en la república kantiana, por medio de procedimientos que resultan legítimos sólo cuando los ciudadanos participan efectivamente en ellos. Al mismo tiempo, la formación de esta "voluntad general soberana" es, como propondremos en el Capítulo 5, "co-original" con el establecimiento de los principios republicanos de justicia contenidos en la "constitución republicana", principios categóricos que regulan la práctica legislativa de la voluntad general y que restringen el empleo del poder coactivo del estado en general. Finalmente, en base a estas consideraciones, propondremos (en el Capítulo 5) que la justificación normativa del principio político de una voluntad general soberana *no procederá a partir de postulados antropológico-metafísicos, ni a partir de una concepción "moral densa" de la autonomía, sino que se realiza en los términos jurídico-políticos que definen a la especificidad del análisis kantiano del tipo de interacción práctica que se suscita entre personas o agentes "externamente libres"*.

* * *

Una de las hipótesis interpretativas que hemos intentado plantear con estas consideraciones preliminares es que no resulta auto-evidente que la teoría política de Kant se derive de una concepción de la autonomía que sea entendible en términos de una autonomía "individual" reductible, a su vez, a una noción "moral densa" de la libertad, como se ha interpretado con frecuencia. En efecto, una lectura que considerara que el modelo político normativo kantiano se asocia a una concepción semejante de la autonomía se contradiría tanto con la distinción deontológica y metodológica entre la ética y el derecho, como con las concepciones kantianas de la voluntad general y de la soberanía popular, nociones ambas que mantienen una compleja relación con los principios *a priori* del derecho (como el "derecho innato" y el "principio universal del derecho").

Asimismo, dado que, en base a estas consideraciones preliminares, no es tampoco evidente sin más que la filosofía práctica kantiana se maneje con una noción de la libertad-autonomía que sea exclusiva e intrínsecamente ética-normativa, podemos también descubrir que una concepción metaética o pre-moral (o, incluso, "trascendental" -en un sentido laxo) kantiana de la libertad-autonomía puede servir de base a una concepción no sólo ética de la

autonomía, sino también a una concepción eminentemente política de ella, y que ambas concepciones pueden obtener *justificaciones normativas diferentes*, dependiendo de la rama de la filosofía moral-práctica (i. e., la ética o el derecho) a la que se vayan a aplicar.

Con esto, queda sentado nuestro punto de partida para los Capítulos que siguen. En efecto, una de sus intenciones centrales es proponer algunas razones por las cuales podemos decir que la teoría política de Kant no se deriva de una concepción "moral densa" de la libertad o autonomía, ni de una concepción metafísica de la autonomía "individual" o "privada". Por el contrario, resulta mucho más plausible considerar que la noción de libertad-autonomía a la base del "derecho innato", de la "libertad jurídica", de los principios republicanos y de la "constitución republicana", no compromete a la teoría política kantiana con ninguna serie de premisas sustantivas asociadas, por ejemplo, a un "punto de vista moral comprensivo", como creía John Rawls. Para sostener esta última clase de lecturas sobre la filosofía *política* de Kant, es decir, para poder demostrar la tesis de que los principios kantianos *republicanos* dan forma a un "liberalismo comprensivo basado en el ideal de la autonomía" (Rawls, *1993*, Conferencia III, § 2), es necesario antes que nada mostrar que la autonomía *política* kantiana está efectivamente comprometida conceptualmente con la serie de exigencias "morales comprensivas" que la *ética* kantiana postula sobre el agente moral. Esta última tarea presenta muchos más obstáculos que la de mostrar lo primero, según veremos en los próximos Capítulos.

Asimismo, otra de las intenciones centrales de los Capítulos que siguen es la de mostrar que el modelo político kantiano contiene un sistema de derechos en el cual los derechos políticos de los ciudadanos (que podemos condensar en el giro "derecho a la co-legislación") no están supeditados a las libertades sustantivas y a los derechos de propiedad (para Kant, siempre "adquiridos") que pueden considerarse típicos de la tradición contractualista liberal. Esta última idea se desprende de lo anterior: es precisamente porque la concepción de la libertad apropiada para el ámbito jurídico es una concepción *política* que se puede considerar que el ideal republicano kantiano contiene la tesis de que la autoridad coactiva del estado es legítima si y sólo si es ejercida con la participación de los gobernados, y es justa si y sólo si está fundada en, y limitada por, los derechos de los ciudadanos, de un modo tal que responde al mismo tiempo a las exigencias normativas que la diversidad de concepciones religiosas, de la felicidad, morales, etc. (la diversidad de los "fines en general" que las personas son libres de proponerse), imponen a la pregunta kantiana por la legitimidad política.

Capítulo 3: Moralidad, normatividad, racionalidad, y universalizabilidad: la indeterminación ética del requisito procedimental de universalizabilidad

Resumen: En este Capítulo se intenta mostrar que si la exigencia kantiana de universalizabilidad es aplicable a la ética y al derecho sin contradecir la tesis kantiana de la distinción deontológica, es porque su formulación tradicional en el imperativo categórico de la ley general en *GMS*, 421 exhibe una indeterminación ética que radica en que su fórmula no se aplica a los principios prácticos generales que conforman diferentes concepciones de la buena vida (esto es, a los "fines en general"). Esto permite, asimismo, a) distinguir algunos rasgos centrales de una teoría kantiana de la acción que está en la base de la filosofía política de Kant, y b) explicar el rol del "fin de la humanidad" como fuente de normatividad de la ética: sólo por apelación a él una aplicación del requisito de universalidad adquiere valor de moralidad.

§ 1. El "fin de la humanidad" como fuente de normatividad de la ética kantiana

La tesis de que la noción de "humanidad como fin" mantiene una prioridad normativa y de justificación por sobre el resto de los principios normativos de la ética es una tesis que cualquier investigación de la filosofía práctica kantiana debe tener en cuenta. En efecto, y a pesar, por ejemplo, de las afirmaciones de Kant acerca de la equivalencia entre los imperativos categóricos (*GMS*, 436),[108] entre los argumentos textuales para sostener esta tesis se cuenta, por un lado, el hecho de que la prioridad normativa del "fin de la humanidad" resulta fuertemente consistente con la definición final de la ética como "sistema de los fines de la razón práctica" (*TL*, 381). Esta definición de la ética no sólo atañe a su metodología y al tipo de obligación autocoactiva que le es propia, por contraposición a la obligación jurídica coactiva. También indica que un principio ético supremo debe ser comprendido y formulado en términos del "fin" o principio práctico que un agente debe adoptar efectivamente para que se pueda adscribir *moralidad* a sus acciones:

> El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fines* tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. –Según este principio el ser

[108] Las objeciones a la idea de esta equivalencia se tratan en el apartado 3 de este Capítulo.

> humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general (*TL*, 395).[109]

Por otro lado, Kant indica expresamente que la noción de humanidad como fin cumple un rol central en la justificación de la normatividad de los principios éticos y de las obligaciones éticas, y especialmente la del imperativo categórico de la universalizabilidad (en adelante, ICLG).[110] Ya en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant le atribuía este papel de fuente de normatividad de cualquier imperativo ético al afirmar que para decir que existen obligaciones incondicionadas es necesario contar con un "fin incondicionado" que funcione como criterio normativo válido para todos los agentes (*GMS*, 428-429).[111] Como es sabido, tal

---

[109] "Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

[110] *GMS*, 421: "Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley general". ("Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleist wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde"). Traducimos "*allgemein*" por "general" en vez de por "universal" para dar expresión específica a la idea de que el razonamiento práctico que enuncia la fórmula del ICLG requiere que se piense la máxima de la acción como si formulara un modo de proceder habitual y generalizado de todos los agentes en un escenario hipotético. Esta interpretación es consistente con la reformulación del ICLG en términos de ley de la naturaleza (ICLN): "Actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una LEY GENERAL DE LA NATURALEZA" (*GMS*, 421; "Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum ALLGEMEMEINEN NATURGESETZE werden sollte"). Véase asimismo *KpV*, 69-70, pasaje citado más adelante. Esta traducción y la hipótesis interpretativa que la sostiene coinciden en gran medida con uno de los aspectos de la lectura de Silber, *1974*, y Timmons, *1984*.

[111] "Si, por el contrario, todo valor fuera condicionado y por lo tanto contingente, entonces no habría para la razón ningún principio práctico supremo. Por consiguiente, si debe existir un principio práctico supremo y un imperativo categórico en relación con la voluntad humana, entonces este principio tiene que ser uno que constituya un principio *objetivo* de la voluntad en virtud de la representación de que lo que es un fin necesario para cada uno (porque *es un fin en sí mismo*) y que, gracias a esto, pueda valer como ley práctica universal." ("[W]enn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden. Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in

criterio es el principio de que la humanidad es un fin en sí mismo,[112] y Kant deriva de él el imperativo de la humanidad como fin (en adelante, ICHF).[113] Finalmente, el principio de la humanidad adquiere en *Die Metaphysik der Sitten* su rol central para la ética de manera definitiva. En efecto, el "fin de la humanidad" no sólo constituye el principio supremo de la doctrina de la virtud, sino que también justifica los deberes específica y exclusivamente éticos (llamados "éticos directos" y "de virtud"), que adquieren su normatividad *y su contenido* precisamente sólo cuando son derivados de él. Recordemos que, en efecto, todos los deberes éticos implican un modo específico de obligación (que no puede ser juridicalizada), mientras que algunos deberes éticos tienen un contenido que, al ser exclusivo de la ética, los convierte en deberes "éticos directos". [114]

Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst ist*, ein objectives /429/ Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann.")

[112] O que los seres racionales –las personas- son fines en sí mismos. Véase *TL*, 392: "La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)" ("Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit)") y *GMS*, 437: "La naturaleza racional se distingue de las demás en que ella se propone a sí misma un fin" ("Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt"). Para esta equiparación entre ser o naturaleza racional y humanidad –términos que Kant suele intercambiar-, véase Wood, *1995b*, pp. 306-307, quien, en consonancia con *RGV*, 26 y nota al pie, indica acertadamente que esta equiparación está destinada a "enfatizar que este fin [en sí mismo] es la naturaleza racional en todas sus funciones y no sólo en su función moral" (Wood, *1995b*, p. 207). Sobre la interpretación de "naturaleza racional" como "persona" (por contraposición a "facultad"), implícita en la afirmación de que "los seres racionales son llamados *personas* porque su naturaleza ya los caracteriza como fines en sí mismos" (*GMS*, 428; "vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst"), véase Timmermann, *2006*, pp. 71-73, quien a partir de un análisis filológico muestra que "*Natur*" en este contexto debe interpretarse como "*Wesen*" -en el sentido de "ser".

[113] *GMS*, 429: "Actúa de modo tal que trates la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos los otros siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como medio." ("Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jedem andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.")

[114] Los deberes de la "propia perfección" y de la "felicidad ajena" son deberes "éticos directos" no sólo por la manera en que obligan (i. e., obligan al agente a comprometerse *efectivamente* con el "fin de la humanidad" en su "libertad interna"), sino también *por su contenido*, que no puede ser juridicalizado.

Por estas consideraciones, la prioridad normativa del fin de la humanidad en la ética kantiana es, en definitiva, una tesis ampliamente aceptada en la literatura especializada, que especialmente desde la tesis del "argumento regresivo" de Christine Korsgaard, la "tesis de la reciprocidad" de Henry Allison y el tratamiento de ambas por Allen Wood,[115] se suele

---

Véase *RL*, 220-221: "La legislación ética es aquella que no *puede* ser externa (aunque los deberes éticos puedan ser externos); la legislación jurídica es aquella que puede ser externa. De este modo, mantener lo prometido por contrato es un deber externo, pero el mandato de hacerlo sólo porque es deber sin considerar otro motivo pertenece únicamente a la legislación *interna*. En consecuencia, la obligación [de mantener lo prometido por contrato] no se incluye en la ética como un tipo especial de deber (un tipo especial de acciones a las que uno está obligado) –pues es un deber externo tanto en la ética como en el derecho- sino que pertenece a ella porque, en el caso mencionado [i., e., cumplir con lo prometido por el motivo del deber], la legislación es interna y no puede tener ningún legislador externo. Justamente por esta razón los deberes de benevolencia, aunque son deberes externos (obligaciones a realizar acciones externas), se incluyen en la ética, es decir, porque su legislación sólo puede ser interna. La ética posee sus deberes particulares (por ejemplo, los deberes para consigo mismo) y tiene también deberes en común con el derecho, aunque no comparte el modo de *obligación*. Realizar acciones sólo porque son deberes y convertir el principio del deber mismo, provenga el deber de dónde provenga, en móvil para el arbitrio es lo específico de la legislación ética. /221/ Hay, entonces, muchos deberes *éticos directos*, pero la legislación interna convierte a todo el resto en su conjunto en deberes éticos-indirectos". ("Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein *kann*. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur *innern* Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z.B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der *Verpflichtung* gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung. /VI221/ So giebt es also zwar viele *direct-ethische* Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesammt zu indirect-ethischen.")

[115] Korsgaard, *1986a*, *1986b*, *1996a*, *1996b*; Allison, *1986* y *1990*; Wood, *1995b* y *1999*. Es oportuno aquí realizar una somera mirada sobre los temas tratados en la literatura especializada sobre la ética de Kant a lo largo de los últimos treinta años del siglo veinte. Se puede observar que hasta mediados de la década de los

concentrar en la justificación de la normatividad de esta noción y, consiguientemente, en la del resto de los principios de la ética kantiana.

Ahora bien, podemos detectar una consecuencia directa de estas consideraciones que afecta especialmente al estatuto *normativo-ético* del ICLG. Esta consecuencia se deriva del hecho de que si el principio de la humanidad como fin es la fuente de normatividad de la ética (i. e., lo que confiere en última instancia valor de moralidad a las acciones), entonces es también, en rigor, una condición necesaria para la atribución de moralidad. Para el ICLG, esto significa, *prima facie*, que el razonamiento práctico que él expresa sólo puede ser empleado con valor de *moralidad* cuando el agente que lo aplica ha adoptado el "fin de la humanidad" como principio práctico supremo que guía su conducta en general. Como es sabido, Kant reconoce que es posible actuar a partir del ICLG sin que las razones para actuar sean propiamente morales: su aplicación debe ir acompañada por la "intención consciente" de actuar con la "convicción" o motivación (*Gesinnung*) que concentra la fórmula "actuar por

---

1980, la bibliografía dedicada a los principios normativos de la ética kantiana se concentra sobre todo en las cuestiones concernientes a la estructura formal del procedimiento del ICLG como razonamiento práctico-moral para establecer deberes y en lo referente a la motivación moral centrada en la idea de "actuar por deber", además de en la compleja cuestión de la relación entre las diferentes "formulaciones" del imperativo categórico –consideradas generalmente como diferentes enunciados de un mismo principio práctico moral. En este marco, estos análisis suelen resultar insuficientes para dar cuenta de la *justificación* de la normatividad del ICLG. En efecto, el análisis de estas tres cuestiones sin referencia al principio de la humanidad como fin como fundamento último de la obligación ética conduce a ciertos impasses normativos, en la medida en que tal análisis no puede dar cuenta de la "necesidad práctica" *ética* para un agente de adoptar el ICLG como principio moral y procedimiento para establecer deberes morales-éticos. Véase, por citar algunos casos destacados, Paton, *1947*, Timmons, *1984*, O'Neill, *1975* y *1985*, Silber, *1974*, Herman, *1981*, y Rawls, *1989* (texto que exibe una clara influencia de las lecturas de Silber, *1974*, O'Neill, *1975* y Herman, *1985*). En estos textos es notable asimismo la enorme preminencia dada a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y el menor lugar otorgado a la segunda *Kritik*; la *Tugendlehere*, por su parte, casi no es empleada. A partir de los trabajos de Allison, *1986* y *1990*, Korsgaard, *1986a*, *1986b*, *1996a*, *1996b*, Wood, *1995b* y *1999*, Guyer, *1993* y *2000*, la literatura especializada sobre la ética kantiana se vuelca a la justificación metaética de la normatividad de la ley moral, el gran tópico pendiente que Kant se propone resolver en la tercera parte de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. También se percibe en este último período un mayor estudio de la ética kantiana a partir de la *Tugendlehere* y los "deberes de virud" tal como allí se tratan. En nuestro ámbito lingüístico, véase por ejemplo Bertomeu, *1999* y Guariglia, *1999*.

deber".[116] Sin embargo, no es esta indicación (que está en la base de la distinción entre "legalidad" y "moralidad") lo que cuestiona el estatuto normativo ético del ICLG. De hecho, es plausible que él se derive *únicamente* de la noción ética del "fin de la humanidad", en cuyo caso los resultados de cada caso de aplicación del ICLG serían siempre deberes éticos.[117]

No obstante, si este fuera el caso, la distinción entre la moralidad y la legalidad de una acción decidida a partir del ICLG perdería sentido: todas las acciones realizadas a partir del empleo del razonamiento práctico de un procedimiento de universalización derivado *exclusivamente* de la noción *ética* de la "humanidad como fin" tendrían *siempre* valor de moralidad precisamente en la medida en que estarían justificadas en base a la única clase de razones a las que se puede adscribir moralidad con propiedad –i. e., razones asociadas al valor ético supremo y absoluto del "fin de la humanidad". Sin embargo, en este caso la aplicación de la exigencia de universalizabilidad formulada por el procedimiento de universalización en el ámbito jurídico se vería confrontada con la evidente dificultad de que esto último es incompatible con la *tesis de la diferencia deontológica entre ética y derecho*.[118] Según esta

[116] Ciertas acciones realizadas por motivos egoístas o por una "inclinación" caritativa coinciden con acciones mandadas "por deber". La diferencia entre las primeras y las segundas radica en que sólo las segundas poseen "contenido moral" (*GMS*, 397-399). Así, por ejemplo, un agente con una "inclinación" caritativa puede realizar acciones que coinciden con lo mandado por el deber de virtud de la felicidad ajena, pero dado que las razones que las justifican no son morales-éticas, estos motivos pueden producir acciones contrarias al *contenido* de ese deber. A partir de esta indicación, Herman, *1981*, concluye que el requisito mínimo para atribuir moralidad a una acción consiste en que el agente posea una "preocupación moral" por la "corrección de la acción" (p. 366). Ahora bien, para nuestros objetivos en este lugar, el problema radica en determinar si el ICLG puede proveer una respuesta *definitiva* a la pregunta por la corrección moral. Veremos que no.

[117] También se daría que en este caso el ICLG sería *en cada instancia de su aplicación* una "proposición sintético-práctica", como Kant afirma que deben ser todos los imperativos éticos (*GMS*, 420), pero entonces sucedería que el requisito procedimental de la universalizabilidad no sería aplicable al derecho ya que por "sintético" se entiende, aquí, "autocoactivo".

[118] Como hemos indicado anteriormente, la diferencia entre el modo de obligar de la ética (autocoacción) y el derecho (coacción) implica diferencias metodológicas para el tipo de argumentación que requiere cada una de estas dos ramas de la filosofía práctica (véase, por ejemplo, *TL*, 382, 379 y *RL*, 214), lo que acarrea consecuencias normativas. Ahora bien, en *TL*, 396 Kant indica que "el principio de la doctrina del derecho era *analítico*; el de la doctrina de la virtud es *sintético*". Esto significa que la diferencia en sus modos de obligar (dado que el hecho de que el principio de la ética sea "sintético" significa que es autocoactivo) se traduce en una diferencia en la *justificación* de sus principios. Recordemos aquí que dado que las consecuencias normativas de la diferencia deontológica son especialmente importantes para la teoría

tesis, ninguna obligación jurídica puede justificarse en base a principios autocoactivos. En efecto, vimos que según la teoría kantiana de la acción,

> ninguna otra determinación del arbitrio más que la determinación de un *fin* califica, en virtud de su mismo concepto, para no poder ser coaccionada por el *arbitrio* de otros, incluso *físicamente*. Otro puede coaccionarme para que haga algo que no es mi fin (algo que es sólo un medio para un fin de otros), pero no puede coaccionarme para que yo lo *convierta en fin mío*, y yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo un fin mío. Esto último sería una autocontradicción: un acto de la libertad que a la vez no es libre (*TL*, 381).[119]

Prima facie, si tomamos en cuenta la tesis de la diferencia deontológica y las consecuencias metodológicas y normativas que implica, tenemos que considerar que la exigencia de universalizabilidad formulada en el ICLG *debería* poder justificarse en base a dos argumentaciones diferentes, una ética y una jurídica, dependiendo del ámbito en el que se haya de emplear. En efecto, el *procedimiento* de universalización formulado por el ICLG es uno de los elementos que tienen en común la doctrina del derecho y la de la virtud (como señala Kant en *RL*, 225-226). En este sentido, entonces, el procedimiento de universalización debería ser compatible con varias clases de "fines" o principios prácticos en general, vale decir, no sólo el de la ética kantiana, sino también los posibles en un contexto político de diversidad de concepciones de la felicidad, diversidad de creencias religiosas y de "fines en general", esto es, en el contexto que está presente en la definición del "principio supremo de la doctrina del derecho".[120] Esto último es, finalmente, lo que vuelve pertinente la pregunta

---

política, la justificación de los principios normativos del ámbito de la teoría política deberá ser plenamente compatible con todas las exigencias derivadas del principio de la distinción deontológica.

[119] "Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der *Willkür* Anderer selbst *physisch* nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar *zwingen* etwas zu *thun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß *ich es mir zum Zweck mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst: ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist."

[120] *TL*, 396: "Que la coacción externa, en la medida en que ella es una oposición contrapuesta a los obstáculos de la libertad externa conciliada según leyes universales (un obstáculo a esos obstáculos), pueda coexistir con fines en general es algo que queda claro de acuerdo con el principio de contradicción, y no

acerca de la normatividad *ética* del ICLG, pregunta que formulamos en los siguientes términos: ¿es el razonamiento práctico que él expresa en su formulación típica capaz de establecer deberes éticos *cada vez* que se lo aplica, teniendo en cuenta que estos deberes implican, además de la realización de acciones obligatorias, una clase determinada de razones para actuar?

La hipótesis interpretativa que investigaremos comienza, entonces, en la indicación de que si el procedimiento de universalización del ICLG puede resultar tanto en acciones con valor de moralidad (realizadas "por deber") como en acciones sin este valor, *tiene que deberse a algún rasgo de su misma formulación*, rasgo por el cual su aplicación puede ser compatible tanto con el "fin de la humanidad" como con otros "fines" o principios prácticos en general. Pero si se da esta compatibilidad –y debería darse si la exigencia de universalizabilidad que estructura al ICLG puede aplicarse al derecho-, entonces el ICLG no resulta inmediatamente un procedimiento para establecer deberes éticos; es decir, un agente que lo aplique no necesariamente decidirá *a partir de él* cursos de acción con valor de moralidad en el sentido kantiano, ni lo aplicará necesariamente por las razones correctas. El objetivo específico de este Capítulo se centra, así, en el análisis de las razones por las cuales el ICLG no es un *principio suficiente* para establecer deberes éticos y adscribir *moralidad* a una acción. Esta tesis acerca de la indeterminación ética del ICLG[121] y el modo en que intentaremos justificarla

---

debo ir más allá del concepto de la libertad para comprenderlo. **El fin que cada uno tiene puede ser lo que cada uno quiera. –Por lo tanto, el *principio* supremo *del derecho* es una proposición analítica**. / En cambio, el principio de la doctrina de la virtud excede el concepto de la libertad externa y enlaza con este concepto un *fin* que es *deber* tener. Este principio es, por consiguiente, sintético." (Resaltado en negrita nuestro). ("Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprincip* ein analytischer Satz. / Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht..")

En el ámbito *jurídico* del momento constituyente hipotético del contrato originario, la aplicación de la exigencia de universalizabilidad se fundamenta *en base a las exigencias que la idea de reciprocidad impone a la justificación de toda obligación jurídica*, como veremos en el Capítulo 5.

[121] Empleamos el giro "indeterminación ética" antes que "indeterminación moral" por las mismas razones en que reservamos el término "moralidad" exclusivamente para el ámbito de la ética kantiana: "moral" es un término cuyo campo semántico excede, en Kant, a la ética.

pueden resultar fértiles para la filosofía práctica kantiana por dos razones. *Primero*, la indeterminación ética del ICLG permite la aplicación del requisito de la universalizabilidad al ámbito jurídico sin contradicción con el principio normativo de la distinción deontológica. *Segundo*, el análisis por el cual se puede sostener que esa indeterminación es inherente a la formulación del ICLG nos proveerá un indicio fructífero para la justificación metaética de los principios normativos de la ética en el marco de una teoría kantiana de la acción que enfatiza el rol de los "fines en general" en el razonamiento práctico. Esto último nos ayuda a comprender en qué consiste la prioridad normativa del principio del "fin de la humanidad" sobre el ICLG, y, consecuentemente, serviría para detectar y desarrollar los argumentos kantianos más plausibles para la justificación de la moralidad. Una argumentación para esta justificación que proceda en los términos de tal teoría de la acción –que también explica, en última instancia, la propia indeterminación ética del ICLG- permitiría, entre otras cosas, evitar los inconvenientes que afectan a la idea de que la especificidad del principio de la humanidad para el plano ético radica en su carácter motivacional o "subjetivo", idea que deja, en realidad, sin responder la pregunta normativa ética.[122]

Para mostrar en qué consiste esta indeterminación, analizaremos (apartado 2) las razones por las cuales se podría afirmar que el ICLG no alcanza para determinar deberes éticos. Este análisis se concentra en la capacidad de la formulación del procedimiento de universalización que él expresa para proveer a un agente razones propiamente morales-éticas para actuar. Sostendremos que dado que una aplicación *correcta* del ICLG puede ser llevada a cabo por al menos una clase de agente que no puede ser considerado como moral-ético dentro

[122] Respecto de esta indicación, Sussman, *2003*, objeta la estrategia "motivacional" del "argumento regresivo" de Korsgaard en base a la distinción entre "necesidad práctica" y "valor". A partir de esto, Sussman, *2003*, sostiene que para Kant "el valor de un verdadero fin en sí mismo no convertiría en meramente apropiada alguna actitud hacia él. Antes bien, tal valor sería la base de leyes prácticas objetivas" (p. 355) y considera –correctamente- que un argumento que justifique la moralidad kantiana debe proceder en el sentido inverso a la estrategia "motivacional": "Kant se propone primero mostrar que la humanidad es la única candidata plausible para ser [el] fin necesario. Luego intenta mostrar por qué todo agente racional debe presuponer que hay algo que es un fin en sí mismo: esto es, por qué debemos considerar que estamos obligados por preocupaciones sustantivas y demandantes" (p. 357).

Lo que nos interesa advertir aquí es que dado que *la moralidad queda justificada sólo cuando se especifica su fuente de normatividad*, entonces, desde la perspectiva kantiana centrada en el agente, una acción tendrá valor de moralidad si y sólo si el agente adopta previamente el fin de la humanidad como principio práctico supremo. Así, que un agente mantenga una "preocupación moral" independientemente de esta adopción no alcanza para atribuirle, estrictamente hablando, moralidad a su acción.

de los parámetros de la ética kantiana, el ICLG no ofrece necesariamente motivos para "actuar por deber", y por lo tanto, un agente en general no obtendría *de él* motivos *morales-éticos* discernibles para aplicarlo, si no adopta previamente el "fin de la humanidad", cuya adopción es una obligación anterior a, e independiente de, la de aplicar el test de universalidad.[123] A partir de lo concluido en el apartado 2, investigaremos (apartado 3) cómo debe entenderse la relación entre los imperativos categóricos de la ética. Comprender la especificidad de esta relación nos servirá para establecer de qué modo una aplicación del razonamiento práctico informado por el ICLG puede resultar en acciones con valor de moralidad. Por último, (apartado 4) enumeraremos algunas consecuencias que la indeterminación ética del requisito de la universalizabilidad acarrea para la filosofía práctica kantiana.

§ 2. Universalizabilidad, normatividad y moralidad

Un imperativo categórico de la ética kantiana es (según la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) un principio normativo ("categórico") y, al mismo tiempo, un *procedimiento de razonamiento práctico* que un agente puede aplicar para establecer obligaciones éticas y acciones moralmente permitidas. Este énfasis en el aspecto procedimental en la definición de un imperativo categórico resulta fuertemente consistente con la concepción de la ética como una teoría que intenta ser efectiva en la práctica en el sentido de que sus principios normativos puedan ser aplicados por los agentes como guías del juicio moral frente a la praxis concreta para determinar de manera suficiente el valor de moralidad de las acciones. Como sostiene

[123] En efecto, la relación entre motivos para actuar y moralidad es la cuestión que está por detrás del tópico principal de la tercera parte de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i. e., el intento de Kant de responder la pregunta normativa básica de la ética "¿por qué obliga la ley moral?" (*GMS*, 450). Esta misma pregunta había sido formulada en la segunda parte de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en términos de la "libertad interna", es decir, en términos de las razones para actuar: "¿cómo son posibles estos imperativos [categóricos]? Esta pregunta exige saber no cómo puede ser pensada la realización de la acción que el imperativo manda, sino cómo pude ser pensada la mera autocoacción de la voluntad que el imperativo expresa en el deber" (*GMS*, 417; "Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne").

correctamente Silber, *1974*, en su análisis del ICLG como procedimiento de razonamiento moral:

> Si hay algún mérito en una teoría ética, debe consistir en la habilidad de esa teoría para proveer principios que guíen el juicio moral. Si la teoría moral no ofrece instrucciones al juicio, entonces es, efectivamente, inválida en la práctica dado que mientras dice proveer los principios de la obligación y del bien como el objeto normativo de la volición, no puede dar significado ni al bien y mal, ni a lo correcto e incorrecto en el contexto de las decisiones morales (Silber, *1974*, p. 199).

Podemos observar de qué modo este énfasis en el aspecto procedimental de un imperativo categórico se asocia también en gran medida con el hecho de que la autonomización de la teoría moral iniciada en la primera *Kritik*, culminada en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y refinada en la década de la producción madura de Kant con la tercera *Kritik* y *Die Metaphysik der Sitten* significa, entre otras cosas, el rechazo absoluto por parte de Kant a la idea de que la normatividad de una ley pueda provenir de un *orden moral independiente ajeno al uso efectivo de la razón práctica por parte de los seres humanos*. Así, podemos sostener, con Silber, que en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant se concentra en "la especificación del procedimiento del juicio moral" (Silber, *1974*, p. 206).[124]

En este marco, entonces, Kant concibe en la *Grundlegung* al ICLG como "el canon general para todo juicio moral [ético] de la acción" (*GMS*, 424). Ahora bien, dado que sostendremos que esta función de criterio para el juicio moral-ético no puede ser cumplida de modo pleno por el procedimiento de razonamiento práctico informado por la formulación típica del ICLG, analizaremos su procedimiento, tal como se expresa en su formulación típica, bajo el presupuesto de que no están disponibles aún criterios morales éticos independientes del ICLG. Especialmente, supondremos que no disponemos de la justificación de la normatividad del requisito de universalizabilidad en base a la afirmación del valor ético supremo (de la dignidad de) la autonomía humana. Al mismo tiempo, este análisis se hará bajo el criterio de que un imperativo categórico de la ética se define como un procedimiento que guía el juicio moral con el fin de establecer deberes *específicamente éticos*. Por lo tanto, nuestro análisis se concentrará, según veremos, en *preguntar si el ICLG es efectivamente*

[124] En el apartado 3 de este Capítulo veremos que, sin embargo, Silber deriva conclusiones incorrectas de esto.

capaz de establecer deberes éticos en todos los casos de su aplicación, sin que se necesite apelar a criterios normativos externos a su formulación típica. Sólo si es el ICLG satisface este requisito puede ser considerado plenamente como el "canon" del juicio que guía la práctica moral-ética.

En el caso del ICLG, aquella función de guía para el juicio moral que un imperativo categórico de la ética ha de cumplir se lograría a través de un procedimiento racional-práctico por el cual el agente racional delibera acerca de la aceptabilidad de la máxima de su acción, donde el término "máxima" puede ser entendido como un principio que concentra razones contextuales para actuar.[125] Debemos hacer, entonces, unas breves aclaraciones respecto del modo en que podemos entender "máxima" en este contexto.

O'Neill, *1985*, pp. 161-162 define, de manera consistente con la definición kantiana en *GMS*, 420-421 (nota al pie), a la máxima como "el principio de acción de un agente particular en un tiempo particular". Ahora bien, al mismo tiempo, la autora entiende que "[l]as máximas son aquellas intenciones subyacentes por las cuales guiamos y controlamos nuestras intenciones más específicas" (O'Neill, *1985*, p. 162) y explica, entonces, la consistencia de la acción –requisito al que reduce la totalidad de la prueba que ofrece el procedimiento del ICLG- como una consistencia entre intenciones: un agente debe poder sostener consistentemente las "intenciones específicas" que se derivarían necesariamente de una "intención fundamental" para que la acción sea consistente y, de este modo, moral. Timmons, *1984*, critica –acertadamente- la lectura que hace O'Neill de la exigencia de consistencia,[126] en la medida en que esta lectura funciona, de hecho, bajo la premisa implícita de que "si un

[125] En *GMS*, 420-421, nota, Kant da la siguiente definición de "máxima": "Máxima es el principio subjetivo para actuar y debe ser distinguido del *principio objetivo*, esto es la ley práctica. El principio subjetivo /421/ contiene la regla práctica que determina a la razón según las condiciones del sujeto (con frecuencia según su ignorancia o inclinaciones), y por lo tanto es el principio de acuerdo con el cual el sujeto [agente] *actúa*; por el contrario, la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio por el cual él *debe actuar*, es decir, un imperativo". ("Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom *objectiven Princip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die /421/ praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject *handelt*; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ.")

[126] Expuesta previamente también en O'Neill, *1975*. Esta lectura de "máxima" y la idea (incorrecta) de O'Neill de que en la aplicación del procedimiento de universalización el agente formula y considera a la máxima a evaluar como un "precepto" son retomadas por Rawls, *1989*.

agente se propone X plena o racionalmente, entonces se propone los resultados normales y predecibles del hecho de que se dé X" (Timmons, *1984*, p. 301). Esta premisa se deriva, de acuerdo con Timmons, de un principio que "no se sostiene universalmente", dado que "es posible proponerse racionalmente un estado de cosas y sin embargo no proponerse lo que es una consecuencia cierta y previsible del estado de cosas intencionado" (Timmons, *1984*, p. 303). El principio de que "si un agente se propone X plena o racionalmente, entonces se propone los resultados normales y predecibles del hecho de que se dé X" no es, consecuentemente, una "noción analítica de racionalidad" (Timmons, *1984*, p. 303).

Ahora bien, a pesar de que esta indicación de Timmons es correcta, obsérvese que la lectura del requisito de la consistencia en términos de intenciones de diferentes niveles depende, claramente, de la concepción de la máxima como una "intención fundamental", y alcanza con indicar que esta interpretación de la máxima es imprecisa para objetar la lectura de O'Neill. En efecto, una máxima, como "principio subjetivo" de una acción, tiene (en general) una estructura formal gramatical determinada en la que se pueden distinguir varios elementos. Tomemos un ejemplo de un caso de máxima analizado por Kant: "cuando crea estar en apuros económicos pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no sucederá nunca" (*GMS*, 422). Podemos distinguir aquí al menos tres elementos: "[a] cuando crea estar en apuros económicos [contexto temporal, abstraídas las circunstancias particulares] [b] [si quiero salir de esa situación] [fin particular frente a las circunstancias dadas en [a]; por lo general, tácito] [c] pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no sucederá nunca [acción propuesta como medio para obtener [b] en [a]]".

Entonces, lo que compone una máxima es (al menos en el caso de los deberes llamados "perfectos" en la *Grundlegung*) la relación condicional entre [a], [b] y [c].[127] Ahora

[127] Para una descripción similar de la estructura gramatical de las máximas, véase Paton, *1947*, pp. 59-61, para quien la máxima, como "principio subjetivo" "generaliza mi acción, incluyendo el motivo", y Mulholland, *1990*, pp. 73-76, especialmente p. 75, donde enfatiza la importancia de tener en cuenta el "fin" tácito en una máxima (aquí, [b]). Es importante mencionar que Paton resalta, acertadamente, el hecho de que "[s]ólo un agente racional puede tener una máxima" (Paton, *1947*, p. 60). Ahora bien, este punto implica que actuar en base a máximas implica un uso libre de la razón, independientemente de si la máxima proviene de "inclinaciones naturales". En efecto, Paton argumenta que la "generalización" de un motivo, incluso cuando se trata de uno asociado a un "impulso", constituye un modo de generar principios para la acción. Podemos notar que, en consecuencia, el criterio de evaluación de las máximas recae en la prueba de validez universal y no en el análisis de su relación con los impulsos sensibles, con lo cual los motivos provenientes de estos impulsos dejan de quedar asociados a la idea de una causalidad determinista. Como

bien, ¿qué debemos entender aquí por "intención fundamental o subyacente": el fin particular frente a las circunstancias dadas -generalmente tácito-, la acción, o curso de acción, propuestos, o el período hipotético entero? Según respondamos esto, luego surge la cuestión de si el ICLG evalúa la consistencia entre [b] y [c], o entre la máxima que contiene los tres elementos distinguidos y las consecuencias de su generalización en un escenario hipotético. Si se da el primer caso, alguno de esos dos elementos debe ser considerado como una "intención específica", pero esto contradiría la idea de que una máxima es una "intención fundamental". Si se da el segundo caso, debemos entender que "intenciones específicas" son las consecuencias que la generalización de la máxima traería a un escenario hipotético, con lo cual la idea de "intenciones específicas" incurre en el error indicado por Timmons: es racional desear, por ejemplo, mentir y no desear que todos mientan, con lo cual no queda claro que exista una inconsistencia asociada a las intenciones o deseos del agente *–al menos que se sostenga que la mentira generalizada es una consecuencia previsible de la acción de mentir propuesta*. No obstante, no es este el sentido que tiene para Kant la idea de evaluar las consecuencias de la generalización de una máxima: el procedimiento del ICLG no indica que la generalización de la máxima evaluada consista en algún efecto producido por una única acción particular.[128] En definitiva, además de que "principio subjetivo" no es equiparable

---

veremos, esto tiene consecuencias de peso para la comprensión kantiana de la "felicidad" y su capacidad para constituir un principio práctico (individual).

[128] Véase, para una clara exposición del sentido de la generalización de una máxima en el test del ICLG, *KpV*, 69-70: "La regla de la facultad de juzgar bajo leyes de la razón pura práctica es la siguiente: pregúntate a tí mismo si en el caso de que la acción que te propones se produjera de acuerdo con una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras parte, podrías considerarla como posible por medio de tu voluntad. De hecho, todo el mundo juzga si las acciones son moralmente buenas o malas de acuerdo con esta regla. De este modo, se dice 'si *cada uno* se permite engañar cuando cree procurarse su beneficio, o se considera autorizado para acortar su vida tan pronto como lo invade un completo hastío hacia ella, o contempla la necesidad de los otros con completa indiferencia, y si tu fueras parte de tal orden de cosas, ¿estarías en él a gusto con acuerdo de tu voluntad?' Ahora bien, cada uno sabe bien que cuando secretamente se permite engañar no por eso todo el mundo hará eso mismo, o que cuando es inadvertidamente insensible, no todo el mundo lo es inmediatamente con respecto a él; en este caso, esa comparación de la máxima de sus acciones con una ley general de la naturaleza no es el fundamento de determinación de su voluntad. Sin embargo, esa ley es todavía un *tipo* del juicio para las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no está constituida de manera tal que satisfaga /70/ la prueba de la forma de una ley de la naturaleza en general, entonces es moralmente imposible. De este modo juzga incluso el entendimiento más común. Porque la *ley de la naturaleza* está siempre a la base de todos sus juicios más ordinarios, e incluso de los

inmediatamente a “intención”, la descripción de la máxima en esos términos origina una serie de imprecisiones que dificultan la comprensión del procedimiento efectivo del ICLG.

Para los fines de este Capítulo, dado que las máximas que Kant formula y analiza bajo la exposición del ICLG no poseen en todos los casos la estructura gramatical indicada, entenderemos aquí “máxima” simplemente como la generalización de la acción, curso de acción o conducta que un agente se propone.[129] Asimismo, resulta importante resaltar que la

---

juicios de la experiencia. El entendimiento la tiene siempre a la mano, sólo que en los casos en que debe ser juzgada la causalidad de la libertad convierte a tal ley de *la naturaleza* meramente en el tipo de una *ley de la libertad*, ya que el entendimiento, al no contar con algo que pueda poner de ejemplo en los casos de la experiencia no podría proporcionarle a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación.” (“Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn *ein jeder*, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein jeder wohl: daß, wenn er sich ingeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder, wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein *Typus* der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines /70/ Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand; denn das *Naturgesetz* liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes *Naturgesetz* blos zum Typus eines *Gesetzes der Freiheit* macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.”)

[129] En rigor, podemos reconocer que la noción de máxima coincide algunas veces con la formulación de la acción propuesta y otras con razón para actuar. Cuando se trate de analizar el procedimiento del ICLG, emplearemos “máxima” como la enunciación de las características definitorias de la acción que un agente se propone, una vez abstraidas las circuntancias particulares. La contradicción se dará, entonces, entre la máxima considerada como una formulación de la acción propuesta y los propósitos para los que se suscita la propuesta de tal acción (por ejemplo, entre la promesa falsa y el deseo de superar problemas económicos). En otros ámbitos, por ejemplo respecto de los deberes exclusivamente éticos o de virtud y en el marco el ICFH, “máxima” se entiende también como un principio general del cual se pueden deducir

definición de máxima en *GMS*, 420-421, nota al pie, (esto es, en el contexto de enunciación del ICLG): (i) no nos ofrece indicios para pensar que ella coincida –al menos, de manera necesaria- con los principios prácticos más generales que los agentes adoptan como criterios regulativos de sus planes de vida, y que (ii) para los propósitos de evaluar la moralidad de una acción según el procedimiento del ICLG, el modo en que se suscita la máxima es indiferente. No es un dato relevante para la aplicación del procedimiento si la máxima está motivada por principios prácticos generales previamente adoptados, como ser un principio egoísta, una costumbre tradicional, un mandato religioso, etc., o simplemente por "inclinaciones", etc.

Ahora bien, dado que podemos establecer con seguridad que el ICLG se aplica sobre las "máximas", analizaremos, entonces, los pasos del procedimiento de evaluación aplicado sobre ellas excluyendo la formulación de máximas de las etapas del test. En este sentido, la enunciación típica del procedimiento del ICLG permite distinguir claramente dos pasos diferentes.

> Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la cual
> P2 [puedas querer al mismo tiempo] que
> P1 [se convierta en una ley general].[130]

Mencionaremos unas breves aclaraciones acerca de esta distinción de dos pasos dentro de la prueba de universalizabilidad, con el fin de distinguir esta estructura de las caracterizaciones más conocidas. Onora O'Neill, *1985*, indica también dos aspectos del procedimiento. El primer paso consiste en el *mandato* de "actuar por una máxima", mientras que el segundo paso –aquel que propiamente contiene la prueba de universalidad- indica la *restricción normativa* de actuar "sobre aquellas máximas por medio de la[s] cual[es] podamos

---

acciones como casos particulares. En este útlimo sentido, "máxima" es enteramente equiparable a "razón para actuar". Así, por ejemplo, el principio de la propia perfección y el de la felicidad ajena son a la vez máximas y razones para actuar, y no, claramente, acciones generalizadas con sus datos particulares abstraidos.

Ahora bien, aunque la primera caracterización es adecuada para los deberes estrictos y la segunda para la clase de obligaciones que Kant considera exclusivas de la ética, en el marco del procedimiento del ICLG la contradicción y la consistencia se dan siempre entre la acción o curso de acción propuestos y los propósitos para los cuales esa acción o curso de acción servirían.

[130] *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die* P2 *[du zugleist wollen kannst], dass P1 [sie ein allgemeines Gesetz werde].*

querer al mismo tiempo que deba[n] ser una ley universal" (O'Neill, *1985*, p. 161).[131] Obsérvese que a) al caracterizar a ambos pasos como obligaciones morales, O'Neill analiza el procedimiento de un modo que presupone su normatividad ética y que b) la segunda etapa del procedimiento es aquella que aquí se separa en dos etapas diferentes. Respecto de a), si lo que buscamos determinar aquí es la normatividad ética del procedimiento, no podemos presuponerla. Respecto de b), la caracterización del procedimiento del ICLG que empleamos aquí se separa de la lectura de O'Neill y se asemeja a la propuesta por Timmons, *1984*. Esta última estructura distingue también dos grandes etapas. La primera consiste en generalizar la acción propuesta con su motivo contextual, con lo que se obtiene una proposición hipotética ("*Si…, entonces haré…*"), que constituye la estructura gramatical de una máxima. El segundo paso –que da comienzo al test de la universalizabilidad- consiste en concebir a esa máxima como "ley de la naturaleza" o "contraparte universalizada tipificada de la máxima" (Timmons, *1984*, pp. 295-296, 310-311). Este segundo paso, que contiene los dos pasos distinguidos aquí, encierra otros nueve pasos. Ahora bien, dentro de este esquema se presupone también que la justificación de la normatividad del ICLG está disponible. En efecto, el paso octavo consiste en el *mandato* "no actúes a partir de una máxima que no pueda ser concebida como una ley universal de la naturaleza" y Timmons da por sentado que este paso "expresa aquella parte del imperativo categórico que atañe a los deberes perfectos" (Timmons, *1984*, p. 311). Observemos, entonces, que estos dos autores dejan de lado la cuestión de la justificación de la obligación de actuar a partir del ICLG al presuponer su moralidad –y lo mismo la inversa. No obstante, la cuestión de la obligatoriedad de adoptar el ICLG como razonamiento práctico para la obtención de deberes éticos y su capacidad para establecerlos es precisamente lo que resulta necesario analizar para investigar su indeterminación ética.[132]

Según los dos grandes pasos que hemos distinguido, el procedimiento de razonamiento práctico formulado por el ICLG consiste, entonces, en:

---

[131] O'Neill sigue la traducción de Herbet J. Paton: *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, London, Hutchinson, 1953. Siguiendo, según explicita, esta lectura de O'Neill, también expuesta en O'Neill, *1975*, Rawls, *1989*, considera, erróneamente, que en el análisis del ICLG, todas las máximas *evaluadas* pore el ICLG son "preceptos" (pp. 293, 305).

[132] Veremos más adelante en este apartado de qué modo la presuposición de que el ICLG es por sí mismo suficiente tanto para determinar el valor de moralidad de acciones y máximas como para establecer deberes éticos se asocia especialmente con la idea de que actuar en base a principios prácticos ("por representación de la ley") es una *exigencia* que posee valor de moralidad de manera intrínseca. Por el contrario, esto es, de hecho, un rasgo descriptivo de la concepción kantiana de la agencia racional libre.

P1. *Generalizar* el modo de actuar, en el sentido de concebir un escenario en el cual el modo de actuar evaluado es una *regla generalizada de conducta*: todos los agentes de ese escenario hipotético actúan según la máxima evaluada.

P2. Determinar si ese estado de cosas en el cual la máxima evaluada expresa un modo de proceder generalizado puede ser *deseado* o *aceptado* por el agente.

Ahora bien, respecto de *cuál es el criterio frente al cual se debe evaluar esta aceptabilidad de la generalización (P1) en P2*, lo primero que podemos destacar en este punto es que, en rigor, la formulación del procedimiento no aclara expresamente si el agente debe discernir si ese escenario hipotético es aceptable por consideraciones morales, o si es deseable en relación con algún principio práctico en general, sea el "fin de la humanidad", la maximización de la satisfacción de las preferencias (felicidad), o algún principio que Kant llamaría "heterónomo" (mandato religioso, sentimiento moral, concepción teleológica de la perfección, etc.). Detrás de esta indicación se encuentra la cuestión problemática de si la ideas de "contradicción en el pensamiento" y "en la voluntad" pueden ser consideradas criterios formales independientes –i. e., sin un contenido sustantivo determinado- por apelación a los cuales se puedan establecer deberes éticos de manera suficiente. No obstante, lo que importa destacar ahora es que es correcto que no se pueda responder que el escenario hipotético sea aceptable o no por ser moral o inmoral. En efecto, si el ICLG es el procedimiento por el que se establecen los deberes éticos, en esta instancia *no se puede presuponer la moral*: ella es lo que el ICLG serviría para establecer.[133] De modo que *si el ICLG, tal como lo formula Kant, es suficiente para determinar si una acción es moral, todas las condiciones para atribuir moralidad a una máxima tienen que estar contenidas en esa formulación*. Por el momento, esto implica que no se puede apelar a principios externos al procedimiento del ICLG (o que no estén de algún modo contenidos en la descripción que de él da Kant en el contexto en el

[133] Kant afirma que esta es la función del ICLG: "Si de este imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos mostrar qué pensamos por deber y qué quiere decir el concepto del deber, incluso si dejamos sin decidir si lo que llamamos deber no es un concepto vacío" (*GMS*, 421; "Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle").

que lo enuncia) para responder por la aceptabilidad de la máxima tras su generalización. Esta aceptabilidad debería poder determinarse *dentro del marco del procedimiento de universalización* para que se pueda sostener que el ICLG establece deberes éticos *en cada caso* de su aplicación.

Hasta el momento en que Kant introduce el ICLG en la segunda parte de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, los principios normativos disponibles son los de la "voluntad buena" como lo único "bueno sin restricción" (*GMS*, 393), y la motivación o convicción de "actuar por deber" (idea que Kant considera proveniente de la conciencia moral común) como característica de esta voluntad que serviría para explicarla. La estrategia de Kant en las primeras partes de este texto, hasta el argumento que establece a la humanidad como fin como fuente de normatividad de la ética, es analizar el motivo del deber para establecer el tipo de razones por las cuales se requiere que actúe un agente moral.[134] El ICLG tiene la doble función, entonces, de establecer deberes y *con ello el tipo de razones que un agente debe sostener para cumplirlos con valor de moralidad*. Sin embargo, si el motivo moral requerido es el de actuar por respeto a los deberes que el ICLG establezca, para evaluar la moralidad de una máxima según formulación del ICLG no se puede, entonces, apelar a, por ejemplo, un *contenido sustantivo* asociado a la idea de una voluntad buena, que el mismo concepto del deber debería aclarar.[135]

---

[134] Cummiskey, *1996*, considera que este punto de partida es adecuado para una justificación metaética de la moral y lo explica en los siguientes términos: "La buena persona hace lo correcto porque es correcto. Entonces, si podemos ver por qué una buena persona se ajusta a los requisitos morales, descubriremos tanto su razón para actuar como la naturaleza de las razones morales en general" (Cummiskey, *1996*, p. 27). Sin embargo, dado que, según se verá, el ICLG no se aplica sobre aquello que hace que una voluntad sea "buena" y, por lo tanto, no especifica cuál es el fin que es necesario que el agente adopte para que se le pueda adscribir una "voluntad buena", en última instancia el ICLG no sirve para explicar esta noción ni el mandato de "actuar por deber". A la inversa, estos dos principios no alcanzan para justificar la normatividad ética del ICLG si no se apela al "fin incondicionado" u "objetivo" de la humanidad. Por esta justificación basada en el mandato de adoptar el "fin de la humanidad", la deducción de un requisito de universalizabilidad *aplicable a la ética* puede resultar un principio "sintético", por contraposición a su versión "analítica" –ambos términos en estricto sentido kantiano- aplicable al plano jurídico.

[135] A diferencia de lo que sostendremos aquí, Hill, *1992* y Cummiskey, *1996*, consideran que la voluntad buena es un principio formal. Hill sostiene que "no hay nada aquí [i. e., en el concepto de una voluntad buena] acerca de cuáles son los principios morales y cómo han de justificarse. El punto es que, sean lo que fueren los principios morales, el valor moral se obtiene solamente siguiéndolos por el puro motivo del

Hasta aquí, entonces, lo que podemos afirmar es que si el ICLG es un principio normativo, lo que *exige* es que la razón particular y contextual para actuar satisfaga ciertos requisitos formales, eminentemente el de la universalizabilidad, independientemente de las razones basadas en los principios más abarcadores del agente que sustentan aquella razón: no es un dato pertinente si el agente ha llegado a proponerse una máxima determinada porque busca siempre la maximización de su beneficio o porque atribuye un valor supremo a alguna concepción de la divinidad. Así, la razón moral para actuar, si el ICLG puede determinar para cualquier caso de su aplicación cuál es el deber por respeto al cual se debe actuar, debería ser: "la máxima de mi acción es generalizable". Ahora bien, la cuestión que analizamos es, precisamente, si se puede decir que una acción posee valor de moralidad si está justificada *exclusivamente* de este modo. Para esto debemos remitirnos a una pregunta anterior: ¿cómo se justifica en cada caso la *aplicación* del ICLG por parte de un agente?

Para examinar si la exigencia de universalización que se impone sobre las máximas particulares es un procedimiento que determina deberes éticos de manera suficiente, la estrategia adecuada es preguntar si los resultados del ICLG son *en todos los casos* obligaciones morales incondicionadas –de las que no se pueda seguir preguntando por su justificación normativa- para un agente que lo aplica correctamente. Con esta hipótesis, analizaremos, entonces, los tres casos de deberes que Kant examina tras la enunciación del ICLG.[136] Allí, Kant retoma la estrategia de la deducción de deberes a partir de principios normativos que emplea continuamente en las dos primeras partes de la *GMS* con el fin de ilustrar cómo los principios que postula pueden explicar el concepto ético del deber. El segundo caso de deber ("perfecto" para con los otros) analizado es el siguiente:

---

respeto" (Hill, *1992*, p. 69). Véase la nota anterior para la confrontación de esta idea. Sobre este tópico volvemos en el apartado 3.

[136] Excluimos el examen del primer deber –perfecto para consigo mismo- dado que para la justificación de la inmoralidad del suicidio en *GMS*, 421-422 Kant no se ajusta a los parámetros de las etapas del ICLG. En efecto, la generalización de la máxima del suicidio suscitada por el "amor propio" es rechazada por Kant en base a una definición de "amor propio" como "promoción [desarrollo] de la vida [en general]" (*Beförderung des Lebens*), es decir, en base a una total redefinición del principio en cuestión entre el momento en que el agente se propone evaluar su máxima y el paso de la generalización. La idea de la promoción de la vida en general no está contenida de manera analítica en un principio del "amor propio", sino que es una idea metafísica que Kant agrega: el amor a uno mismo no es reductible sin más al interés vital (i. e., al interés por permanecer vivo), ni mucho menos al amor a la vida en general. Para otras críticas al desarrollo de este ejemplo por parte de Kant, véase Wood, *1999*, pp. 82-86.

> Otro [hombre] se ve apremiado por la escasez a pedir dinero prestado. Sabe muy bien que no podrá pagar, pero ve que nada le será prestado si no promete solemnemente saldar la deuda en un momento determinado. Desea hacer esa promesa, pero todavía tiene la conciencia suficiente como para preguntarse: ¿no es acaso prohibido y contrario al deber salir de apuros por este medio? Supongamos que resuelve hacerlo. En ese caso, *su máxima de la acción diría lo siguiente: cuando crea estar en apuros económicos pediré prestado dinero y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no ocurrirá nunca*. Ahora bien, este *principio del amor propio o de la propia utilidad* puede acomodarse muy bien con mi bienestar futuro, sólo que ahora aparece la pregunta: ¿es correcto? Transformo la exigencia del amor propio en una ley universal y replanteo la pregunta de este modo: ¿qué quedaría *luego* de que mi máxima se convirtiera en ley universal? Entonces veo inmediatamente que ella nunca podría valer como ley universal ni concordar consigo misma, sino que necesariamente será autocontradictoria, ya que *la [P1] universalidad de una ley que dijera que aquel que crea encontrarse en apuros económicos puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo [P2] haría imposibles la promesa y el fin que se quiera obtener con ella*, pues nadie creería que se le ha prometido algo, sino que se reirían de todas las expresiones de este tipo como de una mera mentira (*GMS*, 422; subrayado nuestro).[137]

[137] "Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Princip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei. Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand

Lo primero que se puede notar es que el agente no generaliza el "principio del amor propio": lo que efectivamente generaliza es la máxima (que procede de él) de la acción particular que pretende realizar en un momento dado -"cuando crea estar en apuros económicos pediré prestado dinero y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no ocurrirá nunca". Una vez que el agente concibe la máxima como conducta generalizada [P1], sopesa las consecuencias [P2] que produciría un escenario hipotético en el cual todos los agentes se rigieran por ella. El resultado de la generalidad hipotética de la máxima consiste en que esa misma generalidad "haría imposible la promesa", y es la *aceptabilidad de esta consecuencia* lo que el agente evalúa para determinar si realiza la acción propuesta. Ahora bien, *¿cuál es la razón por la cual ese estado de cosas hipotético, en el que la promesa falsa es imposible, no puede ser querido por el agente*? Claramente, el agente no puede responder que tal escenario sería inmoral dado que lo que intenta averiguar es precisamente eso; en todo caso, la mentira de todos no es más inmoral que su propia intención de mentir.

Es evidente que la razón ofrecida para rechazar el escenario resultante de la generalización hipotética es que realizar la acción redundaría en la frustración del propósito para el cual fue pensada en primer lugar –salir del apuro económico. Esta frustración es lo que Kant llama una "*contradicción en el pensamiento*".[138] No obstante, aunque la generalización

---

glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde."

[138] *GMS*, 424: "Algunas acciones están constituidas de modo tal que su máxima no puede ser *pensada* siquiera como ley general de la naturaleza sin contradicción y mucho menos se puede *querer* que ella *deba* ser tal" ("Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden.").

La idea de la no-contradicción como *criterio último* de la prueba de universalidad es un tópico tradicional en la literatura especializada y ha suscitado diferentes interpretaciones. Korsgaard, p. 78, *1996 a*, ha distinguido entre tres modos de concebir la contradicción: a) una "lógica", b) una "práctica" (que asocia a O'Neill, *1975*), y c) una "teleológica" (que asocia a Paton, *1947*). Por ejemplo, y como ya hemos mencionado, para O'Neill, *1985*, una máxima universalizable es aquella que exhibe consistencia entre los diferentes niveles de las intenciones presentes en una propuesta de acción (de ahí que la contradicción sea considerada como "práctica" por Korsgaard, dado que no se trata de una imposibilidad de *concebir* la máxima). Timmons, *1984*, objeta esta lectura y propone –correctamente- que la inconsistencia se da entre la "contraparte universalizada tipificada" de la máxima y el resto de las leyes ("naturales") que existirían en el escenario hipotético (Timmons, *1984*, especialmente p. 310), lectura que consistiría en una contradicción

de la máxima frustra la posibilidad de mentir para beneficiarse, la "contradicción en el pensamiento" *no alcanza para frustrar el propósito general del "amor propio" o de la "propia utilidad"*. Por el contrario, el rechazo de la máxima a cuenta de las contradicciones que implica tiene sentido aún de acuerdo con esos mismos principios egoístas (y racionales).[139] Ahora bien, es precisamente este principio práctico lo que un procedimiento para evaluar la moralidad de las acciones debería poder examinar (de hecho, es precisamente lo que el principio supremo de la doctrina de la virtud sirve para calificar como inmoral). En efecto, la racionalidad implícita detrás del rechazo de una máxima no generalizable en el sentido expuesto no equivale a moralidad. En general, la racionalidad no coincide con la moralidad si antes no se muestra o bien que ella es una condición necesaria y suficiente para la atribución de moralidad, o bien que forma parte de una concepción ética sustantiva a la cual ya se le ha atribuido normatividad. En ambos casos, sin embargo, cualquier test que contenga a la racionalidad como criterio para determinar la aceptabilidad moral de una acción será posterior al establecimiento de un principio moral-ético supremo, y sólo por apelación a este principio podría determinar deberes éticos antes que meras políticas convenientes.

Teniendo en cuenta, entonces, la *irracionalidad* que implicaría desear la frustración del propósito de una acción cualquiera que se pretende realizar, si queremos determinar el valor *moral* de esa acción, la pregunta pertinente es por qué motivo resulta inaceptable para un agente querer no ver cumplido el propósito específico que busca con una acción determinada –en el ejemplo, salir del apuro económico. Preguntar esto es necesario, nuevamente, porque el ICLG tiene la intención de establecer deberes éticos y razones éticas para actuar: no intenta simplemente establecer cursos racionales de acción. La cuestión ulterior que hay que observar es si un agente que evalúa la moralidad de la mentira que se

---

"práctica" también. Para nuestros fines, este tópico no resulta de esencial importancia en la medida en que lo que nos interesa indicar es que es posible rechazar una máxima en base a su inconsistencia por el motivo de que esa inconsistencia es prueba de que la acción propuesta no constituye un curso de acción *conveniente* para los fines más generales de un agente. Así, el requisito de la consistencia no es, en sí mismo y de modo independiente, garantía de moralidad kantiana: se puede seguir preguntando *por qué la inconsistencia es indeseable*.

[139] Así, un agente puede considerar que la inconsistencia de la promesa falsa significa que ella no es una política conveniente cuando se actúa en base al principio racional de la maximización del propio beneficio. Véase *GMS*, 399: "El mandato de la felicidad la mayoría de las veces está constituido de modo tal que perjudica considerablemente a algunas inclinaciones". ("Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut.").

propone puede reconocer que tal curso de acción es inmoral apelando sólo al procedimiento expresado en el ICLG. Si no obtiene del ICLG herramientas para reconocer que "no mentir" es una exigencia que le hace la moralidad, entonces tampoco podrá "actuar por deber" *a partir de él*.

En el ejemplo citado, sin embargo, es posible advertir que no hay herramientas suficientes que sirvan para rechazar con certeza la posibilidad de que el agente considere que la inconsistencia de la máxima generalizada es un motivo para rechazarla *porque* ella se contradiría, de realizarse la acción, con su propio beneficio. Es plausible sostener que, para este agente, "contradicción en el pensamiento" es sinónimo de inaceptabilidad justamente *porque* estima que su bienestar total tiene prioridad por sobre su bienestar inmediato: la razón por la cual el agente considera que el escenario hipotético resultante de la generalización de la máxima es inconsistente con la propuesta que evalúa y, por lo tanto, indeseable, consiste en que no resulta racional desear un escenario en el que todos prometen falsamente porque entonces no se concederían préstamos, que pueden llegar a ser medios necesarios para su beneficio total. *Por lo tanto, el agente no sólo actúa sino que también delibera a partir del principio del beneficio propio, en la medida en que es este principio el que justifica la decisión de no mentir. Ahora bien, a pesar de estar informadas en gran medida por un principio práctico que Kant considera inmoral, tanto la deliberación como la elección resultante satisfacen el procedimiento del ICLG.*

En el caso del ejemplo de deber amplio para consigo mismo analizado en el contexto de la formulación del ICLG podemos detectar los mismos resultados:

> Un tercer [hombre] encuentra que posee un talento que por medio de su desarrollo podría convertirlo en un hombre útil en todo sentido. Sin embargo, se encuentra en un estado cómodo y prefiere dedicarse al placer antes que esforzarse para acrecentar y perfeccionar sus afortunadas dotes naturales. Pero sin embargo todavía se pregunta si, además de su concordancia en sí con su inclinación a la diversión, su máxima de abandonar sus dotes naturales concuerda también con lo que se llama deber. Ahora ve que, ciertamente, *[P1]* una naturaleza regida por una ley universal semejante podría sostenerse, aunque el hombre (como los habitantes del sur) dejara que se desperdicie su talento y su vida fuera pensada meramente para el ocio, el disfrute de la reproducción, en una palabra para el placer. Sólo que este hombre *[P2]* no puede *querer* que esto se convierta en una ley universal de la naturaleza o que sea una ley colocada en nosotros a través del instinto natural. Porque como ser racional

> necesariamente desea que todas sus capacidades sean desarrolladas, pues ellas le son dadas y *le son provechosas para todos los propósitos posibles* (*GMS*, 422-423; último subrayado nuestro).[140]

En efecto, el agente que evalúa la máxima de "abandonar las dotes naturales" no puede determinar con certeza el estatuto deontológico de la máxima de "desarrollarlas" dado que puede justificar el rechazo de la primera máxima en base a la idea de que un escenario hipotético en el que todos desarrollan sus talentos redundaría en mayores beneficios atendiendo al objetivo de dedicarse al ocio, que uno en el que "abandonarse al placer" es regla generalizada de conducta. Así, es factible que el principio por el cual el agente aplica el ICLG para luego actuar de manera consecuente con sus resultados sea su propia concepción particular de la felicidad.[141] De este modo, incluso si el agente aplica el ICLG porque tiene una preocupación moral por la corrección de la acción, las razones que justifican su decisión no tienen valor de moralidad en el sentido kantiano. El resultado, entonces, no puede ser un deber ético, y el agente no puede, consecuentemente, "actuar por deber".

---

[140] "Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger /423/ Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen***,** daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind."

[141] Por otro lado, la utilidad del desarrollo de los talentos, además de ser una idea asociable de modo directo al principio del propio beneficio, no anula la posibilidad, que Kant advierte en *GMS*, 393ss, de que los talentos cultivados sean empleados para propósitos inmorales o directamente criminales, por lo que este desarrollo es moral sólo cuando es llevado a cabo por agentes que reconocen el valor supremo del "fin de la humanidad". Claramente, esto último implica que la "propia perfección" es un deber ético justificado por razones independientes de la exigencia de consistencia / universalidad del ICLG.

En cuanto al ejemplo de deber amplio para con los demás expuesto en el mismo lugar, podemos detectar que puede analizarse con los mismos resultados a los que se llegó en los casos anteriores:

> Un cuarto hombre al que le va bien, al ver que otros (a los que además bien podría ayudar) tienen que luchar contra grandes contrariedades, piensa: "¿a mí qué me importa? Que cada uno sea tan feliz como quiera el cielo o como él mismo pueda conseguirlo; yo no le quitaré nada, ni tampoco le envidiaré nada: ¡no tengo ganas de contribuir en nada para su bienestar o su auxilio en la necesidad!" Ahora bien, si *[P1]* este modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría, evidentemente, subsistir, y sin duda de un modo mejor que si todos disertáramos acerca del auxilio y la benevolencia, incluso con fervor y hasta ejerciéndolas ocasionalmente, pero engañando cada vez que se pudiera, vendiendo el derecho de los hombres o dañándolo de otras maneras. Sin embargo, aunque es posible que una ley universal de la naturaleza pueda subsistir de acuerdo con aquella máxima, es imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que lo decidiera se contradiría consigo misma porque *[P2] pueden producirse muchos casos en los que ella necesite del amor y la asistencia de otros, casos en los cuales se habría arrebatado a sí mismo toda esperanza de la ayuda que desea a causa de esa ley natural surgida de su propia voluntad* (*GMS*, 423; último subrayado nuestro).[142]

[142] "Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich, zu *wollen***,** daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde."

Según la última oración de la cita, un agente puede considerar que la "inconsistencia en la voluntad" de la máxima de no ayudar es indicio de que esa máxima no conviene a la maximización de su propio beneficio. A esto se agrega que Kant confronta y rechaza explícitamente la justificación que aquí explica la inaceptabilidad de generalizar la máxima de no ayudar (a saber, el escenario hipotético es uno en el que el agente no obtendría ayuda) cuando analiza el mismo tipo de deber en el contexto del ICHF: "muchos consentirían de buen grado que otros no estén obligados a hacerle el bien con tal de poder quedar dispensados de hacerles el bien a otros".[143]

En resumen, estos tres agentes pueden tener una preocupación moral por la corrección de la acción, pero si aplican el razonamiento práctico expresado en el ICLG de modo tal que la equiparación entre "inconsistencia" e "inaceptabilidad" es entendible en términos del propio beneficio, entonces, para la ética kantiana, esta especie de preocupación moral no obtiene valor de moralidad. El principio del beneficio propio al que apelan estos agentes para determinar que la "contradicción" ("en el pensamiento" o "en la voluntad") implica el rechazo de una máxima no alcanza para concluir que la mentira, el abandono del cultivo de las "dotes

[143] *GMS*, 430, nota: "No se puede pensar que la fórmula trivial: "*quod tibi non vis fieri, [alteri ne facias]"* pueda valer como norma o principio. Pues es únicamente deducido de aquél [i. e., el principio de considerar y tratar a las personas como fines], y además con diferentes restricciones. No puede ser una ley universal porque no contiene el fundamento de los deberes para con uno mismo ni el de los deberes de beneficencia para con los otros, pues muchos consentirían de buen grado que otros no estén obligados a hacerle el bien con tal de poder quedar dispensados de hacerle el bien a otros, ni tampoco, finalmente, contiene el fundamento de los deberes estrictos para con los otros, pues el criminal argumentaría con ese fundamento contra el juez que lo sanciona, etc.". ("Man denke ja nicht, daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren, u.s.w.").

Nótese que, además, en este ejemplo Kant señala que el escenario resultante de la generalización de la máxima en cuestión *es racional y moralmente preferible al escenario que él considera que es lo que ocurre efectivamente* (esto es, que un escenario en el que la indiferencia es una regla explícita de conducta sería más adecuado para la subsistencia del género humano que el estado actual de las cosas), como ha notado Wood, *1999*, p. 92.

naturales" o no auxiliar a otras personas sean acciones o cursos de acción inmorales. Sin embargo, sí alcanza para considerarlos *irracionales* dentro del contexto del propósito general de estos agentes, que les indica actuar de modo tal que se maximice la satisfacción total de sus preferencias, lo cual implica dejar de satisfacer deseos inmediatos en algunas ocasiones porque hacerlo redundaría en una disminución del beneficio total.[144] En consecuencia, un agente que aplica el procedimiento del ICLG del modo descrito no puede "actuar por deber" porque i) no obtiene de él razones morales para actuar y ii) porque la aplicación del ICLG no ha establecido un deber ético por respeto al cual deba actuar, sino una mera política conveniente. No obstante, aunque estos agentes sostienen un principio práctico que Kant considera inmoral, aplican el ICLG de manera correcta.

Llegado este punto, observemos que es suficiente con encontrar una sola clase de agentes que pueden aplicar el ICLG de modo correcto y que, sin embargo, no dispongan de razones para considerar que el procedimiento establece la moralidad o inmoralidad de las acciones evaluadas, para que se pueda sostener que el ICLG no determina *necesariamente en cada caso de su aplicación* deberes éticos por respeto a los cuales actuar –esto es, que el ICLG no ofrece necesariamente una justificación moral de la acción y, consecuentemente, una motivación propiamente moral-ética. En los ejemplos citados, es *factible* considerar, por ejemplo, que la razón que sopesa el agente es la que aceptaría un agente racional

[144] Nótese que de lo aquí expuesto se sigue que la noción kantiana de felicidad como "satisfacción de todos nuestros deseos" (*GMS*, 399), a pesar de no proveer una base apropiada para la moralidad, sí puede constituir un principio práctico (para un agente), no obstante la indicación de lo contrario en *KpV*, §§ 3-4. Gauthier, *1985*, especialmente p. 78, sostiene que a partir de esta definición, Kant debería haber aceptado la posibilidad de que la "felicidad" constituya una base factible para principios prácticos, en la medida en que "satisfacción de todos los deseos" implica que la idea de la felicidad es algo que cada agente construye racionalmente. Obsérvese que, aunque no se pueda decir que tal empleo de la razón sea moral, sino un uso pragmático o técnico, esta tarea implica sopesar diferentes deseos, inclinaciones y necesidades, ordenarlos en un orden de preferencia y decidir no satisfacer algunos para satisfacer otros, de manera que no se puede considerar que la felicidad implique una mera obediencia ciega a impulsos naturales. Véase *GMS*, 424 (citado previamente) y *KrV*, A806 / B834, p. 821: "La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración). A la ley práctica que nace de los móviles de la felicidad la llamo *pragmática*". ("Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch [als] *protensive* der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich *pragmatisch*").

autointeresado que busca la maximización de la satisfacción de un conjunto ordenado de preferencias (i. e., no actúa por impulso o necesidad inmediata), que además actúa en un contexto en el cual todos los demás agentes se comportan del mismo modo, y que tiene expectativas adecuadas sobe la conducta de los demás agentes. Se trata, pues, de un agente al que no afecta el "dilema del prisionero" y que coopera por razones egoístas. El hecho de que la interacción entre agentes con estas características de racionalidad plena dé como resultado un escenario de cooperación puede ser un motivo para justificar *racionalmente* el modo correspondiente de actuar. Sin embargo, esta justificación no explica por qué la cooperación debería ser *obligatoria*. Para que fuera *moralmente necesario* actuar de ese modo, el agente debería disponer de una razón externa al ICLG, pero entonces reaparece la cuestión de si el ICLG alcanzaría para establecer deberes éticos.

Por lo tanto, podemos afirmar que es posible que no todos los agentes racionales actúen "por deber" *cuando razonan y actúan en base a una aplicación correcta del procedimiento del ICLG*, y esto por dos motivos. *Primero*, si el criterio por el cual se determina la aceptabilidad de la generalización hipotética de una máxima puede ser un principio práctico inmoral, no tiene sentido decir que se deba "actuar por deber", a no ser que o bien se muestre que es moralmente necesario actuar de acuerdo a tal principio, o que se le exija al agente que deje de lado la evaluación que le permitió determinar su curso de acción y que, independientemente de ello, le adscriba moralidad a una acción ya decidida por otros motivos. Ninguna de las dos posibilidades tiene sentido. De modo que si el ICLG admite una justificación de la acción que abreva en una explicación similar a la esbozada aquí –en términos de razones que Kant consideraría racionales pero sin valor de moralidad- existen casos de aplicación del ICLG que hacen imposible "actuar por deber". *Segundo*, un agente como el aquí descrito no tiene, en rigor, *razones normativas* para refrenar la acción inmoral que se propone, dado que los deberes de no mentir, cultivarse y auxiliar a los demás no quedan moralmente justificados. Incluso si suponemos, con Kant, que estos agentes tienen una preocupación moral, entonces no se explica que apelen al criterio de su propio beneficio para determinar si sus máximas son morales, porque esta estrategia no produce obligaciones éticas. *La indeterminación ética del ICLG radica, precisamente, en que no llega a aplicarse a ese principio práctico más general y abarcador*.

§ 3. La determinación ética del ICLG

En el apartado 2 hemos analizado las razones por las cuales se puede afirmar que el ICLG no alcanza para determinar deberes éticos *en cada caso* de su (correcta) aplicación. Como mencionábamos en el apartado 1, la posibilidad de que el ICLG contenga una indeterminación ética quedó abierta por Kant cuando sostuvo que la moralidad de una acción proviene no sólo de su legalidad, sino que también se requiere que esa acción sea realizada por las razones adecuadas (por el motivo del deber). Sin embargo, el punto que hemos señalado en el apartado 2 es que el ICLG no provee por sí mismo este motivo, y que por esto la exigencia de universalizabilidad, al menos como está formulada típicamente en la *Grundlegung* (*GMS*, 421), no alcanza para justificar el compromiso de actuar "por deber" ni, consecuentemente, la moralidad de una acción. Ahora bien, la consiguiente indeterminación ética del ICLG se debe a una característica de su misma formulación: esta formulación no refiere –al menos, no lo hace explícitamente- a la adopción de principios prácticos supremos, sino sólo a las razones contextuales (si bien ineludiblemente ligadas con aquellos y más profundas que las meras "inclinaciones") de las que un agente dispone al actuar.

En este sentido, del hecho de que el ICLG no produzca necesariamente siempre deberes éticos en cada caso de su aplicación por parte de un agente, se sigue que, en rigor, sólo puede ser considerado como una "ley moral" (ética) si es aplicado por agentes que han adoptado el "fin de la humanidad" como principio práctico supremo. Por el contrario, la aplicación del ICLG por agentes que rigen su conducta en base a otra clase de principios prácticos, incluso adoptados reflexivamente, no garantiza el valor de moralidad de esa misma aplicación. A partir de esto, podemos reconocer que la determinación completa de la moralidad de una acción resultante de la aplicación del procedimiento de universalización enunciado en el ICLG depende no sólo de condiciones formales de las máximas; también depende de la existencia de razones para actuar que poseen un contenido sustantivo asociado a la idea de "fin de la humanidad". Así, podríamos decir que, para poder ser considerada ética, una aplicación del ICLG debería incluir una suerte de "*tercer paso" que especifique cuál debe ser el principio contra el cual se debe evaluar la inaceptabilidad de la inconsistencia de una máxima generalizada*. Si la formulación del ICLG deja sin determinar cuáles son las razones por las cuales un agente equipara o puede equiparar "inconsistencia" con "inaceptabilidad", entonces se necesita de algún *criterio independiente* para establecer la validez moral (ética) de tales razones.

Tras analizar exhaustivamente varios de los errores e inconvenientes que han sido detectados en la literatura sobre el tema, y en los que incurren realmente el ICLG y el ICLN,

Wood, *1999*, sostiene una tesis similar a la que sostenemos aquí. Al concluir su análisis de la prueba de la "contradicción en la voluntad", Wood concluye que

> El gran problema para Kant […] es que, al contrario de sus alegaciones en *GMS*, 421, ni el ICLG ni el ICLN (por lo tanto, ninguna forma de las pruebas de la contradicción en la concepción y la contradicción en la voluntad) se siguen realmente del mero concepto de un imperativo categórico [esto es, de la idea de una obligación incondicionada u objetiva]. Por lo tanto, el argumento de la segunda sección de la *Grundlegung* necesariamente deja indeterminado cómo debemos interpretar la prueba de la contradicción en la voluntad […]. Los simpatizantes de Kant tratan consiguientemente de reconstruir la versión más plausible del test, mientras que sus críticos, dándose cuenta de que los argumentos de Kant no excluyen versiones de él que tienen resultados contra-intuitivos, plantean las objeciones que surgen naturalmente de este punto. Insto a ambas partes a mostrar una mayor apreciación del argumento general de la Sección Segunda de la *Grundlegung*. Esto implica considerar que el ICLG y el ICLN son expresiones del principio supremo de la moralidad únicamente desde un punto de vista limitado, como partes de un sistema completo de fórmulas que Kant desarrolla entre *GMS*, 421 y *GMS*, 337. […] Para los simpatizantes de Kant, esto significa dejar de pretender que el ICLG y el ICLN son suficientes para la deliberación moral. Para los críticos, significa apreciar que sus objeciones a estas fórmulas no justifican cerrar la *Grundlegung* en *GMS*, 424 con la orgullosa convicción de que han podido despachar la ética kantiana definitivamente (Wood, *1999*, pp. 96-97).

A partir de nuestra indicación de que para poder adscribir valor de moralidad a una máxima es necesario tener cuenta el "fin en general" o principio práctico más general que sostiene el agente que aplica un procedimiento de razonamiento moral, descubrimos que "motivo del deber" o convicción (*Gesinnung*), así como "voluntad buena", son elementos que no son pasibles de ser entendidos meramente como principios formales. Por el contrario, en el apartado 2 hemos señalado brevemente que por fuera del establecimiento de la normatividad ética del "fin incondicionado" de la humanidad -que confiere efectivamente un contenido a la idea de "voluntad buena"- no es, en rigor, posible actuar "por el motivo del deber". A su vez, la necesidad de referir al "fin de la humanidad" para la adscripción de moralidad a una acción resulta fuertemente consistente con la concepción definitiva de la ética kantiana definida en la

Tugendlehre como "sistema de los fines de la razón pura práctica" (*TL*, 381). Esta concepción de la ética supone que una investigación de los procedimientos para la guía del juicio moral-ético será necesariamente, desde una perspectiva de la fundamentación normativa de las obligaciones morales-éticas, *posterior* al establecimiento de una fuente de normatividad de la moralidad, que se caracteriza, precisamente, por consistir en un "fin incondicionado" que posee un contenido sustantivo específico.[145]

Al comenzar su análisis de los diferentes criterios de universalizabilidad, Osvaldo Guariglia, *1993*, enumera los siguientes rasgos de la ética universalista de Kant:

> Con la publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se inició una nueva época en el pensamiento moral de la modernidad que equivalió a una ruptura con el pensamiento tradicional […]. El *universalismo kantiano* […] va a orientarse de allí en más hacia una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: [1] concentración en el fenómeno de la *obligación moral* como fenómeno básico; [2] procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, [3] *irrelevancia* del contenido material de la acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas –lo que se entiende principalmente por *formalismo*-, y, por último, [4] primacía absoluta del concepto de *persona autónoma* como un concepto normativo central (Guariglia, *1993*, p. 87).

Si se desea seguir sosteniendo el punto [2], se debe tener en cuenta su *relación sistemática* con el resto de los puntos enumerados. Respecto de [2], el importante aporte de Allen Wood, *1999*, ha sido el de ofrecer sólidas razones que llevan a reconocer que no resulta viable derivar (como intentaba, por ejemplo, Rawls en su lectura "constructivista" del ICLG de 1989) un contenido propiamente moral-ético de la mera exigencia procedimental de universalizabilidad, esto es, de manera independiente al reconocimiento de la prioridad

[145] A la vez, esto nos provee indicios sólidos para considerar que la *ética kantiana maneja una noción de la autonomía que es sustantiva* (como sostiene correctamente Taylor, *2005*, pp. 614-615), en el sentido de que da forma a un plan de vida determinado de entre varios posibles en la diversidad de creencias religiosas y concepciones de la felicidad que Kant considera que las personas son libres de sostener y mantener. Claramente, entonces, esta noción ética de la autonomía no podrá ser, y de hecho no es, la misma que funciona en el ámbito de la teoría política kantiana.

normativa del "fin de la humanidad", que constituye el principio sustantivo que consigue, en la ética kantiana, explicar el punto [1], esto es, cómo es posible que tengamos obligaciones morales-éticas. Esto último es lo que hemos intentado mostrar en este Capítulo. Así, respecto del punto [3] notado por Guariglia, esto es, el "formalismo", debemos reconocer que todo "formalismo" kantiano debe necesariamente derivarse, para poder ser una guía plausible para el juicio moral, de la comprensión del punto que Guariglia enumera en [4]. Este reconocimiento funda la moralidad kantiana y no puede, por lo tanto, derivarse a su vez de un criterio ético de universalizabilidad: por el contrario, es lo que justifica su normatividad. Pero tal concepto normativo supremo no es un principio formal en absoluto. Debemos reconocer entonces que esta prioridad normativa de un principio "material" y sustantivo nos permite comprender que el requisito de la universalizabilidad formulado en el ICLG y en el ICLN no es suficiente para establecer deberes éticos y deberes morales en general; sin embargo, lejos de plantearle un inconveniente a la filosofía práctica de Kant, este hecho le resultará amigable: exhibe la solidez de la filosofía práctica kantiana, que constituye un "sistema" muchísimo más amplio que la exigencia de universalizabilidad del ICLG en *GMS*, 421. Las críticas al "formalismo vacuo" y similares no afectan, de este modo, a una comprensión de la ética de Kant que encuentra en la *Metaphysik der Sitten* y en la prioridad normativa del "fin de la humanidad" y de su corolario intersubjetivo del "reino de los fines" un Kant que resulta convincente.[146]

Ahora bien, si nos atenemos únicamente a lo expuesto en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* "hasta *GMS*, 424", nos encontraremos que las nociones de "voluntad buena", "actuar por deber" y *Gesinnung* podrían llegar a ser plausiblemente entendidas como

[146] Coincidimos plenamente, entonces, con la siguiente tesis de Wood, *1999*, p. 107: "Para conseguir sistematicidad en su representación de la ley moral, Kant comenzó con el ICLG como una caracterización meramente formal de la ley antes de introducir el valor sustantivo que está a su base (que aparece sólo con el ICFH). Lo que Kant debió haber admitido es que una caracterización meramente formal de la ley, aunque necesaria y enteramente correcta desde un punto de vista sistemático, no puede proveernos una formulación adecuada para ser aplicada a casos particulares. Esto es todo el contenido de verdad presente en las críticas a la ética kantiana como un 'formalismo vacío'. *Estas críticas ignoran completamente el hecho de que Kant no provee meramente un principio formal, sino que procede inmediatamente a especificar el valor sustantivo sobre el cual el principio descansa.* Por lo tanto, estas críticas se comportan como si hubieran dejado súbitamente de leer la *Grundlegung* en la mitad de su Segunda Sección (a la altura de *GMS*, 425)" (subrayado nuestro).

Para dos críticas a las objeciones de Hegel, véase Habermas, *1986* y Guariglia, *1993*, pp. 157-201. Para un análisis y crítica de la crítica de Schopenhauer, véase Bertomeu, *1989*.

principios formales en base a cierto apoyo textual. En este sentido, hemos mencionado que, por ejemplo, Cummiskey, *1996*, sostiene que es posible remontarse hasta el fundamento último de la moral simplemente a partir de una especie de dato de la conciencia moral común relacionado con la intuición que la moralidad consiste en hacer lo correcto "porque es lo correcto". Luego, "si podemos ver por qué una buena persona se ajusta a los requisitos morales, descubriremos tanto su razón para actuar como la naturaleza de las razones morales en general" (Cummiskey, *1996*, p. 27). De hecho, esta parece ser la dirección de la estrategia argumentativa que Kant emplea en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.[147] De acuerdo con esto, Thomas E. Hill indicaba que el principio de la "voluntad buena" se cifra en que "sean lo que fueren los principios morales, el valor moral se obtiene solamente siguiéndolos por el puro motivo del respeto" (Hill, *1992*, p. 69). Sin embargo, de lo analizado en el apartado 2, se sigue que, por el contrario, por fuera del establecimiento de una fuente de normatividad ética (en el principio de la humanidad como fin), no podemos determinar de manera suficiente cuándo una persona se comporta de acuerdo a requisitos morales, ni podemos determinar cuándo la convicción de seguir unos principios morales por el "puro motivo del deber" es,

[147] Recordemos aquí que las secciones de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* progresan desde una "[t]ransición desde el conocimiento moral racional común hacia el filosófico" ("Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen") hasta una "[t]ransición de la metafísica de las costumbres hacia la crítica de la razón pura práctica" ("Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft"), pasando por la segunda "[t]ransición desde la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres" ("Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten"). Podemos ver que esta obra comienza con un análisis de los conceptos y nociones morales comunes, especialmente los de deber y "voluntad buena", y que la normatividad de estos conceptos es presupuesta y Kant deja su justificación para la tercera sección. Las secciones de la *Grundlegung* indican que la estrategia argumentativa que Kant ha elegido resultaría mejor entendida como *orientada a encontrar la condición normativa de posibilidad de la ley moral una vez que se han analizado sus demandas, esto es, como orientada a establecer la fuente de normatividad de la ética.*

En este sentido, coincidimos nuevamente con Wood, *1999*, p. 110: "Para Kant, el ICLG es meramente el primer paso en una búsqueda filosófica del principio supremo de la moralidad, y no lo comprenderemos mientras no veamos el rol que juega en esta búsqueda sistemática." (Véase asimismo p. 97: el ICLG y el ICLN "son ellos mismos formulaciones meramente provisionales de la ley moral"). Para Wood, finalmente, este rol del ICLG en la estructura argumentativa de la *Grundlegung* consiste en que "[e]l verdadero punto moral del ICLG es sin embargo muy simple: *es incorrecto hacer para uno (o para sus inclinaciones) una excepción privilegiada de las leyes morales universales que se espera correctamente que todos los demás deban seguir*" (Wood, *1999*, pp. 108-109), como establece Kant en *GMS*, 424.

efectivamente, base para la satisfacción de un deber ético, incluso aunque Kant afirme que el ICLG es el "canon del juicio moral" (*GMS*, 424). En efecto, si la concepción meramente formal de la voluntad buena no nos ofrece herramientas suficientes para poder determinar deberes éticos, entonces no podemos decir que un agente con una voluntad buena entendida en términos formales actuará necesariamente por el motivo del deber.

Con esto, podemos descubrir que uno de los aspectos centrales de la concepción kantiana de la agencia racional, aquel que podemos denominar, con el giro empleado por Christine M. Korsgaard, "consentimiento reflexivo", también precisa de una especificación sustantiva (o "material") para que se pueda decir con propiedad que posee un estatuto normativo dentro de la ética kantiana. Esto tendrá algunas implicaciones notables en lo referente a la justificación de la prioridad normativa de la noción de humanidad como fin y del imperativo basado en ella, dado que la idea de que el ICLG es suficiente para que el consentimiento reflexivo obtenga valor de moralidad contradice esa prioridad.

Al mismo tiempo, es importante observar que desde el acercamiento a la acción racional a partir de una perspectiva centrada en el agente, el consentimiento reflexivo de las razones para actuar es un elemento central para comprender la noción práctica de la libertad que está en la base tanto de la justificación de la moralidad como del establecimiento y justificación de los principios kantianos de justicia. Por este motivo, no es una tarea menos importante determinar si para la filosofía práctica kantiana el consentimiento libre que un agente puede prestar a sus razones para actuar puede ser comprendido de un modo éticamente indiferente, en lugar de ser entendido en cada caso como una condición suficiente para la adscripción de moralidad a una acción. Aunque la posibilidad de comprender este rasgo de la agencia de un modo tal que no presuponga postulados éticos ni metafísicos densos es tema del Capítulo que sigue, quisiera analizar la hipótesis contraria, puesto que se asocia a la idea de la equivalencia normativa entre los imperativos categóricos. Korsgaard, *1996 b*, p. 89, sostiene que:

> Si el consentimiento reflexivo [*reflective endorsement*] de nuestras disposiciones es lo que establece la normatividad de esas disposiciones, entonces lo que necesitamos para poder establecer la normatividad de nuestros motivos e inclinaciones más particulares es su consentimiento reflexivo. Esto, en definitiva, es la idea principal para utilizar el método del consentimiento reflexivo para justificar la moralidad: estamos suponiendo que cuando reflexionamos sobre las cosas que nos encontramos inclinados a hacer,

podemos entonces aceptar o rechazar la autoridad que esas inclinaciones reclaman sobre nuestra conducta y actuar en consecuencia.

Pero lo que acabo de describir es exactamente el proceso de pensamiento que, de acuerdo con Kant, caracteriza las deliberaciones del agente moral autónomo. De acuerdo con Kant, a medida que cada impulso hacia una acción se nos presenta deberíamos someterlo a la prueba del consentimiento reflexivo para constatar si es realmente una *razón* para actuar. Dado que se supone que una razón es intrínsecamente normativa, probamos un motivo para constatar si es una razón decidiendo si deberíamos o no permitirle ser una *ley* para nosotros. Hacemos esto preguntando si la máxima de actuar en base a él puede ser querida como ley universal.

Hume y Williams consideran que la prueba del consentimiento reflexivo es un ejercicio filosófico empleado para establecer la normatividad de nuestras disposiciones y sentimientos morales. Pero para Kant no es simplemente eso. La prueba del consentimiento reflexivo es la prueba empleada por los agentes morales reales para establecer la normatividad de todos sus motivos e inclinaciones particulares. Por lo tanto el consentimiento reflexivo no es meramente un modo de justificar la moralidad. *Es la moralidad misma.*

Ahora bien, dado que [a] el consentimiento reflexivo debe ser pensado como una instancia propia de toda acción racional libre, pues de lo contrario las acciones no morales deberían ser consideradas irracionales y no libres, lo cual objeta fuertemente la idea de imputabilidad necesaria para una concepción kantiana de la moralidad, debemos decir que [a'] todos los agentes racionales libres actúan –en términos ideales- a partir del consentimiento reflexivo de motivos para actuar, sin importar de dónde provengan esos motivos (inclinación, costumbre, tradición, etc.): el punto es que los agentes autónomos son capaces de evaluar su aceptabilidad, sea moral, sea racional, sea en referencia a otros motivos o "fines" más abarcadores. Por esto mismo, [b] es necesario contar con un procedimiento para determinar cuándo una razón puede recibir consentimiento reflexivo. [c] Si el consentimiento reflexivo y el procedimiento que lo informa son la "moralidad misma", cualquier agente que actúe a partir de una razón que pasó con éxito la evaluación que expresa ese procedimiento y, por lo tanto, es apta para recibir el consentimiento racionalmente informado del agente, actúa de modo moralmente correcto. [d] Ahora bien, Korsgaard equipara el consentimiento reflexivo con el ICLG [d']. Pero –según vimos en el apartado 2- un agente puede dar un consentimiento racionalmente informado por el procedimiento del ICLG a varios de sus "motivos e

inclinaciones particulares" por diferentes razones, algunas de las cuales no obtienen necesariamente valor de moralidad. Por lo tanto, [e] la "moralidad misma" no puede ser *solamente* este procedimiento por el cual se puede dar consentimiento reflexivo a los "motivos e inclinaciones particulares", *salvo que indiquemos previamente que este procedimiento incluye la apelación al "fin de la humanidad"*. Sólo la prioridad normativa del fin de la humanidad puede restringir los casos propiamente morales-éticos del consentimiento reflexivo más allá de una simple preocupación moral por parte de los agentes.

Así, descubrimos que el criterio de la moralidad tiene que ser aquel por el cual se puede decir que es *obligatorio* actuar sólo a partir de aquellos motivos que pueden recibir consentimiento reflexivo, es decir, consiste en el "fin incondicionado" de la humanidad, esto es, en el reconocimiento efectivo del valor supremo de la dignidad de la autonomía o libertad humana. En efecto, el procedimiento que establezca la aceptabilidad de una razón para actuar en base a su moralidad debe o bien proveer él mismo las razones por las cuales es obligatorio actuar en base a tal procedimiento (como lo hace el ICHF, pero no el ICLG), o bien dejar lugar para la apelación a aquel criterio por el cual es obligatorio actuar en base a ese mismo procedimiento (este sería el caso de la aplicación del ICLG por parte de agentes que han adoptado previamente en "fin de la humanidad" como principio práctico moral supremo).

De este modo, y no obstante la perspectiva centrada en el agente empleada aquí, el análisis desarrollado en este Capítulo no procede en los términos de una cuestión "motivacional": no tiene que ver con el rol que la "humanidad como fin" pueda tener sólo en lo referente a la conciencia moral de los agentes. Por el contrario, según lo visto, la diferencia entre el ICHF y el ICLG debe ser entendida como una relación de prioridad normativa y de justificación que el "fin de la humanidad" mantiene respecto de la exigencia formal de universalización. En el apartado 2 concluimos que un agente puede aplicar el ICLG sin haber adoptado el "fin de la humanidad", lo que implicaba que las acciones resultantes no serían deberes éticos. Así, las afirmaciones de Kant acerca de la equivalencia normativa entre los imperativos categóricos resultarían incorrectas en la medida en que se basan en la idea de que su diferencia es "subjetiva" -es precisamente su equivalencia "objetiva" lo que es necesario probar:

> Las tres maneras enunciadas de representar el principio de la moralidad sólo son, en el fondo, tres formulaciones de la misma ley, cada una de las cuales reúne por sí misma en sí misma a las otras dos. No obstante, hay una diferencia entre ellas que es subjetiva

> antes que objetivo-práctica, es decir, para acercar una idea de la razón a la intuición (según alguna analogía) y de ese modo al sentimiento (*GMS*, 436).[148]

Inmediatamente después de esta afirmación Kant enumera las diferencias entre los imperativos según las condiciones que debe satisfacer una máxima para que pueda atribuirse moralidad a una acción.[149] Respecto del ICLG, la condición que debe cumplir la máxima refiere a su "forma", que debe ser "universal". En el apartado 2 vimos que la exigencia de universalizabilidad no es suficiente para establecer deberes éticos o determinar valor de moralidad, si no se conoce el "fin" o principio práctico que informa el plan de vida de un agente, es decir, si consideramos la exigencia de la generalizabilidad desde un punto de vista exclusivamente "formal". En efecto, un agente puede mantener un plan de vida informado por un principio "heterónomo" (por ejemplo, el beneficio propio) y aún así aplicar correctamente el procedimiento de universalización enunciado en el ICLG. Sin embargo, las acciones resultantes no poseerán –al menos no necesariamente- valor de moralidad, precisamente porque son informadas también a partir de un principio semejante, en la medida en que el agente apela a él para determinar la inaceptabilidad de la inconsistencia implicada por una

---

[148] "Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen."

[149] *GMS*, 436: "Todas las máximas tienen, entonces: Primero, una *forma* que consiste en la universalidad, y por eso la fórmula del imperativo moral expresa que la máxima debe ser elegida de modo tal que deba valer como ley general de la naturaleza. Segundo, una *materia*, es decir un fin, y por eso dice la fórmula que el ser racional en tanto que es un fin según su naturaleza, y consecuentemente un fin en sí mismo, tiene que servir como condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios. Tercero, una *determinación completa* de todas las máximas por esta fórmula: que todas las máximas deban, por su propia legislación, armonizar con un posible reino de los fines como con un reino de la naturaleza". ("Alle Maximen haben nämlich 1) eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten; 2) eine *Materie*, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse; 3) eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen").

máxima que no logra cumplir con el test. Por este motivo, la inclusión de una condición "material" que consiste en la apelación a un "fin" moral que es un principio práctico sustantivo determinado –i. e., la "humanidad como fin"- no sólo se refiere a la formulación del razonamiento práctico-moral del ICHF, sino que también indica de qué modo se subsana, en la ética kantiana, la indeterminación del procedimiento (y requisito) de universalización.

Finalmente, la tercera exigencia para la atribución de moralidad está contenida en el imperativo del "reino de los fines". Este imperativo unifica las dos exigencias anteriores y hace depender el requisito de la universalidad de la noción de la humanidad como fin: las máximas con valor de moralidad son universalizables en el sentido estricto y específico de que son "válidas para todos los seres racionales" considerados *normativamente* como "fines en sí mismos".[150] La conexión entre ambas exigencias resulta "sintética" porque depende del *reconocimiento efectivo del valor supremo de la autonomía y la dignidad humanas*, especie de acto que sólo puede ser considerado como propio de la "libertad interna". Un principio práctico que no reconozca valor normativo supremo a esta idea resulta "heterónomo" y, en su contexto, la aplicación del ICLG no produce deberes éticos.

Así, el "fin de la humanidad" restringe "todos los fines meramente relativos y arbitrarios" de los agentes: no sólo los propósitos relativos inmediatos (por ejemplo, mentir para salir de apuros económicos), sino también aquellos "fines" heterónomos más generales que, como principios prácticos, informan el plan de vida de un agente (por ejemplo, el de la maximización del propio beneficio, que también puede, sin embargo, "restringir" la máxima de mentir).

---

[150] Para la relación del principio del "reino de los fines" –que explica la normatividad ética de la exigencia de la universalizabilidad en base a su derivación de la idea de la "humanidad como fin"- con la definición de la ética en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, véase *GMS*, 434: "El ser racional debe considerarse a sí mismo siempre como legislador por medio de la libertad de su voluntad en un reino posible de los fines, sea como miembro o como regente. Sin embargo, el ser racional no puede mantenerse en el lugar de regente meramente por la máxima de su voluntad, sino que sólo puede ocuparlo cuando es un ser independiente, sin exigencia ni restricción de su facultad adecuada a la voluntad. / De este modo, *la moralidad consiste en la relación de toda acción con la legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines*" (subrayado nuestro). ("Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfniß und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten. / Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist").

Por el contrario, y precisamente porque el ICLG no es suficiente para restringir estos principios prácticos generales, la justificación del principio de la humanidad no puede ser entendida como una argumentación asociada a un aspecto meramente afectivo de la deliberación (v. gr., el "sentimiento"). En cambio, el principio de la humanidad responde de modo definitivo a la pregunta normativa de la ética ("por qué obliga la ley moral") en la medida en que justifica la necesidad práctica moral ("objetiva") del ICLG como modo de razonamiento ético al especificar cuál es el principio práctico que debe acompañar la reflexión acerca de la universalizabilidad de las máximas para que la acción pueda tener valor de moralidad. Al subsanar esta indeterminación ética, el fin de la humanidad y su corolario intersubjetivo en la idea de un reino de los fines explican por qué una acción moral debe proceder de una máxima universalizable: debe poder ser consistente con la dignidad de *todas las personas* (*GMS*, 433-436).[151] El ICLG puede ser aplicado con valor de moralidad, finalmente, por aquellos agentes que han adoptado esos dos principios sustantivos (que sí resultan ser dos formulaciones de un mismo principio objetivo último) como principios prácticos supremos.

A partir de estas consideraciones, entonces, podemos sostener que las afirmaciones de Kant acerca de la equivalencia "objetiva" o normativa entre los diferentes imperativos categóricos son incorrectas, al menos si atendemos de manera estricta a la formulación típica del ICLG y la confrontamos con la pretensión (presente en la *Grundlegung*, pero no en la *Metaphysik der Sitten*) de que esta formulación pueda ser un principio procedimental *suficiente* para la determinación del valor de moralidad de acciones y máximas. Dado que la diferencia entre las formulaciones del imperativo categórico es en rigor normativa u "objetiva", no se podría hablar con propiedad de diferentes enunciaciones de un mismo principio según la mayor o menor facilidad con la que puedan ser comprendidos por la conciencia moral común. Antes bien, se trata de diferentes principios normativos que mantienen una relación de prioridad normativa. Por el contrario, Silber, *1974*, sostiene que

> [e]l número [de las formulaciones del imperativo categórico] es realmente indeterminado porque Kant comienza con la ley moral como un único principio formal e intenta clarificar progresivamente su significado o hacerlo intuitivo a través de una multiplicidad de formulaciones. Kant advierte el curioso rasgo de la ética por

[151] Así, podemos reconocer una "dimensión social de la autonomía", usando el giro de Reath, *1997*, entendida como principio normativo sustantivo de la ética kantiana.

> contraposición a la epistemología: mientras que en epistemología comenzamos con la intuición sensible (la estética) y nos movemos a lo conceptual, en la filosofía moral comenzamos por el concepto de la ley moral y nos movemos hacia la intuición y la sensibilidad. Una vez que reconocemos que el movimiento característico en la ética es desde lo abstracto hacia lo concreto, vemos que no hay base para preguntar cuántas formulaciones del imperativo categórico hay, *ya que el número es tan ilimitado como la sensibilidad es diversa* (Silber, *1974*, pp. 205-206, subrayado nuestro).

Sabemos que la metodología de la ética indica que el comienzo de una investigación acerca de la moralidad no puede ser "empírico", pero esto no significa que este comienzo deban ser los conceptos abstractos o formales del deber y de la "voluntad buena" como aquella que actúa sólo por el "motivo del deber". La ética kantiana agrega a estas concepciones formales un contenido determinado, a saber, el "fin de la humanidad", y el establecimiento de cualquier principio y procedimiento que guíe el juicio moral-ético es necesariamente posterior al establecimiento de esta fuente de normatividad. Entonces, la formulación de diferentes imperativos no se explica por cuestiones asociadas a la accesibilidad de los principios éticos para la "sensibilidad" humana, sino que se entiende como una cuestión de prioridad normativa y de justificación. Incluso si la sensibilidad humana fuera plenamente capaz de actuar en todo momento a partir del razonamiento del imperativo de la ley general (esto es, a partir del procedimiento de universalización), si no contamos con la demanda que hace el imperativo de la humanidad, no sería obligatorio actuar siguiendo aquel primer razonamiento.

Por otro lado, obsérvese que la indeterminación ética del ICLG implica que un agente puede actuar de acuerdo con este razonamiento práctico *sin tener, sin embargo, una preocupación moral por la corrección de la acción*. Lo que es lo mismo: un agente puede aplicar el ICLG *solamente* para determinar cuál es el curso de acción que resulta más conveniente para sus propósitos más generales, o más adecuado a ellos. En este caso, por supuesto, el razonamiento en cuestión no podría ser considerado como un imperativo *categórico*, pero de todos modos el agente podría igualmente aplicar el procedimiento de este razonamiento según lo expresado en la formulación típica del ICLG. Por el contrario, el caso de que un agente actúe de acuerdo con el razonamiento práctico expresado por el ICHF sin tener una preocupación moral por la corrección de la acción no tiene sentido: adoptar el "fin incondicionado" de la humanidad como criterio para la deliberación práctica ya constituye un tipo de acto con valor de moralidad por sí mismo. La diferencia entre la aplicación del ICLG

por un agente que no ha adoptado el principio de la humanidad y por un agente que sí lo ha adoptado constituye, así, una *diferencia cualitativa en lo que atañe a la moralidad de sus acciones*: el primer agente obtiene del ICLG meras políticas convenientes, el segundo, deberes éticos. El primer agente no puede, estrictamente hablando, actuar "por deber", incluso si ha manifestado una preocupación moral por la corrección de la acción; el segundo, a la inversa, no puede no actuar "por deber" en la medida en que no sólo obtiene deberes, sino que ya posee el único tipo de motivación de la cual se puede decir con propiedad que posee valor de moralidad.

§ 4. Consecuencias

El hecho de que el procedimiento de universalización enunciado en el ICLG no constituya un principio normativo *ético* si se lo considera independientemente de los principios prácticos que informan el plan de vida de un agente nos permite comprenderlo como un procedimiento que no es exclusivo de un agente virtuoso kantiano. Esto permite a su vez descubrir que, para una teoría kantiana de la acción, un agente racional y libre delibera y actúa apelando a principios prácticos más generales y abarcadores que los motivos inmediatos y contextuales. El sentido y el alcance de esta afirmación en apariencia trivial se desarrollan en el Capítulo que sigue. Digamos aquí que para la teoría política kantiana, esta indicación resulta fructífera porque permite entender la argumentación kantiana del "contrato originario" desde una concepción de la agencia y la persona que, al no hacer –al menos *prima facie*- afirmaciones normativas sustantivas relacionadas con el ámbito de la "autocoacción", puede resultar compatible con la tesis de la diferencia deontológica. Consecuentemente, promueve el objetivo kantiano de considerar al dato de la diversidad de las concepciones religiosas, de la felicidad y de los "fines en general" como un dato normativo que restringe la justificación de cualquier principio jurídico-político y la aplicación de cualquier empleo de la coacción por parte de la autoridad política.

Ahora bien, si el ICLG puede ser aplicado por más de una clase de agentes racionales, eso se debe a que no se aplica sobre las razones por las que un agente adopta un principio regulativo supremo (ámbito sobre el que sí se aplica el ICHF), sino sólo sobre su "máxima" contextual originada al momento de actuar, considerada independientemente de sus propósitos más abarcadores. A partir de esto, entre las consecuencias que la hipótesis interpretativa aquí expuesta acarrea para la comprensión de la ética kantiana se cuentan indicios para entender en

qué consiste el rol del "fin de la humanidad" como fuente de normatividad para la ética. Así, la humanidad como fin funciona en la ética como un criterio necesario y suficiente (al que se apela durante la deliberación sobre las razones para actuar) para determinar el carácter moral de las acciones, de modo que un agente kantiano puede ser considerado virtuoso si y sólo si adopta efectivamente el principio de la humanidad como criterio práctico supremo. El requisito de universalizabilidad adquiere, entonces, valor de moralidad sólo si el agente adopta previamente un compromiso con aquel principio, y esto por dos motivos básicos: porque la noción de humanidad justifica normativamente la obligación de actuar de acuerdo al ICLG, y porque es el criterio al cual se debe apelar para corroborar la aceptabilidad moral de una máxima. Consecuentemente, *el conjunto de las condiciones para atribuir valor de moralidad a una acción incluye requisitos formales y requisitos sustantivos, y los primeros son, en la ética, demandados por los segundos.*

Por otro lado, esta justificación de la aplicación del requisito de la universalizabilidad en el ámbito de la teoría ética no coincide con la empleada en la teoría jurídico-política. Dado que su aplicación puede ser consistente con diversos "fines en general", su justificación *jurídica* puede proceder en los términos de la interacción de agentes libres que sostienen autónomamente concepciones de la buena vida que no necesariamente resultan coincidentes con la que informa la afirmación sustantiva del valor moral-ético supremo de la autonomía de la humanidad.

En resumen, la indeterminación ética del requisito de la universalizabilidad deja al descubierto una característica de la concepción kantiana de la agencia y del razonamiento práctico que es esencial para una reconstrucción de la justificación de la moralidad que resulte consistente tanto con la concepción final de la ética kantiana, como con la aplicación del requisito de la universalizabilidad al ámbito del establecimiento y de la justificación de principios jurídicos normativos. Un análisis que determine en qué consiste la indeterminación ética del ICLG (es decir, su insuficiencia para la deliberación moral-ética) permite circunscribir la fundamentación de la ley ética al ámbito de la autocoacción y al "tipo de legislación que le es propia", en consonancia con la intención kantiana de tratar la pregunta normativa de la ética en términos de razones para actuar. Asimismo, dada la tesis de la diferencia deontológica, ese análisis permite explicar que la aplicación del requisito de universalizabilidad en la teoría política es independiente de su aplicación en la ética, y que, *prima facie*, tal aplicación no necesariamente supone una concepción metafísica o moral densa de la agencia (como veremos en el próximo Capítulo). La indeterminación ética del

procedimiento de universalización enunciado en el ICLG no es, entonces, un inconveniente para la filosofía práctica kantiana, sino que exhibe la solidez de su teoría metaética.

Capítulo 4: Fundamentos de la concepción política de la "humanidad como fin": la teoría kantiana de la acción y el contrato originario

Resumen: El objetivo de este Capítulo es exponer un paso argumental para una justificación normativa de la aplicación jurídico-política del principio de la "humanidad como fin" y de los elementos normativos principales de la teoría política de Kant (como los principios republicanos de justicia), que resulte plenamente compatible con la tesis de la diferencia deontológica entre ética y derecho, a la vez que con el objetivo kantiano de que la toma de decisión política, la creación de leyes y cualquier empleo del poder coactivo del estado en general den cuenta de la diversidad de las concepciones de la buena vida o de los "fines en general". Dicho paso se ubica en el nivel metaético de justificación de los principios normativos republicanos (principios de justicia) en el marco del contrato originario, y su intención es exponer cuál es la concepción (política) de libertad-autonomía (en sus aspectos negativo y positivo) que está a la base de las nociones kantianas de la "libertad externa" y la "libertad jurídica".

Específicamente, nuestra tesis interpretativa consiste en que este nivel de argumentación se inicia con una teoría de la acción por la cual la descripción de los rasgos de los agentes o personas que participan del contrato originario resulta compatible con el dato de que las personas sostienen una diversidad de concepciones de la buena vida o "fines en general", en la medida en que la noción de libertad o autonomía que esta teoría encierra no requiere sostener postulados éticos sustanciales. A partir de esta descripción de la agencia, entonces, el principio de la "humanidad como fin" puede quedar justificado para el plano político a partir de la "libertad externa" –que da lugar a la necesidad de conciliación por medio del derecho- y de la "libertad jurídica" –que exige que el derecho sea co-legislado por todos los afectados a sus normas. Ambas nociones son la base para la noción normativa kantiana de "ciudadano", que condensa, finalmente, la acepción política del estatuto de "fines en sí mismas" de las personas: los seres humanos son seres "capaces de tener derechos".

§ 1. Establecimiento y justificación de principios de justicia y diferencia deontológica

Para investigar la especificidad de la teoría política de Kant es preciso analizar el nivel metaético (pre-moral) de justificación desde el que parte el establecimiento y la justificación de los principios políticos y principios de justicia. En efecto, este nivel conceptual es el plano de argumentación donde se dirime la cuestión acerca de cuál es y qué implica la concepción

de la “libertad externa” de las personas que Kant utiliza para el argumento del contrato originario, y, por lo tanto, resulta un paso ineludible para el estudio de la teoría política kantiana y del sistema de derechos que ella contiene.

En este marco, entonces, uno de los tópicos del argumento contractualista kantiano cobra una significación crucial, a saber: *¿cómo describe Kant a los agentes o personas que participan del momento hipotético del contrato originario?* Especialmente, *¿cómo debemos entender la adscripción de libertad y autonomía a estos participantes?* Sabemos que la descripción del agente que ingresa al contrato debe dar cuenta, al menos, de la distinción deontológica y de todas las consecuencias metodológicas y normativas que ella supone. Un análisis de la compatibilidad entre la tesis de la distinción deontológica y el modo en que se justifican los principios de justicia nos servirá para establecer si la teoría política de Kant apela o no a concepciones del bien, de la justicia, de la libertad, de la agencia en general, etc., tales que redunden en una justificación de esos principios que no pueda ser aceptada *a priori* para todos los participantes del contrato, y ulteriormente para todas las personas que deberán someterse a las normas e instituciones resultantes de él. En este marco, entonces, volveremos sobre algunos aspectos de las consecuencias que la distinción deontológica trae para la teoría política kantiana.

Uno de los rasgos originales y centrales del pensamiento de Kant consiste en su compresión de las diferentes áreas de la filosofía como disciplinas autónomas, lo que equivale a decir que ellas no pueden ser reducidas ni unas a otras ni a un conjunto único de premisas o postulados explicativos. Por el contrario, el tratamiento de cada una de ellas exige aplicar principios epistemológicos, metodológicos y normativos y tipos de razonamientos y argumentos que les son exclusivos, como queda establecido explícita y definitivamente en la *Kritik der Urtheilkraft*. Para la filosofía práctica, esto tiene como consecuencia no sólo la autonomización de la ética alcanzada en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tras la publicación de *Zum ewigen Frieden* y *Die Metaphysik der Sitten*, obras en las que la filosofía kantiana ya ha adquirido su forma definitiva, este pluralismo metodológico se extiende también a los diferentes ámbitos de la filosofía práctica. De este modo, aunque las doctrinas de la virtud (ética) y del derecho (filosofía política y jurídica) compartan principios normativos y otros elementos, como la noción de “humanidad como fin”, la de libertad y autonomía o la aplicación de un procedimiento de la universalizabilidad, esto no significa que la última esté basada en la primera, ni que estos elementos sean definidos y aplicados de modo equivalente en una y otra doctrina. Como vimos, la tesis de la diferencia deontológica entre la ética (cuya obligación se define por la autocoacción) y el derecho (cuya obligación es

coactiva) implica no sólo el empleo de métodos y tipos de argumentación específicos y exclusivos en cada una de estas dos disciplinas (*TL*, 379, 382, 396; *RL*, 214; *ZeF*, 357). En efecto, esta tesis, de la que se deriva la distinción entre deberes de virtud y deberes jurídicos, tendrá además alcances *normativos* considerables para ambas ramas de la teoría práctica de Kant, y especialmente para la teoría política kantiana del estado y del derecho internacional: ella es uno de los elementos que Kant emplea para justificar las libertades civiles sustantivas, su noción de legitimidad política, el rechazo de la doctrina realista-iusnaturalista del *ius ad bellum*, entre otros tópicos kantianos centrales. En consecuencia, podemos decir que la diferencia deontológica vale como un *principio normativo* que tiene que ser respetado por todos los principios de la teoría política, y no sólo como principio metodológico que informa la argumentación de cada ámbito de la filosofía práctica.

Ahora bien, la satisfacción de este principio se encuentra con varios obstáculos, si no con tanta frecuencia en los textos mismos de Kant, sí en la interpretación y reconstrucción de una teoría política kantiana. Uno de los mayores obstáculos radica en que tanto la ética como la teoría política kantianas tienen sus principios normativos supremos centrados en la noción de "humanidad como fin", en la medida en que ella contiene las ideas de libertad, autonomía y dignidad de las personas. Respecto de la ética, vimos en el Capítulo anterior que el "fin incondicionado" u "objetivo" de la humanidad es el principio sobre el que ya en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant justifica la necesidad práctica del imperativo categórico de la universalizabilidad y del mandato de actuar "por deber" (*GMS*, 428-429). La centralidad del principio de la humanidad se afianza en *Die Metaphysik der Sitten*. La noción de humanidad como fin justifica normativamente y *confiere contenido* a los deberes de virtud, esto es, a aquellos deberes que son exclusivamente éticos, y además constituye el núcleo del "principio supremo de la doctrina de la virtud", que, como vimos, es enunciado en sus términos, y que volvemos a citar dado que volveremos a remitirnos a un rasgo esencial de su formulación:[152]

> El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fines* tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. – Según este principio el hombre es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede

[152] A saber, el hecho de que la normatividad de este principio obliga en el ámbito de la autocoacción al requerir la adopción efectiva de un "fin" determinado.

> ser también indiferente para con ellos), sino *que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general* (*TL*, 395, último subrayado nuestro).[153]

A su vez, en lo que atañe a la teoría política, la noción de humanidad como fin es una de las fuentes de normatividad de los derechos (tanto los políticos como los asociados a las libertades sustantivas) de los ciudadanos, y uno de los principios normativos sobre los cuales Kant construye el derecho internacional. Así, al comienzo de la *Rechtslehre* encontramos que en la definición del "derecho innato" de la libertad externa, Kant fundamenta este derecho en la noción de humanidad: la libertad jurídica es un "derecho único y originario que corresponde a todo hombre *a causa de su humanidad*" (*RL*, 237, subrayado nuestro).[154] También encontramos allí que la "división general" de los deberes y derechos jurídicos (*RL*, 236-238) se fundamenta, según se observa en *RL*, 240, en la noción de humanidad. En efecto, en *RL*, 240, Kant clasifica los diferentes deberes de acuerdo a su fuente de normatividad: los deberes perfectos, equiparados con los deberes jurídicos, se justifican en base al "derecho de la humanidad" y en base al "derecho de los seres humanos" (esto es, el "derecho innato").[155] De modo consecuente, en la segunda parte del escrito pequeño *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, subtitulado "Gegen Hobbes", Kant basa la condición civil ideal sobre los principios de libertad, igualdad e independencia, que adscribe a las personas como derechos inalienables asociados a su condición humana.[156]

---

[153] "Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

[154] "einzige, ursprünliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht".

[155] El deber jurídico para consigo mismo se fundamenta en el "*derecho* de la humanidad en nuestra propia persona" ("Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person") y el deber jurídico para con los demás se fundamenta en el "*derecho* de los seres humanos" ("Das Recht der Menschen"). Por su parte, el deber de virtud para consigo mismo se basa en el "*fin* de la humanidad en nuestra propia persona" ("Der Zweck der Menschheit in unserer Person") y el deber de virtud para con los demás en el "*fin* de los seres humanos" ("Der Zweck der Menschen"). (Subrayados nuestros).

[156] *TP*, 290: "Por lo tanto, la condición civil, considerada puramente como una condición legal, está basada sobre los siguientes principios *a priori*: 1. La *libertad* de todos los miembros de la sociedad, como hombres *seres humanos*. 2. La *igualdad* recíproca de todos los miembros de la sociedad, como *súbditos*. 3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadanos*." ("Der bürgerliche Zustand also,

Kant incluso equipara el estatuto de fines en sí mismas de las personas con el estatuto de ciudadanos (*RL*, 345).[157] Por otro lado, la noción de humanidad como fin adquiere un rol central en la teoría kantiana del derecho internacional. En efecto, el rechazo absoluto de Kant a la guerra como modo de resolución de conflictos apela al estatuto de "fines en sí mismos" de los seres humanos.[158] La "humanidad como fin" estructura, en definitiva, la totalidad de la filosofía política de Kant, como podemos apreciar en el siguiente pasaje del escrito polémico *Der Streit der Fakultäten*:

> Pues para la omnipotencia de la naturaleza, o mejor dicho para su causa suprema para nosotros inaccesible, el ser humano es una pequeñez. Pero que el ser humano sea así considerado y tratado por el gobernante de su propio género, sea al cargarlo como a una bestia como si se tratara de un mero instrumento para sus propósitos, sea que lo disponga contra sus semejantes en sus propias contiendas para que se maten, esto no es ninguna pequeñez, sino el trastorno del *fin último* de la misma creación (*SF*, 89).[159]

De este modo, la fórmula "humanidad como fin" condensa los aspectos centrales tanto de las concepciones *éticas* de la agencia y de la persona moral, como de las *concepciones de la agencia y de la persona que están en la base del diseño de las libertades sustantivas y de*

---

bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet: 1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menschen*. 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem Anderen, als *Unterthan*. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*.") Asimismo, Kant afirma que el derecho de la libertad "pertenece a cada miembro de la comunidad como ser humano, en la medida en que es un ser que es capaz de [tener] derechos en general" (*TP*, 291: "Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist").

[157] Véase también *RL*, 295: "en la relación jurídica con las otras personas las considero según su humanidad", lo que implica que se deben "abstraer" sus rasgos subjetivos o particulares en lo que atañe a esta relación. Otros usos de la noción de humanidad como fin en sentido jurídico pueden apreciarse en *RL*, 270 y 278.

[158] Véase, entre otros lugares, *RL*, 344-347, *ZeF*, 344,345, *SF*, 89. Este tópico es tema del Capítulo 6.

[159] "Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des *Endzwecks* der Schöpfung selbst."

los derechos políticos de los ciudadanos y, por consiguiente, en la base de los principios republicanos de justicia y de la concepción kantiana de la legitimidad política.

Ahora bien, dada la inclusión de la idea de la autocoacción en la enunciación del principio normativo supremo de la ética a través del énfasis en el compromiso con (o la adopción efectiva del) "fin de la humanidad" por parte de los agentes (*TL*, 395), se puede deducir fácilmente que la aplicación y la justificación de la normatividad del principio de la humanidad como fin apropiadas para el plano ético no pueden emplearse en el plano jurídico, es decir, en el plano de la coacción. Claramente, si se empleara el mismo tipo de argumentación para la justificación del principio *jurídico-político* de la humanidad como fin, el establecimiento y la justificación de los principios republicanos de justicia, los derechos políticos, las libertades sustantivas y la comprensión kantiana de la legitimidad política, incumplirían el principio de la diferencia deontológica y los requisitos tanto metodológicos como normativos que se derivan de ella para ambos ámbitos de la filosofía práctica.

En este marco, entonces, aparece la pregunta acerca de si la justificación del principio de la "humanidad como fin" puede dar cuenta de la diferencia deontológica y si puede, consecuentemente, ser la fuente de dos clases distintas de principios normativos para la regulación de los ámbitos ético y político, sin que los principios de justicia se vean afectados por una concepción demasiado "densa" de la moralidad. Esta problemática es de gran importancia para la teoría política kantiana porque abre la *posibilidad de encontrar un argumento para la justificación de la normatividad de los derechos de las personas (y de los deberes jurídicos correspondientes) que no demande asumir creencias sustantivas particulares ligadas a una determinada concepción de la buena vida, sino que por el contrario sea compatible con el objetivo kantiano de dar cuenta del dato de la diversidad de las concepciones de la buena vida (de la felicidad, de la religión, de los "fines en general") como un dato normativo*.[160]

[160] Asimismo, la cuestión resulta de gran pertinencia para la teoría política en general cuando consideramos la influencia de las ideas asociadas a la noción de "humanidad como fin" en el ámbito conceptual de las teorías democráticas basadas en los derechos humanos. Por ejemplo, Allen Wood ha sostenido que la fórmula "humanidad como fin" ofrece una base conceptual para la justificación de los reclamos asociados al cumplimiento de los derechos humanos en términos que son cercanos a la conciencia moral de la cultura democrática contemporánea (Wood, *1995b*, p. 301). Esta familiaridad conceptual se comprueba también en el ámbito actual de las teorías democráticas normativas, para las cuales la idea, arraigada en esta fórmula, de que las libertades y derechos de las personas constituyen límites que restringen el tratamiento y la aplicación de cualquier norma, y que predominan sobre consideraciones de otro tipo, tiene la ventaja de

El tema general dentro del que se inscribe el tópico que trataremos en este Capítulo puede, entonces, resumirse en la pregunta acerca de si Kant puede ofrecer una justificación del principio de la "humanidad como fin" –vale decir, de los derechos inalienables de las personas- aplicable a la teoría política y jurídica que resulte plenamente compatible con la diferencia deontológica y que no demande asumir posiciones morales demasiado densas o sustantivas como para ser compatibles con el objetivo kantiano de dar cuenta de la diversidad de los "fines en general" que las personas son libres de proponerse. La cuestión que específicamente nos interesa analizar se concentra, de este modo, alrededor de una pregunta ulterior: ¿puede la teoría política kantiana contar con una justificación de los principios de justicia y de sus principios políticos normativos en general que no demande asumir *ex ante* afirmaciones sustantivas acerca del valor moral supremo de algún elemento (como, por ejemplo, la autonomía), de modo tal que la fundamentación de esos principios pueda ser aceptada por todos los ciudadanos, dado que para Kant ellos son libres de proponerse y desarrollar diversas concepciones de la felicidad y de la religión, esto es, de la buena vida? En este marco, volveremos, primero, sobre las razones por las que una respuesta plausible a esta pregunta *tiene que ser afirmativa* (apartados 2 y 3), y luego indicaremos los puntos centrales de un argumento para la reconstrucción de una justificación kantiana de los principios republicanos que permite sostener que la respuesta *es, de hecho, afirmativa* (apartados 3 y 4).

Específicamente, nuestra hipótesis interpretativa (apartado 4) consiste en que el argumento kantiano para la justificación de la normatividad de los principios republicanos y para la justificación de la normatividad de la noción de "humanidad como fin" aplicable al plano jurídico-político se inicia con una teoría de la acción que (i) es común a la ética y al derecho, que (ii) explica la especificidad de los principios de cada ámbito en virtud de la diferencia entre la obligación coactiva y la autocoactiva, basada a su vez en (iii) el rol que tiene la noción kantiana de "fin en general" en la descripción de la acción y el razonamiento práctico, y que (iv) no supone una concepción *idealizada* del agente o persona. Iniciada con esta teoría de la acción, la justificación de los principios kantianos de justicia y del principio de la humanidad como fin para el plano político puede satisfacer los requisitos normativos y metodológicos del principio de la diferencia deontológica. En efecto, esta reconstrucción de

---

ofrecer criterios para la deliberación pública que resultan compatibles con la diversidad de concepciones de la buena vida, como han notado, entre otros, Guyer, *2000*, pp. 235-261 y 262-286, Cummiskey, *1996*, p. 18, Mulholland, *1990*, pp. 1-25. Véase, por ejemplo, Rawls, *1971*, p. 3: "Cada persona tiene una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede anular", y pp. 24-25 y 513.

una teoría kantiana de la acción permite explicar la "libertad externa" y la "libertad jurídica" de un modo tal que estas nociones no queden asociadas con premisas morales-éticas sustantivas o postulados metafísicos tácitos.

En el Capítulo que sigue veremos cómo la noción política de "humanidad como fin" queda asociada a la concepción kantiana de "ciudadano", en la medida en que esta concepción se fundamenta en dos nociones de "libertad" que provienen de la definición del ser humano como "capaz de tener derechos", a saber, la "libertad externa" y la "libertad jurídica". Ambos sentidos del término "libertad" se combinan en el "derecho innato" para servir de fundamento a la argumentación kantiana del contrato originario, es decir, de la justificación de la propuesta política de la república kantiana. En este Capítulo expondremos (según los pasos mencionados), entonces, cuáles serían las premisas metaéticas de la teoría de la agencia que está en la base de esos dos usos de "libertad" para el plano político, y por qué es necesario que tal teoría no quede comprometida con una afirmación ética sustantiva acerca del valor moral-práctico supremo de la libertad-autonomía.

§2. Fines incondicionados y obligaciones jurídicas

¿Por qué es necesario, para la teoría política de Kant, que la justificación de la normatividad del principio de la humanidad como fin, noción central tanto de la ética como del derecho, resulte plenamente compatible con todas las exigencias metodológicas y normativas de la diferencia deontológica? *Prima facie*, podemos observar que lo que esta cuestión (que es en última instancia metodológica y metaética) dirime es otra cuestión asociada a ella de modo directo, a saber, cuál es el tipo de justificación o fundamentación que reciben los principios de justicia de la teoría política kantiana. El rol que estos principios cumplirán respecto de la evaluación de la legitimidad de cualquier procedimiento de creación de leyes y de decisión política, y respecto de la justificación de cualquier empleo del poder coactivo en general, es el de conferir a las normas resultantes no solamente legitimidad, sino que también restringen el rango de los resultados posibles de la aplicación de aquellos procedimientos. En efecto, para una teoría política kantiana, una instancia de decisión política queda moralmente justificada cuando satisface ciertos requisitos procedimentales y al mismo tiempo ciertos requisitos sustantivos de legitimidad que son independientes de los procedimientos y que se orientan precisamente a establecer ciertas condiciones que sirven para evaluar la justicia de los resultados.

Ahora bien, el tipo de argumentación que Kant emplea para justificar los tres principios republicanos de justicia es contractualista, lo que implica (dentro del marco del criticismo kantiano) el requisito mínimo de que un principio de justicia puede considerarse como justificado si satisface la condición necesaria de poder ser aceptado por todos aquellas personas que deberán regular su conducta en base a ese principio. En efecto, como hemos visto en el Capítulo 1, en oposición a las teorías iusnaturalistas racionales modernas que sustentan conceptualmente la práctica política de los regímenes "westfalianos", Kant define la libertad de las personas sujetas a una autoridad coactiva en términos de la *aceptabilidad* (*razonable*) que los usos del poder coactivo pueden recibir por parte de las personas sujetas a él:

> La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos de la autorización de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie". Pues, ¿qué significa "*autorización*"? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición rezaría así: libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie. Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad [autorización] de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento" (*ZeF*, 350, nota al pie, p. 50).[161]

Prima facie, esta exigencia de consentimiento, como limitación normativa aplicable a los usos del poder coactivo, implica, asimismo, una demanda de *justificación recíproca*.[162] De

[161] "*Rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können."

[162] Este es el sentido, en efecto, de la idea kantiana de que ningún uso de la "libertad externa" puede resultar legítimamente protegido por un derecho público si no se parte, para su construcción, del reconocimiento de que cualquier acto de una "voluntad unilateral" humana presupone la idea de una

este modo, frente al dato normativo de la diversidad de los "fines en general" que las personas son libres de sostener, un argumento contractualista kantiano debe tener en cuenta también que el momento constituyente del contrato –i e., el del establecimiento y justificación de los principios republicanos- debe incluir la posibilidad de que los agentes que participan de él sostengan una diversidad de principios morales sustantivos particulares, asociados a su vez a una diversidad de planes de buena vida. La inclusión de esta posibilidad resulta crucial para comprender el tipo de razones que pueden proponerse en el momento del contrato con el fin de que las normas establecidas en él puedan ser legítimamente consideradas como co-legisladas por todos los participantes.

Ahora bien, en rigor, este requisito es una de las exigencias normativas que se derivan de la tesis de la diferencia deontológica. En efecto, dado que la tesis kantiana de la distinción deontológica entre la ética y el derecho implica una diferencia metodológica que acarrea consecuencias normativas para ambas teorías, la teoría política kantiana tiene que satisfacer la condición de que sus principios de justicia resulten justificables frente a diversos planes de buena vida o concepciones de la persona moral –en la medida en ellos que son *razonables*-,[163]

"*voluntad omnilateral*": *RL*, 263, § 14: "La propia voluntad no puede autorizar una adquisición exterior más que únicamente en la medida en que ella está contenida en una voluntad reunida *a priori* que manda absolutamente (esto es, por medio de la asociación de los arbitrios de todos los que pueden estar en una relación práctica recíproca), porque la voluntad unilateral (a la cual también pertenece también la voluntad bilateral en tanto que *particular*) no puede imponer a cada uno una obligación que es en sí misma contingente, sino que para ello se necesita de una voluntad *omnilateral* unida no de manera contingente sino *a priori*, por lo tanto necesariamente unida y, por esto mismo, por sí misma legisladora. Pues sólo de acuerdo con este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de todos [es decir, el "principio universal del derecho"], y por lo tanto, [sólo por medio de este principio son posibles] el derecho en general y también un mío y tuyo exterior". ("Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem *a priori* vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür Aller, die in ein praktisches Verhältniß gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch *besondere* Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein *allseitiger*, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.")

[163] Véase la útlima frase del siguiente pasaje, que resaltamos: *TP*, 298: "En relación a [...] la felicidad, ella no puede proveer ningún principio universalmente válido para la legislación. Pues tanto las circunstancias

precisamente porque la elección y la adopción por parte de los agentes de estos planes y concepciones quedan excluidas de la jurisdicción de la coacción propiamente dicha, incluso cuando estas concepciones sostienen nociones acerca de la verdad moral que no pertenecen a la ética kantiana. De este modo, aquello que la concepción kantiana del "derecho innato" garantiza pre-jurídicamente, no deberia verse vulnerado por las normas que se originen a partir del contrato que establece la sociedad civil: de hecho, este es, como vimos en el Capítulo 1, el principal punto de alejamiento entre las teorías sobre los derechos subjetivos que Kant considera funcionales al despotismo y la comprensión kantiana de estos derechos.

Frente a estas consideraciones, entonces, buscaremos establecer cuáles podrían ser las consecuencias para la teoría política kantiana si se diera el caso de que la normatividad de los principios de justicia y la del principio de la "humanidad como fin" aplicable al plano político se derivaran de alguna afirmación sustantiva asociada a la postulación de una especie de verdad moral, o a alguna noción normativa que privilegie alguna concepción ética de la persona en desmedro de otros modos de agencia. Para responder, entonces, a la cuestión que encabeza esta subsección *analizaremos ahora especialmente la difundida idea de que los principios jurídicos kantianos se fundamentan en la afirmación sustantiva (rectora de la ética kantiana) de que la autonomía humana posee un valor moral absoluto o incondicionado*. Mostrar la incorrección de esta hipótesis interpretativa en particular resulta fundamental dado

---

contingentes y las ilusiones, que se oponen tan conflictivamente y que, al mismo tiempo, son variables, sobre lo que es la felicidad (y nadie puede prescribir a los demás en qué deben cifrarla), hacen imposible que existan principios fijos, y hacen a la felicidad un principio inadecuado para la legislación. La proposición '*Salus publica suprema civitatis lex est*' retiene su valor y autoridad inalteradas, pero la fortuna pública que demanda consideración *primeramente* es la de la constitución jurídica que garantiza la libertad de todos por medio de leyes, de modo tal que todos permanecen libres de perseguir su felicidad por el camino que mejor les parezca, *mientras no perjudiquen la libertad general legítima, esto es, el derecho de los otros co-súbditos*". ("In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn so wohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.")

que las nociones de la humanidad como fin y de la autonomía o de la libertad son dos nociones estrechamente conectadas entre sí y, como vimos, constituyen elementos básicos de la justificación de la normatividad de los principios de las dos ramas de la filosofía práctica kantiana. Por este último motivo, la introducción de postulados éticos en el interior de la argumentación jurídica kantiana es un error metodológico que no resulta sencillo evitar.

Lo primero que se debe observar es que la idea de que algo posea valor incondicionado no es, dentro de la filosofía de Kant, una afirmación que podamos tomar en términos laxos. En primer lugar, una afirmación acerca del valor práctico supremo de algo es equiparable a la idea de la adopción de un "fin". De este modo, que un agente considere que algo tiene valor supremo, significa que ese elemento constituye el "fin" o principio práctico adoptado por él y que guía su conducta. Así, en segundo lugar, afirmar que la autonomía posee valor moral supremo, significa considerar que se trata de un *fin incondicionado*. Ahora bien, sucede que Kant expresamente rechaza la posibilidad de que cualquier empleo de la coacción pueda fundarse legítimamente en la apelación a un "fin", como hemos visto:

> Ninguna otra determinación del arbitrio más que la determinación de un *fin* califica, en virtud de su mismo concepto, para no poder ser coaccionada por el *arbitrio* de otros, incluso *físicamente*. Otro puede coaccionarme para que haga algo que no es mi fin (algo que es sólo un medio para un fin de otros), pero no puede coaccionarme para que yo lo *convierta en fin mío*, y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo un fin mío. Esto último sería una contradicción en sí misma: un acto de la libertad que a la vez no es libre (*TL*, 381).[164]

A esto se agrega el hecho de que, como sostiene Kant tanto en *Grundlegung zur Metaphysik de Sitten* como en la *Tugendlehre*, un fin incondicionado obliga al agente a satisfacer ciertos deberes específicos, y a hacerlo a partir de unas razones determinadas. Así, un agente que adopta el fin incondicionado de la ética kantiana, i. e., el "fin de la humanidad", como principio práctico que guía su conducta, inmediatamente se ve obligado racionalmente a

[164] "Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der *Willkür* Anderer selbst *physisch* nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar *zwingen* etwas zu *thun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es *mir zum Zweck mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst: ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist."

una serie de deberes éticos sustanciales, básicamente se ve obligado a "actuar por el motivo del deber" y a los dos deberes de virtud. Recordemos aquí que en la formulación del "principio supremo de la ética", Kant indicaba que el "fin de la humanidad" no debía funcionar meramente como condición restrictiva de las acciones y máximas, sino que era necesario "proponerse como fin al ser humano en general". Esto implica no meramente abstenerse de realizar acciones que utilicen a las personas como medios; implica adoptar efectivamente la máxima de promover la "felicidad ajena" como principio regulativo de la conducta y, consecuentemente, realizar acciones concretas tendientes a satisfacer ese "fin", y lo mismo ocurre con la máxima de la "perfección propia", lo cual incluye, para Kant, ciertos cursos de acción específicos que configuran un ideal de virtud, o una concepción del bien humano determinados.[165] Precisamente, de estas obligaciones Kant afirma que no pueden recibir "legislación externa" o coactiva (*RL*, 220-221; *TL*, 390-391).[166]

---

[165] Un ejemplo de la intromisión de elementos de la ética kantiana en la teoría política que resulta ilustrativo en este lugar puede encontrarse en Pogge, *1988*, quien afirma que la teoría kantiana de la justicia se construye a partir de tres principios independientes (con prioridad normativa ordinal): el de consistencia, el de universalidad (ambos formales) y el principio material de la "*ilustración*", que establece que "el sistema de obligaciones debe promover óptimamente el desarrollo y *florecimiento de la razón*" (Pogge, *1988*, p. 414, subrayado nuestro). Paradójicamente, Pogge concluye en este texto que el kantiano *no* sería un "liberalismo perfeccionista" o "comprensivo", cosa que claramente sería si este principio de la "ilustración" se incluyera entre los requisitos de justicia. La exigencia de "promover el desarrollo y florecimiento de la razón" podría quizás tener un lugar en la teoría política kantiana sólo si se la entiende como una consecuencia de las exigencias republicanas de legitimidad, esto es, si es demandada por ellas en virtud de los requisitos de las exigencias públicas de justificación política. De lo contrario, se incurre en la inconsistencia de sostener que un deber específicamente ético puede justificar el uso de coacción.

[166] *TL*, 390-391: "Aunque no es algo meritorio conformar las acciones al derecho (ser un hombre legal), sí es *meritorio* conformar la máxima de las acciones, como deberes, al derecho, esto es, el ***respeto*** por el derecho. Pues de este modo el hombre *adopta como fin* el derecho de la humanidad o de los hombres y amplía, así, su concepto del deber por encima de lo *debido* (*officium debiti*): porque /391/ otro puede exigirme acciones conformes a la ley a causa de su derecho, pero no que la ley también contenga el motivo para ellas. Con el mandato ético universal 'actúa de acuerdo con el deber por deber [legalmente y por deber]' se da exactamente el mismo caso. Instituir y fomentar en uno mismo esta convicción es, como lo precedente, algo *meritorio* porque excede la ley del deber de las acciones al hacer de la ley en sí misma al mismo tiempo el móvil [*Triebfeder*]. / Pero precisamente por esto mismo estos deberes deben ser supuestos como de obligación amplia en relación con los cuales existe un principio subjetivo de su *retribución* ética (para acercarlos al concepto de una obligación estricta tanto como sea posible), esto es, un principio de su predisposición para la ley de virtud, a saber, el de un placer moral que excede la mera satisfacción consigo

Podemos adelantar, por lo tanto, que la justificación de los principios jurídicos (coactivos) mediante la idea del valor moral absoluto de la libertad o autonomía humana implica una contradicción directa con la *metodología* de la doctrina del derecho (*TL*, 382).

Observemos, ahora, cuáles serían las consecuencias *normativas* que se derivarían, para la teoría política de Kant, del hecho de que se diera esta infracción de la metodología de la teoría jurídico-política. Para este fin, proponemos analizar una de las formulaciones de esta idea que ha resultado de las más influyentes (y de las más sólidas) en el ámbito de la literatura especializada de esta década. Paul Guyer, *2000*, considera que la fundamentación de la teoría política kantiana

> comienza con la premisa de que el *único objeto de valor incondicionado* para los seres humanos es la libertad humana de elección y acción, y que el principio fundamental de la *moralidad* es que todos estamos obligados a adoptar máximas de acción que preserven y promuevan la libertad de cada uno a la máxima extensión compatible con una libertad similar para todos. Un *derecho innato* a la libertad compatible con una libertad similar de todos es el *correlato de nuestra obligación fundamental de preservar y promover esta libertad* (Guyer, *2000*, p. 237, subrayado nuestro).

De esta tesis acerca de la fundación del "derecho innato" en el principio de la moralidad se concluye, según Guyer, que "la libertad de acción debe ser protegida por una

---

mismo (que sólo puede ser negativa) y del que se dice elogiosamente que su propia recompensa es la virtud en esta conciencia." ("Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d.i. die ***Achtung*** fürs Recht, *verdienstlich*. Denn der Mensch *macht* sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen *zum Zweck* und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der *Schuldigkeit* (*officium debiti*): weil ein /391/ Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandtniß hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: »Handle pflichtmäßig aus Pflicht«. Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist so wie die vorige *verdienstlich*: weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht. / Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen *Belohnung* (und zwar um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen), d.i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ sein kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigner Lohn sei."

condición legal *porque la autonomía humana es el valor supremo*, y la libertad de acción es la expresión natural y concomitante de la libertad de elección" (Guyer, *2000*, p. 242, subrayado nuestro). Podemos detectar varias objeciones a esta tesis.

En primer lugar, el "derecho innato" (*RL*, 237-238) tiene, estrictamente, su jurisdicción en el ámbito de la interacción, al cual se aplica la coacción, y, por lo tanto remite a la libertad externa o jurídica. Sin embargo, si el derecho innato de la libertad se basara en la afirmación de que la autonomía humana es el valor moral supremo, su justificación caería dentro del ámbito de la autocoacción, simplemente por el hecho de que se trata de una afirmación acerca del valor moral incondicionado de un fin determinado, a saber, el de la autonomía humana. Como hemos indicado, no es una lectura plausible de Kant considerar lo contrario, a saber, que esa afirmación no nos compromete con la idea de que existe un único fin -entre todos los fines posibles- con valor o "contenido" (*Inhalt*) moral.

En segundo lugar, es importante señalar asimismo que el término "moralidad", tal como es empleado por Guyer, tiene para la filosofía práctica kantiana un significado específico que debe usarse en sentido estricto. En efecto, y como es explícito en *Die Metaphysik der Sitten*, "*Moralität*" sirve para definir el tipo de obligación propia y exclusiva de la ética, de modo tal que la moralidad es una subdivisión de la moral en general, que abarca tanto la ética como el derecho.[167] Ahora bien, si se considera que las obligaciones y deberes jurídicos correlativos al "derecho innato" de las personas se basan en un principio de la moralidad, entonces se debe aceptar que esos deberes jurídicos no sólo regulan la

[167] Véase *RL*, 214: "Las leyes de la libertad se llaman –a diferencia de las leyes de la naturaleza- *morales* [*moralische*]. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su legalidad [*Gesetzmäßigkeit*], se llaman *jurídicas* [*juridische*]. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas* [*ethisch*]. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* [*Legalität*] y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* [*Moralität*] de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón". ("Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren *Gesetzmäßigkeit* gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird").

interacción de las personas, sino que además obligan a los agentes a la adopción de ciertas máximas. Como la adopción de una máxima, entendida como una razón para actuar, sólo puede ser considerada como un acto de la "libertad interna", una obligación o deber así basados pueden quedar justificados para un agente sólo si este agente considera que el principio normativo que justifica la *moralidad* (i. e., no solamente su normatividad legal-jurídica, sino además su valor ético) de esa máxima es, en efecto, un principio de la moralidad. La justificación de deberes jurídicos en base a un principio de la moralidad implicaría, de este modo, una obligación ética ulterior, a saber, la de adoptar un principio ético determinado. Sin embargo, dado que para la ética kantiana no tiene sentido afirmar que una obligación *ética* pueda ser impuesta a un agente por medio del empleo de la coacción, la justificación de obligaciones y deberes jurídicos dependería necesariamente de la suposición previa de que los agentes que quedarán sujetos a ellas son, de hecho, agentes virtuosos que han adoptado previamente el "principio supremo de la doctrina de la virtud" (*TL*, 395) de modo autónomo, consciente y reflexivo.

Lo que es importante señalar es que en este escenario, es decir, si la hipótesis de Guyer fuera correcta, la justificación de los principios republicanos quedaría, de acuerdo con las dos objeciones recién mencionadas, comprometida con una posición determinada acerca del valor moral que es, en rigor, una afirmación sustantiva que configura un plan de vida determinado o una concepción del bien, a saber: el de la ética de Kant. Ahora bien, de esto se seguirían, a su vez, varias consecuencias.

Por un lado, *y en tercer lugar*, hemos señalado que la adopción o elección de una concepción del bien en general (un "fin" –*Zweck*- que informa un plan de vida) es un acto que –como la adopción de una máxima- sólo puede ser considerado como perteneciente a la "libertad interna" y, de este modo, como un acto propio del ámbito de la autocoacción. Por este motivo, para Kant una concepción ética no puede justificar obligaciones jurídicas. Ahora bien, incluso si concedemos plausibilidad a la posibilidad de que así fuera, sucedería que las obligaciones jurídicas serían justificables sólo para agentes que rigen su conducta en base a la ética kantiana. Sin embargo, de esto se seguiría una consecuencia contra-intuitiva que radica en que, en tal caso, estos agentes virtuosos no podrían, propiamente, ser considerados como sujetos de derechos jurídicos frente a otros agentes virtuosos, si no contamos con una justificación política de los derechos que sea independiente de la "doctrina de la virtud" que esos agentes sostienen. En efecto, Kant afirma que

> [a] todo deber corresponde *un derecho* considerado como *autorización* (*facultas moralis generatim*), pero no a todo deber corresponden ***derechos*** de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien, sino que éstos se llaman específicamente *deberes jurídicos* [por oposición a los deberes éticos de virtud] (*TL*, 383).[168]

Kant es claro respecto de un punto central de lo que diferencia a un deber jurídico de un deber ético. En efecto, un deber es jurídico cuando a él se corresponde un derecho de otros. Los derechos son, entonces, "*facultades* (morales) de obligar a otros", es decir, constituyen un "fundamento legal frente a estos últimos [los otros] (*titulum*)" (*RL*, 237).[169] Un deber jurídico es, consiguientemente, una obligación "a cuya realización uno puede ser coaccionado" (*RL*, 220), en la medida en que otros agentes tienen un derecho correspondiente.[170] Por el contrario, la legislación ética, de la que surgen tanto los deberes de virtud exclusivos de la ética (y la obligación de "actuar por deber"), "no puede ser externa", es decir, no admite una coacción por parte de otros para garantizar la realización de las acciones obligatorias, precisamente porque "la legislación ética incluye el móvil interno de la acción (la idea del deber) en su ley, determinación que no debe en absoluto derivar en la legislación externa" (*RL*, 219).[171] Así, no sólo se da el caso de que los deberes jurídicos no pueden proceder de una legislación ética –i. e., que la obligatoriedad de estos deberes se funde en una afirmación sustantiva acerca del valor moral incondicionado de algo-, sino que además *una obligación que provenga sólo de la ética no puede ofrecer una base conceptual adecuada para reconocer derechos de las*

---

[168] "Aller Pflicht correspondirt *ein Recht*, als *Befugniß* (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren ***Rechte*** eines Anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders *Rechtspflichten*."

[169] "Der Rechte, als (moralische) *Vermögen* Andere zu verpflichten, d. i. als einene gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*)".

[170] "Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann".

[171] La cita prosigue: "La legislación ética no puede ser una legislación externa (ni siquiera en el caso de la legislación una voluntad divina), aunque incorpore como móviles en su legislación deberes, en tanto que *deberes*, que provienen de otra, a saber la legislación externa". ("[Aber eben darum, weil] die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß, so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als *Pflichten* in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.")

personas. Kant indica precisamente lo contrario: la ética puede incluir deberes provenientes de la legislación jurídica, pero la proposición inversa no podría ser admitida en el marco de la concepción kantiana de la agencia racional y de la agencia moral.[172]

En resumen, si los deberes jurídicos se justificaran en base a la aceptación de un principio de la "libertad interna", como lo es una afirmación sustantiva acerca del valor moral supremo de algo, su obligatoriedad procedería de la legislación ética. Pero dado que esta legislación no produce (no "genera") derechos coactivos, claramente, entonces, eso comportaría una obvia dificultad para la construcción de una teoría del derecho y de una

---

[172] Véase, por ejemplo, *RL*, 219-220: "A partir de esto [i. e., que la legislación ética no puede ser externa] se puede ver que todos los deberes, meramente por ser deberes, pertenecen a la ética. Pero no por esto la *legislación* está en todos los casos incluida en la ética, sino que la legislación de muchos deberes está por fuera de la ética. La ética manda que yo deba cumplir la promesa hecha en un contrato, incluso si la otra parte no puede coaccionarme a hacerlo, pero toma la ley (pacta sunt servanda) y el deber correspondiente de la doctrina del derecho como /220/ dados. Por lo tanto, la legislación de que se deben mantener las promesas hechas radica en el *Ius*, no en la ética. La ética solamente indica, por consiguiente, que si se omite el móvil que la legislación jurídica liga con ese deber, a saber la coacción externa, la sola idea del deber es suficiente como móvil. Pues si esto no fuera así y la legislación no fuera jurídica, y por lo tanto si el deber que surgiera de la legislación no fuera propiamente un deber jurídico (por contraposición al deber de virtud), entonces colocaríamos el cumplimiento de la fidelidad (a la promesa en un contrato) en la misma clase que las acciones de la benevolencia y la obligación a ellas, lo cual no debe suceder. Mantener la promesa no es un deber de virtud, sino un deber jurídico a cuyo cumplimiento uno puede ser coaccionado." ("Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre *Gesetzgebung* ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz (*pacta sunt servanda*) und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als /220/ gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Ius* liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht), so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann.").

Véase, asimismo, *TL*, 390-391.

teoría de la justicia, incluso si se pudiera salvar la objeción de que para Kant la libertad de las personas humanas no coincide inmediatamente con la idea de una "voluntad santa".

Por otro lado, *en cuarto lugar*, el hecho de que la justificación de los principios jurídicos quede comprometida con la afirmación sustantiva acerca del valor moral-ético supremo de la libertad-autonomía trae una segunda consecuencia: si iniciamos la justificación de los principios jurídicos con una afirmación semejante (o con una afirmación sustantiva acerca del valor supremo de cualquier otro "fin"), quedarían excluidos de esta justificación varios tipos de agencia racional, como por ejemplo, la propia de un agente autointeresado que se rige por un principio de maximización del propio beneficio, o la propia de aquellas concepciones del bien que cuentan con una ordenación de preferencias o con principios prácticos regulativos basada en otras nociones (la divinidad, la tradición, el bienestar de una mayoría, etc.). En el apartado que sigue nos detendremos, entonces, en las consecuencias que tendría para la teoría política kantiana el hecho de que la construcción de sus principios tuviera este rasgo, que debemos confrontar con el hecho de que para Kant las definiciones de la metodología de la doctrina del derecho, del derecho estricto (*RL*, 230-232) y del "derecho innato" (*RL*, 237-238), y los tres principios republicanos, no sólo tienen la función de proteger esos mismos modos de acción que quedarían excluidos del plano de justificación del derecho a cuenta de la afirmación sustantiva del valor moral supremo de la autonomía. Los principios jurídicos también deben poder quedar justificados para ellos, dada la definición de la "libertad jurídica".

Finalmente, es importante destacar que, *desde la perspectiva metodológica que Kant establece para su filosofía práctica*, si en la reconstrucción del plano de justificación de la teoría kantiana de la justicia apeláramos a determinados argumentos y nociones que, en rigor, pertenecen al ámbito de la obligación autocoactiva, aquellos mismos argumentos metaéticos se volverían vulnerables a la objeción de introducir exigencias éticas sustanciales en un plano de justificación que es pre-moral. Así, cuando, por ejemplo, Leslie Mulholland, *1990*,[173]

[173] Mulholland, *1990*, es una de las reconstrucciones más exhaustivas de la fundamentación de la teoría kantiana de la justicia, realizada desde la perspectiva de los derechos de las personas. En consonancia con el pasaje de Guyer citado, el "sistema de derechos" kantiano se basa, en la lectura de Mulholland, en última instancia necesariamente en la ética kantiana. En efecto, para este autor la posibilidad de que exista un sistema kantiano de derechos que tenga efectividad práctica se fundamenta en la tesis de que "sólo si la ley depende de la ética se puede demandar que el estado extienda el estatuto de persona a todos los seres humanos" (Mulholland, *1990*, p. 306). Obsérvese que esta afirmación depende, en rigor, de la negación de que exista una noción de "persona" que tenga peso normativo *sin que sea necesariamente ética*. Por otro

sostiene la tesis (correcta) de que "un aspecto central de la ética y la doctrina de los derechos kantianas es una concepción de la igualdad de los seres humanos que es en un sentido pre-moral y que se expresa en el concepto de persona", y que por lo tanto "para determinar si la posición *ética* de Kant es capaz de proveer una adecuada teoría de los derechos, es necesario emprender un examen riguroso […] de esa posición [ética] misma y de sus consecuencias en la teoría kantiana de los derechos" (p. 1, subrayado nuestro), esta última conclusión se ve afectada por dos objeciones que surgen de la confrontación con la tesis kantiana de la diferencia deontológica. *Primero*, no es evidente que una concepción pre-moral de (la igualdad de) las personas tenga que ser una concepción ética en vez de una concepción política, o una concepción moralmente indiferente asociada, por ejemplo, a una teoría de la acción libre en general. *Segundo*, si la teoría kantiana de los derechos se derivara de una "posición *ética*", la justificación del principio de la diferencia deontológica entre coacción y autocoacción sería *posterior* a la derivación de los principios específicos de la ética kantiana, y por lo tanto difícilmente compatible con las particularidades metodológicas de la doctrina del derecho establecidas por Kant en *TL*, 382. Esta prioridad de la ética por sobre el derecho

---

lado, esta tesis central de Mulholland –que lo conduce al fracaso en reconocer la posibilidad de una noción exclusivamente política de autonomía, libertad, igualdad, etc.- se deriva de una mala lectura de la distinción kantiana entre dos tipos de "legislación" moral.

En efecto, para Mulholland "el prinicipio de la autonomía establece que todas las leyes morales son leyes que la voluntad misma manda que una persona obedezca sin considerar las consecuencias de la obediencia. El principio de la autonomía es, entonces, un principio ético [en efecto, lo es si se lo interpreta de esa manera]. Además, en la medida en que todas las leyes deben concordar con la autonomía de la voluntad, todas las leyes morales deben ser dadas internamente, incluso si algunas de ellas admiten también ser dadas externamente. Por lo tanto, dado que la legislación interna es ética, todas las leyes morales deben proceder de la legislación ética" (Mulholland, *1990*, p. 150). De este modo, dentro de esta lectura, para que un agente tenga un deber jurídico parece ser una condición necesaria que el agente pueda reconocer que esa obligación proviene de "la (su) legislación interna", la cual es, por supuesto, ética. Ahora bien, esta lectura es incorrecta: cuando Kant exluye la motivación de la formulación de una ley jurídica, rechaza la exigencia de que sea jurídica y políticamente necesario que las personas deban considerar que todas las leyes positivas provengan de su "legislación interna", al menos en el sentido ético sustantivo. Si se diera el caso de que la lectura de Mulholland fuera acertada, entonces la república kantiana demandaría a los ciudadanos un "sometimiento de sus juicios" a las decisiones políticas, lo cual contradice la definición misma de la metodología de la filosofía jurídico-política de Kant. Mulholland fracasa, entonces, en reconocer la diferencia entre un uso ético de "libertad" y "autonomía" y un uso político de estos términos, ignorando, en última instancia, la distinción entre "ética" y "derecho" como dos ramas de la teoría moral cuyos principios normativos basados en la libertad son, de hecho, principios deontológica y sustantivamente diferentes.

en el plano de la argumentación metaética conllevaría para la teoría jurídica kantiana todas las consecuencias recién indicadas, incluida la exclusión de ciertos tipos de agencia de la posibilidad de prestar consentimiento a los principios republicanos, que es tema del apartado que sigue.

§ 3. Participantes del contrato I

El establecimiento y la justificación kantianos de los principios de justicia se realizan en la argumentación del "contrato originario". En efecto, los tres principios republicanos de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia* pueden ser entendidos como la juridización de aquellos derechos de las personas que, enumerados bajo el concepto del "derecho innato" y con jurisdicción en el ámbito de la "libertad externa", ellas retienen con anterioridad a su pertenencia a un estado jurídico. Dado que estos derechos pueden quedar plenamente garantizados si y sólo si son juridizados, el contrato originario, en la medida en que establece la normatividad coactiva de los principios republicanos, es el argumento que, precisamente, Kant emplea para justificar el tipo de juridización que el "derecho innato" debe recibir para producir normas coactivas legítimas. De este modo, *como argumento para el establecimiento y la justificación de los principios de justicia*, el contrato originario kantiano puede ser entendido como un *momento constituyente hipotético* en el cual los agentes cuyas acciones tienen influencia recíproca deciden las instituciones y normas jurídicas que regularán su interacción y sus acciones en general. En este sentido, Kant afirma que:

> Todo derecho depende de leyes. Sin embargo, una ley pública que define para todos lo que debe ser permitido o prohibido jurídicamente es el acto de una voluntad pública de la cual procede todo derecho y que, por lo tanto, no debe poder cometer injusticia contra nadie. No es posible [conseguir] esto, con ninguna voluntad más que con la voluntad del pueblo entero (dado que todos deciden sobre todos, con lo cual cada uno decide sobre sí mismo): pues sólo /295/ para con uno mismo uno puede actuar con justicia. La voluntad de otro diferente de uno no puede decidir nada que no pueda ser injusto. Consiguientemente, su ley [la decidida por otro] requeriría de otra ley ulterior que limite su legislación. Por lo tanto, ninguna voluntad particular puede legislar para una comunidad. Para constituir este concepto se reúnen los conceptos de la libertad externa, igualdad y *unidad* de la voluntad de *todos*, y la condición para este último [i.

> e., el concepto de la unidad de la voluntad de todos], dado que los dos primeros reunidos requieren de votación, es la independencia. La ley fundamental que sólo puede proceder de la voluntad general unida del pueblo se llama *contrato originario*. (*TP*, 294-295). [174]

Ahora bien, podemos ver que aquella juridización del "derecho innato", por la cual se establecen al mismo tiempo los principios de justicia, debe proceder dentro del marco de las demandas de la "libertad jurídica". Es decir, tal juridización puede ser considerada legítima y justa si y sólo si es consensuada por todas las personas que se verán afectadas por las normas consecuentes. Ahora bien, dado que la adscripción de legitimidad a una norma en general requiere de criterios fijos accesibles para aquellas personas, Kant establece un principio normativo que se aplicará durante la situación del contrato originario. Así, para Kant, *el procedimiento del establecimiento y justificación normativa de los principios republicanos se rige por un principio de legitimidad que consiste en que el criterio al cual se debe apelar durante la justificación es el de los derechos de las personas que se verán sujetas a las*

[174] "Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich /295/ selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und *Einheit* des Willens *Aller* zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist). Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den *ursprünglichen Vertrag*."

Podemos ver, entonces, de qué modo la normatividad jurídica –i. e., la capacidad para la coacción- de los principios kantianos de justicia (que, junto con el principio de la separación entre el poder legislativo y el ejecutivo y la adjudicación de la soberanía al poder legislativo retenido por la voluntad general popular, componen la idea regulativa de la "constitución republicana") quedan justificados como principios normativos jurídicos a partir del argumento de un "contrato originario" realizado por todas aquellas personas que deberán regular su conducta a partir de las normas establecidas por él. Véase asimismo *ZeF*, 349-351, pp. 49-50.

normas resultantes.[175] Por este motivo, finalmente, *resulta que las condiciones que debe satisfacer un principio jurídico -y cualquier norma o institución coactiva en general- para que se les pueda atribuir legitimidad política plena dependen en una gran medida del tipo (o los tipos) de personas o agentes que se verán sujetos a él.*

El contrato originario y la concepción de agente o persona que ingresa a él, son, entonces, los dos elementos básicos del nivel de justificación del derecho público y, claramente, los resultados de este nivel dependerán en gran medida de los rasgos que se adscriban a este agente o persona. Ahora bien, respecto de esta última cuestión, podemos indicar dos modos generales de describir estos rasgos: siguiendo a Onora O'Neill, *1989*, una concepción de la agencia o de la persona empleada en la construcción de un modelo teórico normativo puede ser caracterizada como *abstracción* o como *idealización* (O'Neill, *1989*, pp. 206-218). Mientras que una *abstracción* supone simplemente dejar de lado rasgos de la agencia que no resultan pertinentes para la construcción de una teoría normativa, de modo que la presencia de esos rasgos en un agente real no contradice las afirmaciones de esa teoría, la *idealización* "hace afirmaciones que se aplican únicamente a objetos que satisfacen cierto ideal" y "presupone predicados falsos" acerca de la agencia. Por lo tanto, las teorías construidas en base a idealizaciones "no se apli[can] a ningún dominio significante de elección humana" y "excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal" (O'Neill, *1989*, p. 209 y 210).[176] Es evidente que para una teoría contractualista que se orienta a establecer o construir principios de justicia que puedan ser considerados como legítimamente

---

[175] Véase nota anterior. Asimismo, véase *ZeF*, 349, p. 49: "[T]oda constitución civil, en lo que atañe a las personas que viven bajo ella, es [de alguno de estos tres tipos]: (1) Una constitución basada en el *derecho civil político* de los seres humanos en un pueblo (*ius civitatis*). (2) Una constitución basada en el *derecho internacional* de los estados en su relación recíproca (*ius gentium*). (3) Una constitución basada en el *derecho cosmopolita*, cuando se considera a seres humanos y estados en sus relaciones externas como ciudadanos de un estado general de la humanidad (*ius cosmopoliticum*)". ("Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen, 1) die nach dem *Staatsbürgerrecht* der Menschen in einem Volke (*ius civitatis*), 2) nach dem *Völkerrecht* der Staaten in Verhältniß gegen einander (*ius gentium*), 3) die nach dem *Weltbürgerrecht*, so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*ius cosmopoliticum*).")

[176] Asimismo, O'Neill, *1989*, pp. 209-210, sostiene que "[l]as idealizaciones […] secretamente presuponen y aprueban versiones 'mejoradas' de caracterizaciones y capacidades humanas específicas. La idealización disfrazada de abstracción produce teorías que puede parecer que se aplican ampliamente, pero de hecho secretamente excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal. Privilegian ciertos tipos de agencia y vida humanas al presentar sus caracterizaciones específicas como ideales universales".

justificados por todas las personas que se verán sujetas a ellos, el tipo de caracterización que se emplee en la descripción de los participantes que ingresan al contrato determina en gran parte el éxito en alcanzar este mismo objetivo. De este modo, una descripción de la agencia que proceda dentro de los parámetros de una *abstracción* (en el sentido en el que la describe O'Neill) efectivamente servirá de base para el diseño de un contrato que no excluya ni privilegie a ningún tipo de agencia por sobre otros, y por lo tanto será apta para la jsutificación o construcción de principios de justicia que puedan ser considerados como justificados por todos los ciudadanos libres de un contexto político de diversidad de creencias religiosas y concepciones de la buena vida. Una concepción *idealizada* (también en el sentido señalado) de estos participantes, por el contrario, difícilmente redundará en principios de justicia plenamente justificables para todos estos ciudadanos, de los cuales, para Kant, obviamente, no se puede conocer *a priori* cuáles serán sus concepciones de la buena vida.[177]

Ahora bien, se puede afirmar con seguridad que el argumento contractualista kantiano satisface, al menos en uno de sus aspectos, los requisitos de la primera de estas dos caracterizaciones. Nos referimos al inicio de este argumento, i. e., la descripción kantiana del "estado de naturaleza", en términos de la interacción entre agentes libres en un "vacío legal". Como hemos mencionado anteriormente, Kant adopta de la concepción hobbesiano-grociana del "estado de naturaleza" su explicación en los términos de "contradicción jurídica".[178] A

[177] Este es el sentido de afirmaciones del estilo "tratamos con seres que son agentes libres a los cuales se puede *dictar* previamente lo que *deben* hacer, pero de los cuales no se puede *predecir* lo que *harán*" (*SF*, 83: "Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher *dictiren* läßt, was sie thun *sollen*, aber nicht *vorhersagen* läßt, was sie thun *werden*"). Recordemos que en el contexto de esta frase, la segunda parte de *Der Streit der Facultäten*, Kant se refiere al empleo de tesis asociadas al "sentido de la historia" con el objetivo principal de rechazar cualquier intento por fundar la praxis política sobre premisas antropológicas y metafísicas acerca del comportamiento humano.

[178] Sobre la adopción kantiana de la concepción hobbesaina (y grociana) del "estado de naturaleza", véase Geismann, *1983*, p. 366, nota: "La idea de que la condición natural de la humanidad no es una condición de armonía preestablecida sino, antes bien, una condición de guerra no surge de un cambio en la manera de entender la naturaleza moral de la humanidad sino de la idea puramente racional (alcanzada por primera vez por Hobbes) de la contradicción jurídica y, con eso, de la ausencia de ley de la condición natural – independientemente de toda cualidad moral de los hombres y de los pueblos-, porque en este estado cada uno se erige como su propio juez. Así, no se trata de quitarle a los hombres el *deseo* de conflicto sino de quitarles los *motivos* (posiblemente legítimos) de conflicto". Sin embargo, dado que el problema que la ausencia de árbitro plantea es el de la imposibilidad de justificar de manera universal los reclamos y la consecuente imposibilidad de obtener seguridad respecto de la adjudicación de estos reclamos, el problema

esta concepción, sin embargo, Kant introduce una modificación en virtud de la cual el paso argumental del "estado de naturaleza" satisface, como veremos, los requisitos de una *abstracción* entendida según la caracterización que empleamos aquí. En efecto, Kant considera que

> [l]a afirmación de Hobbes: "*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*" tiene el único defecto de que debería decir: "*est status belli*, etc.". Porque incluso si no se concede que entre los hombres que no se encuentran bajo leyes externas y públicas gobiernen siempre las *hostilidades* efectivas, esta misma *condición* ([i. e., en tanto que] *status iuridicus*), esto es, la relación en la cual y por la cual los hombres son aptos para los derechos (para su adquisición o para su conservación), es una en la cual cada uno quiere ser él mismo juez de lo que es su derecho frente a otros, pero en la cual nadie obtiene ninguna seguridad por parte de los otros respecto de su derecho, ni ofrece a los demás ninguna seguridad respecto de los suyos (*RGV*, 97, nota al pie).[179]

---

de la condición natural no estriba en que en ella surjan conflictos, dado que estos pueden seguir surgiendo en una condición legal, sino en que la violencia sea el único modo de resolverlos. Véase asimismo, Williams, *2003*, especialmente pp. 1-19.

[179] La cita prosigue: "Esto constituye una condición de guerra en la cual cada uno tiene que estar permanentemente armado frente a los demás. La segunda afirmación de Hobbes, a saber, '*exeundum esse e statu naturali*', se sigue de la primera, pues esta condición es una continua lesión al derecho de todos por medio de la pretensión de ser cada uno juez en sus propios asuntos y de no permitir a los otros hombres ninguna seguridad respecto de lo suyo más allá de su propio arbitrio". ("Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche *Feindseligkeiten* herrschen: so ist doch der *Zustand* derselben (*status iuridicus*), d.i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern: denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür.")

Como vimos en el Capítulo 1, la misma idea de que el problema del vacío legal no estriba en que sea un estado de violencia efectiva –es decir, que la justificación del contrato originario no se fundamenta en un postulado acerca del comportamiento humano- puede encontrarse en *RL*, 312 (§ 44) y *ZeF*, 349 y 349

Asimismo, en sus escritos de la década de 1790 vemos que Kant insiste firme y constantemente en rechazar tanto la plausibilidad como la deseabilidad del empleo de premisas acerca del comportamiento humano que, supuestamente basadas en evidencias históricas o empíricas, son en rigor premisas antropológicas-metafísicas o simplemente teológicas. Este modo de proceder en la teoría política es considerado por Kant no sólo como algo metodológicamente inadmisible (dado el marco general de criticismo kantiano y el consecuente pluralismo metodológico), sino también como un movimiento argumental fácilmente asociable al modo en el que el despotismo absolutista justifica la autoridad política, según vimos en el Capítulo 1. Así, las objeciones metodológicas a la idea de que una teoría política pueda basarse en hipótesis antropológicas trascendentes constituyen también objeciones político-morales.[180]

---

nota al pie, pp. 49-50. Por otro lado, la idea de que sin un derecho público accesible para todos los participantes no hay modos *definitivos* para resolver las disputas aparece ya en *KrV*, A 751-752 / B 797-780, p. 77.

[180] Para la objeción kantiana –analizada en el Capítulo 1- a la tesis antropológica acerca de la belicosidad humana en la medida en que esta tesis justificaría la instauración de regímenes absolutistas (i. e., regímenes políticos no basados en principios morales), véase nuevamente, entre otros lugares, *TP*, 306: "Si en la razón existe algo que se expresa con el giro *derecho político*, y si este concepto tiene, para los seres humanos que se encuentran en un estado de antagonismo por su libertad, fuerza vinculante y, por lo tanto, realidad objetiva (práctica), sin que deba evaluarse el bienestar o malestar que puedan surgir de él (algo que sólo se puede saber a partir de experiencia), entonces el derecho político se funda en principios *a priori*, porque lo que sea el derecho no puede enseñarlo la experiencia, y existe una *teoría* del derecho político con la cual la praxis tiene que concordar para tener validez. Contra esto no se puede objetar otra cosa que lo siguiente: si bien los seres humanos tienen en la mente la idea de los derechos que les corresponden, la dureza de sus corazones los hace incapaces e indignos de ser tratados de acuerdo a esa idea, de modo que podrían y deberían ser mantenidos bajo control por un poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia. Este salto desesperado (*salto mortale*) es, sin embargo, de un tipo tal que si acaso no se tratara del derecho sino sólo de la fuerza, el pueblo también podría intentar la suya y de ese modo toda constitución legal se volvería insegura." ("Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort *Staatsrecht* ausdrücken läßt; und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Übelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Principien *a priori* (denn, was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine *Theorie* des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist. Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden als: daß, ob zwar die Menschen die Idee von ihnen

Con este rechazo de la afirmación antropológica-metafísica que implicaría una concepción del estado natural como un estado de hostilidades efectivas en el que se podría observar un comportamiento humano determinado, Kant considera, entonces, que el problema de la "condición natural" consiste en que no hay un modo definitivo (pacífico y seguro) de resolver las disputas entre los reclamos. La descripción kantiana de la "condición natural" se realiza, así, en términos eminentemente jurídicos y por contraposición a cualquier supuesto ético metafísico acerca de la condición humana o acerca de una predisposición innata belicosa o pacífica de las personas. Por lo tanto, la necesidad práctica del ingreso a una condición de derecho público no precisa de ningún postulado antropológico-metafísico ni ético para su justificación,[181] sino que se basa en indicación de que sin un marco legal establecido los

---

zustehenden Rechten im Kopf haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweifelungssprung (*salto mortale*) ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe.").

Asimismo, en el escrito pequeño "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" (censurado en 1797 y posteriormente publicado como la segunda parte de *Die Streit der Fakultäten*), Kant critica el empleo de postulados metafísicos acerca de la historia humana sobre las dos bases recién indicadas, a saber: la imposibilidad epistémica de acceder al conocimiento del comportamiento humano y la imposibilidad metodológica de emplear tal supuesto conocimiento para la justificación del empleo de la coacción, por un lado, y las consecuencias inmorales que tales pretensiones acarrean para la "praxis", por el otro. En este sentido, véase sobre todo la condena al "terrorismo moral" en *SF*, 81, rechazo que encontraremos también estrechamente asociado al rechazo kantiano del *ius ad bellum*, según veremos en el Capítulo 6.

[181] A diferencia de lo aquí sostenido, Williams, *2003*, interpreta que la modificación kantiana de la tesis hobbesiana y su justificación del *exeundum* se basan en postulados metafísicos. En efecto, para Williams, a la idea hobbesiana de que el ingreso al estado jurídico se ve motivado por la prudencia y la mera conveniencia Kant contrapondría la idea de que estas consideraciones materiales o empíricas deben estar subordinadas a los "requisitos supremos o trascendentales de la razón" (Williams, *2003*, p. 17). De este modo, Williams interpreta que la indicación kantiana de que el *exeundum* es un mandato de la razón implica la tesis de que "la razón no debe ser vista como al servicio del deseo y la necesidad; antes bien, tiene que condicionarlos" (Williams, *2003*, p. 17). Esta tesis, a su vez, se basaría en la concepción antropológica (claramente metafísica y asociada a una concepción ética sustantiva) de que el hombre es un "habitante de dos mundos". Como se puede observar, ambas tesis, sean o no lecturas plausibles de la ética kantiana, son afirmaciones metafísicas y sustantivas que o bien pertenecen al plano de la autocoacción, o bien al de una teoría antropológica-metafísica; de todos modos, de acuerdo con la tesis kantiana de la

agentes libres no pueden tener asegurado el ejercicio mismo de su "libertad externa" en la interacción con otros agentes libres. La descripción kantiana del "estado de naturaleza" como "vacío legal", la consecuente justificación de la necesidad práctica de ingresar al contrato y la definición del "postulado del derecho público" (*RL*, 307) se entienden, entonces, en términos de una interacción entre agentes libres que necesitan de un corpus legal para adjudicar sus reclamos de un modo que garantice los derechos asociados a esta "libertad externa". [182] De

---

diferencia deontológica y metodológica, en el primer caso estas tesis serían inaplicables al plano de la teoría política; en el segundo, dado el pluralismo metodológico kantiano, no podrían aplicarse a ninguna de las dos doctrinas morales.

[182] Véase la definición del derecho coactivo en base a la justificación de la necesidad práctica (moral) de subsanar la falta de garantías del ejercicio de la libertad externa en el vacío legal: *RL*, 231 (§ D): "La resistencia que se opone al obstáculo de un efecto promueve ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo que es injusto [contrario al derecho, *unrecht*] es un obstáculo para la libertad sujeta a leyes universales. La coacción es un obstáculo o una oposición a lo que le ocurre a la libertad. Por consiguiente: si un determinado uso de la libertad es un obstáculo para la libertad de acuerdo con leyes universales (esto es, si es injusto [contrario al derecho]), entonces la coacción que se le opone a ese uso de la libertad concuerda, en tanto que *obstaculización* de un *obstáculo de la libertad*, con la libertad bajo leyes universales, esto es, con el derecho. Por lo tanto, está asociada al derecho una autorización de coaccionar al que lo viola según el principio de contradicción." ("Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.") Para la definición del derecho en términos de conciliación de la contradicción jurídica generada en el "vacío legal", *RL*, 230 (§ B): "El derecho es, consecuentemente, el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se pude conciliar con el arbitrio de otro de acuerdo con una ley universal de la libertad". ("Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."). Véase asimismo *TP*, 289: "El concepto de un derecho externo *se infiere enteramente del concepto de la libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí* y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen de modo natural (el propósito de la felicidad) ni con las prescripciones de los medios para conseguirlo." ("Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen

este modo, finalmente, el *inicio* del argumento del contrato procede dentro de los rasgos de una *abstracción* en la medida en que no apela a afirmaciones sustantivas que excluyan *ex ante* a determinados tipos de agencia.

Sin embargo, del hecho de que el argumento del contrato no se inicie con afirmaciones sustantivas semejantes no se sigue *necesariamente* que *durante* el contrato no se privilegie un tipo de agencia por sobre otros. Podemos notar que el argumento por el cual Kant explica la necesidad de "salir del vacío legal" proviene, al menos *prima facie*, de la consideración (formal) de la igualdad de las personas, en la medida en que ellas son consideradas como agentes libres cuyas acciones tendrán necesariamente influencias entre ellas. En este marco, el *exeundum* queda justificado –en la línea de la tradición iniciada con Grocio- a partir de la combinación de la idea de que todas las personas son libres "externamente" con la afirmación de que no existe un criterio fijo y universalmente accesible para determinar a qué agente adjudicar el objeto de un reclamo en caso de disputa anterior a la instauración del derecho positivo. Con todo, podemos notar que la universalidad de la tesis kantiana sobre el *exeundum* no garantiza por sí misma la universalidad (o la aceptabilidad universal) de los criterios que regulan el establecimiento y la justificación de los tres principios republicanos durante el contrato originario, precisamente porque la concepción kantiana del vacío legal puede aplicarse a la interacción de varios tipos de concepciones o descripciones pre-morales de la agencia en general. De hecho, a la obligación de ingresar al contrato, obligación que recae sobre todos los agentes cuyas acciones libres se influyen mutuamente y que se basa en la idea de su interacción inevitable,[183] debemos agregar las cuestiones de *cómo se describe esta misma agencia libre en el momento del contrato* y de *si esta adscripción de libertad a los agentes que ingresan a él se deriva o no de una concepción ética de la autonomía*.

En el apartado anterior, vimos que el problema de considerar que la justificación de los principios jurídicos se inicia con la postulación de la prioridad normativa de un "fin", incluyendo la afirmación del valor supremo de la autonomía, implicaba que (a) esa misma justificación sería incompatible con la diferencia deontológica, y esto significaba –entre otras cosas- que (b) los principios establecidos por medio de una argumentación así diseñada no resultarían universalmente justificables frente a una diversidad de tipos de agencia y concepciones morales, de modo que (c) tampoco satisfarían la exigencia kantiana de

---

natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen zu thun"). (Subrayado nuestro).

[183] Este tópico es uno de los temas centrales desarrollados en el próximo Capítulo.

legitimidad política, que exige que los ciudadanos puedan "prestar consentimiento" a las normas coactivas. El objetivo del apartado que sigue es, entonces, determinar si la descripción (pre-moral) de la persona o agente *que ingresa al contrato* y que Kant toma como fuente de normatividad para los criterios de legitimidad política involucra afirmaciones acerca de la libertad o de la autonomía que resulten estrictamente normativas-éticas, en el sentido kantiano y en el sentido de que excluyan tipos de agencia que se rijan por concepciones del valor moral o del bien diferentes a las que se derivan de tales afirmaciones. Las consecuencias de este esquema *idealizado* serían no sólo la inaplicabilidad de la teoría kantiana de la justicia a una realidad que Kant reconoce como marcada por la diversidad de creencias religiosas y concepciones de la "felicidad" ("fines en general"), sino también que los principios resultantes no podrían ser considerados como justificados (como legítimos) por *todos* los ciudadanos afectados por ellos. Esto último también se contradice con la concepción kantiana de la legitimidad política, que requiere que el ciudadano deba poder prestar su a todas las leyes e instituciones coactivas.[184]

[184]Véase, entre otros lugares, *RL*, 313-314 (§ 46): "El poder legislativo sólo puede provenir de la voluntad unida del pueblo. Porque dado que todo derecho debe basarse en el poder legislativo, sus leyes no *pueden* en absoluto hacer injusticia contra nadie. Ahora bien, cuando alguien dispone algo respecto de *otro* es siempre posible que con ello cometa una injusticia contra él, pero esto nunca es posible cuando uno mismo decide sobre uno mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, sólo la /314/ voluntad de todos reunida y concordante, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos y todos deciden lo mismo sobre cada uno –es decir, la voluntad general unida del pueblo- puede legislar. Los miembros de esta sociedad (*societas civilis*) –esto es, de un estado- reunidos para legislar se llaman *ciudadanos* (*cives*). Sus atributos jurídicos, inseparables de su naturaleza (como ciudadanos), son: [en primer lugar,] la *libertad* legal de no obedecer ninguna ley a la que no pueda dar su consentimiento; [en segundo lugar,] la *igualdad* civil, que consiste en no reconocer ningún superior a uno mismo entre el pueblo, salvo al que tiene la misma capacidad moral de obligarlo jurídicamente que uno tiene de obligarlo a él; tercero, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer su existencia y su conservación al arbitrio de otro del pueblo, sino a sus propios derechos y capacidades como miembro de la comunidad, de manera que en asuntos de derecho su personalidad civil no pueda ser representada por otros." ("Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zu kommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun *können*. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende /314/ und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. "Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d.i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (*cives*), und die rechtlichen,

§4. Participantes del contrato II

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que para que los principios republicanos puedan ser compatibles con la diferencia deontológica, tienen que estar justificados con una argumentación que a la vez sea capaz de explicarla como normativa *ex ante* el establecimiento de los principios de la ética y del derecho. La tesis que proponemos en este Capítulo consiste en que Kant puede ofrecer una justificación que satisface este requisito y que, a la vez, no depende de ninguno de los postulados específicos de la ética kantiana –así como, según vimos en el apartado anterior, tampoco depende de posiciones metafísicas trascendentes. En esta línea, nuestra hipótesis interpretativa básica consiste en que los principios normativos de la ética y del derecho se derivan de un mismo plano de argumentación metaética que se centra en una teoría kantiana de la acción racional cuyos rasgos, comunes a la ética y al derecho, dan lugar en cada uno de estos ámbitos a principios normativos diferentes a cuenta del rol de la noción de "fin en general", en relación al tipo de obligación específica de cada uno de estos dos ámbitos morales. En lo que sigue enumeraremos, entonces, los elementos centrales de esta teoría de la acción racional.[185]

En primer lugar, sabemos que la teoría kantiana de la acción se centra en el punto de vista del agente. En efecto, adoptar un punto de vista externo al agente para investigar la acción libre es, para Kant, algo metodológica y epistémicamente ilegítimo, pues implicaría o bien una teoría especulativa que intenta un acceso cognitivo a objetos trascendentes,

---

von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen *Selbstständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen."). Véase asimismo, *RL*, 316, 345; *ZeF*, 349-351, pp. 49-52, sobre todo la indicación de que en la república, la decisión sobre declarar guerras está en manos de los ciudadanos; *TP*, 294-295.

[185] Las tesis interpretativas que siguen pertenecen a aspectos centrales del tratamiento kantiano del razonamiento práctico y de la libertad –positiva y negativa-, mayormente expuesto en *Metaphysik der Sitten*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (III) y *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, y en menor medida para los fines de este Capítulo en *Kritik der praktische Vernunft*.

imposible dentro de los parámetros gnoseológicos y epistémicos kantianos, o bien resultaría en una descripción empírica de la conducta. En ninguno de los dos casos se podría explicar la acción libre sin apelar a teorías metafísicas o especulativas sobre la libertad del agente. En última instancia, un punto de vista externo al agente implicaría un acercamiento teorético a la acción y por lo tanto, según las exigencias metodológicas kantianas, no serviría para establecer principios normativos ni para explicar la obligación, o implicaría que se presupone la moralidad antes de justificarla.[186]

Ahora bien, el sentido específico en el que el acercamiento kantiano a la acción racional es centrado en el agente consiste en que parte del análisis de la acción *desde el punto de vista del razonamiento práctico que un agente aplica* al realizar una elección o decisión con vistas a la acción –es decir, no se trata de un análisis de la acción que abreve en una teoría del sentimiento moral, o de uno que se base en las pasiones de los agentes. Este inicio del análisis de la acción racional en el aspecto deliberativo de la razón práctica no supone, es preciso aclarar, una concepción densa de la racionalidad ni de la libertad. Por el contrario, la concepción de racionalidad libre que se pone de relieve en este punto se basa en una concepción analítica de la acción libre desde el punto de vista centrado en el agente: el hecho de que un agente se proponga realizar una acción a partir de la aplicación de cualquier forma de razonamiento práctico necesariamente supone la "idea de la libertad" como condición (analítica, no necesariamente trascendental) de posibilidad de esa misma acción, no importa cuáles sean los motivos y razones para actuar ni cuáles los elementos que sopese reflexivamente. En efecto, Kant afirma que

> a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad bajo la cual actúa únicamente, porque en el ser racional concebimos a la razón como práctica, esto es, como una razón que tiene causalidad en relación con sus objetos. Ahora bien, no se puede concebir una razón que reciba a conciencia una guía para sus juicios desde otro lugar [que no sea ella], pues en ese caso el sujeto no adscribiría la determinación de la facultad de juzgar a su razón sino a un impulso. La razón debe considerarse como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos; por consiguiente, como razón práctica o como

[186] Como hemos visto en el Capítulo 2, el agente racional libre actúa (o puede actuar) por razones establecidas reflexiva y conscientemente, *independientemente* de que actuar por razones morales sea una exigencia ética.

> voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre, es decir que la voluntad de un ser racional sólo puede ser su voluntad [i. e., de un ser racional] bajo la idea de la libertad. Por lo tanto, desde la perspectiva práctica, la idea de la libertad debe ser atribuida a todo ser racional (*GMS*, 448).[187]

Notemos que no es necesario interpretar aquí la definición de libertad como "autoría" o "causalidad" en un sentido metafísico denso. La afirmación de que no es posible que un agente se vea determinado en el juicio práctico y en la acción si a la vez es consciente de esa determinación en la deliberación de sus razones para actuar es una proposición que se deduce, precisamente, del análisis de la idea de una deliberación sobre esas razones: ser condicionado "a conciencia" es una especie de oxímoron, dado que "a conciencia" implica alguna clase o nivel de libre consentimiento por parte del agente.

Así, en virtud de este punto de vista práctico centrado en el agente, se considera que el *agente racional es libre en la medida en que es capaz de explicar o justificar su acción en base a razones*, y en última instancia, en base a principios prácticos generales (por contraposición a una explicación de la acción en términos de principios entendidos como generalizaciones a partir de eventos observables, como resalta Hill, *1992*, p. 106). Es decir, el agente racional es libre porque tiene la capacidad de *actuar a partir de razones y principios generales, o "por representación de la ley"* (*GMS*, 412, 427, 446, 447-448).[188]

---

[187] "Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden."

[188] *GMS*, 412: "Todas las cosas de la naturaleza funcionan de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional tiene la capacidad de actuar *de acuerdo con la representación* de las leyes, esto es, según principios, o sea que tiene una voluntad" ("Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln, oder einen *Willen*."). Siguiendo lo mencionado respecto de la concepción de la libertad asociada a la aplicación de alguna forma de razonamiento práctico por parte de un agente, esta capacidad de actuar a partir de principios o "leyes"

A su vez, dado que un agente racional tiene una razón para actuar cuando es capaz de *consentir reflexivamente* con ella,[189] que el agente sea capaz de actuar a partir de razones implica que es capaz de *deliberar* acerca de las razones disponibles para determinar su preferibilidad o aceptabilidad. La deliberación práctica requiere, entonces, de algún procedimiento *prima facie* formal y accesible a todos los agentes racionales.[190] Como se verá a continuación, durante este procedimiento, un agente plenamente racional no sólo considera los aspectos formales de las razones (como requería, según vimos en el Capítulo anterior, la exigencia de universalización aplicada independientemente de la referencia a los principios prácticos que un agente libre puede sostener) sino que también apela a su concepción sustantiva particular del bien, o "fin en general".

En efecto, y *en segundo lugar*, otro de los rasgos centrales que definen la agencia racional humana es, para Kant, la *capacidad de proponerse fines en general* –en adelante, fin o principio *Z*- (*GMS*, 437; *TL*, 392).[191] Ahora bien, con esto surge la cuestión de *cuál es el rol*

(en general) implica una noción mínima de libertad o de autonomía que se contrapone no directamente a modos inmorales de actuar, sino a la realización de actos que podríamos llamar "compulsivos" en los que no participa, en rigor, la voluntad del agente. De este modo, interpretamos que la definición de la libertad racional como "independencia de la inclinación" indica, por lo tanto, no directamente un mandato moral de actuar a partir de los mandatos o fines de la razón pura práctica, sino una capacidad de actuar a partir del *consentimiento reflexivo* del motivo de la acción, i. e., no compulsivamente, sean estos motivos propiamente morales o no.

[189] Como en el Capítulo anterior, tomamos aquí el giro "consentimiento reflexivo" ("*reflective endorsement*") en el sentido en que lo emplea Korsgaard, *1996 b*, pp. 49-89. Sin embargo, como hemos indicado en el Capítulo 2, no asumimos tampoco aquí la equiparación entre consentimiento reflexivo y "prueba de la moralidad" de los motivos y razones de un agente (como sostiene Korsgaard, *1996b*, p. 89). Empleamos, entonces, esta noción en un sentido moralmente indiferente –al menos *prima facie*-, y la entendemos como un elemento perteneciente a la descripción kantiana de la deliberación práctica en general que todo agente racional emplea para establecer tanto la corrección moral de una acción o curso de acción propuestos, como su conveniencia en relación a sus intereses, preferencias o principios prácticos generales.

[190] Los imperativos categóricos *éticos* (y, especialmente, el de la universalizabilidad) se entienden, de este modo, como razonamientos prácticos morales que sirven al juicio de agentes *morales virtuosos kantianos* en la determinación de la aceptabilidad moral-ética de una acción.

[191] Véase, nuevamente, *GMS*, 437: "La naturaleza racional se separa de las demás en que ella se propone un fin a sí misma". *TL*, 392: "La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)." Ver, asimismo, *TL*, 381.

que cumplen estos fines Z en lo referente a la capacidad deliberativa del agente de actuar en base a razones. Nuestra respuesta es la siguiente: Si consideramos que (a) un fin *Z* puede ser entendido como un principio práctico regulativo que informa de alguna manera las elecciones de un agente, que (b) el punto de vista práctico centrado en el agente determina que el agente racional tiene la capacidad de adoptar su fin *Z* de modo *autónomo*,[192] y que (c) un agente

---

Llamaremos "fin o principio Z" a "fin" entendido como un principio práctico general adoptado por un agente y que guía su conducta, para diferenciarlo de los fines específicos de acciones en particular.

[192] I. e., los fines *Z* en general son *construidos y consentidos* por los agentes. Véase *GMS*, 395: el "uso práctico" de la razón incluye que "*concebir el proyecto* de la felicidad y los medios para alcanzarla" (subrayado nuestro). Como ya hemos visto en el Capítulo anterior, Gauthier, *1985*, sostiene que, dada su definición de la felicidad como "satisfacción de todos nuestros deseos" (*GMS*, 399), Kant se ve obligado a aceptar que "la felicidad no nos es dada como un objeto de deseo sino que debe ser construida a partir de los deseos particulares que surgen de nuestras necesidades" y que "esta tarea implica un rol práctico para la razón" (Gauthier, *1985*, p. 78). Aunque podemos objetar que, en rigor, el rol de la razón en esta construcción del "proyecto de la felicidad" por parte de los agentes es propiamente un rol "pragmático" (de acuerdo con *KrV*, A806 / B834, p. 821) que no se puede equipar a un uso práctico en el sentido normativo en que se entiende la "razón pura práctica" kantiana, sí es correcto afirmar que la adopción o construcción de un "fin en general" es una tarea que implica un uso racional y volitivo superior a una mera obediencia a impulsos naturales. Véase *GMS*, 399: "Sin atender aquí al deber, todos los hombres ya tienen por sí mismos la inclinación más poderosa e íntima hacia la felicidad porque precisamente en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. El mandato de la felicidad la mayoría de las veces está constituido de modo tal que perjudica considerablemente a algunas inclinaciones" particulares ("Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut"). Véase asimismo la definición ya citada de felicidad en *KrV*, A806 / B834, p. 821: "La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración. A la ley práctica que nace de los móviles de la felicidad la llamo *pragmática*". Obsérvese que esta concepción de la felicidad indica, en efecto, un uso racional en la construcción de un ideal de felicidad por el cual un agente puede sopesar razones y deliberar para acertar la satisfacción de inclinaciones. Véase también *KpV*, 22-26; en ese lugar, no obstante su rechazo a la idea de que pueda existir una ley práctica universal basada en la felicidad, el tratamiento del "principio práctico de la felicidad propia" implica también usos racionales técnicos que exceden la mera reacción ante incentivos sensibles, a pesar de que en este lugar Kant tiende a confundir la idea de un concepto particular de la felicidad racionalmente construido –lo que implica sopesar "inclinaciones" y "necesidades"- con la idea de que el bienestar se asocia a necesidades inmediatas frente a las que se reacciona "patológicamente" como "el bostezo cuando vemos a otros bostezar" (*KpV*, 26).

racional tiene la capacidad de actuar de modo tal que se maximice el respeto, el cumplimiento o la satisfacción del fin *Z* previamente adoptado, entonces, durante la deliberación acerca de las razones para actuar el agente racional libre evalúa (o puede evaluar) su aceptabilidad *en relación al contenido de su fin Z.*[193]

Ahora bien, como la teoría de la acción se inicia en un nivel de argumentación pre-moral (i. e., con anterioridad al establecimiento de un principio ético supremo), el principio *Z* que un agente adopta libremente y que informa sus elecciones puede ser tanto la maximización del beneficio (felicidad), como un principio propiamente ético en general, sea kantiano o no. Por lo tanto, el agente racional puede, en esta primera instancia de la teoría, tener, proponerse, o adoptar varios tipos de principios prácticos Z (incluso aquellos que la ética de Kant consideraría "heterónomos") *sin que esto implique que el agente deje de actuar de modo libre y racional, i. e., autónomo.*

De este modo se puede sostener, *en tercer lugar*, que el consentimiento reflexivo-deliberativo por parte del agente de sus razones para actuar es condición necesaria pero *no suficiente* para adscribir valor de moralidad (kantiano) a una acción. En definitiva, se trata del tipo de razonamiento por el que se explica una acción racional en general y no exclusivamente el que emplea un agente moral kantiano en particular. Es decir, la estructura general de razonamiento práctico *pre-moral* que emplean los agentes racionales, sean cuales fueren sus concepciones particulares acerca del valor moral supremo, consiste en la evaluación de la aceptabilidad de los motivos para actuar en relación al fin que sostienen libremente.[194]

---

[193] Cualquier procedimiento de razonamiento práctico aplicado para determinar la *moralidad* de una acción debe poder dar cuenta de este dato de la racionalidad humana, que "se propone" un "fin en general" de manera idealmente reflexiva. Por este motivo, finalmente, la ética sólo reconoce como moralmente válida la apelación al "fin de la humanidad" en la medida en que es el único "fin Z" que puede ser considerado universal y consistente con la autonomía humana desde el punto de vista de la autocoacción, y, luego, como condición limitativa necesaria para todas las elecciones y acciones.

[194] El ejemplo más claro de esta estructura se encuentra, como vimos en el Capítulo anterior, en las diferentes instancias en las cuales Kant, en *GMS*, analiza los cuatro tipos de deberes a partir de los diferentes imperativos categóricos y otros principios normativos. Véase la confrontación (implícita) entre los deberes tal como se derivan del imperativo de la universalizabilidad –aplicable, abstrayendo la referencia a la motivación interna, al derecho- (*GMS*, 421-423) y tal como se derivan del imperativo de la humanidad (*GMS*, 429-430, especialmente la nota al pie de la página 430, donde Kant contradice lo analizado en *GMS*, 421-423), y los reiterados ejemplos en los cuales una misma acción puede tener valor moral o dejar de tenerlo, de acuerdo al *contenido* (*Inhalt*) de las razones por las que es realizada en cada caso.

Por este motivo, *la adscripción de razonabilidad y libertad –autonomía- a todos los agentes que ingresan en el contrato no implica inmediatamente una concepción moral (ética) de la agencia, ni se deriva de una afirmación sustantiva acerca del valor moral de estos atributos.* A su vez, como para Kant la noción de libertad pertinente para el análisis de la acción racional se limita a aquella que es necesario suponer para entender la acción desde el punto de vista interno deliberativo del agente,[195] la estructura deliberativa de la razón práctica supone una noción de autonomía que no obliga a aceptar supuestos metafísicos o éticos ulteriores. De este modo, la noción de la agencia racional libre no equivale, hasta aquí, a una concepción *idealizada* que no pueda ser compatible con el objetivo kantiano de que los conceptos jurídico-políticos den cuenta de la diversidad de concepciones de la felicidad y creencias religiosas, esto es, de la diversidad de las concepciones de la buena vida, dado que es compatible con varios "fines" o principios Z.

En cuarto lugar, la concepción de la persona que ingresa al contrato se diseña a partir de estos rasgos de la acción racional libre derivados, desde un punto de vista pre-moral, de las nociones kantianas de la libertad (positiva y negativa) y de la razonabilidad (capacidad de actuar por razones) que también están en la base de la doctrina de la virtud. Sin embargo,

---

[195] Véase *GMS*, 448, nota: "Este camino, i. e., el de suponer la libertad solamente en la *idea* que los seres racionales colocan como fundamento de sus acciones, es suficiente para nuestro propósito, y lo tomo por esto, dado que no me obliga a demostrar la libertad también en su perspectiva teórica. Porque incluso cuando no se cuente con esta última demostración teórica, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre seguirían valiendo para un ser que no puede actuar más que bajo la idea de su propia libertad. Aquí podemos, entonces, liberarnos de la carga que pesa sobre la teoría." ("Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der *Idee* zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt."). Véase también las líneas ya citadas de *GMS*, 448; de esas afirmaciones podemos decir que no implican necesariamente tesis éticas acerca de la normatividad de la autonomía. En efecto, para comprender la afirmación de que los seres racionales "no pueden actuar más que bajo la idea de la libertad" basta con la idea de que cualquier razón para actuar que un agente se proponga es una razón este agente puede sostener reflexivamente (en su "libertad interna"), incluso si se asocia con "inclinaciones", o con algún código normativo basado en la tradición, la religión, y demás fuentes que la ética kantiana considera como "heterónomas". Véase asimismo, *GMS*, 449 y 452.

como esta concepción incluye la idea de que los agentes sostienen libremente una pluralidad de fines *Z* en general, lo cual constituye un acto que pertenece a la libertad interna, sujeta únicamente a la obligación autocoactiva, la apelación a estos fines no constituye un modo legítimo de argumentación en la justificación de principios jurídicos *coactivos*. Por este motivo, Kant toma la idea de que los agentes que ingresan al contrato sostienen una pluralidad de fines Z o principios prácticos como un *dato* para el establecimieno y justificación (construcción) de los principios de justicia. Que este dato sea un hecho normativo se explica por la limitación metodológica de la obligación coactiva al terreno *jurídico* de la interacción, es decir, de la libertad externa, precisamente en la medida en que la "capacidad de proponerse fines en general" es un rasgo definitorio de la agencia racional libre que, desde el punto de vista deliberativo y centrado en el agente, sólo tiene sentido considerar como perteneciente al ámbito de la autocoacción. Consecuentemente, de acuerdo con la diferencia deontológica y metodológica entre coacción (derecho) y autocoacción (ética), en el momento hipotético del "contrato originario" los agentes reunidos pueden decidir cuáles habrán de ser los principios normativos políticos e institucionales que habrán de regular su interacción, apelando al criterio de qué normas e instituciones pueden contar con el "consentimiento" de todos los involucrados, a partir de un procedimiento que *excluye la apelación a concepciones particulares del bien, o fines Z, como fuentes de razones universalmente aceptables para justificar el empleo de la coacción.*

Por último, la descripción del agente que ingresa al contrato, el tratamiento de la razón práctica en términos pre-morales y deliberativos, junto con la abstracción del contenido sustantivo de cualquier fin *Z* –incluido el propio de la ética kantiana-, elevan los criterios de justificación que deben satisfacer un principio jurídico y cualquier argumento ofrecido en el momento hipotético del contrato, y determinan que los criterios fijos y accesibles a todos los participantes a los que se puede apelar durante el contrato sean las libertades sustantivas que protegen las capacidades de agencia racional de los involucrados, incluida la capacidad de adoptar principios prácticos Z en general y regir su vida de acuerdo con ellos. Estos son precisamente los rasgos de la agencia que protege la concepción política del principio de la humanidad bajo la forma del "derecho innato" de la libertad definido en *RL*, 237-238.

En conclusión, dado que el tratamiento kantiano de la agencia racional pre-moral no implica una idealización de la persona que ingresa al contrato, el principio de la humanidad para el plano político puede ser justificado dentro de las exigencias metodológicas y normativas del principio de la diferencia deontológica (vale decir, sin necesidad de apelar a afirmaciones sustantivas acerca del valor moral supremo de la autonomía u otras afirmaciones

similares). Al mismo tiempo, este rasgo del inicio de la argumentación kantiana para la construcción de los principios de justicia en el contrato originario nos permite encontrar una *concepción jurídica-política de la autonomía* que se distingue claramente de la concepción ética normativa de la autonomía, es decir, de la autonomía entendida como un principio normativo que obtiene un contenido ético determinado, condensado finalmente en los dos deberes de virtud. En efecto, según los elementos que hemos enumerado, la teoría kantiana de la acción que está en la base del argumento contractualista funciona con una concepción práctica-analítica de la libertad como presupuesto necesario de la acción, desde el punto de vista deliberativo centrado en el agente. En este mismo sentido, en el ámbito de la interacción de la "libertad externa", la autonomía o libertad de las personas es entendida como un presupuesto necesario de la agencia que permite dar cuenta del modo en que la coacción, necesaria precisamente en la medida en que las acciones de las personas reciben una "mutua influencia", puede ser introducida sin menoscabar la libertad de los agentes. Aquí, que una persona sea autónoma o libre (en sentido jurídico-político) no implica necesariamente que ella sea el sujeto de una serie de obligaciones autocoactivas cuyo cumplimiento, *dentro de la ética kantiana*, significa la satisfacción de un ideal de buena vida (virtuosa).

En resumen, por todos los motivos expuestos a lo largo de este Capítulo, podemos afirmar que el argumento contractualista kantiano no es ni un argumento metafísico ni un argumento ético, sino un argumento propiamente *jurídico-político*, de modo tal que el empleo de la noción de "humanidad como fin" en el ámbito jurídico-político no contradice ni el principio kantiano de la distinción deontológica y metodológica ni la intención kantiana de dar cuenta del hecho de que las personas sostienen libremente una diversidad y multiplicidad de concepciones de la buena vida ("diversidad de tipos de creencias", concepciones de la "felicidad", o "fines en general"). El empleo jurídico-político del principio de la humanidad como fin se define en los términos de la idea de que el ser humano es un ser "capaz de tener derechos" (*TP*, 290-291, *ZeF*, 350, nota, *RL*, 237-238, 314-316, 345) y, por lo tanto, de que las personas tienen un "fundamento legal" para reclamar la juridicalización de sus derechos.

Una *analogía* con una de las elaboraciones más influyentes –y de las más claramente marcadas por el legado *moral* kantiano en general- de la teoría de la democracia del siglo pasado ilustra la hipótesis sostenida en este Capítulo. En su *A Theory of Justice*, John Rawls remarcaba que "la noción de respeto o la del valor inherente de las personas no es una base apropiada para llegar a estos principios [de justicia]". Para Rawls, lo que da "un significado más definido a las ideas de respeto y de dignidad humana" es una concepción *de la justicia*, en la medida en que "el respeto por las personas se muestra cuando se trata a las personas de

maneras que ellas puedan considerar que queden justificadas", respeto que "se hace patente en el contenido de los principios a los cuales apelamos". De este modo, Rawls sostuvo que "respetar a las personas es reconocer que ellas poseen una inviolabilidad *fundada en la justicia* sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad puede predominar", de manera que "[l]as prioridades lexicales de la justicia representan el valor de las personas que Kant afirma que está más allá de todo precio [*GMS*, 434-436]" (Rawls, *1971*, p. 513, subrayado nuestro).

En este Capítulo hemos sostenido que el establecimiento y la justificación de los principios kantianos republicanos de justicia tampoco apelan a la afirmación sustantiva acerca de la prioridad normativa objetiva de la libertad-autonomía, o de la "dignidad humana" –como sí lo hace la ética kantiana, según vimos en el Capítulo anterior-. Por el contrario, de modo *análogo, aunque no equivalente*, a la propuesta rawlsiana, el principio de la humanidad como fin queda definido *en términos políticos (jurídicos)* en base a la concepción kantiana de la "libertad jurídica", es decir, en términos de la posibilidad de que las normas jurídicas queden justificadas para todos los afectados por ellas con el fin de que la satisfacción de sus derechos se vea plenamente garantizada.

Capítulo 5. El principio del derecho y el argumento contractualista: interacción y reciprocidad en la justificación normativa de los principios republicanos y de la soberanía de la voluntad general

Resumen: El objetivo de este Capítulo es explicar (i) de qué modo la concepción jurídico-política de la libertad (justificada en última instancia en base a una concepción no idealizada de la agencia libre) se relaciona con el tratamiento kantiano del "concepto del derecho" y del "principio universal del derecho", y (ii) con la descripción kantiana del "estado natural" y el argumento kantiano del *exeundum* (esto es, con la justificación de la necesidad práctica de la formación de la voluntad general soberana). Sostendremos a partir del análisis de estos puntos que, para Kant, si las normas no son co-legisladas por quienes se verán gobernados por ellas, una condición jurídica no resuelve el problema que define al "vacío legal". La aplicación política del principio de la "humanidad como fin" se asociará, finalmente, con un sistema kantiano de derechos y deberes jurídicos por el cual se puede decir que las personas son tratadas "como fines en sí mismas" en el estado si y sólo si, además de que se respeten sus derechos y libertades sustantivas, ellas retienen derechos políticos efectivos.

§ 1. Del "principio universal del derecho" a los principios republicanos

En el Capítulo anterior hemos expuesto las razones por las cuales resulta necesario que el establecimiento y la justificación normativa de los principios kantianos de justicia, y junto con ella, la aplicación jurídico-política del principio de la "humanidad como fin", resulten plenamente compatibles con la tesis metodológica y normativa de la distinción deontológica entre la ética y el derecho. Asimismo, el hecho de que la justificación de los principios kantianos republicanos de justicia se inicie con una concepción de la agencia que satisface los requisitos demandados por esa tesis resulta un buen argumento para considerar que el modo en que estos principios son establecidos permite a Kant construir un modelo político normativo que puede dar cuenta de la diversidad de las concepciones de la buena vida (diversidad de religiones, de concepciones de la felicidad, de los "fines en general"). En efecto, según se desprende de la teoría kantiana de la acción reconstruida en el Capítulo anterior, para Kant el hecho de que las personas profesan una diversidad de concepciones de la buena vida es una premisa *a priori* derivada, en gran medida, del rol central que la noción de "fin" adquiere en el tratamiento kantiano de la agencia en el período final de su producción filosófica. Por este motivo, el dato normativo de que las personas son libres de proponerse

una multiplicidad y diversidad de "fines en general" deberá continuar siendo una condición restrictiva para la toma real de decisión política, los procesos reales de creación de leyes, y cualquier empleo del poder coactivo por parte de la autoridad política en general.

Hemos visto, por otro lado, que para que la teoría política kantiana pudiera cumplir con este doble objetivo de satisfacer la tesis de la diferencia deontológica y las demandas impuestas por el dato de que las personas son libres de sostener una diversidad de "fines en general", el inicio del argumento contractualista kantiano debía cumplir con ciertas condiciones metodológicas que impedían que la adscripción de libertad a los agentes se basara en alguna concepción densa de la moral y de la agencia. El nivel metaético de justificación que da paso al establecimiento de los principios republicanos cuenta, así, con una concepción de la libertad-autonomía (tanto en su aspecto negativo como en su aspecto positivo) que es entendible *exclusivamente* en términos jurídico-políticos. En virtud de esto, la argumentación kantiana orientada al establecimiento de los principios normativos contenidos en el ideal republicano kantiano no presupone ni una concepción densa de la moral ni una concepción *idealizada* de la agencia. De este modo, la teoría política kantiana no es, al menos *prima facie*, vulnerable a la objeción, típicamente planteada al llamado "liberalismo kantiano", de que, al estar basada en una premisa acerca de una "identidad común" que se adscribiría a todas las personas en tanto que "agentes morales", no es sensible a las profundas diferencias entre las personas o entre los ciudadanos reales.[196]

Este Capítulo está dedicado a analizar de qué modo esta concepción jurídico-política de la libertad-autonomía (que es moral sólo en el sentido de que es normativa, y no porque contenga una serie de demandas sustantivas que pesen sobre los agentes, o una concepción "idealizada" de la agencia que excluya de la atribución de "libertad" a tipos de agencia que no se adecuen a esas demandas) se relaciona con la definición kantiana del "concepto del derecho" y del "principio universal del derecho" para dar paso, a partir de la descripción kantiana del problema del "vacío legal", al *tratamiento kantiano del tópico del*

[196] Véase, por ejemplo, la crítica de Bernard Yack, *1993*. Para Yack, los dos problemas que se seguirían de la supuesta fundamentación kantiana de su teoría política en una "identidad moral común" consisten en 1) la dificultad "teorética" suscitada por la "necesidad de justificar una afirmación relativamente irrealista sobre nuestra identidad común como actores morales" y 2) el problema "práctico" de que tal esquema "promueve un conjunto de disposiciones morales que nos hacen relativamente insensibles a la profundidad y amplitud de las diferencias que existen entre nosotros" (Yack, *1993*, pp. 224-225). Cabe mencionar que este autor asume, sin más, que la teoría política kantiana se basa directamente en afirmaciones acerca del valor supremo de elementos que, en rigor, pertenecen al ámbito de la autocoaccíón.

establecimiento de la sociedad civil política y del estado. Este análisis nos servirá, asimismo, para establecer cuál es la especificidad de un *sistema kantiano de derechos y deberes jurídicos* que incluye derechos políticos y libertades civiles sustantivas. En el Capítulo 1 hemos visto que, dadas las críticas kantianas al esquema grociano de justificación del derecho coactivo, la teoría política kantiana *debería, prima facie*, contener un sistema de derechos y deberes jurídicos en el cual los derechos políticos de los ciudadanos no se vieran supeditados a los derechos civiles, los cuales, a su vez, tampoco deberían depender de los derechos (adquiridos) de propiedad. Esto no implica, sin embargo, que la relación entre las dos primeras clases de derechos redunde en una disminución del alcance normativo de las libertades sustantivas. Por el contrario, sostendremos que el argumento contractualista kantiano nos permite descubrir que sólo por medio de la co-legislación ciudadana se puede considerar que ellas quedan garantizadas de un modo *perentorio* o definitivo, por contraposición a la *provisionalidad* del "derecho privado en el estado de naturaleza" (o a la *ineficacia* del "derecho innato" en una condición no jurídica).

Este Capítulo tiene la intención, en resumen, de exponer las razones por las cuales, dados (i) la manera en que la noción *jurídico-política* de la libertad se relaciona con el "concepto del derecho" y el "principio universal del derecho" y (ii) la manera en que Kant entiende cuál es el problema definitorio de la condición natural, resulta que el contrato kantiano se descubre como un argumento que da paso a un modelo político que, derivado del "contrato originario", constituye un ideal político-regulativo que (iii) se estructura sobre un sistema de derechos y deberes en el cual la relación entre los derechos políticos y a las libertades civiles sustantivas es "co-original". En relación con el punto, sostendremos que de la concepción kantiana del "derecho innato" se deriva un derecho (inalienable) a la "co-legislación", y que la razón principal que sostiene esta conexión radica en la importancia y la especificidad que la *premisa de la interacción* obtiene en la argumentación kantiana del *exeundum*. Asimismo, estas hipótesis nos servirán para establecer que (iv) el contrato kantiano constituye el núcleo de un tipo de argumentación para establecer la normatividad de la "constitución republicana" y de los principios republicanos que no resulta una "deducción (trascendental)" ni una mera positivación directa de ellos a partir de algún principio racional o moralmente denso, independiente del ámbito "externo" de la interacción de personas libres. La tesis principal que sostendremos en relación con los puntos recién enumerados puede resumirse, así, en la afirmación de que es en virtud de la estructura del sistema kantiano de derechos y deberes jurídicos, justificado en base al análisis de la particularidad de la interacción (en el ámbito de la "libertad externa") de personas que retienen un derecho (es

decir, un "*poder* (moral) de obligar a otros, i. e., como un fundamento legal frente a los otros", *RL*, 237), a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", que podemos decir que el ideal regulativo compuesto por el argumento hipotético del contrato originario y la constitución republicana conforma un modelo político de gobierno regulado por los derechos *y por la autoridad de* las personas sujetas a la autoridad política. [197]

Con el fin de analizar estos tópicos y sostener estas hipótesis, veremos, en primer lugar (apartado 2) cuáles son los elementos y conceptos que una justificación plausible del "principio universal del derecho" debe necesariamente poder explicar, teniendo en cuenta a) que esta justificación no puede abrevar, a causa de la normatividad del principio de la distinción deontológica, en una concepción moral densa de la libertad-autonomía, y b) la reinterpretación kantiana del problema heredado de la tradición grociana-hobbesiana de la "contradicción jurídica" como un problema que, para Kant, se resuelve únicamente con la formación de la "voluntad general" (es decir, *no meramente con el establecimiento de un árbitro coactivo en general*). En base a estos dos criterios conceptuales, (apartado 3) analizaremos la argumentación kantiana de la justificación de la necesidad práctica del

[197] Consecuentemente, la noción kantiana de "libertad jurídica" no sienta necesaria ni directamente unas bases para el *liberalismo* en general, como se ha entendido frecuentemente. A diferencia de lo que sostenemos en este lugar, Paul Guyer, *2000*, pp. 235-261, por ejemplo, intenta mostrar de qué modo la concepción kantiana de la autonomía y de la dignidad de las personas constituye la base para una teoría liberal del estado. Véase Guyer, *2000*, p. 261: "Kant provee los fundamentos para un liberalismo coherente en el cual tanto la regulación de la propiedad como la libertad de pensamiento y conciencia respecto de la regulación pública están fundadas en el derecho innato a la libertad: el estado necesita regular la adquisición y la acumulación de la propiedad a la luz de una concepción de la equidad porque sólo bajo esta condición sus sujetos podrían consentir libremente a la institución de la propiedad, pero se le impide regular el pensamiento y la expresión […] porque una regulación de este tipo sería una intrusión injustificada sobre la libertad de sus sujetos, libertad cuya preservación y promoción es deber de un estado moralmente aceptable y necesario". Esta descripción de la función estatal y de su fundamento en la relación entre propiedad (derecho privado) y libertad no da plena cuenta de los derechos políticos de las personas más allá de la indicación del "consentimiento libre" a la institución de la propiedad y al resguardo de las libertades civiles, y no nos dice nada acerca de la participación que los ciudadanos tendrán en la creación de leyes. Dado que, además, para Guyer esta función se fundamenta en un "principio de la moralidad", esto es, en un principio ético cuya normatividad se considera fundamentada en la "libertad trascendental", su interpretación no consigue explicar tampoco cuál es el rol del contrato originario en el establecimiento de los principios de justicia. Ulteriormente, estos dos defectos redundan en una incapacidad para dar cuenta de la concepción kantiana de la voluntad general soberana.

derecho coactivo realizada en base al tratamiento que Kant realiza de la noción de una "posesión inteligible", con el fin de sostener la tesis de que la necesidad del *exeundum* kantiano se fundamenta enteramente en base a las consecuencias normativas que el "derecho innato" como "independencia del arbitrio constrictivo del otro" tiene en el ámbito de la *interacción* de la "libertad externa" de las personas. Este análisis nos servirá para establecer que el argumento kantiano que sostiene la necesidad práctica de la salida del estado de naturaleza no implica una obligación incondicionada de ingresar en una condición estatal sin más y en general, sino que debe entenderse como un paso *inscripto en la argumentación hipotética del contrato originario* que da cuenta, precisamente, de la justificación de la normatividad del único modelo político normativo legítimo que se deriva, para Kant, de una situación constituyente que respete los derechos de las personas.[198] Esta conclusión nos ofrece indicios sólidos para comprender la especificidad del contrato originario kantiano, a saber: (apartado 4) él constituye un argumento orientado a establecer la superioridad moral de un ideal de justicia y de gobierno que sirve al mismo tiempo como un criterio regulativo que, al alcance de la ciudadanía, permite evaluar la legitimidad y la justicia de los procedimientos reales de toma de decisión política (y de sus resultados).

---

[198] En efecto, Kant considera que el contrato originario (por lo tanto, debemos suponer: también la totalidad de la argumentación del *exeundum*, incluida la descripción kantiana del estado de naturaleza) sólo da lugar al ideal republicano en el cual el ejercicio del poder político y los procedimientos de creación de leyes y de toma de decisión son informados por los derechos de las personas juridizados en los principios regulativos de justicia y, a la vez, están en manos de la voluntad general. Véase *RL*, 340-342, § 52: "[M]ientras aquellas formas de estado [i. e., autocracia, aristocracia, y democracia] sean representadas según la letra, es decir por otras tantas personas morales investidas con el poder supremo, sólo se puede admitir un derecho interno *provisorio* y no una condición de sociedad civil plenamente legal." ("[I]ndessen daß, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann."). Véase asimismo *TP*, 290, 297, *ZeF*, 349-350, pp.50-52, y *ZeF*, 352, p. 55: "Toda forma de gobierno que no es *representativa* es, en rigor, una *no-forma* porque admite que el legislador sea a la vez, en una y la misma persona, ejecutor de su propia voluntad (algo tan inadmisible como que, en un silogismo, el universal de la premisa mayor sea al mismo tiempo el particular subsumible bajo él en la premisa menor)" ("Alle Regierungsform nämlich, die nicht *repräsentativ* ist, ist eigentlich eine *Unform*, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann").

§ 2. La justificación del "principio universal del derecho" desde la perspectiva de la voluntad general soberana

Kant define el concepto "moral" (i. e., "en la medida en que se refiere a una obligación correspondiente") del derecho coactivo como sigue:

> El derecho es el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede conciliar con el arbitrio de otro de acuerdo con una ley universal de la libertad (*RL*, 230).[199]

[199] "Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." Esta definición es la conclusión de la delimitación de la jurisdicción (normativa) de la doctrina del derecho: "El concepto del derecho, en la medida en que se refiere a una obligación correspondiente (esto es, el concepto moral del derecho), atañe, *primero*, solamente a la relación externa y práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hechos pueden tener una influencia recíproca (directa o indirecta). Pero, *segundo*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* (por consiguiente, no con la mera necesidad) del otro, como en las acciones de la beneficencia o de la indiferencia, sino únicamente con el *arbitrio* del otro. *Tercero*, en esta relación recíproca de los arbitrios no se toma en consideración la *materia* del arbitrio, esto es, el fin que cada uno se propone con el objeto que desee (por ejemplo, no se pregunta si alguien puede o no sacar también ventaja de la mercancía que me compra); sólo se pregunta por la *forma* de la relación del arbitrio de ambas partes en la medida en que se los considera *libres* y si en virtud de esta relación la acción de una de las partes se puede conciliar con la libertad de la otra de acuerdo a una ley universal." ("Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d.i. der moralische Begriff desselben) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z.B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.")

De manera consecuente, encontramos luego la formulación del "*principio universal del derecho*" (en adelante, APR) coactivo en los siguientes términos:

> "Una acción es *correcta* cuando por ella, o por su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según una *ley* universal".
>
> Por consiguiente, si mi acción, o mi estado en general, puede[n] coexistir con la libertad de todos según una ley universal, el que me la impide me lesiona, porque esta obstaculización /231/ (esta oposición) no puede coexistir con la libertad según leyes universales (*RL*, 230-231).[200]

La manera en que la literatura especializada ha tratado el tópico de la justificación kantiana de este principio *analítico*[201] del derecho en los últimos años presenta dos extremos opuestos: o bien Kant deduce este principio de una concepción moral densa de la "libertad trascendental" según ella es tratada en la *Grundlegung* y, especialmente, en la segunda *Kritik* (por ejemplo, Kersting, *1984*, Mulholland, *1990*, Guyer, *2002*), o bien Kant no ofrece ninguna "deducción trascendental" de este principio, sino que, al afirmar que este principio es un "postulado incapaz de prueba ulterior" (*RL*, 231), lo establecería por medio del análisis de la

---

[200] "*Allgemeines Princip des Rechts*: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen *Gesetze* zusammen bestehen kann." / Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß /231/ (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen."

[201] Véase *TL*, 396: "*X. El principio supremo de la doctrina del derecho era* ***analítico****, el de la doctrina de la virtud es* ***sintético***. / Que la coacción externa, en la medida en que ella es una oposición contrapuesta a los obstáculos de la libertad externa conciliada según leyes universales (un obstáculo a esos obstáculos), pueda coexistir con fines en general es algo que queda claro de acuerdo con el principio de contradicción, y no debo ir más allá del concepto de la libertad para comprenderlo. El fin que cada uno tiene puede ser lo que cada uno quiera. –Por lo tanto, el *principio* supremo *del derecho* es una proposición analítica." (""*X. Das oberste Princip der Rechtslehre war* ***analytisch****; das der Tugendlehre ist* ***synthetisch***. / Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprincip* ein analytischer Satz.").

conexión analítica entre "derecho" y "coacción", lo que relegaría su función a la de ofrecer un test negativo para establecer la permisibilidad moral-jurídica de acciones en el ámbito de la libertad "externa" (esta postura es sostenida, por ejemplo, por Wood, *2002* y Willaschek, *1997*, *2009*). Claramente, la formulación principio del derecho presenta un test para determinar si una acción es jurídicamente permisible. El punto que es importante enfatizar es que lo que es preciso analizar para dar cuenta de esta formulación (que es normativa) y de su capacidad para funcionar efectivamente como una prueba para establecer la permisibilidad moral-jurídica de una acción es *cuál es el sentido en que se emplean en ella los dos criterios de ese test, i. e., "libertad" y "ley universal". En efecto, el análisis del modo en que se emplean estos conceptos nos permitirá descubrir cuál es la justificación del principio en cuestión.*

Ahora bien, el punto central de la discusión entre estas dos interpretaciones opuestas, es decir el punto que debemos analizar para evaluar cuál es la lectura más plausible que podemos proponer de la justificación de la normatividad del APR, puede ser resumido como sigue. Por un lado, en la primera línea mencionada, Guyer, *2002*, sostiene la hipótesis interpretativa de que Kant deriva el APR del "*principio fundamental de la moralidad*, que se nos presenta a sí mismo en la forma del imperativo categórico [de la ley general]" (Guyer, *2002*, p. 23, resaltado nuestro). Por el contrario, Wood, *2002*, afirma que "Kant desacredita muy explícitamente la idea de que el principio de derecho pueda ser derivado del principio fundamental de la moralidad al declarar que el principio del derecho, a diferencia del principio de la moralidad, es analítico [en *TL*, 396]" (Wood, *2002*, p. 7).[202] Ahora bien, Guyer objeta esta última postura a partir de la indicación de que para llegar a la conclusión de que el APR no puede tener un fundamento en la *moralidad* es necesario "asumir que una proposición analítica, al ser verdadera en la medida en que su sujeto contiene su predicado y en virtud de la ley de no contradicción, no necesita ni puede recibir ninguna clase de justificación más allá del análisis de los conceptos que la componen" (Guyer, *2002*, p. 25).

Podemos observar que esta última indicación de Guyer es en cierta medida correcta: del hecho de que una proposición (sobre todo una perteneciente a la filosofía práctica) sea analítica en el sentido kantiano no se sigue que no obtenga una justificación. De hecho, esa

[202] Por su parte, Willaschek, *1997*, sostiene, en la misma línea que Allen Wood, que la afirmación kantiana de que "la 'ley universal del derecho' es un 'postulado incapaz de prueba ulterior' ('keines Beweis weiter fähig') (en *RL*, 231) […] sería sorprendente si Kant sostuviera que esta ley fuera una instancia especial de un principio más general cuya validez Kant, según él mismo, había probado en la *Crítica de la razón práctica*" (Willaschek, *1997*, p. 220).

justificación puede estar presupuesta en la composición de la noción que conforma el sujeto de la proposición. Ahora bien, podemos advertir que la conclusión de Guyer de que dado que el APR puede (y debe) tener una deducción previa, entonces esa deducción debe proceder del principio fundamental de la moralidad es un *non sequitur*: este principio podría derivarse de un elemento diferente. De hecho, hemos visto en el Capítulo anterior cuáles son los motivos por los cuales la teoría jurídico-política de Kant no puede sostenerse en un principio de la *Moralität*, y hemos visto de qué modo podía entenderse una concepción de la libertad que, en la base de las nociones jurídicas y políticas de la *Rechtslehre*, consiguiera justificar la normatividad de los principios republicanos de justicia sin presuponer un anclaje en la *moralidad* kantiana, esto es, en la legislación ética.

En resumen, según lo que hemos visto hasta aquí, el primer extremo de la cuestión (la idea de que la teoría política de Kant se justifica en última instancia en un principio o elemento propio del ámbito de la ética o de la "libertad trascendental" de la segunda *Kritik*) no resulta consistente con la distinción deontológica entre los dos tipos de legislación moral (ética y jurídica); por lo menos, no lo resulta si se sostiene una noción de "libertad trascendental" moralmente densa. Pero la segunda opción, la idea de que el APR no obtiene una justificación basada en alguna concepción *normativa* de la libertad (i. e., como derecho de las personas), no resulta viable precisamente porque él es un principio normativo. En este sentido, si la teoría kantiana no ofreciera una justificación para él basada de algún modo en la libertad de las personas, el APR sería difícilmente una base fértil para la construcción de una teoría política normativa y crítica. *La pregunta que debemos responder, entonces, es de qué modo se justifica la normatividad del "principio universal del derecho", y para esto es preciso analizar en base a qué conceptos y nociones se realiza esta justificación, teniendo en cuenta que no puede deducirse de un principio o elemento propio de la teoría ética de Kant o de una concepción densa de la moral, según lo visto hasta aquí.*

Ahora bien, como se puede fácilmente observar, la definición del APR contiene un *requisito de universalizabilidad.* En efecto, Kant había adelantado en la "Introducción" a la *Metaphysik der Sitten* que este requisito era común a ambas ramas de la filosofía práctica (*RL*, 226). Por lo que hemos indicado en los Capítulos 2 y 3, preguntarnos por la relación entre el empleo ético y el empleo jurídico del requisito de la universalizabilidad (dirección que suele tomar el análisis del "principio del derecho" en la literatura kantiana)[203] no es un problema del

[203] Para un breve análisis crítico del modo en que la literatura kantiana trató este tópico, véase Friedrich, *2004* (especialmente pp. 44-57).

que sea necesario ocuparse para dar cuenta de la justificación jurídico-política de este

---

Para una clara refutación de la posibilidad de que la "legitimidad de la coacción" pueda derivarse del imperativo ético de la universalizabilidad, véase Willaschek, *2009*. Concentrándose especialmente en la postura de Guyer, *2000* y *2002*, el autor examina y refuta la posibilidad de que el "concepto del derecho" y el "principio universal del derecho" se basen en (i) la autonomía como valor supremo, (ii) el imperativo categórico ético en términos de fines en sí mismos, y finalmente (iii) el imperativo de la ley general en su formulación tradicional de la *Grundlegung*. Cabe destacar que la diferencia entre las críticas a Guyer por parte de Willaschek y las que hemos expuesto en el Capítulo anterior consisten en que la *estrategia* de las primeras se basa sobre todo en el análisis de estos tres elementos tal como son empleados en la teoría ética, es decir, refuta la postura tradicional acerca de que el concepto del derecho coactivo se justifica en la *Moralität* kantiana desde un examen de la *incapacidad* de estos tres principios (sobre todo, del último), en virtud de su misma formulación, para proveer una explicación consistente de la idea de coacción (legítima). La postura central de Willaschek se basa en la afirmación de la importancia del principio de que no puede haber una contradicción entre derechos jurídicos para la tesis acerca de la conexión entre derecho y facultad de coaccionar (en *RL*, 231, § D): "El tipo de conflicto excluido por una condición de derecho es un conflicto entre derechos y los correspondientes reclamos de omisiones: si A tiene un *derecho* a realizar F, B no puede tener un derecho a nada que presuponga que A no realice F, o que haga imposible que A realice F. Por ejemplo, si tengo un derecho a comer esta manzana, usted no puede tener igualmente un derecho a comerla, dado que eso requeriría que yo me abstenga de hacer algo a lo que tengo un derecho. A esto llamo la "*imposibilidad de conflicto entre derechos*" (Willaschek, *2009*, pp. 21-22). De esto el imperativo categórico de la universalizabilidad (en su empleo ético) no puede dar cuenta: "El imperativo categórico se dirige a individuos y les requiere que se involucren en un experimento mental para decidir si su máxima es o no moralmente permisible […]. Pero de esto no se sigue que sus acciones no puedan entrar en conflicto, en el sentido en que los derechos no pueden entrar en conflicto, con las acciones moralmente correctas de otras personas. Un principio para los actos moralmente permisibles análogo al principio de la imposibilidad del conflicto entre derechos sería: 'si es moralmente permisible para A realizar F, no puede ser moralmente permisible para B hacer nada que presuponga que A no realice F, o que haga imposible que A realice F'. Pero este principio es obviamente inválido. Por ejemplo, puede ser moralmente permisible para cada una de dos personas comer una manzana en particular, pero sólo una de ellas puede comerla." (Willaschek, *2009*, p. 23).

No obstante, Willaschek no consigue ofrecer una justificación de la normatividad del "principio del derecho" más allá de la indicación de que "los principios fundamentales del derecho" deben ser "expresiones independientes de la autonomía racional a la par del, o al menos no derivadas del, imperativo categórico" (p. 29). De estas "expresiones de la autonomía racional" Willaschek no ofrece, en efecto, ninguna "derivación". Aquí sostenemos que la teoría política kantiana sí provee una justificación de la normatividad del "principio universal del derecho" que se estructura en torno a la idea de la reciprocidad de la obligación jurídica entre agentes libres que retienen un derecho a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro".

requisito. En efecto, habíamos adelantado que el requisito (sólo *prima facie* formal) de la universalizabilidad debe tener, dadas las premisas metodológicas kantianas, dos tipos de justificaciones diferentes, que proceden de modos diferentes y con argumentaciones diferentes.[204] La posibilidad de esto está dada, según hemos visto en el Capítulo 3, por el hecho de que la exigencia de la universalizabilidad no es, por sí misma, una exigencia sólo pasible de ser deducida de una concepción densa de la moralidad y de la agencia. En este marco, entonces, podemos adelantar la tesis que justificaremos en el apartado que sigue: *el APR –por lo tanto, el requisito de la universalizabilidad aplicable al plano jurídico- tiene su justificación normativa en la idea kantiana de la reciprocidad de la obligación jurídica coactiva* (de la que hemos adelantado algunos rasgos en el Capítulo 1). Esta exigencia se deriva, a su vez, de la comprensión kantiana de la "contradicción jurídica" a partir del énfasis en la *interacción* de personas que retienen un "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro".

En este énfasis sobre la importancia de lo que podemos llamar *premisa de la interacción* para el establecimiento y justificación contractualista kantianos de principios jurídico-políticos, concuerdo con Onora O'Neill, *1989* (especialmente, pp. 212-215). Ahora bien, la centralidad que esta premisa obtiene en el marco de la argumentación para la construcción y justificación kantiana de los principios de justicia y del ideal de la

[204] La referencia a una exigencia de universalizabilidad presente en la definición del concepto del derecho y el APR no autoriza de ningún modo, por lo tanto, la plausibilidad de las lecturas de la filosofía *política* de Kant a partir de una re-interpretación del "constructivismo kantiano" realizada *exclusivamente* en base al procedimiento formal del imperativo categórico de la ley general tal como él es tratado por Kant en la *Grundlegung*, como por ejemplo la realizada por John Rawls, *1980* y *1989*. Claramente, la lectura que Rawls ofrece del "constructivismo kantiano" no es aplicable en absoluto a la teoría política de Kant ni resulta fértil para el estudio de ella, no sólo porque se basa en el tratamiento de un principio de la universalizabilidad basado en un texto que Kant no concibió como uno de teoría política, sino también porque tal aplicación ignoraría la radicalidad de la tesis de la distinción deontológica, que exige que tanto la justificación de la normatividad de un principio moral como el diseño de un procedimiento para esa construcción se realice en términos diferentes y apelando a argumentos y elementos diferentes, dependiendo de la esfera en la cual se aplicará tal principio. Dos interpretaciones del constructivismo moral kantiano que refinan la lectura rawlsiana son las ofrecidas por Thomas Hill, *1992*, esp. pp. 226-250, y O'Neill, *1989*, pp. 206-218. No obstante, también estas lecturas tienden a generar esquemas constructivistas que, por los mismos motivos recién indicados, no resultan directamente aplicables sin más al tratamiento kantiano de la justificación de los principios de justicia dentro del marco del argumento del contrato originario.

"constitución republicana" no ha sido lo suficientemente resaltada, y particularmente no lo ha sido en la línea de interpretación (tanto defensora como crítica de Kant) que considera que la teoría política kantiana formaría parte de una tradición "liberal" de la línea en la que se inscribe la propuesta rawlsiana. Por ejemplo, Seyla Benhabib, *2002*, señala que la diferencia central entre el llamado "*universalismo sustitucionalista*" (que la autora considera como kantiano y como ralwsiano) y el "*universalismo universalista o interactivo*" de la ética habermasiana del discurso y de su propia teoría consiste en que las "teorías morales" asociadas al primero "consideran a los individuos como otros generalizados, no concretos" (Benhabib, *2002*, pp. 42), lo cual redunda, para la autora, en una teoría que privilegia *en todo momento* la perspectiva del observador filosófico por sobre las prácticas reales de decisión política.

Ahora bien, además de que podemos notar una confusión entre el nivel conceptual de justificación de principios normativos y el nivel de los procedimientos reales de decisión (confusión que no observa la posibilidad de que la justificación de la normatividad de un principio moral-político pueda ser realizada en términos abstractos –i. e., no idealizados-[205] sin que ello implique necesariamente un detrimento de las particularidades de los agentes y contextos reales), no hay, en rigor, evidencia textual suficiente como para considerar que un procedimiento kantiano de decisión política vaya a recaer en una incapacidad para ser sensible a las especificidades de las prácticas morales y políticas concretas. De hecho, podríamos encontrar apoyo textual para ambos tipos de "universalismo" en las obras políticas kantianas de la década de 1790 *porque esta dicotomía es reductible, en el plano de la teoría política kantiana, a la oposición entre "iusnaturalismo" y soberanía popular*. Como señala correctamente Maus, *1992*, p. 150, esta tensión no se resuelve únicamente remitiendo a las fuentes kantianas. Sin embargo, sí podemos encontrar afirmaciones explícitas acerca del

[205] Tomamos aquí, como en el Capítulo anterior, "abstracción" e "idealización" en el sentido expuesto por Onora O'Neill, *1989*, especialmente pp. 206-218. Recordemos, entonces, que la *abstracción* supone simplemente dejar de lado rasgos de la agencia que no resultan pertinentes para la construcción de una teoría normativa, de modo que la presencia de esos rasgos en un agente real no contradice las afirmaciones de esa teoría. Por contraposición, la *idealización* "hace afirmaciones que se aplican únicamente a objetos que satisfacen cierto ideal" y "presupone predicados falsos" acerca de la agencia. Por lo tanto, las teorías construidas en base a idealizaciones "no se apli[can] a ningún dominio significante de elección humana" y "excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal" (O'Neill, *1989*, p. 209 y 210).

alcance de la voluntad general respecto del alcance de normas establecidas por un "observador imparcial" o un "filósofo" (véase por ejemplo *RL*, 313-314).[206]

[206] *RL*, 313-314, § 46: "El poder *legislativo* sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque dado que en él debe basarse todo derecho, entonces por medio de su ley no *puede* cometer injusticia contra nadie. Cuando alguien decreta algo para *otro* es siempre posible que con ello cometa injusticia contra él, pero esto no es nunca posible en el caso de que él decida sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, únicamente puede legislar la voluntad concordante y unida de todos en la medida en que lo que cada uno decide sobre todos y todos sobre cada uno es lo mismo, esto es, la voluntad general unida del pueblo." ("Die *gesetzgebende* Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zu kommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun *können*. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende /314/ und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.").

Obsérvese que la clara filiación rousseauniana de la definición aquí sugerida de la voluntad general no plantea una disminución de la soberanía efectiva de la voluntad general, sino precisamente lo contrario. Sin embargo, este efecto, en el que recae ciertamente la teoría del *Contract social* de Rousseau, es evitado en la teoría kantiana en la medida en que los procedimientos y los resultados de la decisión política obtienen (a diferencia del esquema rousseauniano) unos criterios de legitimidad (v. gr., los principios de justicia de la "constitución republicana") que al ser lógicamente independientes de cada instancia real de decisión de la voluntad general sirven para restringir la posibilidad de que ella termine "cometiendo injusticia contra alguien".

Es interesante mencionar que en lo que atañe a las diferencias y similitudes entre la voluntad general kantiana y la rousseauniana, J. Ebbinghaus ha sostenido que ambas concepciones son "idénticas" en lo que atañe al "contenido" y que su diferencia fundamental reside en la "necesidad práctica" de la formación de la voluntad general (esto es, en el tipo de necesidad práctica del *exeundum*): "Rousseau tenía un concepto puramente racional de libertad, pero su concepto del *derecho* de la humanidad es meramente negativo; Rousseau no considera que todos los hombres se encuentran vinculados entre sí a priori por medio de la razón misma en lo que atañe a la limitación de su libertad externa, ni que la ley de esta vinculación sea la ley del derecho. Lo que se sigue de esto es que para Rousseau es imposible reconocer que el estado de naturaleza es un estado contrario al derecho, en el cual todos lesionan a todos en su derecho 'por medio de este estado' (*ZeF*, 349, nota). Sobre todo, le fue imposible reconocer cómo pueden los hombres tener un derecho originario para obligar jurídicamente a otros en lo concerniente al alcance del uso externo de su libertad" (Ebbinghaus, *1962*, p. 174). Como veremos en el apartado que sigue, los puntos que Ebbinghaus indica que la teoría rousseauniana no comprende son tópicos esenciales del tratamiento kantiano del *exeundum*.

Como veremos a partir de la justificación que ofreceremos en el apartado que sigue, esta aparente tensión se disuelve en la medida en que el APR, la justificación del *exeundum*, y el diseño de los procedimientos del contrato originario (y, ulteriormente, de las decisiones políticas reales) se basan en la tesis kantiana acerca de que la obligación jurídica legítima encuentra su plano de justificación en la particularidad de la interacción de personas que retienen un derecho a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", en tanto que esta interacción se define en los términos de la "mutua influencia", esto es, la capacidad de afectar a otros por medio de nuestras acciones. Benhabib, *2002* (especialmente, pp. 38-44) reconoce a esto último como una de las premisas normativas básicas de la teoría política derivada de la ética del discurso habermasiana, que la autora contrapone a una línea de justificación de la

---

Véase asimismo *RL*, 340, donde se aprecia el lugar dejado tanto a la decisión de la voluntad general como a las costumbres de una nación incluso en lo referente al diseño institucional estatal: el cambio en una constitución política "no puede consistir en que el estado pase de estar formado por una de estas tres formas [i. e., la autocracia, la aristocracia y la democracia] a estarlo por alguna otra de las dos, por ejemplo que los aristócratas se pongan de acuerdo en someterse a una autocracia, o que decidan fusionarse en una democracia, y a la inversa, como si dependiera de la libre elección y discreción del soberano a qué constitución desea someter al pueblo. Pues incluso si acordara transformarse en una democracia podría cometer una injusticia contra el pueblo, porque el pueblo mismo podría detestar esta constitución y considerar más beneficiosa para él una de las otras dos. / Las formas de estado son sólo la *letra* (*littera*) de la legislación originaria en una condición civil, y pueden permanecer como tales mientras una vieja y larga costumbre (por lo tanto, sólo subjetivamente) las tenga por necesarias en la medida en que son pertinentes para la maquinaria de la constitución política". ("Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst constituirt, z.B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände. / Die Staatsformen sind nur der *Buchstabe* (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden").

Véase asimismo *RL*, 368-372. En este lugar (parte del "Apéndice" que Kant agrega a la edición de 1798 para ofrecer una serie de respuestas a una reseña del libro aparecida en 1797) Kant indica que la introducción de ciertas reformas que considera necesarias, como la expropiación de propiedades eclesiásticas y la derogación de los títulos de nobleza y de la figura del mayorazgo, debe hacerse teniendo en cuenta las "costumbres" y las "necesidades de la época".

validez normativa de principios morales que reuniría (según la autora) al contractualismo kantiano con la propuesta rawlsiana. Sin embargo, la hipótesis interpretativa de que Kant aplicaría un tipo de justificación que, según la tesis de Benhabib, implica una desestimación del rol de los ciudadanos reales en las prácticas reales de decisión política al sobredimensionar el papel de "observadores y filósofos",[207] se contrapone con el hecho de que aquella premisa es, nuevamente, de hecho central en la justificación kantiana del *exeundum* y del tratamiento kantiano del "derecho privado" de la condición natural.

En este estado de la cuestión, la hipótesis interpretativa básica que debemos asumir con el fin de investigar cómo procedería la justificación del APR, consiste, *en primer lugar*, en que el análisis *político* de este principio tiene que tener en cuenta el argumento kantiano

[207] En un extremo opuesto a la lectura de Benhabib, encontramos, por ejemplo, la postura de Krasnoff, *1999*. Con el objetivo de mostrar que la teoría moral (tanto política como ética) kantiana no puede ser reducida a un tipo de *teoría de la justicia* que dé prioridad a la perspectiva de un observador filosófico por sobre los procedimientos reales de razonamiento moral por parte de individuos concretos, Krasnoff, *1999*, esp. pp. 400-405, rechaza la tesis de que los principios kantianos de la ética y del derecho obtengan una justificación constructivista en el sentido en que Rawls sostendría que existe un constructivismo moral kantiano: "En lugar de especificar un procedimiento constructivo para el empleo cotidiano, Kant ofrece un argumento que busca construir los principios que ya empleamos en la vida moral y política" (p. 405). El autor defiende la tesis de que el imperativo de la universalizabilidad no es un procedimiento de construcción sino el *producto* de una construcción (justificación) y extiende este rasgo al contrato originario: "Kant considera al contrato no como un procedimiento hipotético que determina la justicia, sino como una restricción negativa contra cualquier injusticia posible" (Krasnoff, *1999*, pp. 403-404). Por este último rasgo que el autor señala, la teoría política kantiana sería un "liberalismo formal".

Sin embargo, notemos que Kant considera que la "constitución republicana" (la única que surge del contrato originario) está fundada sobre los tres principios republicanos (*ZeF*, 349-351, pp. 50-53), principios que no pueden ser comprendidos como meras condiciones procedimentales, sino que constituyen criterios políticos sustantivos lógicamente independientes de los procedimientos reales de decisión. Claramente, estos principios pueden ser a su vez construidos en un procedimiento hipotético que produzca una *teoría de la justicia*. Recordemos asimismo que los principios republicanos que regulan las decisiones políticas "no son tanto leyes que dicta el estado ya establecido, sino antes bien las únicas leyes que hacen posible el establecimiento de un estado respetando los principios racionales puros del derecho humano externo" (*TP*, 290: "Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist.")

del *exeundum* y realizarse, entonces, teniendo también en cuenta *la concepción kantiana de la voluntad general*:[208]

> El derecho de la legislación suprema en una comunidad no es un derecho alienable, sino que es el derecho más personal de todos los derechos. Quien lo retiene, sólo puede ordenar al pueblo por medio de la voluntad colectiva del pueblo, pero no puede ordenar sobre *la voluntad colectiva misma, que es el fundamento original para todos los contratos públicos* (*RL*, 342; subrayado nuestro).[209]

---

[208] En este sentido, coincidimos con el planteo de Rainer Friedrich, *2004*. Tras un exhaustivo resumen crítico de las diferentes lecturas acerca del lugar del argumento de la propiedad dentro de la teoría política de Kant (véase Friedrich, *2004*, pp. 1-17), este autor propone la tesis de que "Kant aplica las dos instituciones jurídicas más importantes –propiedad y estado- al concepto de la libertad: ambas están fundamentadas como condiciones de posibilidad de la libertad externa. En el marco de esta concepción, las reflexiones de Kant sobre la determinación y la seguridad del derecho en el estado (el derecho público) se encuentran ya en la argumentación de la propiedad en el derecho privado pre-estatal. Los principios según los cuales el derecho de la propiedad se fundamenta en el estado de naturaleza deben, por su parte, presuponer o anticipar al estado como condición de posibilidad de la concordancia de la libertad universal de los individuos en el estado. El estado en Kant (por contraposición a Locke, por ejemplo) no se deduce de la propiedad, es decir, de lo mío y lo tuyo. En la *Metaphysik der Sitten*, Kant utiliza en lugar de ella los principios del derecho público (derecho político), reconocidos como válidos también en el derecho privado. Por ello, al concepto de la voluntad general tiene un sentido predominante" (Friedrich, *2004*, p. 17).

[209] "Das Recht der obersten Gesetzgebung im allgemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren".

Véase asimismo *RL*, 341: "en el pueblo se encuentra originariamente el poder supremo del que se deben derivar todos los derechos de los individuos, como simples súbditos" ("in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen [...], abgeleitet werden müssen"); *TP*, 294-295: "Todo derecho depende de leyes. Sin embargo, una ley pública que define para todos lo que debe ser permitido o prohibido jurídicamente es el acto de una voluntad pública de la cual procede todo derecho y que, por lo tanto, no debe poder cometer injusticia contra nadie. No es posible [conseguir] esto, con ninguna voluntad más que con la voluntad del pueblo entero (dado que todos deciden sobre todos, con lo cual cada uno decide sobre sí mismo): pues sólo /295/ para con uno mismo uno puede actuar con justicia. La voluntad de otro diferente de uno no puede decidir nada que no pueda ser injusto. Consiguientemente, su ley [la decidida por otro] requeriría de otra ley ulterior que limite su legislación. Por lo tanto, ninguna voluntad particular puede legislar para una comunidad. Para constituir este concepto se reúnen los conceptos de la libertad externa, igualdad y *unidad* de la voluntad de *todos*, y la condición para este último [i. e., el concepto de la unidad de la voluntad de todos], dado que los dos

En efecto, podemos decir que cualquier interpretación plausible que se ofrezca de la argumentación kantiana para establecer la necesidad práctica del derecho coactivo (y para la justificación de la normatividad del APR) debe ser plenamente consistente con la idea kantiana de la "voluntad general" como garantía y protección de los derechos de las personas, *a la vez que como autoridad soberana que retiene la competencia de legislar de manera exclusiva*. Asimismo, será necesario, si la teoría política kantiana ha de resultar una teoría coherente, que el tratamiento kantiano de la relación entre "propiedad" ("posesión") y autoridad política resulte consistente con la adjudicación kantiana del derecho de soberanía a la voluntad legisladora y reunida de los ciudadanos.

Ahora bien, con relación a este punto encontramos nuevamente que algunas lecturas tradicionales de la teoría política de Kant obstaculizan la posibilidad de mostrar que el tratamiento kantiano de la "propiedad" da cuenta efectivamente del alcance de la soberanía popular. En este sentido, Friedrich, *2004*, p. 15, indica, correctamente, que la tesis de Kersting, *1984*, acerca de que el "fundamento de la necesidad jurídica del estado" se encuentra "en el derecho natural privado" (Kersting, *1984*, p. 93) relega el rol que el contrato social (hipotético) cumple en el establecimiento del estado (republicano) a un segundo plano.[210] En efecto, aunque Kersting considera, acertadamente, que "[d]esde la perspectiva

---

primeros reunidos requieren de votación, es la independencia. La ley fundamental que sólo puede proceder de la voluntad general unida del pueblo se llama *contrato originario*." ("Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich /295/ selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und *Einheit* des Willens *Aller* zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist). Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den *ursprünglichen Vertrag*.")

[210] Hemos indicado aquí una objeción similar acerca de la lectura de Paul Guyer. También puede plantearse esta objeción al planteo de Thompson, *2001*, quien considera que la justificación kantiana del *exeundum* consiste en una "deducción trascendental" de la "autoridad política" basada en los derechos de propiedad.

normativa del derecho, la función primaria del estado no es la garantía de seguridad a través del monopolio de la fuerza, ni la adjudicación jurídica [de la propiedad] por medio de la legislación" (Kersting, *1984*, p. 342), su interpretación de la justificación de la necesidad del *exeundum* en base al derecho natural privado se vuelve vulnerable a la objeción de desestimar el hecho de que el contrato originario, aún cuando es una "idea regulativa", es, de hecho, un *momento constituyente en el cual las personas o agentes se reúnen para decidir y establecer los principios políticos que regularán su interacción.* Kersting considera que

> La *relación de justificación entre el derecho privado y público, entre la propiedad y el estado,* es característica del racionalismo normativo kantiano y no tiene nada en común con la posición de Locke, que determina al estado como un instrumento de los propietarios, como una agencia aseguradora de los *beati possidentes*. El estado de Kant no es una invención de los poseedores, sino una construcción normativa que *se origina en la necesidad justificativa de la teoría del derecho natural de propiedad.* La filosofía kantiana de la propiedad coloca a la comunidad estatal en el rango de un argumento de justificación legal, que fundamenta y completa la concepción de la propiedad de la Razón pura práctica. Al considerar la transición desde el estado de naturaleza al estado civil como legalmente necesaria y requerida por la ley jurídica de la Razón pura práctica, Kant se distancia de la decisión, característica del contractualismo en la época moderna, de basar el estado en la arbitrariedad individual y de legitimar el orden estatal apelando a la libertad individual que se obliga a sí misma por contrato. Esta justificación voluntarista del estado es imposible frente a la existencia de una *obligación categórica que se impone a todos de unirse al estado y frente a la existencia de un derecho complementario de todos a forzar a los demás a entrar en la comunidad estatal. El anti-voluntarismo de Kant, que se deriva de su metafísica de las necesidades prácticas de la razón, ya no presta un uso legitimante para el contrato* (Kersting, *1992*, p. 147; subrayado nuestro).

Aunque la tesis acerca de la gran diferencia entre el estado kantiano y el lockeano (separación que se extiende también *en cierta medida* al concepto de estado propio de la tradición iusnaturalista moderna en general) es correcta, podemos hacer dos objeciones a esta lectura. Por un lado, dada la reformulación kantiana del problema de la "contradicción jurídica" heredado de la tradición grociano-hobbesiana (que hemos visto en el Capítulo 1 y en el Capítulo anterior), la relación de justificación no se dará, en rigor, entre derechos de

propiedad y estado, sino entre la *exigencia de reciprocidad de las obligaciones* (basada a su vez en las concepciones kantianas de la "libertad externa" y del "derecho innato") y la necesidad práctica (moral) de *un estado republicano de derecho*. Por el otro, y a diferencia de lo que sugiere Kersting en el pasaje citado, según vimos en el Capítulo 1, la relación entre soberanía popular y "derecho natural" no plantea, en Kant, una dicotomía tajante entre un "voluntarismo" y los principios categóricos *a priori* de la razón práctica, sino que el "derecho natural" kantiano se orienta a dar paso al establecimiento de los derechos políticos de los ciudadanos. En base a esta relación entre soberanía popular y "derecho natural", la voluntad general kantiana obtiene criterios fijos, i. e., los principios republicanos de justicia, que se aplican también sobre los resultados de sus decisiones, de modo que el hecho de que "salir de la condición natural" constituya una demanda racional categórica no implica que en la instrumentación de la entrada al estado jurídico la voluntad de los agentes (reunidos en la situación hipotética del contrato), si bien se encuentra limitada por la normatividad del "derecho innato", no obtenga un papel definitorio.

Ahora bien, en *segundo lugar*, para comprender cómo procede la justificación de la normatividad de los conceptos jurídicos kantianos debemos tener en cuenta que la conexión entre el APR y la voluntad general (es decir, los dos extremos conceptuales del argumento contractualista kantiano) está dada por el modo en que Kant justifica el principio del *exeundum*. En el último parágrafo de la sección del "Derecho privado" de la *Rechtslehre* Kant afirma que

> Del derecho privado en la condición natural se infiere el postulado del derecho público: en la relación de *coexistencia inevitable* con todos los demás, debes pasar de esa condición a una jurídica, esto es, a una condición de justicia distributiva. –El fundamento de esto se deriva analíticamente del concepto del *derecho* en las relaciones externas, por contraposición a la *fuerza* (*violentia*) (*RL*, 307, § 42; primer subrayado nuestro).[211]

[211] "Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des *Rechts* im äußeren Verhältniß im Gegensatz der *Gewalt* (*violentia*) entwickeln."

De este modo, para analizar la especificidad de la justificación kantiana del *exeundum*, justificación que nos permite establecer en qué consiste la conexión conceptual entre el "principio universal [analítico y *a priori*] del derecho" y la "voluntad general soberana", debemos retomar el análisis del modo en que Kant entiende el problema de la "contradicción *jurídica*" en el estado pre-jurídico.

§3. Posesión, reclamos y reciprocidad: la justificación kantiana del *exeundum* y el establecimiento de la voluntad general

Como es sabido, parte del tratamiento kantiano del problema del "vacío legal" se realiza en los términos de la posibilidad de la "*posesión inteligible*", esto es, cómo es posible para las personas "adquirir algo exterior como lo suyo". Ahora bien, el giro que Kant opera respecto del modo en que la tradición grociano-hobbesiana comprende el problema del estado natural o del derecho privado consiste en gran medida en el modo en que se entiende *la libertad de las personas*. Mientras que el esquema iusnaturalista grociano limita el alcance normativo de la libertad al ámbito del "derecho privado" (derechos de propiedad), advertimos que Kant explícitamente define a la "libertad externa" en los términos que, en rigor, pertenecen al ámbito del derecho público (*ZeF*, 350, nota, p. 50), esto es: *en términos de la aceptabilidad de las obligaciones jurídicas que se impongan para subsanar los inconvenientes del vacío legal*.[212] Por este motivo, la comprensión kantiana del problema que el "vacío legal" implica

[212] *ZeF*, 350, nota, p. 50: "La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos de la autorización de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie". Pues, ¿qué significa *autorización*? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición se enunciaría así: "libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie". Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento". ("*Rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. Vielmehr ist meine äußere (rechtliche)

para la posibilidad de la "posesión" se centra en la cuestión acerca cuáles son los efectos que la adscripción a las personas de un "derecho innato" a la libertad "externa" como "*independencia del arbitrio constrictivo del otro*" (*RL*, 237) tiene en su interacción.[213] Esto implicará, a su vez, que el problema de la "posesión" se entiende en los términos jurídicos recíprocos de los reclamos que un *agente puede sostener válidamente frente a otros agentes (iguales) con los que interactúa*. De este modo, la modificación kantiana de la lectura del estado natural significa que el problema de la condición natural no estriba en la mera inseguridad de la "posesión", sino en la falta de universalidad recíproca de los reclamos sobre las posesiones. Observemos que si el problema de la condición natural fuera entendido por Kant *meramente* en términos de la inseguridad de la posesión, entonces sería posible que el derecho político se redujera, como ocurría en el esquema grociano, a la mera garantía del derecho "privado", *garantía que puede realizarse también de modos arbitrarios y despóticos*.

Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.").

[213] Como indicamos en el Capítulo anterior, el "derecho innato" (*RL*, 237-238) tiene, estrictamente, su jurisdicción en el ámbito de la interacción (i. e., al ámbito en el cual las acciones de las personas se influyen mutuamente de manera conflictiva), al cual se aplica la coacción, y, por lo tanto remite a la libertad externa o jurídica. En efecto, Kant aclara que el derecho innato "puede ser llamado interno" no en el sentido de que corresponda al ámbito de la "libertad interna" de la ética (doctrina de la virtud), sino en el sentido estricto de que se contrapone a lo "adquirido" ("Das angeborene Main und Dein kann auch das innere (*meum vel tuum internum*) gennant werden; denn das äussere muss jederzeit erworben werden").

Del derecho a la libertad como "independencia del arbitrio constrictivo del otro" Kant deriva el derecho de la "igualdad innata" como "la independencia, no ser obligado por otros sino a aquello a lo que recíprocamente se los puede obligar" (*RL*, 237: "die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechseltig auch verbinden kann"). Obsérvese que esta asociación entre el derecho innato y la posibilidad de *obligar a otros* refuerza el hecho de que el derecho innato a la libertad se aplica exclusivamente al ámbito de la libertad "externa" (jurídica y pre-jurídica), lo que excluye la posibilidad de que su fundamentación pueda recaer en elementos propios del ámbito de la "libertad interna" entendida en base a la noción de autocoacción. Por otro lado, en *RL*, 316 Kant distingue la "libertad innata *externa*" ["angeborene äußere Freiheit"] de la "libertad salvaje y sin ley" e indica que las personas no ven su "libertad innata" disminuida por el ingreso al estado jurídico ya que la "dependencia [legal] surge de su propia voluntad legisladora". La definición del derecho de la libertad externa o jurídica como "la facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pueda dar mi consentimiento" en *ZeF*, 350 exhibe una rotunda consistencia con lo expuesto en la *Rechstlehre*, puesto que aquellas leyes que no cuentan con el consentimiento de las personas vinculadas por ellas violan el derecho a la independencia respecto del arbitrio constrictivo del otro.

Ahora bien, la idea de que el rasgo central de un "vacío legal" consiste en la ausencia de criterios a los cuales los agentes puedan apelar con el fin de sostener un reclamo de un modo que *pueda* ser considerado como válido por los demás agentes (para los cuales ese reclamo puede convertirse en una *obligación* jurídica) se desprende por su parte del hecho de que *un derecho de un agente es un "título" (moral) que sólo puede ser efectivo en un contexto en el cual los demás agentes pueden reconocer la legitimidad del deber correspondiente a ese derecho, esto es, un contexto en el cual estén disponibles las herramientas necesarias (y suficientes) para determinar que a un derecho de un agente corresponde un deber de otros agentes*. Esta correlación entre derechos y deberes jurídicos se deriva de la particularidad de la relación de justificación entre lo que llamamos la "premisa de la interacción" y la obligación jurídica: un agente tiene obligaciones jurídicas para con otros agentes en la medida en que sus acciones y reclamos tienen la capacidad de *afectar* sus acciones y su estado, esto es, en la medida en que se da entre ellos una relación práctica de interacción. En efecto, Kant considera que

> Es claro que un hombre que estuviera completamente solo en la Tierra no podría, en rigor, tener ni adquirir ningún objeto exterior como lo suyo porque entre él como persona y todos los objetos exteriores como cosas no existe una relación de obligación. Por lo tanto, tampoco existe, propiamente hablando, un derecho (directo) a una cosa sino que se llama "derecho" únicamente a lo que le corresponde a alguien frente a una persona que está en posesión común junto con todos los demás (en la condición civil) (*RL*, 261, § 11).[214]

[214] "Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemanden gegen eine Person zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist."

Es importante destacar que la centralidad que el hecho de la interacción obtiene en la argumentación kantiana de la justificación del *exeundum* se evidencia sobre todo en la hipótesis (mencionada al final del pasaje citado) de la "comunidad originaria del suelo en general" (*RL*, 262, "ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt") como condición lógica de la posibilidad de cualquier "adquisición originaria". Como notó Bertomeu, *2004*, la noción kantiana de "posesión común del suelo" se diferencia de la grociana en la medida en que esta última es considerada desde una perspectiva empírica; i. e., en la teoría de la propiedad de Grocio, esa posesión común no constituye la base conceptual para la

De este modo, cuando Kant afirma que todo reclamo de propiedad sobre un objeto tiene la "presunción" de imponer una limitación a la libertad de los demás agentes (dado que ellos deberán abstenerse de hacer uso del objeto sobre el que se reclama posesión), [215]

---

necesidad de justificación de los reclamos acerca de la posesión privada, sino que sólo intenta mostrar cómo "ocurrió" la apropiación que da lugar a la necesidad de un árbitro que establezca un "derecho privado".

En Kant, la premisa hipotética de la posesión común implica que cualquier acto de adquisición que un agente pretenda realizar necesariamente estará sujeto a una exigencia de justificación frente a los demás agentes con los que está hipotética o idealmente en una posesión común originaria. Cualquier acto de adquisición privada implica, por esta premisa, *eo ipso* consecuencias en la libertad y en el estado de los demás agentes, que se verán obligados (presuntamente en el estado natural, y perentoriamente en la condición civil) a "abstenerse" de tomar posesión del "suelo" "adquirido" por el primer agente. Es por esta influencia inevitable de la acción de un agente sobre la (libertad de) acción (o libertad externa) de los demás que la idea de una posesión inteligible reclama la existencia de criterios fijos y accesibles para (y también aceptables por) todos los demás agentes. La argumentación kantiana del *exeundum* no se inicia, de este modo, con una premisa "individualista posesiva": por el contrario, se inicia con la idea de que la relación de *comunidad interactiva* es una premisa lógica inevitable para el análisis de las *relaciones práctico-jurídicas* entre las personas.

[215] Véase *RL*, 255-256: "Si yo declaro (de palabra o por el hecho) que yo quiero que algo exterior sea mío, estoy declarando que todos los demás se abstengan por obligación del objeto de mi arbitrio. Nadie tendría esta obligación sin este acto jurídico mío. En esta presunción se encuentra el reconocimiento de estar obligado recíprocamente frente a todos los demás a una abstención simétrica en relación con lo suyo externo. Pues la obligación se basa aquí en una regla universal de la relación jurídica exterior. Yo no estoy, por lo tanto, obligado a dejar intacto lo suyo externo de los demás si los demás no me aseguran por su parte que /256/ procederán en relación con lo mío según el mismo principio. Esta garantía no necesita de un acto jurídico especial, sino que está ya contenida en el concepto de una obligación jurídica exterior a causa de la universalidad, por lo tanto, a causa de la reciprocidad de la obligación en base a una regla universal". ("Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde /256/ in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen

debemos tener en cuenta que el tratamiento kantiano de la "posesión inteligible" y de los derechos *adquiridos* de propiedad ("derecho privado") se realiza (a) desde el punto de vista de la "libertad externa" de las personas (con todas las consecuencias que esto implica según lo visto en el Capítulo anterior), y (b) atendiendo a los efectos que esta libertad tiene en la (inevitable) interacción de las personas.

En este marco conceptual, la *estructura argumentativa del tratamiento kantiano de la "posesión"* en la "Primera parte de la doctrina del derecho" (esto es: el "derecho privado") se concentra alrededor de dos ejes, a saber: (I) establecer cuál es la función del derecho coactivo en general (esto es, la cuestión acerca de qué es lo que hace a un reclamo de un tercero una obligación jurídica para los demás agentes), y (II) plantear y responder la pregunta por la legitimidad de una obligación jurídica (esto es, cómo es posible que una decisión de una autoridad coactiva en general imponga una obligación a unos agentes sin que esta imposición infrinja el derecho innato a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro").

(I) Función del derecho coactivo

La investigación que Kant realiza para mostrar cómo es posible una "posesión inteligible" responde a la cuestión acerca de *cuándo se puede decir que un agente tiene un reclamo juridizable*. Esta cuestión depende, a su vez, de cómo se resuelva otra estrechamente ligada a ella, a saber: *cuándo un agente puede sostener un reclamo frente a otro agente de modo tal que su reclamo pueda verse satisfecho*. Esto último es, precisamente, lo que el "estado natural" hace imposible:

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

---

Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist.")

> derecho *considera que es correcto y bueno*, no toma en consideración la opinión del otro (*RL*, § 44).[216]

En esta descripción del estado natural podemos detectar dos elementos diferentes. En primer lugar, [1] la *ausencia de criterios públicos* (esto es, fijos, universales y aceptables por todos los agentes) a los que se pueda apelar para la resolución (definitiva) de los conflictos. En segundo lugar, [2] que a causa de [1], la *violencia parece ser el único medio disponible para que un agente se procure la satisfacción de un reclamo*. El empleo de la fuerza como modo de resolución tiene el inconveniente de que sus resultados son continuamente contingentes en la medida en que dependen del equilibrio de las fuerzas de los agentes, de modo tal que el producto de la ausencia de criterios compartidos consiste en una situación en la que la satisfacción de reclamos es *azarosa*. En esta situación suscitada por la característica [1], no existen, finalmente, garantías para el goce permanente en el tiempo (para el goce efectivo) del "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro". Se desprende de esto que el problema de la "guerra" (violencia o azar) en la condición natural es producido por el

[216] El pasaje continúa: "Por consiguiente, su primera obligación –si no quieren renunciar a todos los conceptos del derecho- es acordar el principio: se debe salir de la condición natural en la cual cada uno hace lo que se le antoja, y unirse con todos los otros (con los que no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción pública legal externa. Por lo tanto, ingresar en una condición en la cual se determine *legalmente* y se distribuya por un *poder* suficiente (que no es el suyo sino uno exterior) a cada uno lo que debe ser reconocido como lo suyo; esto es, debe antes que nada ingresar en una condición civil." ("Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.") Véase asimismo el pasaje ya citado de *RGV*, 97, nota.

hecho de que la condición natural es una condición en la cual un reclamo de un agente no es suficiente para determinar una obligación jurídica para los demás agentes.[217] En efecto, hemos visto que Kant rechaza la idea de que los inconvenientes generados por la "contradicción jurídica" en el estado natural se deban a una condición esencial belicosa de la humanidad; por el contrario, la cuestión radica en que sin un derecho público sancionado, la "violencia" no es más que el único medio disponible para perseguir la satisfacción de reclamos.

Podemos advertir, entonces, que el problema acerca de cómo un agente puede conseguir que un reclamo suyo frente a terceros se vea satisfecho se retrotrae al problema acerca de *cuándo un reclamo de un agente puede ser considerado como válido por los demás agentes*. Es decir: el problema de la falta de *validez eficaz* de los reclamos es anterior –en la medida en que lo explica- al inconveniente de que por fuera de una condición jurídica las personas "no puedan estar a salvo de la violencia mutua". Como consecuencia, la cuestión central del tratamiento kantiano de la "posesión" se entiende de la siguiente manera: *Por un lado*, en la condición natural un reclamo de un agente A no tiene manera de generar para otro agente B la obligación de satisfacerlo porque B no tiene la garantía de que su reclamo será satisfecho por A llegado el caso de que B haga un reclamo análogo. Ahora bien, *por el otro lado*, para Kant, para que se pueda decir que un agente sostiene un reclamo frente a un tercero (para que un agente pueda decir que tiene un reclamo con una pretensión de ser judicalizado frente a un tercero), es necesario suponer que este último ha "lesionado" (o, al menos, que su modo de proceder tiene la capacidad de "lesionar") al primer agente (que formula un reclamo contra él). Este punto concentra, en efecto, la tesis central del "Primer capítulo. El modo de tener algo exterior como lo suyo" de la *Rechtslehre*:

> Lo *jurídicamente mío* (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy relacionado de manera tal que el uso que otro podría hacer de ello sin mi consentimiento me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la *posesión* (*RL*, 245, §1).[218]

[217] Claramente, en general no todo reclamo dado es pasible de ser un fundamento válido para una obligación de un tercero. El problema del vacío legal es que *ningún* reclamo dado puede convertirse en esta clase de fundamento (esto es, en un derecho).

[218] "Das *rechtlich Meine* (*meum iuris*) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der *Besitz*."

De este modo, la posibilidad de sostener un reclamo frente a un tercero implica que será necesario *contar con algún criterio universal (en el sentido de "aceptable por todos")* para que se pueda decir que un uso semejante de "lo suyo de un agente" por parte de un tercero es capaz de "*lesionar*" al agente que sostiene un reclamo asociado a "lo suyo". Es, precisamente, en este punto donde Kant introduce la noción de una "*posesión inteligible*" como aquella posesión de objetos que no implica una mera posesión física; es decir, *un tipo de posesión de "objetos exteriores" cuyo "uso sin mi consentimiento" por parte de terceros no es* eo ipso *pasible de ser entendido universalmente (i. e., por todos) como "lesión"*. En efecto, mientras que es claro que cuando un agente le sustrae a otro un objeto cualquiera que está en su "tenencia" (por ejemplo, cuando por medio de la violencia se le sustrae a alguien una "manzana de la mano" o se lo "expulsa de su sitio", *RL*, 248) ocurre una lesión (física), los reclamos acerca de "objetos" "sin tenencia" física (*RL*, 246) no se deducen "analíticamente" de "los conceptos del derecho en general" (*RL*, 247), i. e., su *validez* no queda justificada inmediatamente (por ejemplo, por el mero hecho de pronunciar el reclamo correspondiente) dentro de una condición pre-jurídica.[219]

En consecuencia, podemos establecer que la idea de una "posesión inteligible" es la noción que Kant emplea para analizar cuáles son las condiciones de posibilidad de la validez de un reclamo frente a un tercero.[220] Así, dado que en Kant el punto principal que la

---

[219] Por este rasgo, la "posesión inteligible" y la obligación que ella genera resultan nociones "sintéticas". Véase *RL*, 247, 249: Kant afirma que la posesión inteligible consiste en una noción "sintética" no porque suponga una referencia al ámbito autocoactivo, sino porque a partir de ella "se agrega" al concepto del derecho la idea de que los agentes tienen la obligación de "abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio" (*RL*, 247).

[220] En *RL*, 249, § 6, Kant conecta, en efecto, la cuestión de la posesión jurídica con la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de las "proposiciones [jurídicas] sintéticas *a priori*", esto es, las proposiciones que corresponden al establecimiento de obligaciones jurídicas: "***Deducción** del concepto de la posesión meramente jurídica de un objeto exterior (possessio noumenon).* / La cuestión acerca de cómo es posible *un mío y tuyo exterior* se resuelve en la cuestión acerca de cómo es posible una *posesión meramente jurídica* (inteligible). Esta cuestión se resuelve a su vez en una tercera, a saber: cómo es posible una proposición jurídica *sintética a priori*" ("***Deduction** des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes* (*possessio noumenon*). / Die Frage: wie ist ein *äußeres Mein und Dein* möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein *bloß rechtlicher* (intelligibler) *Besitz* möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein *synthetischer* Rechtssatz *a priori* möglich?"). Tras esta "deducción trascendental" (en sentido laxo) realizada ya no desde el punto de vista de las facultades del sujeto (como procedía la investigación trascendental para determinar las proposiciones sintéticas *a priori* del

argumentación de la "posesión inteligible" se orienta a establecer es cuándo un reclamo de un agente puede ser considerado válido por otros agentes, entonces es necesario que sea posible una posesión de este tipo. Si ella no fuera posible, la definición de los derechos de las personas como "*poderes* [*capacidades*, *Vermögen*] (morales) de obligar a otros, esto es, como un fundamento legal frente a los otros (*titulum*)" (*RL*, 237) no tendría sentido, salvo que consideráramos que esta capacidad es entendible exclusivamente en términos de fuerza o violencia. La resolución del problema del vacío legal se puede encontrar, entonces, en la solución al problema de cómo es posible esta posesión.

Ahora bien, la idea de una "posesión inteligible" se entiende, por lo visto hasta aquí, necesariamente como una "posesión jurídica" en la medida en que ella es la condición de posibilidad de que un reclamo acerca de ella pueda verse satisfecho a partir de la imposición de una obligación jurídica (i. e., la obligación que se impone a los demás de abstenerse a usar un objeto en posesión de un agente sin su consentimiento). De este modo, finalmente, sostener un reclamo acerca de "lo mío y lo tuyo" sólo es posible en una condición de derecho coactivo: "[t]ener algo externo como suyo sólo es posible en una condición jurídica bajo un poder legislativo público, esto es, en una condición civil-política" (*RL*, 255, § 8).[221]

En resumen, el problema de un vacío legal consiste, para Kant, en que en él un reclamo (válido) no recibe una *satisfacción válida* porque no está garantizada la *reciprocidad* de la satisfacción. Como consecuencia, podemos afirmar que *un agente puede tener un deber (justiciable) sólo en la medida en que tiene el derecho correspondiente y puede exigir a otro el cumplimiento de ese deber*. La (posibilidad de la) validez de un reclamo se encuentra, así, únicamente en una relación jurídica *legalizada* entre los agentes: sin un derecho coactivo establecido (esto es, sin obligación jurídica positiva) no es posible satisfacer de modo perentorio (*ni dar sentido a la idea de*) un reclamo sobre una posesión inteligible. Con esto, se descubre que la *función principal de una obligación jurídica determinada por una ley positiva es la de convertir una acción o una omisión en obligatoria para el agente B con respecto al agente A y para el agente A con respecto al agente B*. El derecho coactivo,

---

entendimiento, la razón y la facultad de juzgar, respectivamente, en las tres *Kritiken*), sino desde la perspectiva de la interacción entre agentes libres según los parámetros fijados en el Capítulo anterior, queda claro que *la cuestión fundamental que el tratamiento kantiano de la posesión viene a resolver es cómo es posible tener derechos juridizados, esto es, cómo un "derecho innato" puede ser el fundamento para obligaciones jurídicas, y no simplemente cómo es posible asegurar la propiedad.*

[221] "Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d.i. im bürgerlichen Zustande, möglich."

consistentemente, presta validez a los reclamos en la medida en que la ley positiva otorga *universalidad* a la aplicación de un derecho y su deber correlativo. De este modo, *si el agente B es coaccionado por un sistema legal para cumplir su deber respecto del agente A, el agente A tiene que poder ser coaccionado por ese sistema legal para cumplir su deber con respecto al agente B.*[222]

Podemos afirmar que, según (I), el problema de la condición natural estriba en que sin un derecho público sancionado no existen criterios por medio de los cuales se pueda justificar universalmente un reclamo, por lo cual un agente no cuenta con la posibilidad de sostenerlo razonablemente frente a otros agentes. El ejercicio de la violencia se convierte, consiguientemente, en el único modo disponible para resolver disputas entre reclamos. Sin embargo, un reclamo satisfecho a través de la fuerza no queda plenamente asegurado ya que la permanencia en el tiempo del resultado de la violencia depende constantemente de un equilibrio de fuerzas que es en sí mismo contingente, de modo que en el estado natural nadie puede tener sus derechos asegurados. Esto último es lo que vuelve (moralmente) necesario establecer un estado jurídico, y por esto Kant afirma que existe un "deber racional" de salir de esta situación que autoriza a cada persona que se ve implicada en un contexto de interacción a "empujar por la fuerza al otro para entrar en una condición jurídica" (*RL*, 312). Como sostuvo correctamente J. Ebbinghaus, *1929*, p. 34, en este caso el empleo de la fuerza no infringe el derecho innato a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro" dado que lo contrario implicaría la existencia de un derecho a la ausencia de leyes, las cuales surgen, precisamente, para remediar la falta de efectividad de los derechos en la condición natural. Un derecho a no "ser forzado" a establecer relaciones legales con los agentes con los que se interactúa (en el ámbito de la "libertad externa") implicaría el derecho de un agente a no ver garantizados sus derechos, lo cual no tiene sentido.

La razón que apoya la correspondencia entre el deber de salir de la situación sin ley y la autorización de *forzar* a otros a cumplirlo es, entonces, que en él no existe todavía ningún tipo de justicia pública que pueda remediar la falta de efectividad de los derechos. En la condición natural, un reclamo válido de un agente no genera para otro agente la obligación de satisfacerlo porque el segundo no tiene la garantía de que un reclamo suyo equivalente podrá ser satisfecho por el primero. Por lo tanto, para quedar garantizado y generar para un tercero la obligación de respetarlo, un derecho tiene que ser juridizado, lo cual significa que la única

[222] De aquí que la conexión entre "derecho" y "coacción" sea una conexión "analítica" (*RL*, 231-232).

forma en que alguien puede disfrutar de su derecho es que existan deberes juridizados por medio de los cuales se obliga a los demás a satisfacer o respetar ese derecho.

II. Legitimidad de la obligación jurídica y co-legislación

Sin embargo, esta justificación *mínima* de la necesidad de salir del estado natural en base a la *función básica de una ley positiva* no alcanza para garantizar la *legitimidad* del derecho.[223] En efecto, este esquema mínimo admite diferentes modos de establecer leyes positivas que puedan satisfacer la función de hacer que la obligación resulte recíproca (en un sentido laxo). Puede darse el caso, por ejemplo, de que una ley que establece una obligación universal y un derecho correspondiente haya sido impuesta sin el consentimiento de los agentes obligados por tal ley. Notemos que, en efecto, en un escenario en el cual dos agentes A y B tienen una obligación jurídica mutua que ha sido establecida por una autoridad coactiva P independiente de la relación jurídica entre estos dos agentes, esta obligación puede satisfacer la relación de correspondencia entre los derechos y los deberes de los dos agentes. Dicho de otro modo, si una ley impuesta (sin apelación al consentimiento de los afectados o gobernados por ella) por esta autoridad P determina un deber mutuo entre los agentes A y B, la acción que la ley impuesta manda que B cumpla con respecto de A es la misma acción que es obligatorio para A cumplir con respecto de B.

Ahora bien, si esta correspondencia y reciprocidad de la obligación jurídica es establecida por medio de un procedimiento de decisión política en el cual los agentes involucrados no han tendido participación (como ocurría en el esquema grociano), la obligatoriedad de la acción (u omisión) mandada no depende, en realidad, del derecho (entendido como "fundamento legal" para justificar una obligación jurídica) del agente A frente al agente B y del derecho del agente B frente a A, sino que se deriva del *mero poder coactivo* de la autoridad que ha dictado la ley positiva correspondiente.[224] En este escenario,

---

[223] Podría sostenerse que en este punto, i. e., en el hecho de que la salida del estado natural es una demanda racional categórica, Kant concuerda con la tradición Grocio-Hobbes: como sostuvo Ebbinghaus, "[e]n Hobbes, que en esto supera a Rousseau, la salida del estado natural aparece en efecto como una demanda puramente racional" a cuenta, precisamente, de la comprensión del estado natural en términos de contradicción jurídica (Ebbinghaus, *1962*, p. 174), por más que esta "demanda" no sea justificada en Hobbes en los términos jurídicos morales de la reciprocidad.

[224] Recordemos que el legislador es siempre, para Kant, "autor" de la *obligatoriedad* de una ley. Véase *RL*, 227: "Una *ley* (práctica moral) es una proposición que contiene un imperativo (mandato) categórico. El que manda (*imperans*) por medio de una ley es el *legislador* (*legislator*). Él es el autor (*autor*) de la

la obligatoriedad de la acción que manda la ley no surge en realidad de un derecho de los implicados sino de la voluntad de un tercero que no se encuentra sometido a ella (y que no participa de la relación práctica entre los implicados) y, aunque esa ley satisfaga el criterio de universalidad de la obligación, el modo por el cual se ha implementado infringe el *derecho innato a la independencia del arbitrio constrictivo del otro*. De este modo, cuando los agentes implicados por una obligación que satisface la función mínima del derecho recién explicada son meramente *forzados* por una autoridad coactiva P a cumplir con un deber jurídico mutuo, los agentes no tienen, en rigor, una *obligación mutua*: ellos no se obligan recíprocamente sino que son "obligados" por "el arbitrio" de P.

Podemos asimismo notar que, en tal escenario, la "satisfacción" de los reclamos por medio de una ley impuesta sin consentimiento de los obligados por ella es, en realidad, sólo provisoria en tanto que depende del equilibrio contingente de la relación "ser más fuerte que", relación por medio de la cual la autoridad P impuso la ley en cuestión. Ahora bien, si la violencia es un modo provisorio o ineficaz de resolución de conflictos entre reclamos esto se debe a que el resultado del empleo de la violencia no genera *deberes* para los agentes implicados: la violencia es un modo de resolución de conflictos que no se fundamenta en criterios que todos los agentes afectados puedan reconocer como legítimos. Por lo tanto, la obligación jurídica no queda justificada para los agentes y, en consecuencia, la acción (o la omisión) mandada no es *legítimamente* obligatoria ni para A ni para B. Claramente, para Kant *la legitimidad del derecho depende del tipo de justificación que reciba una ley positiva, esto es, de cómo se ha establecido la obligatoriedad de la acción (u omisión) mandada*.[225]

En este sentido, si una ley positiva no es sancionada a partir de un procedimiento por medio del cual las personas que quedan sujetas a ella *puedan* (razonablemente) determinar que la obligación consecuente no infringe su derecho a la "independencia del arbitrio

---

obligatoriedad de la ley pero no siempre el autor de la ley" ("*Gesetz* (ein moralisch-praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (*Gebot*) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Gesetz ist der *Gesetzgeber* (*legislator*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nch dem Gesetze, aber nocht immer Urheber des Gesetzes").

[225] Véase *RL*, 224: "Se puede concebir una legislación externa que contenga puramente leyes positivas, pero en ese caso debería preceder una ley natural que justifique la autoridad (esto es, la competencia de obligar a otros por medio del mero arbitrio) del legislador". ("Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete").

constrictivo del otro", entonces la obligatoriedad de la ley (que depende, lógicamente, del procedimiento de decisión política) quedaría justificada de un modo tal que se violaría el mismo principio que volvía necesario el establecimiento de una condición jurídica en primer lugar. En efecto, obsérvese que este derecho constituye el principio político normativo de la libertad que está implícito en la definición de lo "jurídicamente mío",[226] definición que daba paso a la argumentación kantiana orientada a justificar la necesidad práctica de salir de la condición natural. En consecuencia, un procedimiento de creación de leyes positivas que contradiga este derecho resultará contradictorio con la justificación kantiana de la necesidad de establecer obligaciones jurídicas en general, en la medida en que infringe precisamente el mismo principio por el cual se volvía necesario contar con un criterio universal (recíproco) para sostener la validez de un reclamo frente a los demás.

De este modo, si la autoridad legislativa coactiva de P implica que sus decisiones políticas son instrumentadas por medio de procedimientos tales que no incluyen ni apelan al consentimiento de los gobernados, en rigor estos procedimientos y esa autoridad no son suficientes para generar obligaciones recíprocas legítimas para los agentes B y A. Por lo tanto, la existencia de obligaciones jurídicas válidas implica una ***exigencia kantiana de legitimidad del derecho*** que podemos enunciar en los siguientes términos:

> *Dos o más agentes cuyas acciones obtienen una influencia recíproca no tienen (en términos ideales regulativos) una obligación jurídica de realizar una acción mandada por una ley si ellos no pueden ser también al mismo tiempo co-legisladores de esa ley, esto es, si no han participado del procedimiento de decisión por medio del cual se ha establecido la obligación jurídica*.

De esto se sigue que, para satisfacer la condición de legitimidad, una ley que determina un deber para dos o más agentes tiene que poder ser dictada por -o ser razonablemente aceptable para- esos mismos agentes. Finalmente, en relación con la pregunta acerca de cuándo un reclamo de un agente puede generar una obligación jurídica para otros agentes, podemos

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

responder que *un agente B puede tener un deber respecto de otro agente A si y sólo si el agente A tiene el mismo deber para con el agente B (según I: función del derecho), y si y sólo si ambos pueden (razonablemente) aceptar tener (o ser colegisladores de) esta obligación mutua (según II: legitimidad del derecho).* Asimismo, un agente B puede obedecer a una ley L que determina un deber jurídico hacia un agente A si y sólo si el agente B puede ser co-legislador de la obligatoriedad de la acción –de la ley. Ahora bien, de esto se deriva claramente un ***principio que define la idea de un contrato originario republicano***:

> *A, B y N (donde A, B y N son todos los agentes que se afectan mutuamente través de sus acciones) se reúnen para dictar en conjunto los principios que regularán una condición jurídica.*

Podemos concluir que la conexión conceptual entre el "principio universal del derecho" y la voluntad general radica en la concepción jurídico-política de la libertad externa como "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro". La exigencia de universalidad presente en el APR no se agota en la indicación de que una ley positiva debe *aplicarse* por igual a todas las personas que mantienen una "relación práctica" mutua, sino que, dada esta concepción de la libertad jurídica, la condición de "universalidad" de las leyes jurídicas remite asimismo al criterio de la *aceptabilidad* que una obligación debería obtener de parte de esas personas, y esta es la razón por la cual el APR y la "voluntad general" se implican mutuamente. Si (i) la legitimidad de una ley no se evalúa solamente en los términos de su función y su estructura formal, sino que también es necesario evaluar el modo en que fue establecida su obligatoriedad, y (ii) si la legitimidad del procedimiento de decisión correspondiente depende de si él incluye el "consentimiento" (la participación) de los gobernados, entones el único modo en que se puede legislar sin contradecir el APR es por medio de la voluntad reunida de todos.

Asimismo, respecto de la (aparente) tensión entre "iusnaturalismo" y voluntarismo (entre la obligación categórica de salir del estado de naturaleza y el peso otorgado por Kant a la soberanía de la voluntad reunida de la ciudadanía), podemos afirmar que su disolución corre por cuenta del hecho de que aunque el *exeundum* kantiano estipula que establecer relaciones jurídicas legales es una obligación incondicionada (es decir, en última instancia independiente del "arbitrio" de los implicados), esta obligación no manda el establecimiento de cualquier tipo de condición jurídica: la obligación categórica del *exeundum* kantiano requiere estrictamente a los agentes ingresar en el "contrato originario". Ahora bien, el

momento del contrato constituyente incluye la idea de la participación de los agentes (dadas las exigencias kantianas de legitimidad del derecho), de modo que mientras que no se puede decir que establecer relaciones jurídicas legales con los demás agentes sea una cuestión prudencial librada a la voluntad de las partes, sí queda un considerable espacio para el papel de la "libertad positiva" de estas partes en lo que atañe a la creación de las leyes básicas que han de regular su interacción (i. e., los principios republicanos de justicia) durante la situación del contrato.[227] En lo que sigue, veremos cuáles son algunas de las consecuencias que este análisis y sus conclusiones acarrean para la comprensión del argumento contractual kantiano.

§ 4. Conclusiones y consecuencias: el derecho a co-legislar las normas que nos obligan y el estatuto normativo del contrato originario

[227] Es interesante notar que, de este modo, la concepción kantiana de la obligación jurídica no es vulnerable a las objeciones planteadas a la teoría liberal por Carole Pateman, *1979*, en la medida en que la teoría contractariana de Kant no es asimilable sin más al contractualismo tradicionalmente considerado como "liberal". Para la autora, una teoría liberal del estado se basa en un "corolario" de una determinada concepción de la libertad e igualdad individual que consiste en la tesis de que el único tipo de obligación política legítima sólo puede ser el de la "obligación auto-asumida", lo que da lugar a una concepción voluntarista e individualista de la obligación (véase Pateman, *1979*, especialmente pp. 11-23). El tratamiento kantiano del *exeundum* en términos de la noción de "posesión inteligible" muestra que el *ingreso al contrato* debe ser comprendido como una obligación cuya validez (su "necesidad práctica") es *a priori*, esto es, independiente del consentimiento por parte de los agentes. En este sentido, la tesis de Kersting, *1984*, es en cierta medida acertada. Lo que indicamos aquí es que aunque el ingreso al contrato originario (del nivel estatal) no sea estrictamente "voluntario", sí se da el caso de que el procedimiento de creación de leyes *durante* la situación del contrato constituyente incluye la exigencia de consentimiento por parte de todos los participantes.

Con todo, este consentimiento no se reduce en Kant a un acto meramente "individual", sino que el consentimiento ciudadano kantiano necesariamente implica una relación de *reciprocidad* para la justificación de las obligaciones jurídicas entre los agentes. La exigencia de que tal justificación sea recíproca se asocia intrínsecamente con la idea de una "voluntad general", prefigurada (en el estado de naturaleza) en la presuposición lógica de una "voluntad omnilateral" como condición de posibilidad de cualquier uso legítimo de la libertad externa por parte de un agente que se encuentra en una relación de interacción con otros agentes.

De lo analizado en el apartado anterior, se sigue que *en términos normativos ideales*, una obligación jurídica resulta plenamente legítima sólo si se puede considerar que es establecida por medio de la "voluntad colectiva" de todos aquellos que se verán gobernados por ella. Ahora bien, la "voluntad general" es, precisamente, aquello que el "contrato originario" establece, y esto determina, para Kant, que el contrato originario tendrá dos características centrales:

> **[1]** Este es el único *contrato originario* sobre el cual puede fundarse una constitución civil y, por lo tanto, completamente legítima, entre los hombres, y el único sobre el que se puede establecer una comunidad. –Pero no es de ningún modo necesario suponer que este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), como coalición de la voluntad particular y privada de todos en un pueblo para formar una voluntad común y pública (para una legislación puramente jurídica), sea un *factum*, puesto que esto es imposible. […]**[2]** Antes bien, es una *mera idea* de la razón que, sin embargo, tiene su indudable realidad práctica, a saber: obliga a todo legislador a dar sus leyes de modo tal que ellas ***puedan*** **haber surgido de la voluntad unida de un pueblo entero** y a considerar a cada súbdito, en la medida en que quiere ser ciudadano, como si él hubiera consentido con esa voluntad. Pues esto es **la prueba de la legitimidad** de todas las leyes públicas. Si una ley ha sido establecida de modo tal que es ***imposible*** **para un pueblo entero poder darle su consentimiento** (por ejemplo, que una determinada clase de *súbditos* deba retener el privilegio hereditario de una *nobleza superior*) es injusta (*TP*, 297; resaltado en negrita mío).[228]

---

[228] "Hier ist nun ein *ursprünglicher Contract*, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt), als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein *Factum* vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); [...] Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probirstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. daß eine gewisse Klasse von *Unterthanen* erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben sollten), so ist es nicht gerecht".

En efecto, para Kant, [1] el contrato originario tiene, en la estructura de la justificación de su teoría política, la función de establecer aquellos *principios de justicia* que deben regular cualquier empleo del poder coactivo:

> [L]a condición civil, considerada puramente como una condición legal, está basada sobre los siguientes principios *a priori*:
>
> 1. La *libertad* de todos los miembros de la sociedad, como *seres humanos*.
> 2. La *igualdad* recíproca de todos los miembros de la sociedad, como *súbditos*.

Véase asimismo *RL*, 315-316 (§ 47): "Los tres poderes en el estado son dignidades y dado que se infieren de la idea de un estado en general como elementos esenciales para el establecimiento de un estado (constitución), son dignidades políticas. Ellos implican la relación de un *soberano* universal (que, considerado según las leyes de la libertad, no puede ser más que el pueblo unido mismo) con la multitud [de las personas] del pueblo por separado como *súbditos*, esto es, la relación del *que manda* (*imperans*) con el *que obedece* (*subditus*). –El acto por medio del cual el pueblo se constituye a sí mismo en un estado –estrictamente hablando, meramente la idea de este acto, única que nos permite concebir su legitimidad- es el *contrato originario*. Por medio de este contrato, todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad externa con el fin de recobrarla inmediatamente como miembros de una comunidad, i. e., del pueblo considerado como estado (*universi*). **No se puede decir, entonces, /316/ que el estado, la persona en el estado haya sacrificado una *parte* de su libertad innata interna en aras de algún fin, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley a fin de reencontrar su libertad en general entera y sin disminución en una dependencia legal, esto es, en una condición jurídica, porque esta dependencia es el resultado de su propia voluntad legislativa"** (resaltado en negrita nuestro). ("Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, *Staatswürden*. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen *Oberhaupts* (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als *Unterthans*, d.i. des *Gebietenden* (*imperans*) gegen den *Gehorsamenden* (*subditus*). — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Contract*, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im *Volk* ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der /316/ Staat, der Mensch im Staate habe einen *Theil* seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.")

3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadanos*.

Estos principios no son tanto leyes que dicta el estado ya establecido, sino antes bien las únicas leyes que hacen posible el establecimiento de un estado respetando los principios racionales puros del derecho humano externo (*TP*, 290).[229]

---

[229] "Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet: / 1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menschen*. / 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem Anderen, als *Unterthan*. / 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*. / Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist."

Aquí es preciso realizar una aclaración acerca de estos tres principios republicanos que, en la situación del contrato originario, las personas libres que retienen un "derecho innato" deciden establecer como criterios regulativos básicos de su interacción. En *RL*, 314-315 Kant enumera los mismos principios presentados en *TP*, pero en tanto que "atributos jurídicos" de los ciudadanos y con las siguientes definiciones: "Los miembros de esta sociedad (*societas civilis*) o estado, reunidos para la legislación se llaman *ciudadanos* (*cives*). Los atributos jurídicos que son inseparables de la naturaleza del ciudadano son: primero, la *libertad* legal de no obedecer ninguna ley más que las que haya dado su consentimiento; segundo, la *igualdad* civil, esto es, no reconocer a ningún superior a sí mismo en el pueblo más que al que retiene la misma facultad moral de obligarlo jurídicamente que uno retiene de obligarlo a él; tercero, el atributo de la *independencia* civil, es decir, poder no deber la existencia y sustento al arbitrio de otro en el pueblo, sino a su propio derecho y capacidades como miembro de una comunidad, por lo tanto, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en asuntos legales". ("Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d.i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen *Selbstständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.").

Asimismo, en *RL*, 317, Kant define al principio de la "independencia" como una defensa contra el "paternalismo". A diferencia de los regímenes paternalistas despóticos, un gobierno "patriótico" trata a los ciudadanos "como ciudadanos, esto es, según leyes de su propia independencia, de manera que cada uno se posee a sí mismo y no depende de la voluntad absoluta de otro igual o superior a él" ("als Staatsbürger, d.i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt."). Es importante aclarar que según se sigue de la tesis

aquí defendida acerca de la conexión entre "derecho innato" y "co-legislación", la utilización por parte de Kant de la interpretación literal de la idea de independencia como un *criterio* para el acceso al voto (esto es, no en tanto que principio de justicia) resulta lógicamente inconsistente con el resto de la teoría política de Kant. Para el legado republicano clásico presente en la interpretación del requisito de la independencia económica en Kant, véase Bertomeu, *2005*, esp. pp. 135-140. Bertomeu aporta argumentos para comprender la equiparación entre la cualidad de ser "*sui iuris*" con "propietario" en términos críticos. Desde esta perspectiva, la distinción kantiana se basa en un reconocimiento crítico del modo en que las desigualdades de la "sociedad civil" (que en la teoría kantiana, equivale a "sociedad política", como muestra Abellán, *1996*) afectan las decisiones políticas colectivas. Asimismo, para el tópico de la rehabilitación del *principio* de la independencia interpretado en términos económicos (que debemos distinguir del criterio para el acceso al derecho al voto basado en la misma idea) por parte del socialismo alemán, véase Arrese Igor, *2009*.

Kant presenta una variación de la formulación de estos principios en *ZeF*, 349-350, p. 50: "La constitución instaurada, primero, de acuerdo con los principios de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres); en segundo término, conforme a los fundamentos de la *dependencia* de todos respecto de una única legislación común (en cuanto súbditos) y, /350/ en tercer lugar, siguiendo la ley de la *igualdad* de todos (en cuanto *ciudadanos*) –la única que procede de la idea del contrato originario, idea sobre la cual tiene que estar fundada toda legislación jurídica de un pueblo- es la *republicana*." ("Die erstlich nach Principien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und /350/drittens die nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als *Staatsbürger*) gestiftete Verfassung — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß — ist die *republikanische.*"). En la nota al pie a este pasaje Kant aclara el sentido en que deben entenderse estos principios: "Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento. Precisamente, la *igualdad* externa (jurídica) en un estado es esa relación de los ciudadanos entre sí según la cual nadie puede obligar jurídicamente a otro sin someterse, al mismo tiempo, a la ley que manda que él *pueda* ser también obligado por el otro de la misma manera. (Del principio de la dependencia *jurídica*, puesto que en general ya está incluido en el concepto de constitución política, no se necesita ninguna definición)." ("Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Eben so ist äußere (rechtliche) *Gleichheit* in einem Staate dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem Keiner den andern wozu rechtlich verbinden *kann*, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der *rechtlichen* Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung). ").

Es legítimo interpretar que, según la modificación de *Zum ewigen Frieden*, la "dependencia", en la medida en que es entendible también en términos de la igualdad de los "súbditos", consiste en un derecho

Al mismo tiempo, [2] el contrato posee un estatuto normativo en el sentido de que constituye un ideal regulativo que puede servir de guía para el juicio (público) en la práctica política concreta. En lo que sigue, resta por analizar las razones por las cuales esta caracterización que Kant realiza del contrato originario es una consecuencia consistente con lo que hemos analizado hasta el momento, y cuál es el sentido en que debemos entenderla.

En primer lugar, la exigencia de legitimidad del derecho, sumada a la indicación de que el contrato originario produce la formación de la voluntad general legisladora, nos permiten descubrir que la "obligación categórica" universal de ingresar en una condición civil y la consecuente autorización a "empujar por la fuerza al otro para entrar en una condición jurídica" (*RL*, 312) no son, en rigor, entendibles simplemente como un deber y un derecho correspondiente orientados a justificar la necesidad práctica del estado y del poder coactivo en general. En efecto, el tratamiento kantiano del problema del "vacío legal" en términos de la "posesión inteligible" no sirve, estrictamente, para fundamentar simplemente la "existencia de una obligación categórica que se impone a todos de unirse al estado y frente a la existencia de un derecho complementario de todos a forzar a los demás a entrar en la comunidad estatal" *en general*, como *podría seguirse* de la lectura de Kersting, *1992* (p. 147). Por el contrario, *ambos elementos deben entenderse en el marco de la argumentación jurídica que Kant emplea para justificar la normatividad del contrato originario*. Esto significa específicamente que aquella obligación y la autorización correspondiente están orientadas a establecer la necesidad práctica del ideal político normativo y regulativo de la república kantiana.

Asimismo, notemos que "entrar en el estado" *en general* no puede, por lo demás, constituir una "obligación categórica"[230] (desde el punto de vista de la teoría normativa) en la

---

universal a ver los derechos *igualmente protegidos por un estado de derecho*, y por esto es equiparable a las otras dos formulaciones del principio de la igualdad, al que este refinamiento agrega la idea de un derecho a la protección jurídica.

[230] Las afirmaciones de Kant acerca de la preferencia de un estado jurídico en general a una condición sin derecho no son suficientes para sostener lo contrario. Por ejemplo, en *ZeF*, 373, p. 86, Kant afirma que es una "ley permisiva de la razón" (tipo de "ley" cuya posibilidad Kant objeta en este mismo texto) "dejar que se mantenga un derecho público viciado por la injusticia hasta que, o bien todo haya madurado por sí mismo, o bien todo esté cerca de alcanzar su madurez por medios pacíficos, porque una constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque más no sea sólo en un pequeño grado, es mejor que ninguna, es decir, mejor que la anarquía, suerte a la que se expone una reforma *precipitada*. De esta manera, en el estado

medida en que los hechos de que el argumento contractualista kantiano a) establezca como legítima a una única "constitución política" (i. e., la republicana, como explícitamente afirma Kant en *ZeF*, 349-359, p. 50 y *TP*, 297) y b) sea normativo ("regulativo"), significan que él no tiene como su intención principal explicar el fenómeno de la existencia de los estados. Podemos advertir que el *carácter ideal regulativo* universal del contrato, carácter que Kant estableció explícitamente en el escrito "Gegen Hobbes" de 1793, toma la existencia de los estados como un *dato*. En efecto, si la autoridad política estatal *en general* no fuera tomada por Kant como un elemento empírico cuya legitimidad debe ser *evaluada*, en vez de meramente *explicada*, por la filosofía política, entonces el contrato perdería su carácter normativo crítico. En consecuencia, la descripción kantiana del problema hipotético del "vacío legal" se orienta a mostrar que, en el nivel de justificación de la teoría política, los agentes que "pueden afectarse mutuamente a través de sus acciones (como hechos)" tienen un

---

actual en que están las cosas, la sabiduría política deberá hacer de las reformas, de acuerdo al ideal del derecho público, un deber para sí misma. Las revoluciones, en cambio, dondequiera que la naturaleza las provoque por sí misma, no deberán tomarse como excusa para una opresión mayor, sino como una llamada de la naturaleza a instaurar, a través de reformas sólidas y minuciosas, una constitución legal fundada en los principios de libertad, la única constitución que es permanente". ("Dies sind Erlaubnißgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen").

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

"deber" de reunirse para dar lugar a un contrato constituyente en cuyo contexto decidirán las instituciones y normas que han de regular su interacción.

En segundo lugar, tanto el procedimiento que informe este momento inicial ("originario") como las normas y principios político-institucionales resultantes (i. e., los principios republicanos de justicia, la división de poderes, la adjudicación de la soberanía exclusivamente a la voluntad general reunida del pueblo y la adjudicación del poder legislativo a este sujeto político) deben poder ser compatibles con el "derecho innato a la independencia del arbitrio constrictivo del otro". En este sentido, el procedimiento de decisión que se aplique en esta situación inicial debe garantizar que si un agente A tiene un reclamo válido frente a un agente B, este agente B tenga el deber correspondiente (al derecho de A) y que esta obligación jurídica que pesa sobre B respecto de A no lesione el "derecho innato" de B. Claramente, este objetivo se satisface sólo cuando el agente que se ve bajo tal obligación jurídica es, al mismo tiempo, autor de la ley que convierte a la acción u omisión correspondiente al reclamo (válido) del primer agente en un deber jurídico. De este modo, un agente puede tener un deber jurídico (y un reclamo juridizable) si y sólo si puede retener el derecho correspondiente frente a otros agentes (y frente al estado) garantizado por una ley positiva, y si y sólo si todos estos agentes son co-autores de la obligatoriedad de la ley que determina los deberes correspondientes. Por lo tanto, en el procedimiento que se aplique durante la situación hipotética del contrato originario todos los participantes retendrán un derecho a dictar las normas por las que cuales habrán de regular su conducta, esto es, deberán poder aplicar la capacidad definitoria de la idea de la *autonomía (política) positiva*. Sin embargo, esto no presupone que la fundación de la teoría política que se construye a partir del argumento contractualista kantiano abreve en una concepción moral densa de la libertad.

A partir de estas dos indicaciones, buscaremos establecer tres consecuencias ulteriores que se siguen (o podrían seguirse) del marco conceptual que hemos reconstruido en este Capítulo: *primero*, en lo concerniente a la posibilidad de llamar "constructivismo" al contractualismo kantiano (esto es, uno de los tópicos recurrentes en la literatura especializada de las últimas tres décadas aproximadamente, que atañe a la cuestión acerca de qué tipo de argumento normativo es el argumento contractualista político kantiano); *segundo*, en lo que concierne a la posibilidad de considerar que el modelo político resultante del contractualismo kantiano se asocia a una concepción eminentemente política del principio de la "humanidad como fin" y de la autonomía asociada a este principio; *por último*, en lo que concierne a la efectividad o eficacia práctica que la normatividad de este modelo y de la justificación de su

validez por medio de una argumentación que no se reduce a una postura ética o "moral densa" podría poseer en la praxis política concreta.

1) "Constructivismo" jurídico: el estatuto normativo del contrato originario

Se puede hablar aquí de "constructivismo" en relación al "contrato originario" en dos sentidos. *Por un lado*, el contrato kantiano es un argumento que establece y justifica la validez normativa de los principios de justicia de una manera tal que no se reduce a la mera positivación de leyes trascendentes de la libertad, independientemente de la interacción de los agentes, ni independientemente del procedimiento de decisión por el cual se establecen esos principios. *Por el otro*, la justificación de la validez normativa del contrato mismo es, por su parte, producto de un tipo de argumentación que podemos llamar "trascendental" sólo en un sentido laxo: el ingreso al contrato (esto es, el *exeundum* kantiano) es la *condición de posibilidad* de la existencia de obligaciones jurídicas plenamente legítimas. En efecto, el contrato kantiano, en tanto que es equiparable a la formación de la "voluntad general", podría entenderse también como el *producto de una construcción*: es el único contexto jurídico que personas "externamente" libres, que interactúan de modo tal que su "relación práctica" reclama (categóricamente) la existencia de criterios de justificación compartidos, *podrían* elegir para regular esa interacción de manera tal que su libertad no se vea *arbitrariamente* restringida (y dado que la "contradicción jurídica" hace necesario que se vea de algún modo restringida). Esta argumentación por la cual se justifica la normatividad del contrato que conforma la voluntad general soberana procede en el marco de los rasgos de la teoría de la acción descripta en el Capítulo anterior y en los términos de la argumentación desarrollada en el apartado 3 de este Capítulo.

En consecuencia, la exigencia kantiana de legitimidad del derecho nos permite comprender en qué consiste específicamente el estatuto normativo del contrato originario. Así, podemos observar que, como procedimiento de justificación o construcción de principios políticos normativos (o principios de justicia), el argumento contractual kantiano no es reductible a un procedimiento que simplemente distribuya y asegure derechos civiles y de propiedad, como se suele sostener en la línea de interpretación que coloca a Kant en la tradición liberal, ni tampoco la mera garantía de un derecho natural privado basado en la razón pura práctica trascendental considerada en un sentido moral denso, como se sigue de la hipótesis interpretativa que encuentra una raigambre ética para la teoría política kantiana (sea en el imperativo ético de la universalizabilidad, sea en una afirmación del valor ético supremo de la autonomía, sea en una concepción densa de la "libertad trascendental").

Respecto de estas dos lecturas más usuales e influyentes que se han dado del contrato kantiano, Thompson, *2001*, especialmente pp. 62-63 y 76-8, ofrece una clasificación en apariencia similar que indica que las dos grandes líneas interpretativas más comunes son a) una "lectura constructivista que sostiene que la idea regulativa de un contrato social y la noción de consenso que implica son mejor interpretadas en términos de una explicación procedimental de la razón" y b) una lectura que busca "des-enfatizar las connotaciones voluntaristas de la terminología contractariana kantiana con el fin de demostrar que las leyes fundamentales de su teoría política están fundadas en un principio ético último, i. e., el imperativo categórico" (Thompson, *2001*, pp. 62-63). Para este autor, ambas lecturas son insuficientes para dar cuenta de la especificidad de la teoría política de Kant. Coincidimos en cierta medida.

Claramente, la segunda línea de interpretación se enfrenta con dos obstáculos. Uno de ellos radica en que no consigue dar cuenta de la tesis de la distinción deontológica y metodológica entre la ética y el derecho, con todas las consecuencias que esto acarreaba según lo visto en el Capítulo anterior; el otro consiste en que si sostenemos que la justificación kantiana de la necesidad práctica de la autoridad estatal se basa en un principio de la moralidad (es decir, en un principio moralmente denso asociado a la "libertad trascendental" que da forma a la ética kantiana) el espacio dejado a la soberanía de la voluntad general se vería notablemente reducido frente a una ampliación de las competencias otorgadas a un "observador filosófico". El defecto de esta lectura radica, consecuentemente, en que se contrapone al hecho de que el contrato originario kantiano no es pensado por Kant como un pacto por el cual se instaure la autoridad política en general, sino como un momento constituyente cuyo resultado es el ideal normativo republicano, *ideal que implica que los procesos reales de decisión política y creación de leyes deben estar informados, para ser plenamente legítimos, por la participación política concreta y efectiva de los ciudadanos*. Esto confiere un peso mayor a la soberanía (popular) de la voluntad general que el que se desprende de la línea interpretativa en cuestión.

Ahora bien, respecto de la primera línea indicada por Thompson, *2001*, el autor sostiene que ella no conseguiría dar cuenta de la normatividad del contrato kantiano en la medida en que lo entendería como un *argumento hipotético*. Según Thompson, Kant rechazaría

> la reducción de la idea de un contrato social a una construcción meramente hipotética […] precisamente para dar cuenta del estatuto normativo distintivo que tal autoridad

> [política] posee, dado que como meramente hipotética tal idea no podría imponer exigencias normativas sobre el ejercicio de la libertad humana. En esta línea [procedimental hipotética] ingresar en una condición civil sería como mucho una cuestión prudencial más que un dictado de la razón. Interpretar la idea kantiana del contrato social en términos de una "posición original" procedimental implica perder de vista la distintiva normatividad de esta idea, una normatividad que Kant creía que sólo podía ser establecida por medio de la forma de justificación que provee una deducción trascendental (Thompson, *2001*, p. 77).

Podemos advertir que por detrás de esta objeción se encuentra, *en primer lugar*, una confusión del sentido en el que se puede decir que la argumentación contractariana es "hipotética" con el sentido en el que Kant emplea este término al hablar de "imperativos hipotéticos", como si todo contractarianismo "procedimental" presupusiera una teoría de la acción racional basada en el auto-interés y no pudiera adoptar como punto de partida una concepción más amplia de la agencia humana (como por ejemplo la desarrollada en el Capítulo anterior). *En segundo lugar*, podemos advertir que por procedimentalismo "hipotético" el autor parece entender asimismo que la justificación de las normas jurídicas-políticas se basaría en un criterio del estilo "aquello que todos los participantes aceptarían en una 'posición original' *idealizada*", cuando en realidad también podemos entender como "hipotético" a un criterio "aquello que todos los agentes racionales-razonables podrían aceptar en una situación originaria *abstracta* de interacción práctica".

Ahora bien, precisamente en la medida en que para Kant la aceptabilidad de una norma jurídica debe evaluarse en base a este último criterio, se abre la posibilidad de considerar que durante la situación abstracta-hipotética del contrato los agentes deberán justificar sus reclamos (en la medida en que ellos puedan servir de base para el establecimiento de una norma jurídica) apelando a este criterio *procedimental*. De este modo, el contrato originario puede ser considerado como una situación en la cual los agentes "externamente" libres se reúnen para establecer y justificar (construir) las normas que regularán su interacción. Al mismo tiempo, tal criterio procedimental que se aplica sobre la justificación de las normas es un criterio cuya normatividad *se deriva del análisis de la interacción de personas que retienen un "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", por lo cual su aplicación no resulta una cuestión meramente "prudencial"*. Podemos concluir diciendo que la objeción de Thompson, *2001*, a la lectura "constructivista" del contrato kantiano sólo valdría para una lectura que ignorara la

reformulación kantiana del problema del "vacío legal" y que considerara que todos los procedimentalismos son "puros" (esto es, que considerara que todos los procedimentalismos prescinden de principios políticos normativos sustantivos que informen la participación de los agentes en los procedimientos correspondientes).[231]

La conclusión que se desprende de lo analizado hasta aquí es que el contrato kantiano puede ser entendido en términos "constructivistas" hipotéticos, esto es, que el contrato mismo puede ser entendido como un argumento hipotético para el establecimiento y la justificación de un modelo político normativo y regulativo, en la medida en que se opone a cualquier explicación realista-descriptivista de la autoridad estatal, y en la medida en que apela al criterio "aquello que todos aquellos agentes externamente libres que interactúan podrían aceptar" (por contraposición a "aquello que es racional en sí mismo independientemente de la interacción de las personas") con el fin de establecer la normatividad de la "constitución republicana". Es precisamente su carácter hipotético (abstracto) lo que confiere al contrato kantiano su estatuto normativo como base justificatoria de un ideal político regulativo que sirve de criterio para evaluar *la legitimidad y la justicia* tanto de los regímenes políticos existentes, como de cada procedimiento real de toma de decisión política.

En el Capítulo anterior hemos concluido que la concepción kantiana de las personas que ingresan al contrato se diseña a partir de unos rasgos de la acción racional libre derivados, desde un punto de vista pre-moral, de las nociones kantianas de la libertad (positiva y negativa) y de la razonabilidad (como capacidad de actuar por razones). Como esta

---

[231] El contrato kantiano, así como el tratamiento de la "posesión inteligible" no están destinados a ofrecer una "deducción trascendental" sistemática racional de la autoridad estatal: no se da el caso que defiende Thompson, *2001*, p. 77, de que estos dos elementos establezcan por "deducción trascendental" un deber de "someterse a uno mismo a la autoridad pública". Por el contrario, están destinados a mostrar qué condiciones debe satisfacer cualquier autoridad estatal para poder ser considerada legítima *y justa*: el contrato kantiano constituye una construcción de los principios de justicia que, por su carácter "hipotético", obtiene un estatuto normativo frente a la práctica política en la medida en que es la base justificatoria de un ideal político regulativo que sirve de criterio para evaluar la legitimidad *y la justicia* tanto de procedimientos reales de toma de decisión como de decisiones políticas reales.

La tesis positiva de Thompson adolece, por lo demás, del defecto de no dar cuenta de los derechos políticos: en rigor, se reduce a mostrar cuál es la relación entre propiedad y autoridad política (a saber: una de justificación) exclusivamente en los términos de lo que aquí llamamos "función del derecho". Para Thompson, Kant presentaría una deducción trascendental de la "autoridad política" estatal a partir de la hipótesis normativa *suficiente* de que "para ser libre, es necesario poseer cosas inteligiblemente" (Thompson, *2001*, p. 71).

concepción incluye la idea de que los agentes sostienen libremente una diversidad de fines *Z* en general, lo cual constituye un acto que pertenece a la libertad interna, sujeta únicamente a la obligación autocoactiva, la apelación a estos fines no constituye un modo legítimo de argumentación en la justificación de principios jurídicos *coactivos*. Por este motivo, Kant toma la idea de que los agentes que ingresan al contrato sostienen una pluralidad de "fines Z" o principios prácticos generales como un *dato* para la construcción de su ideal político normativo. Que este dato sea un hecho normativo se explica por la limitación metodológica de la obligación coactiva al terreno *jurídico* de la interacción, es decir, de la libertad externa, precisamente en la medida en que la "capacidad de proponerse fines en general" es un rasgo definitorio de la agencia racional libre que, desde el punto de vista práctico-deliberativo y centrado en el agente, sólo tiene sentido considerar como perteneciente al ámbito de la autocoacción. Consecuentemente, de acuerdo con la diferencia deontológica y metodológica entre coacción (derecho) y autocoacción (ética), en el momento hipotético del contrato, los agentes reunidos pueden decidir cuáles habrán de ser los principios normativos políticos e institucionales que habrán de regular su interacción, apelando al criterio de qué normas e instituciones pueden contar con el "consentimiento" (recíproco) de todos los involucrados, y a partir de un procedimiento que excluye la apelación a concepciones particulares del bien, o "fines Z", como fuentes de razones universalmente aceptables para justificar el empleo de la coacción. En este marco, la descripción del agente que ingresa al contrato, el tratamiento de la razón práctica en términos pre-morales y deliberativos, junto con la abstracción del contenido sustancial de cualquier fin *Z –incluido el propio de la ética kantiana-*, elevan los criterios de justificación que deben satisfacer un principio jurídico y cualquier argumento ofrecido en el foro público hipotético del contrato, para, finalmente, establecer la "constitución republicana".

De este modo, y dado el marco conceptual que hemos construido en el apartado tercero, podemos afirmar que el contrato kantiano es el argumento por el cual se establecen la soberanía de la voluntad general reunida de los ciudadanos y, al mismo tiempo, los principios republicanos de justicia que deberán regular todos los procesos de creación de leyes y de toma de decisión política. Esta "co-originalidad" entre la formación de la voluntad general (derecho a la co-legislación) y el establecimiento de los principios de justicia (límites restrictivos que regulan las decisiones legislativas de la voluntad general) nos ofrece un indicio sólido para considerar que el esquema kantiano de justificación del *exeumdum* culmina en el diseño de un modelo político normativo para el cual (a) la autoridad coactiva del estado es legítima si y sólo si es ejercida con el consentimiento (la participación) de los implicados, y es justa si y sólo si está fundada en, y limitada por, los derechos de los ciudadanos; asimismo, (b) los

principios normativos de justicia que son establecidos y justificados en el argumento hipotético del contrato están orientados a garantizar aquellas libertades y derechos sustantivos sin los cuales no es posible que se den las condiciones políticas y sociales necesarias para la satisfacción de la condición (a). La prioridad del derecho de co-legislación queda, entonces, justificada en la medida en que sólo por medio de ella es posible que la garantía de las libertades sustantivas de las personas resulte legítima y justa, esto es aceptable por todos los ciudadanos.

2) El reino jurídico de los fines

Vimos que la autorización a "forzar" a los demás (con quien se tiene una relación de "coexistencia inevitable") a "ingresar en un estado jurídico" no autoriza el establecimiento de cualquier tipo de autoridad jurídica coactiva ni, por lo tanto, se orienta a explicar el fenómeno de la autoridad política en general. Dada la concepción kantiana de la obligación jurídica como sólo entendible en términos de una relación recíproca entre personas que retienen un derecho a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", las leyes positivas que i) confieren validez a los reclamos y ii) ofrecen vías para la satisfacción de reclamos en la medida en que iii) ofrecen vías pacíficas de resolución de conflictos en base a la apelación de criterios públicos compartidos (es decir, las normas que establecen obligaciones jurídicas recíprocas) sólo pueden ser legisladas por aquellos que deberán regular su conducta en base a ellas. Así, en el marco de la argumentación kantiana para la justificación del *exeundum*, el "derecho innato" implica un derecho, también inalienable, a la co-legislación. Aquí podemos, finalmente, observar cuál es el lugar que la idea de la "humanidad como fin" ocupa en la teoría política kantiana.

En el marco del tratamiento del derecho de gentes en la *Rechtslehre*, y con el fin de refutar la idea de que los gobernantes puedan retener un derecho frente a los ciudadanos que los autorice a "usarlos" para propósitos bélicos, Kant afirma que

> este argumento jurídico [i. e., "el derecho de hacer lo que uno quiera con lo que es suyo (su propiedad)"] (del que probablemente el monarca tenga una vaga y oscura idea) […] no es de ningún modo aplicable a los seres humanos, principalmente en tanto que ciudadanos. Porque el [ser humano como] ciudadano tiene que ser considerado siempre

como un miembro co-legislador del estado, esto es, nunca simplemente como un medio, sino al mismo tiempo como fin en sí mismo (*RL*, 345, §55).[232]

El estatuto de ciudadano es, para Kant, equiparable al estatuto de "fin en sí mismo" que todas las personas retienen. Ahora bien, "ser considerado como un fin" equivale, aquí, a "ser considerado como un miembro co-legislador en el estado". La co-legislación es, a su vez, una competencia ciudadana que se justifica en base a una argumentación que (a) procede enteramente dentro de los parámetros de una concepción de la "libertad externa" (tanto en su aspecto negativo como en su aspecto positivo) que no es reductible a una noción moral densa, ya sea idealizada, ya sea asociable a la noción ética de la autonomía, y que (b) procede en los términos de la reciprocidad de la obligación jurídica (esto es, en base a la especificidad de la relación jurídica entre personas que retienen un "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro"). Por este motivo, la aplicación jurídico-política del principio de la humanidad como fin es entendible en términos exclusivamente políticos. En estos mismos términos, la noción política de "humanidad como fin" se convierte en una fuente de normatividad para un modelo político regulativo que demanda no sólo que se respeten las libertades civiles y las diferentes concepciones de la buena vida (de la religión, de la felicidad, los "fines en general") de los ciudadanos, sino que también exige el goce efectivo de derechos políticos.

En resumen, en la medida en que la argumentación contractualista kantiana, desde el momento de la justificación del *exeundum*, se orienta a establecer que el único esquema de autoridad política coactiva que resulta consistente con los derechos de las personas a las cuales Kant adscribe libertad (sin que esta atribución responda a una concepción moral densa ni idealizada de la agencia autónoma) y que interactúan de manera tal que las acciones que realizan reclaman criterios jurídicos compartidos para que en esa interacción todas las personas puedan ver garantizado su "derecho innato" a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", el modelo político normativo y crítico de Kant es aquel en el cual las decisiones políticas deben realizarse por medio de procedimientos en los cuales los participantes deben ser aquellas mismas personas que deberán regular su conducta en base a

[232] "Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) [...] will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst)." Véase también *RL*, 295: "en la relación jurídica con las otras personas las considero según su humanidad".

ellas. Al mismo tiempo, esta justificación kantiana de la soberanía de la ciudadanía reunida no conduce a la práctica política efectiva a un "voluntarismo" extremo puesto que la legitimidad de los resultados alcanzados por tales procedimientos no sólo depende del tipo de participación que en ellos tengan los afectados por las leyes, sino también de su compatibilidad con los principios republicanos que definen el segundo elemento de la constitución republicana (esto es, además del requisito de la soberanía inalienable del poder legislativo de la voluntad general).

3) Efectividad de la normatividad del contrato originario frente a los contextos políticos reales

En este marco, el contrato originario se convierte en un ideal regulativo en la medida en que responde a la exigencia de legitimidad que la teoría kantiana impone al derecho coactivo en general, y en la medida en que, consecuentemente, ofrece una herramienta para evaluar la legitimidad de las decisiones políticas de un estado jurídico existente. El modelo político que se justifica por medio de la argumentación kantiana del *exeundum* se basa en una concepción de la soberanía de la voluntad general que (a diferencia, por ejemplo, de la concepción rousseauniana del *Contract social*) ofrece a los ciudadanos unos criterios fijos, accesibles para- y aceptables por todos ellos que, al ser lógicamente independientes de las instancias reales de toma de decisión política en el estado, regulan tanto a estos procedimientos como a sus resultados. Podemos advertir que en virtud de que [1] el contrato originario constituye un argumento para el establecimiento y la justificación normativa de los principios republicanos de justicia y de los principios institucionales de la división de poderes y de la adjudicación de la soberanía a la voluntad general que retiene la competencia legislativa de manera exclusiva, y dado que [2] es, al mismo tiempo, un ideal regulativo que debe guiar los juicios acerca de la legitimidad y la justicia de las decisiones políticas, en la república kantiana la soberanía (popular) de la voluntad general se ve limitada por los derechos de las personas que componen ese mismo sujeto político soberano.

* * *

En conclusión, dado que Kant analiza el problema de la "contradicción jurídica" en términos de la libertad externa tal como ella es entendida bajo el principio normativo del derecho innato, la justificación kantiana del *exeundum* procede enteramente dentro de los parámetros fijados por la teoría de la acción expuesta en el Capítulo anterior, bajo la tesis de que todo

deber jurídico (y todo principio jurídico) debe ser justificado en base a la *interacción de agentes que retienen este derecho y a los cuales se adscribe esta libertad*. Podemos afirmar, asimismo, que la descripción kantiana de la condición pre-jurídica toma como un *dato* el hecho de que las personas son libres "externamente" y que sostienen también libremente una diversidad de principios prácticos en base a los cuales guiarían su conducta en general. Este es uno de los sentidos de la demarcación del punto de partida de una doctrina del derecho que Kant establecía al afirmar que

> [s]e puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la máxima se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La máxima de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal [esto es, el principio universal del derecho]. (*TL*, 382).[233]

En virtud de que la estructura del *sistema kantiano de derechos y deberes jurídicos* se basa en la premisa de la interacción de personas que retienen un derecho, como "*poder* (moral) de obligar a otros, i. e., como un fundamento legal frente a los otros (*titulum*)" (*RL*, 237), a la "independencia del arbitrio constrictivo del otro", podemos afirmar que el ideal regulativo compuesto por el argumento hipotético del contrato originario y la constitución republicana a la que él da forma constituye un modelo político de gobierno que, además de dar cuenta de la premisa *a priori* de la diversidad de concepciones de la buena vida, es regulado por los derechos *y por la autoridad de* las personas sujetas a la autoridad.

---

[233] "Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die *Rechtslehre* geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne."

Capítulo 6: Paz Kantiana. La fuente de normatividad del derecho internacional kantiano y las fronteras nacionales

Resumen: El objetivo de este Capítulo es mostrar por qué razones la liga de naciones independientes es la interpretación más adecuada del derecho kantiano de gentes, así como la más coherente con el resto de la filosofía política kantiana. Para apoyar esta tesis, sostendremos que los principios normativos que guían la construcción kantiana de una condición jurídica internacional son tanto el de la soberanía de los pueblos como el del respeto por los derechos de las personas, y que el primer principio normativo es demandado por el segundo.

Con este propósito, se expone primero una somera contextualización histórica de la teoría kantiana del derecho de gentes con el fin de mostrar en qué consiste su originalidad, lo cual asimismo nos permitirá comprender por qué es necesario, para la adecuada comprensión de esta teoría, tomarse en serio los derechos de los estados (de los pueblos). Esto último resulta ser una de las razones por las cuales podremos sostener, los apartados 2 a 5, que la institución que Kant diseña para la constitucionalización del derecho internacional consiste exclusivamente en la federación de naciones libres, iguales e independientes. Por el otro, analizaremos en un excurso final cuál es la pertinencia del recurso kantiano a los argumentos asociados a un "mecanismo de la naturaleza" (argumentos entendibles propiamente como provenientes del ámbito de los "juicios reflexionantes" tratados en la tercera *Kritik*). Sostendremos que dado que la paz kantiana es una construcción eminentemente jurídica, estos últimos argumentos no tienen injerencia en su justificación normativa.

§ 1. Originalidad de la teoría kantiana del derecho internacional: derechos de las personas y deberes de los estados

La filosofía kantiana del derecho de gentes tiene su formulación *propiamente jurídica y sistemática* en la segunda mitad de la década de 1790, específicamente con el establecimiento de los principios normativos que deben regular el derecho internacional en los "Artículos definitivos" del "pequeño escrito", *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, de octubre de 1795. Estos mismos principios jurídicos son luego retomados en la *Rechtslehre*. Dado que estos dos textos pertenecen a la época en la que la filosofía práctica kantiana ha adquirido ya su forma definitiva, la filosofía política kantiana del derecho de gentes resulta particularmente fértil para esclarecer no sólo la teoría política kantiana de la justicia estatal, sino también la consistencia de la metodología de la filosofía práctica kantiana y la solidez de

la argumentación para la justificación normativa de los principios jurídicos que hemos venido analizando.

Ahora bien, como es sabido, *Zum ewigen Frieden* no fue la primera aproximación de Kant a la cuestión de la constitucionalización de las relaciones internacionales. En la década de 1780, en consonancia con lo que habían propuesto (aunque con marcadas diferencias) Gottfried Leibniz, Christian Wolff y (en cierta medida) Jean- Jaques Rousseau -en su análisis del *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* de Saint-Pierre-, Kant consideraba que la mejor forma de institucionalizar las relaciones entre los estados a fin de terminar con la guerra sería la fundación de una sociedad cosmopolita que, similar a la "*civitas gentium maxima*" wolffiana,[234] significaba de alguna manera, en palabras de Georg Cavallar, "un retorno a la comunidad originaria" (Cavallar, *2001*, p. 80).[235] Esta forma de comunidad cosmopolita podía, en esta línea de pensamiento, ser instrumentada jurídicamente en una suerte de estado supranacional dotado de un poder coactivo sobre las naciones.[236] En este

[234] Christian Wolff, *Ius gentium methodo scientifica pertratactum* (1749), "Prolegomena", §§ 9-22. Para un relato de la influencia de esta idea, de origen estoico, y su posterior paulatina desaparición en la teoría política y práctica del derecho internacional tras la Paz de Westfalia, véase Guariglia, *2010*, y Gross, *1948*, especialmente pp. 27ss.

[235] Este "retorno" sería, con todo, sólo una metáfora, dado que para Kant la "posesión común originaria del suelo" no es en absoluto una hipótesis histórica.

[236] La propuesta de diseño institucional de Rousseau, de clara influencia sobre Kant, difícilmente podría hoy asimilarse a un estado mundial, ya que en realidad consiste en un congreso legislativo, con una dirección rotativa -que, en definitiva, se asemeja más a una presidencia de congreso que a una jefatura del poder ejecutivo-. Rousseau sostiene asimismo que las leyes internacionales deben ser dictadas por los estados miembros, quienes retienen su soberanía en lo concerniente a sus regímenes internos. Una de las razones por las que Rousseau propone este tipo de institución, en vez de un estado supranacional con todas las competencias de un estado nacional, es la misma por la que Kant rechaza en su período maduro la república mundial: su potencial despotismo. Véase Rousseau, *1754*, p. 584: "Nótese además que como el Cuerpo Germánico tiene un jefe permanente, la autoridad de este jefe debe necesariamente tender sin cesar a la usurpación; esto no puede ocurrir en la Dieta Europea [i. e., la propuesta de Rousseau], en la que la presidencia debe rotar y ello sin consideración a la desigualdad de fuerzas". La diferencia fundamental entre la liga kantiana y la rousseauneana (desemejanza por la cual podemos considerar a Rousseau como uno de los defensores de una institución internacional *cuasi* estatal) es que esta última incluye un poder de policía destinado a castigar las desviaciones de los miembros, mientras que en Kant la *igualdad de los pueblos* impide cualquier forma de punición. Otro punto en el que Kant se distancia de Rousseau es que, como Saint-Pierre, Rousseau propone que la liga esté conformada sólo por las grandes potencias europeas y no por repúblicas legítimas. En consecuencia, esta unión no tiene, como sí ocurre en Kant, la *intención*

tono, tal parece ser la postura que Kant esboza en la "Proposición octava" del escrito pequeño *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, de 1784, época en la que Kant decía tener

> la esperanza de que, después de una serie de revoluciones que operen la transformación, lo que la naturaleza tiene como propósito supremo, i. e., una *condición cosmopolita* universal, finalmente se realizará como el seno desde el que se desarrollarán todas las capacidades originales de la especie humana (*IaG*, 28).[237]

Sin embargo, a partir de 1793, con la publicación de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Kant comienza a cambiar su posición respecto de la forma institucional del derecho internacional.[238] En efecto, en este escrito Kant advierte los peligros que encerraría la noción de una autoridad mundial y propone, en cambio, una "condición jurídica de *federación* basada en un *derecho de gentes* pactado colectivamente" (*TP*, 310-311) por *regímenes republicanos*, es decir, que el derecho internacional debería ser dictado por naciones que contaran con regímenes legítimos y respetuosos de los derechos de los ciudadanos, unidas en una liga voluntaria y desprovista de un poder supremo que tuviera competencias más amplias que las de los estados asociados.[239]

---

cosmopolita de abarcar a todas las naciones del mundo. Para más diferencias entre el pacifismo de Saint-Pierre, el de Rousseau y el de Kant, véase Wood, *1995a*.

[237] "Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde."

No obstante, obsérvese que Kant no habla en este pasaje de un "estado" [*Staat*] mundial, sino de una "condición" [*Zustand*] cosmopolita.

[238] Como señalan -entre otros- Gerhardt, *1995*, p. 104, Cavallar, *1994*, pp. 462ss y Kleingeld, *2004*, p. 307.

[239] La idea de que una autoridad centralizada conlleva despotismo había sido propuesta por Rousseau en *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur L'Abbé de Saint Pierre* de 1754 (Rousseau, *1754*, p. 584). En cuanto a las diferencias entre el período anterior a la década de 1790 y el posterior, Georg Cavallar sostiene, correctamente, que "el modo más consistente de explicar las afirmaciones contradictorias de Kant es verlas como parte de dos pasos en su desarrollo. Esto implica que todos los escritos posteriores a 1793 reflejan la posición nueva, genuinamente 'kantiana'" (Cavallar, *1994*, p. 472). En efecto, en *Zum ewigen Frieden* y la *Rechtslehre* Kant fija definitivamente su postura y abandona la propuesta de un estado mundial con poder de coacción sobre las naciones (esbozada en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 y en algunas notas inéditas anteriores a la década de 1790), en base al

La institución de una liga de repúblicas es entendida por Kant como una condición *necesaria* (y, según veremos, *suficiente*) para obtener un objetivo doble. Por un lado, la instauración de un derecho de gentes institucionalizado en esta federación es necesaria para subsanar la condición de *provisionalidad* en la que se encuentran las constituciones estatales en un contexto internacional pre-jurídico, situación que amenaza la permanencia en el tiempo de los principios republicanos que protegen los derechos de las personas. Por el otro, una federación de naciones republicanas independientes es considerada por Kant como el único modo en que puede alcanzarse el fin de una paz permanente entre los estados sin recurrir a las armas.

En este último sentido, la teoría del derecho internacional propuesta por Kant contiene otro elemento de diferenciación respecto de la visión de sus contemporáneos: la idea de que *la guerra es un modo ilegítimo de procurarse el derecho*. Tanto este punto como su justificación de fondo (i. e., la soberanía como derecho que corresponde al pueblo y la normatividad de la noción *política* de la "humanidad como fin") significaron un giro conceptual de magnitud en relación al pensamiento prevaleciente en la Modernidad en torno de las relaciones internacionales, a saber, la doctrina del *ius ad bellum* (derecho a la guerra) o del *equilibrio del poder*. Esta doctrina, entre cuyos adherentes podemos situar tanto a Maquiavelo y a Hobbes como al iusnaturalismo de Grocio y Pufendorf,[240] consideraba que los estados nacionales retienen un derecho a llevar a cabo guerras de agresión para ver satisfechos sus reclamos frente a otros estados. Así como Kant detectaba, según vimos en el Capítulo 1, una continuidad entre las teorías de la tradición iniciada por Hugo Grocio y la práctica política de su contemporaneidad, la preponderancia de la doctrina teórica del *ius ad bellum* en el siglo XVIII en la práctica política real de los estados conformados en base al modelo "westfaliano" marcó, en efecto, uno de los rasgos definitorios de ese siglo: la combinación del

---

derecho de soberanía (véase especialmente *ZeF*, artículos preliminares 2 y 5 y *RL*, §54), y al rechazo de la analogía estatal (*ZeF*, 355-356; *RL*, § 54). Por este motivo, para el análisis de la teoría kantiana del derecho internacional nos referiremos principalmente a los dos textos sistemáticos de filosofía jurídica de la segunda mitad de la década de 1790 que, en cuanto a los principios jurídicos y límites normativos del derecho internacional, no contienen mayores diferencias.

[240] Esta posición está representada actualmente por las doctrinas de la *Realpolitik*. Las posturas estatistas abarcan un amplio rango de corrientes de pensamiento político. El ejemplo paradigmático del siglo XX es la obra de Carl Schmitt *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, de 1938. Para las consecuencias del realismo en el nivel de la justicia global, así como para la explicitación de sus postulados metafísicos e ideológicos, véase Habermas, *1995*, *2004* y Maus, *1980*. Habermas, *2004*, pp. 117-119, ofrece un adecuado resumen de la oposición kantiana a los presupuestos del derecho internacional clásico.

afianzamiento y avance del estado como el único actor autorizado y capacitado para la decisión política (por contraposición al antiguo ejercicio del poder político doméstico basado en concepciones teológicas del orden social como un equilibrio de poderes descentralizados de diferentes actores sociales con privilegios estamentales) con el modelo político despótico del *ancien régime* dio como resultado una realidad belicista causada principalmente por las intenciones expansionistas de los monarcas europeos. En este sentido, la tesis de T. C. W. Blanning, *2000*, acerca de que el rasgo definitorio de este siglo fue la "expansión" resulta plenamente contrastable: el diagnóstico que Kant ofrece de la realidad internacional del siglo XVIII en sus escritos polémicos ya desde la década de 1780 nos indica que, en efecto, la tendencia expansionista de los estados regidos despóticamente estaba en la base tanto de la teoría como de la práctica del "equilibrio del poder".[241]

Ahora bien, el presupuesto sobre el cual se sostenía que los estados retenían tal derecho a satisfacer sus reclamos por medio de la guerra era, en rigor, doble: por un lado, como no existía un tribunal internacional con poder soberano en posición de dirimir de modo pacífico los conflictos entre reclamos enfrentados, estos conflictos sólo podían resolverse a través de la violencia; por el otro, la instauración de este tribunal era imposible (e indeseable), puesto que la soberanía absoluta de los estados se contradecía con cualquier sujeción a una regla superior externa. De este modo, combinando argumentos positivistas y realistas con otros de índole normativa, los teóricos del *ius ad bellum* terminaban por sostener que no había

[241] Para las particularidades de las relaciones internacionales del siglo XVIII, véase asimismo Lynn, *2000*: "Entre 1700 y 1789 el sistema internacional pasó de una alianza europea opuesta a la hegemonía francesa, a un acuerdo anglo-francés y, finalmente, a un depredador equilibrio del poder. A medida que evolucionaba el sistema internacional, algunas constantes se mantuvieron. De un modo notable, esta fue una época en la cual los estados luchaban por ventajas discretas, no para destruir a otros estados o regímenes ni para decidir grandes cuestiones religiosas o ideológicas. La razón más común para la guerra fue la adquisición o la retención del territorio" (Lynn, *2000*, p. 193). La "discreción" de estas ventajas se entiende, claramente, por comparación con los fenómenos de las dos Guerras Mundiales del siglo XX, en las que aparece la "guerra de exterminio" y reaparece en cierta medida la idea de la guerra motivada por cuestiones ideológicas, y no significó, por supuesto, ninguna discreción en cuanto a los efectos de la guerra: por ejemplo, sólo en la Guerra de sucesión española (1701-1714, finalizada con la Paz de Utrecht) hubo 1.251.000 muertos en combate (Lynn, *2000*, p. 190). Por lo demás, las pretensiones territoriales de los monarcas del *ancien régime* estimularon la consolidación de los ejércitos nacionales profesionales y permanentes y el endeudamiento público –dos prácticas a las que Kant se opone expresamente- hasta niveles sin precedentes.

motivos legítimos para instituir un modo pacífico de arbitraje y que la paz internacional sólo podía y debía ser conseguida mediante el equilibrio entre las potencias.[242]

En oposición a esta postura del *ius ad bellum*, la teoría kantiana del derecho internacional considera, de manera análoga a la modificación kantiana de la descripción grociana-hobbesiana del estado de naturaleza, que la condición de guerra se define no sólo por la agresión real sino también por la posibilidad de la agresión. Por este motivo, el rasgo definitorio de la paz kantiana es la tesis de que una paz duradera sólo puede ser conseguida a través de la *juridización de las relaciones entre los estados*. La construcción de un derecho internacional que sirva de marco jurídico para la garantía del cumplimiento de los tratados de paz se convierte, entonces, en el único modo de cumplir con -o de acercarse al cumplimiento de- el veto moral de la razón práctica: "no debe haber guerra" (*RL*, 354).

Esto último, a saber, que el establecimiento de la paz no es una mera cuestión prudencial sino un mandato racional –un deber establecido *a priori*, independientemente de cualquier consideración instrumental o consecuencialista-, distancia a Kant del *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1711 y años subsiguientes) de Saint-Pierre. Este escrito, destinado en un principio a influir en las cortes europeas con ocasión de las reuniones preparatorias al Tratado de Utrecht (que Kant pone como ejemplo de lo que sería un "congreso permanente de los estados" en *RL*, 350), intenta demostrar la necesidad de una paz

[242] Gross, *1948*, pp. 37-38, sostiene que "[d]esde el siglo XVIII y, en particular, desde Vattel en adelante" la tendencia en las relaciones internacionales "fue predominantemente positivista y consensual. La voluntad de los estados parecía explicar tanto el contenido como la fuerza vinculante del derecho internacional. El concepto de una familia de naciones está en el trasfondo de esto. Haber allanado el camino para este desarrollo al liquidar, con un grado de aparente finalidad, la idea medieval de un orden objetivo de cosas personificado por el emperador en el dominio secular, parecería ser uno de los aspectos más vitales de las consecuencias de la Paz de Westfalia y de su lugar en la evolución de las relaciones internacionales." Sin embargo, las consecuencias de la Paz de Westfalia no fueron amigables para la instauración de la constitucionalización de las relaciones internacionales que propugna Kant. En efecto, como sostiene también Gross: "En lugar de proclamar la era de una genuina comunidad internacional de naciones subordinadas a la regla del derecho de las naciones, llevó a la era de los estados absolutistas, celosos de su soberanía territorial hasta un punto en el que la idea de una comunidad internacional se convirtió en una frase casi vacía y en el cual el derecho internacional vino a depender de la voluntad de estados más preocupados por la preservación y expansión de su poder que por el establecimiento de una regla del derecho. Podemos dudar acerca de la validez objetiva del derecho internacional en el período que siguió inmediatamente a la Paz de Westfalia. Del carácter subjetivo de la mayor parte del derecho internacional, no puede haber dudas" (Gross, *1948*, p. 38).

jurídica en virtud de una serie de argumentos prudenciales: la intención de Saint-Pierre es mostrar que mantener una condición pacífica garantizada por alguna clase de contrato entre los soberanos europeos es mucho más económica y políticamente redituable que acudir a las armas para satisfacer reclamos territoriales. Por otro lado, esta diferencia con el proyecto de Saint-Pierre, dirigido oportuna y exclusivamente a los monarcas europeos, nos permite sostener, de acuerdo con Allen Wood, *1995a*, pp. 3, 6-5, que aunque la *ocasión* para la publicación de *Zum ewigen Frieden* haya sido el entusiasmo hacia el Tratado de Basilea, "el proyecto de Kant es puramente *filosófico*: sus artículos poseen una intención irrestrictamente cosmopolita" (Wood, *1995a*, p. 6), intención que impide que el texto kantiano pueda ser leído solamente como una intervención particular sobre un hecho específico.

La oposición radical a la idea de que existe un "derecho a la guerra" constituye, entonces, una de las notas fundamentales de la teoría kantiana del derecho internacional y es una clara evidencia del giro operado por Kant respecto del modo de concebir la política predominante en su contemporaneidad. En efecto, como se deduce claramente de la formulación de los tres "Artículos definitivos", Kant consideraba que el belicismo y su justificación teórica eran en gran medida sucedáneos de la configuración westfaliana de los estados de la Europa moderna. De hecho, en *ZeF*, 355 Kant menciona a los teóricos del derecho natural Samuel Pufendorf (*De iure naturae et gentium libri octo*, 1672), Hugo Grocio (*De iure bellis ac pacis libri tres*, 1625) y Emerich de Vattel (*Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle*, 1758) con la intención de indicar que las teorías del estado westfaliano contienen tendencias belicistas incluso cuando intentan proveer argumentos para justificar la preferibilidad de los recursos jurídicos por sobre el recurso a las armas.

Ahora bien, en la teoría kantiana la prohibición categórica de la guerra está justificada en base a dos argumentos que resultan contradictorios en apariencia, pero que se encuentran estrechamente ligados. Por un lado, la guerra es contraria a los derechos de las personas en la medida en que viola de manera directa el principio práctico de la "humanidad como fin" (entre otros lugares: *RL*, 344-345 y 347; *ZeF*, 344 y 345; *SF*, 89). Esto significará que *la fuente de normatividad del derecho internacional debe residir en los derechos universales que todas las personas retienen independientemente de su pertenencia a un estado determinado*. Por otro lado, a esta prohibición moral universal de la guerra se le suma una prohibición ligada, esta vez, a los derechos *de los estados*: la violencia internacional en general, y la interferencia por la fuerza y las intenciones imperialistas en particular, amenazan, para Kant, no sólo los derechos de las personas sino también la soberanía de los pueblos (*RL*, 350, 355). Esto último confiere al derecho de gentes una segunda restricción normativa, a

saber, la de *respetar los derechos de los estados*, los cuales son, en definitiva, las unidades morales a las que se aplicarán las leyes del derecho internacional. En efecto, Kant afirma que en lo concerniente al derecho internacional "tenemos que considerar el derecho recíproco de los pueblos en tanto constituyen diferentes estados y en tanto no deben ser fusionados todos juntos en un estado" y sostiene que este punto de partida determina que la forma institucional del derecho internacional tenga que ser la de una asociación de estados y no la de un estado mundial con autoridad coactiva (*ZeF*, 354). Quisiéramos indicar aquí otro de los aspectos de la oposición kantiana a las lecturas realistas de las relaciones internacionales que nos sirve para comprender la insistencia kantiana no sólo en la necesidad de una paz permanente, sino también en que esa paz sea generada por una institucionalización o constitucionalización efectiva del ámbito global. Nos referimos al modo en que Kant entiende que los estados son sujetos de derechos, punto que nos permitirá resaltar la particular relación que los derechos universales de las personas y el derecho de soberanía establecen en la teoría kantiana del derecho global.

Podemos advertir que los "Artículos preliminares" de *Zum ewigen Frieden* nos aportan una serie de condiciones y reglas que, de ser seguidas por los estados, neutralizarían el recurso a las armas. Analicemos si estas reglas que Kant estipula como "preliminares" podrían ser seguidas por los diferentes estados sin que fuera necesario reunirlos en alguna institución global que convirtiera a estas reglas en obligaciones jurídicas. Para este fin, debemos apelar, entonces, únicamente a una perspectiva realista. Como nota Michael Doyle, *1983*, p. 219, desde un punto de vista realista, las razones por las que un estado inicia una guerra se derivan de las propias características distintivas del estado de naturaleza internacional: el miedo a un ataque o el deseo de contrabalancear el poder de otro estado (guerra preventiva), y la resolución de conflictos en general. Por supuesto, Kant hace exactamente el mismo diagnóstico de la realidad política internacional (*RL*, 346, § 56). Sin embargo, al resaltar el dato empírico de que no existe un marco legal internacional, el realista parece sostener que los estados se comportan de esta manera únicamente *porque no encuentran otra alternativa*. De este modo, la guerra sería sólo un medio para conseguir ciertos fines, lo que significa que si tal fin pudiera ser conseguido de un modo menos costoso, entonces los estados elegirían este último. (Esta es, en efecto, la estrategia del pacifismo de Saint-Pierre, más diplomático que jurídico).

En una línea de razonamiento realista, entonces, la primera sección de *Zum ewigen Frieden* compilaría un conjunto de consejos o sugerencias que los estados auto-interesados podrían seguir para neutralizar determinadas conductas belicosas: si se quiere ser coherente

con una realidad política marcada por la coexistencia de estados independientes que no podrían (ni deberían, desde una perspectiva realista que rechaza de plano toda clase de cosmopolitismo) renunciar a su soberanía (como de hecho sostiene Kant en los artículos preliminares 2 y 5), lo único que se puede hacer para alcanzar la paz (o cierta medida de ella) en las relaciones internacionales es proponer estas reglas y contar con que los estados habrán de acatarlas exclusivamente por interés. Entonces, reformulemos la pregunta del siguiente modo: *¿podría alcanzarse una paz perpetua sólo con estas reglas y condiciones, apelando al auto-interés de los estados?*

Entendidos como unos principios prudenciales todavía no sancionados por una condición jurídica, podemos ver que los "artículos preliminares" son enumerados en virtud de su capacidad o eficacia para conducir a un determinado fin a través de medios pacíficos. Si carecieran de tal aptitud, los estados auto-interesados no tendrían por qué elegirlos para regular sus relaciones. De modo que si concedemos lo anterior, podemos predecir que, de observar los estados estas reglas en sus asuntos externos, no habrá guerras entre ellos –o que, por lo menos, el número de conflictos armados se vería significativamente reducido. Ahora bien, si afirmamos que los estados actuarían en conformidad con estas leyes (racionalmente) motivados por sus intereses, estaríamos suponiendo que preferirán perseguir esos intereses de un modo pacífico antes que de manera violenta. Sin embargo, para Kant este no es el caso; por el contrario, siguiendo a Rousseau, Kant ofrece un diagnóstico pesimista pero bastante acertado de su propio contexto histórico en lo que atañe al comportamiento de los gobiernos. Esta diagnosis puede resumirse en la afirmación de que, en la mayoría de los casos, los estados no están gobernados según su mejor interés.[243] Por ejemplo, como sostiene Kant en el

[243] Este rasgo realista de la política kantiana la separa del pacifismo, mucho más esperanzado y optimista, del *Abbé* de Saint-Pierre. En su *Projet*, Saint-Pierre sostenía que el mayor de los males que aquejan a los estados, la guerra civil, sólo puede ser eliminado a través de un "*préservatif unique*", que consiste en la unión de las potencias europeas en una "liga total" de soberanos que garantice la ejecución de la "ley de renunciación" recíproca (véase Saint-Pierre, *1716*, en Robinet, *1995*, p. 105). La "ley de renunciaciones" –incluida en el tratado de Utrecht e impulsada principalmente por los reyes de España y Francia- determinaba la renuncia por parte de una corona a sus pretensiones sobre territorios extranjeros. De este modo, su acatamiento impedía la guerra de agresión justificada en reclamos territoriales y neutralizaba una de las mayores causas de guerra de la Europa moderna (dado que las guerras por causas propiamente religiosas habían dejado de llevarse a cabo desde la Guerra de los Treinta Años). La innovación teórica de Saint-Pierre radica en la convicción de que sólo un marco legal más amplio podía ofrecer una garantía plena del cumplimiento de los pactos bilaterales de renunciación, que eran continuamente violados. Sin embargo, como hemos mencionado, el hecho de que Saint-Pierre dirija su proyecto a los gobernantes de las

"Primer artículo definitivo para la paz perpetua", los monarcas despóticos consideran que sus súbditos son cosas de su propiedad, razón por la cual no ven comprometidos, por lo general, su intereses de un modo inmediato ni significativo frente a la declaración de una guerra: no combaten personalmente y hacen recaer sobre los súbditos todos los costos económicos emergentes del conflicto. En consecuencia, pueden declarar guerras por las razones más triviales.

De este modo, dado el propio realismo kantiano –significativamente más agudo que el realismo político que corre por detrás de la tesis del equilibrio del poder- no es factible considerar que una condición pacífica pueda ser alcanzada por medio de un equilibrio prudencial entre unas potencias mundiales que interactúan en un marco histórico que no está dispuesto a admitir la vigencia de los derechos de los otros estados. Desde una perspectiva kantiana, cuando la fórmula "*l'État c'est moi*" explica la realidad política, el estado como entidad colectiva no actúa necesariamente siguiendo su mejor interés de modo racional. Generalmente actúa, por el contrario, a partir del interés privado del gobierno (como se deduce claramente del esquema grociano analizado en el Capítulo 1), quien, a su vez, no es usualmente entendible como una especie un agente plenamente racional capaz de cooperar por razones egoístas. Finalmente, cabe concluir que los estados que no actúan motivados por razones morales racionales (y esto no puede reclamársele jurídicamente a los estados en la misma medida en que no puede ser requerido jurídicamente a los ciudadanos) no cumplirán con ninguno de los "artículos preliminares" entendidos como reglas prudenciales, dado que no es realista suponer, precisamente, que actuarán exclusivamente por razones propiamente prudenciales. De no sancionarse un derecho internacional, estas normas, diseñadas para neutralizar los comportamientos belicosos y que, por tanto, se vuelven necesarias en relación al fin de la paz demandado por la razón, en absoluto se cumplirían. Por este motivo, se vuelve necesario constituir un marco legal en el que se puedan sancionar normas internacionales con fuerza de ley. En pocas palabras, una vez que confrontamos las reglas y condiciones estipuladas por Kant en los "Artículos preliminares" con la realidad política internacional, descubrimos que el realismo político que insiste en la posibilidad de encontrar argumentos pacifistas basados exclusivamente en la confianza en la racionalidad del comportamiento de

---

casas reinantes de Europa (principalmente, España, Francia, el Imperio Germánico y Suecia), a quienes considera propietarios de sus territorios y de sus pueblos, hace que las regulaciones que propone estén sostenidas meramente por argumentos de índole prudencial: su estrategia es intentar convencer a los monarcas absolutos de que el establecimiento de una liga para asegurar la paz entre ellos es lo más conveniente para mantenerse en el poder y enriquecer las arcas del estado.

los estados, e incluso argumentos pacifistas basados en un presunto "sentido de la historia", contradice no sólo el significado del giro "derecho internacional", sino también la idea misma de los derechos de los estados. En conclusión, la *garantía de la paz* sólo puede radicar, estrictamente, en que las reglas y condiciones que la promuevan *se conviertan en obligaciones jurídicas*.

Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que estas obligaciones (cuya fuente de normatividad última radica en los derechos de las personas) se aplican a los estados, y no, claramente, a las personas consideradas independientemente de sus nacionalidades: las leyes internacionales que sancionen lo propuesto por los artículos preliminares serán propiamente deberes jurídicos de los estados. Así, podemos distinguir en la filosofía kantiana del derecho de gentes entre lo que es la fuente de normatividad del derecho internacional (a saber: los derechos de las personas, independientemente de su pertenencia a un estado jurídico), y quiénes son los agentes que tienen las obligaciones jurídicas que se derivan de esa fuente de normatividad. Dado que son los estados quienes se verán obligados a cumplir con una serie de deberes jurídicos internacionales, necesariamente el establecimiento de una condición jurídica global deberá incluir los derechos de los estados. De lo contrario, la consitucionalización del orden global no resultaría *legítima* para aquellos agentes sobre los que recaerán las obligaciones jurídicas internacionales.

Podemos afirmar, entonces, que desde los "artículos preliminares" de *Zum ewigen Frieden* Kant nos ofrece un punto de partida sólido para la construcción de una teoría del derecho internacional, que puede resumirse como sigue:

1) Los agentes a los que se aplican las normas del derecho internacional son los estados, entendidos normativamente como pueblos, esto es, como uniones colectivas de ciudadanos que retienen derechos a la libertad, a la igualdad y a que todos sus derechos sean protegidos por una constitución legítima (según reclaman los tres principios establecidos por el argumento del contrato originario).

2) Como "voluntades generales", los pueblos retienen ciertos derechos previos a la juridización del derecho internacional, derechos en base a los cuales pueden justificar sus reclamos contra otros pueblos y estados. Correspondientemente, los estados tienen obligaciones recíprocas.

3) Según los dos puntos anteriores, podemos decir que los artículos preliminares son principios que se derivan de los derechos de los *pueblos*. Los estados deberían regular sus relaciones a través de ellos con el fin de neutralizar las causas de la guerra (que amenaza y viola todo estado de derecho en general).

4) Por tanto, estas leyes deberían ser sancionadas dentro de un marco legal, en la medida en que por fuera de este marco no se puede esperar que ningún estado adhiera a ellas en su conducta externa, pero tampoco se puede conducir a un estado a esa adhesión por medio del empleo de la fuerza –puesto que esto contradiría el veto de la razón. Finalmente, los reclamos de los pueblos -algunos de los cuales son formulados en los artículos preliminares mismos (por ejemplo, los artículos 2 y 5)- sólo pueden ser satisfechos si se cuenta con una condición legal que los convierta en derechos a los que corresponden deberes debidamente juridizados.

Este marco conceptual nos permite reconocer, como sostiene Mulholland, *1987*, que la teoría política kantiana adopta una posición alternativa tanto frente al positivismo realista (que niega la necesidad de construir un marco legal internacional) como a las teorías iusnaturalistas de la guerra justa, que sostienen que las leyes morales naturales que regulan las relaciones entre los estados no se ven anuladas por la inexistencia de una organización política internacional, sino que, por el contrario, la falta de un marco legal internacional les confiere a los estados el derecho a juzgar moral *y unilateralmente* las acciones de agentes que están fuera de su jurisdicción legal (Mulholland, *1987*, p. 26). A diferencia de esta última postura y en virtud del rechazo de la analogía estatal, Kant considera que el problema de una teoría política del derecho internacional no puede ser resuelto a través de un análisis casuístico de cuáles serían las condiciones que autorizarían una agresión. La cuestión principal consiste en determinar cómo habrá de construirse la condición legal internacional en la que se puedan aplicar las leyes derivadas de los derechos de las personas y de los derechos de los pueblos. Por este motivo, llegamos al punto que sigue:

5) Una *teoría política del derecho internacional* debe, consecuentemente, abocarse a la tarea de proveer los *fundamentos para un contrato originario internacional*, en el que los pueblos puedan reunirse para elaborar el marco jurídico necesario para implementar las leyes que habrán de regular su conducta en el plano internacional. Este proceso debe ser llevado a cabo de un modo tal que no atente contra los derechos de las personas ni contra los derechos de los pueblos. La importancia de la justificación del diseño de este contrato y de la institución resultante de él se acrecienta cuando advertimos que, a diferencia del argumento contractualista para el establecimiento del estado, el pacto internacional que Kant proponga no intenta ser solamente un ideal regulativo: *se trata de un proyecto que debería, para Kant, llevarse a cabo efectivamente y en el corto plazo.* El modo en que Kant lleva a cabo esta tarea es el tema central de los próximos cuatro apartados.

§ 2. Dos principios normativos para el derecho kantiano de gentes

Como indica Osvaldo Guariglia, la teoría kantiana del derecho internacional ha influido de un modo innegable en las discusiones actuales en torno a la justicia global dentro del ámbito de las teorías normativas.[244] En efecto, *Zum ewigen Frieden* y la sección de derecho de gentes de la *Rechtslehre* les han legado su principio normativo básico (los derechos humanos) y la problemática que es fuente de discrepancia (el rol de las fronteras nacionales).

A su vez, también el punto de partida de la filosofía política kantiana del derecho de gentes está presente en las teorías normativas contemporáneas de la justicia global: en oposición a lo que afirman las teorías realistas del *ius ad bellum* o del *equilibrio del poder*, los derechos de las naciones y de las personas que viven en ellas no estarán garantizados hasta que no se establezca un marco legal internacional que neutralice la posibilidad de la intervención armada, las intenciones imperialistas y la violencia internacional en general.[245] La relación entre la libertad de las personas y la paz legal, presupuesto normativo constante del derecho kantiano de gentes, queda explícita no sólo en las tesis de Kant sobre el "derecho cosmopolita", sino también en su posición sobre la relación entre la teoría de la justicia a nivel estatal y la teoría de justicia internacional:

> Se puede decir que instituir una paz permanente y duradera no es una simple parte de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón, sino su entero propósito último. Porque la condición de paz es la única condición en la cual lo mío y lo tuyo de

[244] Para una reconstrucción del debate contemporáneo entre las teorías kantianas y su relación con la propuesta de Kant, véase Guariglia, *2008*. Cavallar, *2001a*, menciona brevemente la influencia de Kant en el cosmopolitismo de Thomas Pogge y opone a éste con los autores kantianos que señalan que el derecho internacional no debe "rechazar los contratos sociales establecidos al interior de los estados" (Cavallar, *2001a*, p. 91). Para la contraposición entre el cosmopolitismo (representado principalmente por Charles Beitz y Thomas Pogge), que propone que el derecho internacional debe esparcir y asegurar el cumplimiento de los derechos humanos en todo el mundo sin consideración por las fronteras nacionales, y la posición derivada de *The Law of Peoples*, de John Rawls (1999), que sostiene que este fin no debe ser llevado a cabo ignorándolas, véase Guariglia, *2005* y Nagel, *2005*.

[245] Tesón, *1998*, p. 2, sostiene que Kant "descubrió, por primera vez, la conexión entre la libertad doméstica y los cimientos del derecho internacional, prediciendo así la revolución de los derechos humanos del siglo veinte". La relación entre la libertad de las personas –la garantía del goce efectivo del "derecho innato" y un orden global pacífico puede apreciarse continuamente en *Zum ewigen Frieden*, así como en los pasajes sobre derecho de gentes de *Rechtslehere*, especialmente, *RL*, 344-348.

una multiplicidad de seres humanos que conviven como vecinos bajo una misma constitución queda garantizada bajo *leyes* (*RL*, 355).[246]

La paz mundial se convierte, de este modo, en condición necesaria para el goce efectivo de todo derecho y, en consecuencia, no puede ser entendida más que como una condición asegurada a través del derecho. Así, y como se deduce del primer artículo preeliminar de *Zum ewigen Frieden*, la construcción de un derecho internacional que sirva de marco jurídico para la garantía del cumplimiento de los tratados de paz se convierte en el único modo de cumplir con, o acercarse al cumplimiento de, el veto moral de la razón práctica "no debe haber guerra" (*RL*, 354).

El hecho de que Kant considere que establecer una condición de paz duradera sea un fin de la razón práctica –y no sólo una cuestión prudencial- significa que su teoría del derecho de gentes está informada por un principio normativo que surge de la contradicción entre la guerra y el "derecho de la humanidad y de los seres humanos" (*RL*, 344-345 y 347; *ZeF*, 344 y 345; *SF*, 87-89). De este modo, establecer un derecho internacional es una demanda que surge de los derechos que las personas retienen independientemente de su pertenencia a una nación. Una segunda característica de la paz jurídica es que a la vez que cierra la posibilidad de recurrir a la violencia para resolver conflictos entre estados, da paso a la construcción de algún tipo de institución que les ofrece una manera moral y legal (legítima) de "reclamar su derecho frente a otro" estado (*RL*, 346). Este segundo dato permite considerar que, aún cuando Kant opera un cambio radical respecto del derecho internacional moderno al incluir los derechos de las personas, los derechos de las naciones también son parte constitutiva de su teoría normativa de la constitucionalización del orden internacional.

No obstante, como se advierte también en las discusiones contemporáneas, el alcance y la interrelación de estos dos ámbitos de derechos, que se traduce en la pregunta acerca de cuál es la importancia de las fronteras nacionales para la aplicación de la justicia global, es una cuestión de considerable complejidad. En efecto, esta tensión ha suscitado diferentes interpretaciones acerca de cuál debe ser el diseño institucional del derecho internacional kantiano. Por un lado, ciertos autores consideran que Kant, adoptando una analogía estatal

[246] "Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Entzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter *Gesetzen* gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind".

plena y desestimando el derecho de soberanía, propuso la formación *compulsiva* o *inmediata* de un estado supranacional.[247] Sin embargo, la mayor parte de los intérpretes coincide en sostener que el explícito rechazo kantiano de la analogía estatal implica que la institución del derecho internacional tiene que ser la de una liga voluntaria de naciones independientes. Esta última propuesta, a la que adherimos, es, como se puede corroborar a partir de la primera aproximación hasta aquí realizada, la que resulta más plausible y consistente con el resto de la teoría política kantiana.

Ahora bien, entre los intérpretes que defienden la formación voluntaria de una liga de pueblos en virtud de la interrelación de los dos principios normativos mencionados, a saber, los derechos de las personas y los derechos de los estados, ha surgido, en palabras de Pauline Kleingeld, una "tercera postura" (Kleingeld, *2004*, p. 304). Siguiendo la tesis enunciada por Julius Ebbinghaus en un influyente artículo de 1929, esta postura considera que la liga es una institución propedéutica destinada promover ciertos rasgos culturales, morales y jurídicos que podrían permitir a los pueblos ceder parte de su soberanía a un poder ejecutivo supranacional para conformar, posteriormente, un único estado de pueblos.[248] La institucionalización de las relaciones entre estados se daría, de este modo, en dos pasos. El primero de ellos, la liga, sería necesario en virtud de las consecuencias indeseables que acarrearía el establecimiento inmediato de un estado mundial, entre las cuales se encuentran el despotismo (Ebbinghaus, *1929*, p. 44) o la conducción de guerras (Cavallar, *1994*, p. 476), lo cual se contradice claramente con el veto de la razón práctica. El segundo de ellos, la formación voluntaria de un estado mundial, está motivado por el hecho de que como la liga kantiana no cuenta con competencias coactivas, ella no sería, en rigor, plenamente eficaz para acabar con la guerra.[249]

---

[247] Entre los autores que sostienen que Kant propuso o debería haber propuesto la formación compulsiva de un gobierno mundial, se puede citar a: Friedrich, *1948*, Williams, *1986*, Carson, *1988*, Axinn, *1989*, Höffe, *1990*.

[248] Los trabajos más importantes e influyentes (y a los que nos referiremos aquí) que retoman la tesis de Ebbinghaus son los de Geismann, *1983*, Cavallar, *1994* y Kleingeld, *2004*.

[249] En rigor, es correcto que el derecho internacional kantiano tenga diferentes etapas. Sin embargo, dado que la federación de estados tiene la "intención cosmopolita" de abarcar a todos los pueblos de la Tierra, los diferentes pasos se refieren a la incorporación progresiva de las naciones con el objeto de lograr una federación global. Para garantizar que las normas del derecho internacional no contradigan los derechos de las personas, es necesario que en la etapa constitutiva la liga esté conformada por repúblicas legítimas basadas en los derechos de las personas.

El objetivo de este Capítulo es sostener que, contrariamente a esta difundida postura, la liga de naciones independientes es la institución *definitiva* del derecho internacional kantiano, y para esto, expondremos tres grupos de objeciones a los argumentos centrales de la tesis que sostiene que la federación es una institución propedéutica para una república mundial. Los argumentos que analizaremos son los siguientes: Por un lado, la tesis de la liga como primer paso implica que el rechazo de la analogía estatal establece límites normativos sólo para la salida del estado natural internacional; es decir, determina que no hay un derecho a emplear la coacción para obligar a un estado a ingresar en el derecho, pero no se contradiría con el establecimiento de una autoridad con competencias ejecutivas análogas a las de una autoridad estatal. (Este argumento corresponde al tópico de la cuestión del *alcance de la disanalogía estatal*). Consecuentemente, los riesgos que implicaría una autoridad mundial centralizada no sirven para rechazar cualquier forma de estado supranacional sino solamente las formas compulsivas, por lo cual la formación voluntaria de un estado mundial justo sería moralmente posible. (Este argumento se asocia a la cuestión de la *aceptabilidad moral de un estado mundial*). Por último, una institución supranacional sin competencias ejecutivas centralizadas no sería eficaz para cumplir con el objetivo del derecho internacional, i. e. asegurar una paz duradera, por lo cual la constitucionalización de las relaciones internacionales *debería* contar con ellas (y este argumento responde al tópico de cuestión de la *necesidad moral de un estado mundial*).

La tesis positiva que proponemos consiste en que dado que el principio de la soberanía es una demanda que surge de los derechos de los ciudadanos, si el derecho kantiano de gentes tiene como fuente de normatividad el principio del respeto de los derechos de las personas, entonces la forma que tome la constitucionalización de las relaciones internacionales (que se establecerá a partir del acuerdo entre las naciones en un contrato originario internacional) tiene que respetar un derecho de los estados a no someterse a una autoridad mundial centralizada. A la vez, de esta tesis se desprende una tesis secundaria que puede resumirse en que para una teoría kantiana de la justicia global, derechos humanos y fronteras nacionales no constituyen una dicotomía tajante entre dos principios normativos, sino que el respeto por las segundas es demandado por los primeros.

§ 3. El alcance de la disanalogía estatal y el contrato entre los pueblos

Para Kant, que el ámbito internacional se encuentre en estado de naturaleza significa que se trata de una *situación* de guerra: sin un derecho público internacional sancionado no existen criterios por medio de los cuales los estados puedan justificar universalmente un reclamo, por lo cual ellos no cuentan con la posibilidad de apoyarlo razonablemente frente a otros estados. En el plano internacional, el ejercicio de la violencia se convierte, consiguientemente, en el único modo disponible para resolver disputas entre reclamos. Sin embargo, tal como ocurría en la descripción kantiana del estado natural hipotético, un reclamo satisfecho a través de la fuerza no queda plenamente asegurado ya que la permanencia en el tiempo del resultado de la violencia depende constantemente de un equilibrio de fuerzas que es en sí mismo contingente, de modo que en un estado natural, tanto estatal-hipotético como internacional, nadie puede tener sus derechos asegurados. Esto último es lo que vuelve (moralmente) necesario establecer una condición jurídica. No obstante, la analogía entre estas dos situaciones llega hasta aquí: Kant considera que, a diferencia de lo que ocurre con el "vacío legal" hipotético,

> según el derecho de gentes, no puede valer para los estados aquello que según el derecho natural vale para las personas en la condición sin ley, "debes salir de esta condición" (porque ellos como estados ya tienen internamente una constitución jurídica y por lo tanto están liberados de que otros los coaccionen para ponerlos, según sus conceptos jurídicos, bajo una constitución legal expandida) (*ZeF*, 355-356).[250]

Según se desprende de este pasaje, la primera diferencia entre el *vacío legal* doméstico y el internacional es que en el primero el deber racional de salir de esta situación autoriza a cada uno a "empujar por la fuerza al otro para entrar en una condición jurídica" (*RL*, 312). En este caso, la autorización a emplear la fuerza, según hemos visto, no infringe derechos, en la medida en que lo contrario implicaría la existencia de un derecho a la ausencia leyes (como sostiene correctamente Ebbinghaus, *1929*, p. 34), las cuales surgen, precisamente, para remediar la falta de efectividad del derecho innato en la condición natural. Un derecho a no ser coaccionado a establecer relaciones legales en el ámbito estatal implicaría, entonces, un derecho a no ver garantizados los derechos. Contrariamente a esto, aunque salir de la

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

situación de guerra es ciertamente un deber racional para todos los estados, este deber no se corresponde con un derecho a "usar la fuerza" para obligar a los demás estados a entrar en una sociedad jurídica, y la razón que Kant ofrece aquí para desechar la analogía estatal es que los estados son entidades legales.

Ahora bien, ¿cuán evidente resulta la conexión entre que el hecho de que un estado sea una entidad legal y la ausencia de un derecho a coaccionarlo para ingresar en el derecho internacional? No parece *prima facie* inconsistente desechar la analogía estatal, es decir, conceder la diferencia de los actores involucrados en cada caso, y aún sostener la autorización a usar la coacción *a cuenta, precisamente, de la diferencia entre los dos vacíos legales*. En definitiva, Kant sostiene que la ausencia del árbitro internacional significa la amenaza constante de la guerra de exterminio, "en la cual la destrucción puede alcanzar a las dos partes en lucha a la vez que a todo derecho" (*ZeF*, 347). En rigor, el derecho de un estado a no ser coaccionado para ingresar en el derecho internacional podría significar una aceptación de un estado de cosas que Kant describe como una situación en la cual los gobernantes deciden resolver los conflictos internacionales por vías contrarias al derecho de la humanidad. Es necesario, entonces, volver a analizar aquí cuál es la función de una condición jurídica estatal kantiana por la cual resulta que la soberanía no se contradice moralmente con los derechos de las personas.

En el ámbito estatal, la razón que apoya la correspondencia entre el deber de salir de la situación sin ley y la autorización de obligar a otros a cumplirlo es que en ella no existe todavía ningún tipo de justicia pública que pueda remediar la falta de efectividad de los derechos. En la condición natural, un reclamo válido de un agente no genera para otro agente la obligación de satisfacerlo porque el segundo agente no tiene la garantía de que un reclamo suyo equivalente será satisfecho por el primero. Por lo tanto, para quedar garantizado y generar para un tercero la obligación de respetarlo, un derecho tiene que ser juridizado, lo cual significa que la única forma en que alguien puede disfrutar de su derecho es que existan deberes juridizados. La función de la ley positiva frente a la incapacidad de vincular de la que adolecen los derechos en el estado natural es, pues, la de otorgar *reciprocidad* (universalidad) a la obligación: un agente puede ser obligado a cumplir con un deber correspondiente a un derecho de otro en la medida en que retiene, por su parte, ese mismo derecho y puede, a la vez, exigir su cumplimiento.[251]

[251] Como hemos visto, esto último explica la conexión analítica entre derecho y coacción que Kant sostiene.

Ahora bien, como hemos visto, esta justificación mínima del *exeundum* no alcanza, según la teoría política kantiana, para garantizar la *legitimidad* del derecho ya que admite diferentes modos de establecer leyes positivas que cumplan con la función de hacer que la obligación resulte recíproca. Puede darse el caso, por ejemplo, de que una ley que establece una obligación universal y un derecho correspondiente haya sido impuesta sin consentimiento. En este escenario, la obligatoriedad de la acción que manda la ley no surge en realidad de un derecho de los implicados sino de la voluntad de un tercero que no se encuentra sometido a ella y, aunque esa ley satisfaga el criterio de universalidad de la obligación, el modo por el cual se ha implementado infringe el *derecho innato a la independencia del arbitrio constrictivo del otro*. Consecuentemente, el criterio para la legitimidad de las leyes se derivará de este derecho, de modo tal que para obligar de un modo legítimo, una ley cuya función es la de garantizar un derecho a través de la determinación del deber correspondiente sólo puede ser sancionada de modo legítimo si cuenta con el consentimiento libre de todos los agentes que habrán de obedecerla. Frente al hecho de que un estado jurídico *es necesario* para coordinar la aplicación de los derechos y deberes, el "derecho innato" a la "independencia del arbitrio restrictivo del otro" demanda, entonces, que todos los agentes involucrados en ese estado jurídico retengan un derecho a co-legislar. La satisfacción de este derecho constituye, finalmente, el criterio de legitimidad aplicable a *toda condición jurídica*.

Para satisfacer estas dos exigencias del derecho, i. e., la reciprocidad y la legitimidad de la obligación jurídica, una condición jurídica debe surgir de un *contrato originario* por el cual todos los agentes que se afectan mutuamente a través de sus acciones se unen para decidir las instituciones y las normas que regularán su interacción. En efecto, la formación de la voluntad general soberana es la única solución legítima (justa para todos) al problema de la "contradicción jurídica" de los arbitrios libres en la medida en que garantiza que en el proceso de creación de leyes participen todos los gobernados por ellas. La función ideal de una condición legal es, finalmente, la de garantizar pública y legítimamente los derechos de los agentes (que son obligados por ella) gracias a que otorga efectividad a los reclamos. Antes de la entrada en el estado jurídico, los reclamos de un agente eran válidos sólo para él; ahora son válidos para todos y *frente a* todos porque pueden ser justificados recíprocamente en virtud de criterios públicos decididos por todos los implicados. Esta justificación universal es, además, una exigencia de legitimidad que surge del derecho de la libertad entendido como un título más amplio que la simple facultad de llevar a cabo aquellas acciones que no perjudiquen a los demás, lo que convierte al argumento contractual kantiano en un argumento normativo basado, en última instancia, en los derechos de las personas.

En términos normativos, entonces, una condición jurídica estatal es el resultado de un contrato originario realizado por agentes cuyas acciones tienen influencia mutua y que retienen un derecho a actuar obedeciendo sólo aquellas leyes que ellos mismos pueden dictar (por lo que se puede afirmar que el "derecho innato" demanda un derecho a co-legislar). Asimismo, para la teoría contractual kantiana este resultado coincide con la formación de la voluntad general, es decir, del pueblo. Sólo la pertenencia de una persona a un "pueblo" garantiza que cuando ella tiene un reclamo válido frente a otros, estos últimos tengan el deber de satisfacerlo, y que el cumplimiento de este deber no viole su "libertad jurídica" ni su "derecho innato" en la medida en que todos ellos son co-legisladores de la ley que fija el deber recíproco. De este modo, la obediencia a la ley positiva no se contradice con la libertad jurídica, de lo cual resulta que la noción kantiana de soberanía popular tampoco socava el principio normativo de los derechos de las personas, sino que está diseñada para respetarlo. Por esta razón, la soberanía, como derecho que corresponde a la ciudadanía, se convierte en el "título" por el cual una nación puede sostener reclamos legítimos en el plano internacional (es decir, el título por el cual un estado puede pertenecer al derecho internacional), sin contradecir el mencionado principio.[252]

En efecto, la concepción kantiana de la soberanía, a diferencia de aquella sobre la que se apoya la noción de *ius ad bellum*, no se aplica, en rigor, a cualquier forma de autoridad estatal existente, sino, en términos ideales, al poder legislativo. Como el derecho a legislar es una prerrogativa inalienable de la voluntad colectiva del pueblo, la soberanía popular kantiana debe ser entendida como un criterio de legitimidad, esto es, como un reclamo normativo que la ciudadanía puede sostener contra una autoridad (*RL*, 341-342).[253] La soberanía como

[252] Esta conexión entre soberanía popular y el principio político de la "humanidad como fin" se puede apreciar, por ejemplo, en *RL*, 347. Kant indica allí que un estado "se incapacitaría a sí mismo para valer por una persona (que participe con otras de los mismos derechos) en las relaciones políticas de acuerdo con los principios del derecho de gentes" cuando su régimen atenta contra la capacidad de valer como ciudadano, lo cual, a su vez, equivale a ser considerado como "miembro co-legislador", lo que equivale a ser considerado como "fin en sí mismo" (*RL*, 345).

[253] *RL*, 341: "Toda verdadera república es y no puede ser otra cosa que un *sistema representativo* del pueblo que, en nombre del pueblo y por medio de toda la ciudadanía unida a través de sus delegados (diputados), protege los derechos del pueblo. Tan pronto como la cabeza del estado como persona (sea rey, nobleza, o la multitud entera en la asociación democrática) se deja representar también, entonces el pueblo unido ya no meramente representa al soberano, sino que es el soberano mismo. Porque en el pueblo se encuentra originariamente el poder supremo del cual deben ser derivados todos los derechos de los individuos como meros súbditos (y particularmente como funcionarios del estado). La república, una vez

derecho significa, entonces, el derecho de una ciudadanía a decidir su propia constitución política, con lo cual la aparente tensión entre los dos principios normativos del derecho internacional, a saber, los derechos de las personas y los de las naciones, comienza a disiparse.

Como consecuencia de lo anterior, un estado no puede ser forzado a ingresar en un sistema de derecho diferente al que ya posee porque *el que un estado sea una entidad legal significa, en la teoría normativa, que garantiza la aplicación de los derechos de sus ciudadanos a través de un corpus legal que fija deberes universales recíprocos y que es decidido por esos mismos ciudadanos*. De este modo, la razón que tiene Kant para desechar la analogía estatal proviene de la intención de resguardar la función ideal del estado jurídico (legítimo), a saber, la de garantizar los derechos recíprocos de las personas que lo componen en la medida en que ellas retienen un derecho a legislar en conjunto. Por el contrario, si los estados pudieran ser forzados a ingresar en un sistema legal diferente al que poseen internamente (en el caso de regímenes republicanos o legítimos) o al que sus ciudadanías decidieran poseer internamente (en el caso de regímenes no legítimos), entonces se vería infringido el derecho de la ciudadanía a dictar sus leyes de manera autónoma (sin interferencia de otros poderes del estado o de otros estados) y, consiguientemente, se vería

---

establecida, ya no tiene necesidad de soltar las riendas del gobierno para devolverlas a aquellos que anteriormente las habían llevado, porque ahora ellos podrían destruir todas las nuevas instituciones con su arbitrio absoluto." ("Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein *repräsentatives System* des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren läßt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.")

Véase asimismo *RL*, 342: "El derecho de la legislación suprema en una comunidad no es un derecho alienable, sino que es el derecho más personal de todos los derechos. Quien lo retiene, sólo puede ordenar al pueblo por medio de la voluntad colectiva del pueblo, pero no puede ordenar sobre la voluntad colectiva misma, que es el fundamentos original para todos los contratos públicos" ("Das Recht der obersten Gesetzgebung im allgemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren").

suprimida la garantía del goce pleno de sus derechos. Por estas razones se puede descubrir que el rechazo de la analogía entre estados y personas se justifica a partir de una noción de soberanía que se entiende como un derecho que es retenido por la ciudadanía y del que el poder del estado puede gozar sólo indirectamente. *Ahora bien, ¿qué consecuencias acarrea este rechazo de la analogía estatal para la institucionalización del derecho internacional?*

En el marco de la tesis de la liga como propedéutica para una república mundial, una de las razones que volvería necesario que la juridización del orden internacional se opere en dos pasos progresivos radica en la suposición de que el derecho de un estado a no ser forzado implica *necesariamente* que el único derecho "originario" posible para un estado es el de asociarse con otros en un pacto de no agresión y defensa mutua, con el que se suele equiparar a la liga (Ebbinghaus, *1929*, p. 38).[254] De este modo, la ausencia de un derecho a coaccionar a los estados alcanzaría para prohibir completamente la formación (inmediata) de un estado mundial, como sostiene Cavallar, *1994*, p. 469. Sin embargo, como veremos a continuación, esta deducción no es del todo correcta.

Como se trata de una condición jurídica o legal, la institución del derecho internacional debe ser analizada, dentro de los parámetros de la teoría política kantiana, a partir de la idea de un contrato originario. Para decidir si la institución que elegirán los estados en el contrato internacional será un estado mundial o una federación de estados con igual estatuto jurídico, debemos recordar que las dos exigencias kantianas para el derecho, i. e., la reciprocidad de la obligación y la legitimidad de la ley, tienen que verse satisfechas. Según lo analizado, el rechazo de la analogía estatal implica que los agentes que se reúnen en el contrato internacional deben ser, en la teoría ideal, los *estados en la medida en que son considerados normativamente como pueblos o ciudadanías soberanos*. De este modo, aunque todos los estados retienen un derecho a no ser coaccionados, lo que autoriza legítimamente a un estado a ingresar en el derecho internacional es que su régimen garantice que la soberanía sea efectivamente ejercida por el conjunto de los ciudadanos. En el caso de regímenes "despóticos" (ilegítimos), en los que el estado no garantiza el ejercicio de este derecho, la disanalogía sigue vigente en la medida en que se aplica a los derechos de la ciudadanía y no al poder estatal. No obstante, en su aplicación histórica, un momento inicial de la constitucionalización internacional que quede contenido dentro de los límites normativos del derecho de la humanidad, debe reunir solamente a los estados con regímenes basados en los principios de la constitución republicana. En consecuencia, si el establecimiento del derecho

[254] Sobre este modo de definir la liga kantiana volveremos en el apartado 5.

internacional se opera en varios pasos, *el rechazo de la analogía estatal implica que el primero paso, en el cual se inicia la constitucionalización, debe ser operado por naciones republicanas*.

Sin embargo, si se tiene en cuenta solamente el derecho de un estado a no ser coaccionado, este rechazo no alcanza para inferir que en el marco de un contrato originario internacional entre repúblicas ellas deberán elegir asociarse en una liga y no en una república mundial. Por lo analizado hasta aquí, del derecho de los estados a negarse a ingresar en el derecho internacional, se puede descartar, en rigor, solamente la *imposición* de cualquier institución. Como la primera característica del diseño institucional kantiano para el derecho internacional consiste en que éste deberá ser decidido y consensuado *voluntariamente* por los estados republicanos, la cuestión de si en el momento inicial del contrato originario no podrían decidir una constitución mundial consensuada por todos los miembros de los pueblos involucrados no queda *todavía* respondida.

Para poder responder negativamente a esta cuestión, lo que se requiere es probar que la formación de una unión igualitaria de naciones resulta moralmente preferible al sometimiento voluntario a una autoridad superior que goce de competencias exclusivas. A su vez, el criterio de legitimidad que se debe tomar en cuenta aquí es, claramente, el principio de soberanía, que puede imponer límites normativos al derecho internacional en la medida en que es el principio por el cual se garantiza la permanencia en el tiempo de los derechos de los ciudadanos de las repúblicas federadas. De este modo, la vigencia de las demandas que surjan de la soberanía debe continuar en todos los momentos progresivos de la institucionalizadión del derecho internacional. Si se puede mostrar, como de hecho sostiene la tesis de que la federación de naciones es sólo un primer paso preparatorio para el establecimiento de una república mundial, que la soberanía *es suficiente* para decidir que una primera institución sólo puede ser una liga sin autoridad coactiva centralizada, entonces no resulta plausible que el mismo principio pueda, en el largo plazo, dar lugar a un sometimiento voluntario a una autoridad semejante.

No obstante, frente a esto último los autores que defienden la propuesta de la liga como propedéutica pueden objetar que el establecimiento de la liga es necesario sólo en la medida en que no están dadas las condiciones históricas y culturales que *facilitarían* la decisión de someterse a una autoridad centralizada supranacional, decisión que sería posible "una vez que hay acuerdo sobre principios normativos universalistas (como una constitución republicana, derechos humanos, etc.)" (Kleingeld, *2004*, p. 316). Sin embargo, si el primer paso de la constitucionalización del orden global debe estar, como mencionábamos, en manos

de repúblicas legítimas basadas en el respeto por los derechos de las personas, entonces las condiciones requeridas para tal "sometimiento voluntario" ya se encuentran vigentes, y entonces, si el contra-argumento en cuestión es correcto, la primera institución resultante del contrato originario internacional sería una república de repúblicas. Por consiguiente, si se sostiene que la liga es el *primer paso* del derecho internacional, reaparece la necesidad de responder por qué una autoridad centralizada no resultaría moralmente preferible en el inicio de la constitucionalización del orden global.

Por último, notemos que sólo se puede rechazar la posibilidad de la formación voluntaria (tanto de modo inmediato como a largo plazo) de una república mundial por razones de índole normativa, esto es, mostrando que una autoridad supranacional centralizada y con competencias ejecutivas sobre los actores involucrados en el contrato internacional resultaría contradictoria con el principio político de la "libertad jurídica" como derecho retenido por todas las personas.

§ 4. Aceptabilidad político-moral de un estado de estados

Los autores que sostienen que la liga es una instancia preparatoria para un estado supranacional presuponen (correctamente) que existe una diferencia cualitativa entre una república mundial justa impuesta y una república mundial justa establecida de modo voluntario por los estados federados. En efecto, aunque el *resultado* sea la misma institución, los modos en que se operan las formaciones de una y otra difieren en cuanto a la *legitimidad*, y por esta razón se puede rechazar a la primera pero no se podría rechazar a la segunda.

Esta diferencia explicaría por qué el peligro del despotismo (sobre el que Kant advierte en *ZeF*, 367) no afectaría a todas las formas posibles de un estado mundial con una autoridad centralizada.[255] Por el contrario, el riesgo del despotismo mundial debería

[255] La idea de que los riesgos del estado mundial despótico no implican el rechazo de toda forma de estado supranacional es, como hemos indicado, uno de los puntos de apoyo centrales de la tesis de la liga como propedéutica. Para Ebbinghaus, *1929*, pp. 35-36 y 39-43, la formación de la liga tendría como único objetivo impedir el surgimiento de un estado mundial cuya autoridad recayera en manos de un estado más poderoso (en términos de potencial bélico o económico) que el resto, por lo cual la federación no obstaculizaría la formación voluntaria de una república mundial. Para Geismann, *1983*, pp. 380-381, la formación *inmediata* de un estado mundial puede dar como resultado tanto una república como un despotismo, y por lo tanto *el primer paso* del derecho internacional hacia una republica mundial voluntaria

entenderse como una justificación del rechazo de la analogía estatal (solamente) en lo referente al ingreso al estado jurídico internacional, es decir, como parte de un argumento que sirve para descartar como instituciones candidatas al gobierno del orden global aquellas que sean impuestas (Kleingeld, *2004*, p. 309).[256] Con esto, quedaría abierta la posibilidad de que los estados federados establezcan voluntariamente, en el largo plazo, un estado mundial justo (Kleingeld, *2004*, p. 313).

Sin embargo, aunque es cierto que el rechazo del despotismo mundial no equivale a rechazar otras formas posibles de *estado* mundial, esto no demuestra que Kant las proponga. Aún si el peligro del despotismo no alcanza para desechar la formación voluntaria de un estado mundial justo (lo cual es *prima facie* correcto*), para mostrar que Kant propone esa institución es necesario explicar por qué una autoridad centralizada es preferible, en términos jurídicos normativos, a una federación de estados*. El problema que surge es, entonces, el de analizar si el hecho de que el *proceso* por el cual se establece una república mundial sea legítimo alcanza para afirmar que ella es moralmente preferible a la liga. Para responder esto, a su vez, es necesario analizar una cuestión previa a la diferencia entre la imposición y la formación voluntaria de la república mundial, a saber, si se puede considerar

---

debe ser la institución de la confederación. Según Cavallar, *1994*, p. 462, Kant sostenía un "concepto adicional modificado de una república mundial libre [i. e., un estado mundial no despótico]" que no debería ser instituido de inmediato dado que hacerlo volvería necesario el uso de las armas. Cavallar remite luego a Ebbinghaus y Geismann para una explicación de la relación entre la liga y la noción de estado mundial mencionada (Cavallar, *1994*, p. 474). Para Kleingeld, *2004*, pp. 308-313, el rechazo kantiano a una "fusión" de estados no implica que Kant renuncie a la propuesta de un futuro establecimiento voluntario del estado de estados. La autora sostiene que si Kant desechara la posibilidad de cualquier tipo de cesión de "soberanía externa", se opondría a la "creación de los Estados Unidos de América, cosa que no hace" (Kleingeld, *2004*, p. 313). Sin embargo, inferir que Kant no se opone a toda cesión de soberanía a partir del hecho de que, al marcar *explícitamente* las diferencias entre una federación de estados y un estado con régimen federal no critique el diseño institucional de los Estados Unidos de América (*RL*, 351) es, por un lado, simplemente una inferencia inválida. Por lo demás, se trata de dos casos absolutamente diferentes, a saber: el derecho internacional y el estatal, respectivamente. En este último caso, no es posible sostener que los diferentes estados de la nación en cuestión equivalgan plenamente, en cuanto a su soberanía externa e interna, a diferentes naciones. La cuestión de si los estados pueden ceder soberanía externa a una autoridad ejecutiva centralizada es tratada en el apartado siguiente.

[256] Puede notarse que, en el marco del rechazo de la analogía estatal, un régimen mundial justo pero impuesto resulta ilegítimo, y por lo tanto se lo puede colocar entre las formas que proscribe el argumento del riesgo del despotismo.

que una autoridad supranacional centralizada es justa o, al menos, más justa que una liga voluntaria.

En este sentido, podemos observar que la idea de que Kant no rechazaría toda fusión de estados sino solamente aquella operada despóticamente se contradice con algunas de las tesis principales necesariamente asumidas por la interpretación de la liga como una institución propedéutica. Una de las ideas centrales que apoyan dicha interpretación consiste en que si la fuente de normatividad del derecho internacional es moral (dado que la razón proscribe la guerra en la medida en que ella viola los derechos de las personas), entonces la condición jurídica que asegure la paz no puede ser alcanzada a través de *cualquier* medio.[257] A su vez, esto implica una primacía de los principios jurídicos morales por sobre las cuestiones pragmáticas o prudenciales (cuestión sobre la que Kant insiste fuertemente tanto en los suplementos y apéndices de *Zum ewigen Frieden* como en la "Conclusión" de la sección del derecho público de la *Rechstlehre*) que demanda que la justificación de cada una de las etapas de la constitucionalización del orden internacional tenga que satisfacer ciertos criterios de legitimidad.

Como hemos visto, el criterio kantiano de legitimidad para un proceso de creación de leyes radica en que las normas en cuestión deban ser decididas por quienes habrán de quedar vinculados por ellas. Por esta razón, la aplicación de una justicia global a través de leyes legítimas debe conferir y garantizar a las naciones federadas la facultad de legislar autónomamente y en conjunto. A su vez, como estas leyes deben ser compatibles con el principio normativo del respeto por el derecho de la humanidad, los pasos a seguir en la implementación de una condición jurídica internacional no pueden, en ninguno de los pasos que eventualmente requiera, contradecir la libertad jurídica de las personas sujetas a leyes. El derecho internacional respetará, entonces, los derechos de las personas y los principios normativos del nivel jurídico estatal, en la medida en que el principio de la soberanía hace posible, para Kant, el goce pleno y permanente en el tiempo de los derechos de los miembros de un pueblo. Con estos límites normativos para el derecho internacional, una respuesta kantiana a la pregunta de si es aceptable que los pueblos se unan voluntariamente para formar un estado mundial deberá centrarse en los *derechos de los pueblos entendidos como garantes de los derechos de las personas que los componen*.

[257] Lo que constituye, como nota correctamente Cavallar, *1994*, p. 462, la oposición de Kant a cualquier forma de "terrorismo moral", explicitada en *SF*, 81.

Ahora bien, dado que la noción de pueblo es definida en la teoría kantiana por la co-pertenencia a una misma constitución legal (*RL*, 311, 343), frente al hecho de la existencia de diferentes estados (que la teoría kantiana toma como punto de partida), la formación voluntaria de un estado de pueblos requiere que los pueblos existentes deban disolverse como tales (*RL*, 311; *ZeF*, 354). Si un estado decidiera esta supresión, renunciaría *eo ipso* a los derechos por los cuales pudo participar del contrato originario internacional en primer lugar, dado que *los derechos de un estado frente a otros agentes son prerrogativa exclusiva de la unión colectiva de los ciudadanos*. Por lo tanto, que los estados federados decidieran en esta dirección significaría, en rigor, que no seguirían valiendo como sujetos del derecho internacional. Esto último retrotraería el problema de la justicia global al nivel de la justicia estatal, y el problema del proceso de institucionalización del derecho internacional (ya iniciado con la formación de la liga) a la condición natural hipotética. Incluso en el caso de que se pudiera argumentar que esto último no resultaría problemático en la medida en que una república mundial justa minimizaría la posibilidad de la guerra y maximizaría el cumplimiento de los derechos de las personas, recordemos que el "vacío legal" hipotético autoriza el empleo de la coacción para ingresar en el derecho, con lo cual es, al menos, posible que el derecho sea restablecido por imposición.

Por otro lado, según se desprende de la noción kantiana de soberanía, resignar el estatuto de condición jurídica implica para las naciones federadas la violación (auto-infligida) del estatuto de condición jurídica, lo cual conlleva, a su vez, la infracción tanto de los derechos recíprocos como de la libertad jurídica (que ya se encontraban garantizados en la medida en que los estados federados son, en una primera instancia, repúblicas legítimas y justas) de todos los ciudadanos de un estado. Finalmente, la infracción de los derechos de los pueblos y de las personas que los componen no es una consecuencia *posible* de la fusión de los pueblos que se dé sólo en el caso de que un estado mundial –injusto o justo- sea impuesto, sino su consecuencia lógica. Como esta consecuencia es contradictoria con los derechos de los agentes implicados en el derecho kantiano de gentes y con la construcción y punto de partida de un derecho kantiano de gentes, ella es suficiente para apelar a la liga como la única solución para la condición natural internacional y, consecuentemente, como único modo plenamente legítimo de establecer una paz permanente.

Se puede afirmar, entonces, que el riesgo de una fusión de estados no consiste únicamente en la posibilidad de que surja un despotismo en el caso en que se la opere de modo compulsivo, sino en que incluso si se la decide voluntariamente redunda en la violación de los principios normativos que Kant postula para el derecho internacional. Esta

consecuencia, cabe mencionar, no quedaría anulada en ningún momento del proceso jurídico hacia la vigencia de una paz duradera ni *en ningún momento de un progreso histórico o cultural hacia ella.*

§ 5. La efectividad de la liga de repúblicas legítimas para conseguir el fin deseado

Por lo visto hasta aquí, la noción kantiana de soberanía incluye *dos derechos* para los pueblos que funcionan como criterios normativos del derecho internacional, a saber, el derecho a no ser forzado a ingresar en el derecho internacional y el derecho a tener una constitución estatal o interna dictada autónomamente. Estos dos derechos demandan un *tercer* derecho de igualdad *jurídica de los pueblos*. En efecto, la soberanía impide la imposición de normas a un estado y por lo tanto determina que las leyes internacionales deban ser dictadas o consensuadas por los agentes involucrados. Para satisfacer el criterio de legitimidad de co-legislación, los pueblos deben ingresar al contrato internacional con igual estatuto jurídico.[258] Esta igualdad de los pueblos soberanos implica para Kant que entre ellos no tiene vigencia la relación jurídica que autoriza el "castigo" frente al incumplimiento de una ley, por lo cual, finalmente, una federación de estados iguales no puede contar con facultades ejecutivas.[259]

Este punto sirve de base para uno de los argumentos centrales que apoyan la tesis de que la liga voluntaria es sólo un primer paso propedéutico para la institución de un estado mundial justo. Este argumento radica en que aunque la liga implica una diferencia moral y jurídica respecto de la condición natural internacional, ella no sería plenamente eficaz para

[258] Cavallar, *1994*, p. 471, menciona también la conexión intrínseca entre la igualdad de los pueblos y su derecho a co-legislar en el derecho internacional.

[259] Kant sostiene que la igualdad de los pueblos soberanos necesariamente significa que entre ellos no puede valer la guerra punitiva (*ZeF*, 347; *RL*, 347). Ebbinghaus nota, correctamente, que el rechazo de la guerra punitiva constituye una de los modos en que Kant se opone a la idea de un derecho a la guerra (Ebbinghaus, *1929*, p. 30). Como se apuntó anteriormente, el derecho a la guerra se sostenía fundamentalmente a partir de la soberanía absoluta del *estado* (en última instancia, del g*obernante de turno*). Puede advertirse que Kant emplea la noción de soberanía en la dirección opuesta y sustenta el rechazo de la guerra punitiva en base a la igualdad jurídica, derecho que se deriva de esa noción bajo los términos de un contrato entre los pueblos, por lo cual el mencionado rechazo no vale solamente para descartar que los estados retengan un derecho a la agresión en el estado natural internacional, sino que sigue vigente una vez conformada la liga en la cual los estados se mantienen independientes.

terminar con la guerra en la medida de que no establece una autoridad ejecutiva con la competencia coactiva para castigar el incumplimiento de las normas pactadas por los estados iguales. [260] Consiguientemente, para cumplir plenamente con el objetivo del derecho internacional, i. e., alcanzar la paz duradera, se volvería necesario instituir una república mundial (Kleingeld, *2004*, pp. 318 y 320; Geismann, *1984*, pp. 381, y 384; Ebbinghaus, *1929*, pp. 38ss). A la vez, para que este estado supranacional fuera justo, sería preciso que en el proceso de su establecimiento se vieran satisfechas las demandas que surgen del principio de soberanía, por lo cual la formación de una república mundial se implementaría por una futura cesión voluntaria de la soberanía *externa* por parte de los estados asociados en la liga.[261]

Esta conclusión se apoya, entonces, sobre dos tesis: que la liga es, en última instancia, ineficaz para terminar exitosamente con la guerra (1) y que la noción kantiana de soberanía constituye un derecho que pertenece al conjunto de los ciudadanos de un estado y que incluye tanto la independencia jurídica como la igualdad de los pueblos (2). Nos interesa mostrar que, mientras que la tesis primera es incorrecta, la segunda es correcta, pero contradictoria con la idea de una autoridad ejecutiva mundial.

En lo que atañe a la segunda tesis, surge la pregunta acerca de qué competencias exclusivas podría ejercer una autoridad mundial por encima de los estados libres una vez que ellos han decidido voluntariamente ceder su soberanía externa. Notemos que no se puede considerar que esta pérdida de soberanía se refiera al hecho de que existan leyes que regulen las relaciones internacionales, pues para una teoría política kantiana la obediencia a leyes no implica pérdida de libertad jurídica cuando ellas son dictadas por los implicados a partir de un contrato originario (*RL*, 316). Cuando los estados se reúnen en la condición jurídica de la liga, deciden voluntariamente someterse a la restricción de sus posibilidades de acción en el ámbito internacional. Lo que pierden los pueblos con el derecho internacional es, en el momento de la liga, la posibilidad de desenvolverse de manera ilegítima: declarar la guerra a otro estado es ahora, además de inmoral, ilegal.[262] Finalmente, con esto los estados no ceden soberanía

[260] Véase *RL*, 317: esta competencia es exclusiva del poder ejecutivo.

[261] Véase Cavallar, *1994*, p. 474: "dos son los elementos necesarios si la paz perpetua ha de ser exitosamente alcanzada: el consentimiento libre de los estados y de sus ciudadanos *y* una república mundial. En un estadio final los estados podrían abandonar voluntariamente su soberanía." Esta cesión voluntaria de soberanía no alcanza la regulación de los asuntos internos sino sólo la autonomía en cuanto a las relaciones con otros estados.

[262] Ebbinghaus afirma que la liga no puede dictar una ley que proscriba la guerra puesto que la guerra es, en realidad, proscripta *a priori* por la razón (Ebbinghaus, *1929*, p. 38). Sin embargo, una de las razones por las

porque *ella no incluía un derecho a hacer la guerra* (*ius ad bellum*). Por esta razón es que se puede sostener, a su vez, que, a diferencia de lo que proponen Ebbinghaus, *1929*, p. 38 y Geismann, *1984*, p. 381, *el derecho de un estado a no ser coaccionado no significa que la liga no pueda legislar normas internacionales*.

Por lo demás, podemos fácilmente descartar también la posibilidad de que esta cesión signifique delegar en las manos de una autoridad superior la tarea de legislar, en la medida en que si los estados miembros no fueran co-legisladores del derecho internacional, este dejaría de cumplir con el requisito de legitimidad. Es por esto que Cavallar apunta, correctamente, que la federación libre, aunque no cuente con una autoridad republicana centralizada, cuenta con un derecho "republicano" (Cavallar, *1994*, p. 474). Por lo tanto, la función exclusiva de una autoridad centralizada no puede ser la de legislar. De este modo, una autoridad supranacional *ejecutiva* no podría mantener como competencia exclusiva, en lo relativo al derecho, más que la facultad de aplicar un castigo frente a una violación de las normas internacionales. Notemos que en este caso la competencia para castigar, *dentro del marco del argumento de la ineficacia de la liga para terminar con la guerra*, tiene sentido exclusivamente en relación a la violación de la proscripción de la guerra, y por lo tanto equivale eminentemente a la aplicación de la guerra punitiva.

Ahora bien, una autoridad mundial ejecutiva no puede aplicar sanciones que no hayan sido previstas por las leyes dictadas por los estados miembros –que no pueden delegar su facultad legislativa. Para valer en el derecho internacional, entonces, la guerra punitiva tiene que ser autorizada legalmente en el momento de la institución del derecho internacional. Si el

---

que se puede justificar el rechazo tanto de un derecho a la guerra como de la posibilidad de que la imposición de cualquier norma a un estado radica en que las leyes morales no pueden generar deberes jurídicos efectivos si no son consensuadas y sancionadas por los actores a los que obligan. (Esto explica la reacción de Kant contra la casuística de las doctrinas iusnaturalistas de la guerra justa). Como señala acertadamente Mulholland, *1987*, p. 26, "Kant sostiene que existen leyes discernibles que *deben* gobernar las relaciones entre estados. El problema […] consiste en determinar cómo pueden los estados ser traídos de manera efectiva a una condición en la cual estén gobernados por ellas". De este modo, es necesario que las leyes morales racionales tengan que ser efectivamente positivizadas si es que han de lograr su cometido. De lo contrario, habría que esperar que los estados no recurran a la guerra motivados únicamente por el deber moral. Una teoría kantiana no puede contar con esta posibilidad porque como la adhesión a una máxima no se puede imponer, tampoco se puede *saber* si un actor libre de adherir o no a una máxima efectivamente lo hará. Finalmente, si la liga no judiciara el veto racional al recurso a las armas, no habría en rigor ninguna justificación públicamente aceptable por la cual los estados miembros pudieran defenderse de él.

primer paso del derecho internacional, es decir, aquél que surge inmediatamente de un contrato entre los pueblos, es la formación de una liga con competencias legislativas, los estados federados deberían poder autorizarla antes de la formación de una república mundial, lo cual no es esperable que ocurra ya que la guerra punitiva implica, para Kant, una relación de subordinación que no existe, en la teoría normativa, entre pueblos soberanos e iguales. Por lo demás, si un contrato entre los pueblos contemplara la guerra punitiva, la institución resultante sería la de una república mundial, y entonces, como es evidente, la tesis de que la liga es un paso previo sería incorrecta.

En conclusión, si la igualdad que los estados retienen al momento de entrar en el derecho internacional tiene que mantenerse en la forma institucional que decidan voluntariamente, esa institución no contará con un poder coactivo con competencias exclusivas y más amplias que las que los miembros mismos retienen, y por lo tanto no habría una diferencia real entre las competencias de una liga voluntaria y las de una república mundial (justa) de pueblos que retienen derechos de libertad e igualdad jurídica *una vez instaurado el derecho internacional*. En última instancia, las competencias que le quedarían a una autoridad centralizada no son suficientes para considerarla un estado mundial.

En lo que atañe a la premisa de que la liga, aunque facilita el cumplimiento del objetivo del derecho internacional de terminar con la guerra, no logra satisfacerlo exitosamente por el hecho de que no cuenta con competencias ejecutivas (1), esta suposición no puede sostenerse si se advierte cuál es en realidad la función de una liga kantiana de repúblicas. Frecuentemente se suele interpretar que como Kant considera que una federación de repúblicas constituye una “alianza” para “frenar” la guerra (*ZeF*, 357) esto significaría que ella es *únicamente* un “pacto de proscripción de la guerra” por el cual las partes contratantes renuncian al recurso armado entre ellas y se comprometen a defenderse mutuamente de ataques de terceros (Ebbinghaus, *1929*, p. 38; Geismann, *1984*, p. 381). Sin embargo, si se entiende que la liga es sólo un acuerdo legal que meramente prohíbe la mutua agresión entre las naciones contratantes, se vuelve necesario responder nuevamente a la cuestión de por qué ella resulta preferible a la condición natural internacional.

En efecto, una de las tesis centrales de la teoría kantiana del derecho internacional consiste en que sin un marco jurídico más amplio (sin leyes internacionales legítimas) ningún pacto de paz puede, en rigor, ser vinculante en la medida en que sin los criterios universales de justificación pública que ofrece el derecho, sigue siendo posible realizar una interpretación

unilateral por la cual se pueda excusar una agresión armada.[263] Resulta evidente, entonces, que *lo que garantiza el cumplimiento de pactos de no agresión no puede ser un pacto de no agresión más amplio*.

Si se considera que la liga es la institución que Kant propone para el derecho internacional, de modo temporal o definitivo, es necesario suponer que ella es moralmente preferible a la condición natural internacional. Como no se puede afirmar que renunciar a la violencia como modo de resolución signifique que ya no podrán surgir conflictos entre reclamos, para resultar moralmente preferible a la condición natural la liga tiene que ofrecer algún criterio recíproco de justificación por el cual los estados federados puedan resolver sus conflictos pacíficamente. Dado que un proceso de resolución pacífico que garantice la permanencia en el tiempo del resultado sólo puede ser jurídico, la liga, como alianza que busca "poner fin no simplemente a una guerra, sino a *todas* las guerras para siempre" (*ZeF*, 356), tiene que ser, en rigor, *aquella condición jurídica dentro de cuyo marco* se proscriba la agresión y se ofrezcan vías pacíficas para la resolución de conflictos y satisfacción de reclamos.

La liga es, consecuentemente, una alianza que defiende a sus miembros de la guerra *porque ofrece las condiciones que hacen posible que se establezca cualquier pacto de no agresión*, con lo cual él es lógicamente posterior al establecimiento de la liga. La garantía de la paz proviene, finalmente, de que el establecimiento de esta condición legal (de justicia recíproca) es el único modo en que el ámbito internacional puede ser regulado a través del derecho, es decir, apelando a criterios de justificación conjuntamente decididos en procesos legislativos que generan resultados legítimamente vinculantes. En términos ideales, si el derecho internacional resulta efectivamente dictado de acuerdo al principio kantiano de soberanía, es de esperar que, si los reclamos de los actores en el foro internacional son legítimos, la resolución sea justa para todas las partes implicadas. Así, la guerra no es solamente un modo inmoral (por el "veto" *a priori* de la razón) e ilegal (por la positivación de ese veto) de resolución de conflictos, sino que además es *innecesaria*.

---

[263] Esto es, precisamente, lo que indica el primer artículo preliminar de *Zum ewigen Frieden*: "[a]unque las causas de una guerra futura, existentes pero quizás aún no conocidas ni siquiera por los pactantes mismos, son todas ellas eliminadas en su conjunto por el tratado de paz, [en la condición natural] es posible discernirlas leyendo entre líneas los documentos de archivo" (*ZeF*, 343-344). ("Die vorhandene, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannte, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesammt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Documenten /344/ mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt sein.")

Como condición jurídica elegida autónomamente en un contrato originario entre pueblos republicanos, la liga ofrece vías vinculantes para la satisfacción de los reclamos y por esta razón se descubre como una institución que no puede ser considerada como meramente "ineficaz" para cumplir con el objetivo de la constitucionalización del derecho internacional, a saber, acabar con la guerra. Asimismo, ella constituye una propuesta de juridización y constitucionalización del orden internacional que garantiza la soberanía de las constituciones republicanas sin menoscabo de los derechos de las personas. Las naciones federadas no son, por consiguiente, meramente aliadas frente a un enemigo determinado o solamente las partes contratantes de un pacto multilateral por el que renuncian a la agresión mutua, sino *participantes iguales de un mismo derecho internacional que busca resguardar el derecho de la humanidad*.

Podemos afirmar, finalmente, que en la teoría kantiana del derecho de gentes la liga es a la única salida jurídica que se adecua conceptualmente a los derechos de las personas y de los pueblos a la vez. Según lo analizado, la propuesta kantiana no puede ser otra que una federación de repúblicas porque, en este marco normativo, no es posible sostener una idea de autoridad supranacional centralizada y *propiamente* estatal que signifique alguna diferencia real con respecto a una federación de estados. La propuesta de Kant para la constitucionalización del orden internacional no puede ser interpretada como la implementación progresiva de dos instituciones globales diferentes. Por un lado, una república de pueblos no podría poseer el mismo diseño institucional que una república estatal. Por el otro, una liga kantiana de naciones está facultada para asegurar la paz y proteger los derechos de las personas. En última instancia, si el giro "república de pueblos" puede tener sentido frente al hecho de la existencia de naciones soberanas y *frente a los límites normativos que los derechos de las personas imponen sobre este hecho*, sólo puede ser considerado como un giro para designar a una federación libre de naciones legítimas diseñada para posibilitar la inclusión progresiva de todas las naciones del mundo.

El derecho kantiano de gentes nos enseña que no es plausible conseguir una constitucionalización de las relaciones internacionales si no tomamos en serio que los principios de una teoría política del derecho a nivel estatal deben estar fundados en los derechos de las personas. Tanto un estado internacional de naturaleza como la guerra y las asimetrías (la desigualdad) en el ámbito global, son contrarias a los principios republicanos de justicia. De este modo, podemos esperar que una federación de repúblicas respetuosas de los derechos de las personas establezca un conjunto de normas jurídicas que sancionen la normatividad de esos derechos y que regulen las relaciones entre todas las naciones de modo

tal que todas ellas sean tratadas como iguales en todos los ámbitos, lo cual debería incluir normas que neutralicen las relaciones asimétricas de poder y los tratos económicos y comerciales no equitativos. Los principios normativos de los diferentes niveles del derecho, intrínsecamente relacionados entre ellos, son tratados respectivamente por los "artículos definitivos" de *Zum ewigen Frieden* y retomados en la *Rechtslehre*. Como estos artículos y principios están destinados a proteger los derechos que todas las personas retienen y *también* la igualdad jurídica de las naciones, ellos pueden resultar guías eficaces para hacer del mundo un lugar más justo. La alternativa a una federación de naciones legítimas en el sentido kantiano es un mero balance del poder en el cual las potencias deciden unilateralmente y consideran a las naciones menos poderosas y a sus habitantes como "medios para sus propósitos".

§ 6. Excurso: El rol de los argumentos teleológicos de *Zum ewigen Frieden*

El núcleo teórico y sistemático del derecho kantiano de gentes está, como hemos indicado, expuesto en la *Rechstlehre* y en las dos primeras partes de *Zum ewigen Frieden*. A la par de los argumentos pertenecientes al ámbito estrictamente filosófico político, Kant aportó también, en el "Primer suplemento" de este último texto, una serie de argumentos asociables a la idea de una suerte de "astucia de la naturaleza". Así, y con el fin de mostrar que el deber de constitucionalizar las relaciones internacionales es un mandato cuya puesta en práctica no constituye un "dulce sueño" quimérico, sino que resulta completamente factible en las condiciones históricas y políticas reinantes en la Europa de fines del siglo XVIII, Kant engloba estos argumentos bajo la idea de que existe una "garantía para la paz perpetua" proporcionada por el curso de la historia humana:

> Lo que proporciona esta *seguridad* (garantía) es nada menos que la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico resplandece visiblemente una conformidad con algún fin que hace brotar la concordia de la discordia entre los hombres, incluso contra sus voluntades. A esta conformidad con algún fin se la llama, o bien *destino*, si se la considera como necesidad resultante de una causa que actúa según leyes /361/ desconocidas para nosotros, o bien, tomando en cuenta su conformidad con algún fin en el curso del mundo, *providencia*, en tanto que sabiduría

> profunda de una causa superior que apunta al fin material último del género humano y que predetermina el curso del mundo (*ZeF*, 360-362, pp.67-68).[264]

Este pasaje, así como la tercera parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*[265] y la segunda parte de *Der Streit der Facultäten*, "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei", suscitan la pregunta acerca de cuál es el rol exacto que los argumentos asociados a esta idea de una "providencia" pueden tener dentro de la filosofía política de Kant. Dado que a lo largo de este trabajo hemos insistido en la tesis de que la teoría política de Kant no necesita fundamentarse en postulados metafísicos acerca de la condición humana, resulta importante detenernos a analizar si Kant no termina por recurrir a ellos para la justificación de los principios normativos y el diseño institucional del derecho de gentes, cuya teoría constituye el ámbito que da culminación a la totalidad de la filosofía política kantiana. Nuestra respuesta es que los recursos de Kant a argumentos del tipo teleológico, tradicionalmente entendidos en su conjunto como parte constituyente de una "filosofía kantiana de la historia", no obtienen ninguna injerencia en el ámbito de la construcción o justificación de los principios normativos del derecho internacional y de la institución que resulta de un contrato internacional.

El principal motivo por el que podemos sostener esto último radica en la especificidad del tipo de juicio (y, consecuentemente, de argumentación) que está necesariamente en la base de cualquier referencia de Kant a un sentido de la historia humana en textos posteriores a la publicación de la tercera *Kritik*: a saber, el juicio *reflexionante*. En efecto, en el pasaje citado (*ZeF*, 360-361) encontramos una clara alusión a la *Kritik der Urteilkraft*: Kant afirma que en el "curso mecánico" de la naturaleza (es decir, en el curso de la historia "fenoménica" de la humanidad) "resplandece visiblemente una conformidad con algún fin [*Zweckmässigkeit*] que hace brotar la concordia de la discordia entre los hombres, incluso contra sus voluntades".

---

[264] "Das, was diese *Gewähr* (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen /361/ nach uns unbekannten Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache *Vorsehung* genannt /362/ wird."

[265] Especialmente *TP*, 311-312.

Como es sabido, la idea de una "conformidad a fin", es decir, de la *mera forma* de una estructura teleológica inteligente (ya sea de un objeto bello de la naturaleza o del arte, ya la naturaleza o la historia tomadas en general) sin que se pueda conocer con certeza el fin o la intención determinados que la informan constituye el "principio *a priori*" que pertenece exclusivamente a la jurisdicción de la facultad de juzgar (*KU*, 198),[266] facultad que elabora, precisamente, juicios reflexionantes. Esto da lugar, asimismo, a una nueva concepción de la naturaleza (dentro de la cual se inscribe la historia en tanto que curso fenoménico de algún modo observable) que se distingue de la naturaleza organizada al modo de la física newtoniana, esto es, en tanto que ámbito del conocimiento teórico para el cual son válidos y apropiados los juicios determinantes o juicios lógicos que producen un conocimiento objetivo, analizados por Kant en la primera *Kritik*. En efecto, a diferencia de la noción de naturaleza a la cual pueden aplicarse con propiedad los juicios determinantes, la idea de una naturaleza en la cual puede "resplandecer" algún designio inteligente y en la cual puede apreciarse algún "sentido de la historia" no es, según la tercera *Kritik*, el fundamento para la justificación de ningún juicio de conocimiento. Desde la "Introducción" y la "Analítica de lo bello" de la *Kritik der Urtheilkraft*, sabemos que, aunque por medio de los juicios reflexionantes Kant abra la posibilidad de concebir que en el curso de la historia podemos encontrar una *Zweckmässsigkeit* (*conformidad con algún fin*), esta suerte de dato acerca de la estructura formal del "mundo" no nos permite de ningún modo acceder al conocimiento de cuál es de

[266] *KU*, 198: "La siguiente tabla puede simplificar la sinopsis de todas las facultades supremas de acuerdo con su unidad sistemática" ("Folgende Tafel kann die Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern"):

Facultades completas del ánimo (*Gesammte Vermögen des Gemüth*s)	Facultad del conocimiento (*Erkenntnißvermögen*)	Principios *a priori* (*Principien a priori*)	Aplicación (*Anwendung auf*)
Facultad del conocimiento (*Erkenntnißvermögen*)	Entendimiento (*Verstand*)	Conformidad a leyes (*Gesetzmäßigkeit*)	a la naturaleza (*Natur*)
Sentimiento del placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*)	Facultad del juicio (*Urtheilskraft*)	Conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*)	al Arte (*Kunst*)
Facultad de desear (*Begehrungsvermögen*)	Razón (*Vernunft*)	Fin último (*Endzweck*)	a la libertad (*Freiheit*)

hecho tal fin y cuál el designio que se encuentre a la base del curso de la historia. Tal conocimiento es, como sabemos, imposible dadas las premisas gnoseológicas kantianas.

Por otro lado, dado que, como queda explícito en la insistencia sobre el pluralismo metodológico que Kant realiza en la "Introducción" a la tercera *Kritik*, cada ámbito de la razón humana y del conocimiento tiene su propia y única legislación, los juicios reflexionantes, en la medida en que son producto de la facultad de juzgar que reflexiona sobre (y tiene conciencia de) los fundamentos subjetivos de la(s) experiencia(s), no pueden convertirse en una fuente legítima de razones para la "determinación de la voluntad" autónoma, ni pueden proveer una justificación para los principios jurídicos normativos orientados a organizar la realidad política. En efecto, la plausibilidad de un proceder semejante en el ámbito de la filosofía práctica es rechazado por Kant en la "Introducción" a la *Metaphysik der Sitten*:

> El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería una antropología moral. Sin embargo, esta antropología contendría sólo las condiciones subjetivas (tanto obstaculizadoras como promovedoras) para el *cumplimiento* de las leyes de la primera [i. e., la metafísica de las costumbres] en la naturaleza humana, la producción, promoción y consolidación de los principios morales (en la educación y en la instrucción escolar y popular) y asimismo otras doctrinas y prescripciones basadas en la experiencia. Esta antropología no puede faltar, pero tampoco puede anteceder ni estar mezclada con la metafísica de las costumbres: pues en ese caso se corre el peligro de deducir leyes morales falsas (o al menos, complacientes), que hacen parecer como inalcanzable lo que no es alcanzable justamente en la medida en que la ley no sea examinada y expuesta en su pureza (como también lo que constituye su fuerza) […].
>
> Lo que atañe a esta división suprema bajo la que se encuentra lo recién mencionado, i. e., la división de la filosofía entre teórica y práctica, y a [la afirmación de] que la filosofía práctica no puede ser más que la sabiduría moral, ya lo he explicado en otro lugar (en la *Crítica de la facultad de juzgar*). Todo lo práctico que puede ser posible según leyes de la naturaleza [i. e., en la realidad histórica] (la ocupación propia del arte) depende para sus prescripciones enteramente de la teoría de la naturaleza; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de ninguna teoría [de la naturaleza]. Pues más allá de las determinaciones de la naturaleza no hay ninguna teoría [de la naturaleza]. Por lo tanto, la filosofía en su

parte práctica (a lado de su parte teórica) no puede /218/ comprender ninguna doctrina *técnico-práctica*, sino sólo una doctrina *moral-práctica* (*RL*, 217-218). [267]

Otra premisa de la filosofía crítica kantiana se agrega a lo anterior para sostener el rechazo del empleo de argumentos teleológicos dentro del ámbito de la construcción de la teoría política de Kant. Esta premisa puede ser ejemplificada con la siguiente frase de "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" (texto censurado en 1797 y posteriormente publicado como la segunda parte de *Die Streit der Facultäten*): "tratamos con seres que son agentes libres a los cuales se puede *dictar* previamente lo que *deben* hacer, pero de los cuales no se puede *predecir* lo que *harán*" (*SF*, 83).[268] Recordemos que, en efecto, en el contexto de esta frase Kant se refiere al empleo de tesis asociadas al "sentido de la historia" con el objetivo principal de rechazar cualquier intento por fundar la praxis política sobre premisas antropológicas metafísicas sustantivas acerca del comportamiento humano. Desde el "pequeño escrito" *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* de 1786 y en sus escritos de la década de 1790 vemos que Kant insiste firme y

---

[267] "Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß: weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden [...]

"Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der *Kritik der Urtheilskraft*) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine /218/ *technisch*-, sondern blos *moralisch-praktische* Lehre verstehen."

[268] "Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher *dictiren* läßt, was sie thun *sollen*, aber nicht *vorhersagen* läßt, was sie thun *werden*".

constantemente en rechazar tanto la plausibilidad como la deseabilidad del empleo de esta clase de premisas que, supuestamente basadas en evidencias históricas o empíricas, son en rigor metafísicas o simplemente teológicas. Este modo de proceder en la teoría política es considerado por Kant no sólo como algo metodológicamente inadmisible (dado el marco general de criticismo kantiano y el consecuente pluralismo metodológico), sino también como un movimiento argumental asociado de manera casi directa al modo en el que el despotismo absolutista justifica la autoridad política, según vimos en el Capítulo 1. Así, las objeciones metodológicas a la idea de que una teoría política pueda basarse en hipótesis antropológicas trascendentes y en hipótesis acerca del devenir del curso de la historia humana constituyen también objeciones político-morales. En este sentido, en *Der Streit der Facultäten* Kant objeta el empleo de postulados metafísicos acerca de la historia humana sobre las dos bases recién indicadas, a saber: la imposibilidad epistémica de acceder al conocimiento del comportamiento humano y el error metodológico de emplear tal supuesto conocimiento para la justificación del empleo de la coacción, por un lado, y las consecuencias inmorales que tales pretensiones acarrean para la "praxis", por el otro. Es este el significado de la condena kantiana al "terrorismo moral" (*SF*, 81), condena que encontramos también estrechamente asociado al rechazo kantiano del *ius ad bellum*.

Ahora bien, si los argumentos que remiten a la acción de un "mecanismo de la naturaleza" no tienen injerencia en la justificación de los principios normativos de la teoría política, ¿cuál es el rol exacto de las alusiones a una suerte de providencia natural, de las que Kant dice que constituyen "sólo opinión y mera hipótesis" (*TP*, 311-312) en el marco de la teoría política del derecho de gentes? Esta cuestión se responde claramente cuando tenemos en cuenta tono polémico de *Zum ewigen Frieden* y el contexto en el cual se inscribe este tono, es decir, el marco más amplio del diagnóstico que Kant ofrece tanto de la teoría como de la práctica del derecho internacional de su contemporaneidad y de su consecuente oposición (analizada en el Capítulo 1) a la tradición teórica que él considera como funcional al modelo del *ancien régime*. Dado que la oposición kantiana al realismo político y al positivismo jurídico en tanto que actitudes teóricas es una de las aristas ineludibles para comprender el significado de gran parte de sus tesis políticas, no podemos desestimar la importancia de esta oposición a la metodología realista presupuesta, según Kant, por la tradición grociana-hobbesiana justamente en el ámbito en el que esta tradición exhibe sus peores consecuencias. En este marco, podemos decir que las razones por las cuales los argumentos realistas de la doctrina del *ius ad bellum* resultan falaces son las mismas por las cuales no es metodológicamente legítimo apelar a una supuesta sabiduría de la naturaleza para la

justificación de los principios normativos de la teoría política kantiana o del diseño institucional de la constitucionalización del derecho internacional.

De este modo, los argumentos teleológicos asociables a la idea de una "providencia" deben ser entendidos como argumentos fuertemente pragmáticos que Kant contrapone a las ideas presuntamente realistas que intentan demostrar que dado el estado político de cosas de la Modernidad el establecimiento efectivo de un orden internacional de derecho sería inviable. A esta lectura de la realidad política, Kant opone una lectura orientada a sostener que este establecimiento no sólo es necesario y urgente, sino que también es perfectamente *factible* dadas las mismas condiciones histórico-políticas en vigencia. Al hacer esta lectura, Kant retoma motivos presentes en autores anteriores, motivos algunos de ellos cercanos a la idea de la plausibilidad de una *civitas maxima* entre los estados europeos y, en su mayor parte, coincidentes con razones ya planteadas por Rousseau. En efecto, muchas de las tesis históricas centrales del "Primer suplemento" de *Zum ewigen Frieden* habían sido adelantadas por Rousseau en su "Extracto" al proyecto de Saint-Pierre. Tras describir las condiciones en que se hallan las naciones europeas unas respecto de otras como un equilibrio de fuerzas producido por la separación geográfica entre diferentes países (es decir, por una configuración política basada en la "naturaleza"), a la vez que por su familiaridad religiosa y cultural (condiciones posibilitadas, según Rousseau, por el tratado de Westfalia), [269] concluye que

> [d]e esta exposición resultan tres verdades incontestables. La primera, que […] reina entre todos los pueblos de Europa una relación social imperfecta pero más estrecha que los vínculos generales y débiles de la humanidad. La segunda, que la imperfección de esta sociedad hace que la situación de quienes la componen sea peor que la privación de toda sociedad entre ellos. La tercera, que estas primeras relaciones, que hacen nociva a esta sociedad, la convierten al mismo tiempo en algo fácil de perfeccionar, de modo tal que todos sus miembros podrían extraer su felicidad de lo que constituye su infortunio y transformar el estado de guerra que reina entre ellos en una paz eterna (Rousseau, *1754*, pp. 573-574).

[269] Véase Rousseau, *1754*, p. 570: "La ubicación de las montañas, de los mares y de los ríos que sirven de límites a las naciones que los habitan parece haber decidido la cantidad y la extensión de esas naciones; se puede decir que el orden político de este continente es, en cierto modo, obra de la naturaleza".

Al igual que Rousseau, Kant sostiene que la realidad histórico-política es en gran medida producto de tales condiciones y que en virtud de ellas se ha configurado de modo tal que establecer un marco legal internacional que impida el recurso a la violencia no sólo es un mandato moral (es decir, un fin cuya necesidad práctica está dada *a priori*), sino también, *en función de las condiciones empíricas reales* en que se desarrollan las relaciones entre los estados, un objetivo tanto *urgente* (esto es, cuya necesidad práctica se constata también *a posteriori*) como *practicable*. De este modo, el argumento principal del "Primer suplemento" de *Zum ewigen Frieden*, así como las referencias a la eficacia de un "mecanismo de la naturaleza" presentes en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* y la segunda parte de *Der Streit der Facultäten*, pueden resumirse en la afirmación de que es *aconsejable* establecer una condición jurídica internacional de modo voluntario, porque no hacerlo redundaría en numerosas desgracias que, de todos modos y a la larga, *forzarían* a los estados a legalizar sus relaciones. A este panorama sombrío se agrega el hecho positivo, también notado previamente por Rousseau e implícito en la idea wolffiana de una *civitas maxima*, de que están dadas algunas de las condiciones históricas necesarias para que sea posible que las repúblicas se unan en una liga sin que esta reunión requiera un recurso a las armas, como por ejemplo el comercio internacional (cuando su práctica no acarrea la violación de los derechos de personas y pueblos).

Kant recurre, entonces, a argumentos teleológico-pragmáticos con el objeto, similar al que había asumido el *Projet* de Saint-Pierre, de aportar al público ilustrado un acervo de persuasivas razones tendientes a convencer a los soberanos de las casas reales europeas de que es preferible establecer un marco legal que regule las relaciones internacionales a no hacerlo, y de este modo, tales motivos polémicos están destinados a enfatizar la idea de que la formación de una liga voluntaria de naciones conviene incluso a los intereses de los gobiernos. Así, el hecho de que *Zum ewigen Frieden* sea, además de un texto ciertamente sistemático, un texto polémico, dirigido a un público más amplio que el académico, explica en gran medida la necesidad de recurrir a razones pragmáticas para reforzar sus tesis normativas principales. Al mismo tiempo, las referencias de *Zum ewigen Frieden* a una intención inteligente y oculta de la naturaleza para llevar a los hombres a una condición de paz a través de un largo y costoso derrotero histórico quedan enmarcadas dentro del propósito de Kant de mostrar que su filosofía política no configura un proyecto, en sus propias palabras, "libresco y pedante" (*ZeF*, 344) -por no partir, como reclama el "político práctico", de "principios de la experiencia"

(*ZeF*, 343)-, sino que constituye un modelo normativo factible en la medida en que puede ser consistente con algunos rasgos de la realidad histórica, política y cultural de la época.[270]

Finalmente, en la *Rechtslehre*, Kant concluye que la paz duradera alcanzada por medios jurídicos es un *deber*, cuya factibilidad no puede (ni necesita) ser probada por la razón teórica. La filosofía política tampoco necesita, según Kant, de un apoyo *conceptual* en argumentos de índole pragmática o de naturaleza teleológica. En este sentido, Kant afirma que la regla normativa que sirve para establecer los principios de justicia de una constitución

> debe ser extraída *a priori* por la razón [práctica] del ideal de una unión jurídica de los seres humanos bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (dado que sólo ilustran y no pueden demostrar nada) son engañosos y necesitan sin duda de una metafísica (*RL*, 355).[271]

En resumen, podemos decir que los argumentos pragmáticos del "Primer suplemento" de *Zum ewigen Frieden* no modifican la teoría propiamente jurídica y normativa del derecho internacional. Su presencia en el escrito de 1795 se explica por diferentes factores asociados al tono programático y polémico que en este texto coexiste con una intención propiamente

---

[270] Este último punto conecta al "Primer suplemento" con el segundo, destinado a demostrar por qué es necesario el consejo del filósofo en lo referente a los asuntos políticos. Por otro lado, en los "Apéndices" a *Zum ewigen Frieden* Kant sostiene asimismo que el "acuerdo" entre la teoría política normativa y la práctica efectiva del derecho (es decir, la eficacia práctica de la teoría política kantiana) sólo podría lograrse en la medida en que se entienda a la realidad política como el terreno de la voluntad humana, esto es, como el ámbito en que el cambio hacia formas jurídicas más justas se encuentra al alcance de la voluntad de las personas. En la tercera *Kritik*, Kant había intentado aportar razones por las cuales se podía tener la esperanza de que la voluntad racional humana es efectivamente capaz de modificar la realidad histórica, incluso a pesar del "hiato" epistémico entre "naturaleza" y "libertad". Recordemos nuevamente, sin embargo, que la tercera *Kritik* también insiste en que esta última idea no implica que se pueda conocer cuál es ese orden o curso natural que hace empíricamente posible subsanar la distancia entre la realidad histórica y la teoría moral; en todo caso, que sería posible realizar en la praxis los fines de la razón práctica es un tipo de juicio cuya jurisdicción recae exclusivamente sobre las "facultades espirituales" y no sobre los objetos del mundo.

[271] "[Eine Verfassung] deren Regel […] als einer Norm für andere [...] [muss] durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt [hergenommen werden] [...], weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen."

filosófica-sistemática. En el mismo sentido, las referencias a una supuesta intención oculta de la naturaleza deben ser comprendidas, por lo demás, estrictamente en el marco conceptual del tratamiento de los juicios reflexionantes en la *Kritik der Urteilkraft* y no deben ser entendidos, consecuentemente, como juicios de conocimiento acerca del comportamiento del mundo, ni como fundamentos legítimos para la justificación de los principios normativos que rigen una teoría del derecho. Podemos así concluir que todas las referencias a una suerte de intención de la naturaleza deben entenderse estrictamente, como notó Jürgen Habermas, como "empleadas con el propósito heurístico de proporcionar verosimilitud y plausibilidad a la idea de la condición cosmopolita" (Habermas, *2004*, p. 143). De este modo, la idea de un providencial mecanismo natural no compromete a la teoría kantiana del derecho internacional con afirmaciones metafísicas asociadas a una filosofía sobre el devenir de la realidad histórica.

Bibliografía

-KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ediciones: tomos 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin; tomo 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin; desde tomo 24: Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Berlin, 1900 y años subsiguientes.

---------*KrV*: (1781 y 1787) *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales), tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.

IaG: (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, tomo VIII, pp. 17-31.

---------*WA*: (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, tomo VIII, pp. 35-42.

---------*GMS*: (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, pp. 385-463.

---------*RezHufeland*: (1786) *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über dne Grundsatz des Naturrechts*, tomo VIII, pp. 127-130.

---------*WDO:* (1786) *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, tomo VIII, pp. 131-147.

---------*KpV*: (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp. 1-163.

---------*KU*: (1790) *Kritik der Urtheilkraft*, tomo V, pp. 165-485.

--------*RGV*: (1793) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.

--------*TP*: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.

-------*ZeF*: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-386. Versión castellana: *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, prólogo Marey, Macarena, traducción, notas y selección bibliográfica Marey, Macarena y Udi, Juliana, Bernal, Quilmes-Prometeo, 2007.

-------*MS*: (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493:

----------*RL*: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.

----------*TL*: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, tomo VI, pp. 379-491

-------*MSVigil*: *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, tomo XXVII, parte 4, pp. 479-732.

-------*Anth*: (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333.

-------*SF*: (1798) *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.

-------*Log*: (1800), *Logik*, (edición de G. B. Jäsche), tomo IX, pp. 1-150.

-ABELLÁN, Joaquín, *1996*, "En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía", en Aramayo, Roberto R., Murguerza, Javier y Roldán, Concha, (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua *de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 239-255.

-ALLISON, Henry E., *1982*, "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kant-Studien*, vol. 73, n° 3, 1982, pp. 271-290.*1*

----------*1986*, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", *The Philosophical Review*, vol. 95, n° 3, pp. 393-425.

----------*1990*, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

-ANDERSON-GOLD, Sharon, *2001*, "Kant's Philosophy of History and the Moral Duties of Individuals", en Gerhardt, V., R. Horstmann, y R. Schumacher (eds.), 2001, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 3-9.

-ARAMAYO, Roberto R., MURGUERZA, Javier y ROLDÁN, Concha, (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua *de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996.

-ARENDT, Hannah, *1970*, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editado por Beiner, R Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

-ARISTÓTELES, *EN*, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet, Julio, Madrid, Gredos, 1993.

-ARMSTRONG, A. C., *1931*, "Kant's Philosophy of Peace and War", *Journal of Philosophy*, vol. 28, n° 8, 1931, pp. 197-204.

-ARMSTRONG KELLY, George, *1968*, "Rousseau, Kant, and History", *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, 1968, pp. 347-364.

-ARRESE IGOR, Héctor Oscar, *2009*, "La idea del estado como persona jurídica y de la autonomía como autolegislación en Hermann Cohen. Sus relaciones con el debate del revisionismo socialdemócrata", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 12, 2009, pp. 135-155.

-ATKINSON, R. F., *1992*, "Kant's Moral and Political Rigorism", en Williams, Howard L., *1992*, (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 228-248.

-ATWELL, J. E., *1971*, "A Brief Commentary", *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, nº 3, 1971, pp. 433-436.

-AXINN, Sidney, *1989*, "Kant on World Government", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II, 2, eds. G. Funke y Th. M. Seebohm, Washington, University Press of America, 1989, pp. 224-249.

-BARON, Marcia, *1987*, "Kantian Ethics and Supererogation", The Journal of Philosophy, vol. 84, n° 5, 1987, pp. 237-262.

-BEALES, Dereck, *2000*, "Religión y cultura", en BLANNING, T. C.W., (ed.), *2000*, *The Eighteenth Century. Europe 1688-1815*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Versión

castellana, trad. Rodríguez, Omar, *El siglo XVIII. Europa 1688-1815*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 140-187.

-BECK, Lewis White, *1960*, *A Commentary of Kant's* Critique of Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

----------*1969*, *Early German Philosophers: Kant and His Predecessors.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

----------*1971*, "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, nº 3, 1971, pp. 411-422.

-BEINER, Ronald y BOOTH, William James, (eds.), *1993*, Kant *and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven y London, Yale University Press, 1993.

-BENHABIB, Seyla, *2002*, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002. [Versión castellana: Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global, trad. Vasallo, Alejandra, Buenos Aires, Katz, 2006].

-BERTOMEU, María Julia, *1989*, "La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el círculo de Viena", *Revista Latinoamérica de Filosofía*, vol. 15, n° 1, 1989, pp. 45-71.

----------*1999*, "'La moralidad en su más alto grado no puede ser sino virtud'", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 25, nº 1, 1999, pp. 119-128.

----------*2004*, "De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico 'menor' con consecuencias políticas revolucionarias", *Isegoría*, 30, 2004, pp. 141-147.

----------*2005*, "Las raíces republicanas del mundo moderno", en Bertomeu, María Julia, Doménech, Antoni y de Francisco, Andrés, *Republicanismo y democracia*, Madrid y Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 123-142.

-BETZLER, Monika, *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin, de Gruyter, 2007.

-BIALAS, V. y HÄßLER H. J., (eds.), *1996*, *200 Jahre Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Idee einer globalen Friedensordnung*, Würzburg, Köningshausen und Neumann, 1996.

-BIELEFELD, Heiner, *1997*, "Autonomy and Republicanism. Immanuel Kant's Philosophy of freedom", *Political Theory*, vol. 25, n° 4, 1997, pp. 524-558.

-BLANNING, T. C.W., (ed.), *2000*, *The Eighteenth Century. Europe 1688-1815*, Oxford, Oxford University Press, 2000. [Versión castellana, trad. Rodríguez, Omar, *El siglo XVIII. Europa 1688-1815*, Barcelona, Crítica, 2002].

-BOHMAN, James y LUTZ-BACHMANN, Mathias, (eds.), *1997*, *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal. (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Cambridge, MIT Press, 1997.

-BOOTH, William James, *1983*, "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", Kant-Studien, vol. 74, pp. 56-71.

----------*1993*, "The Limits of Autonomy: Karl Marx's Kant Critique", en Beiner, Ronald y Booth, William James, (eds.), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven y London, Yale University Press, 1993, pp. 245-275.

-BRANDT, Reinhard, *1996*, "Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz", trad. Aramayo, Roberto R. y Roldán, Concha, en Aramayo, Roberto R., Murguerza, Javier y Roldán, Concha, (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua *de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 31-63.

----------*1998*, "Person und Sache. Hobbes' 'ius omnium in omnia et omnes' und Kants Theorie des Besitzes der Willkür einer anderen Person im Vertrag", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, 1998, pp. 887-910.

-BYRD, Sharon B., *1995*, "The State as a 'Moral Person", en Robinson, H. (ed.) (1995), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee, Marquette University Press, vol. 1, 1995, pp. 171-189.

-CAIMI, Mario, *1997*, "On the Interpretation of the Third Definitive Article of Kant's Essay 'Zum ewigen Frieden'", en Rohden, V. (comp.), *Kant e a instituição da paz. Kant y la institución de la paz. Kant und die Stiftung des Friedens*, Porto Alegre, Editora da Universidade, 1997, pp. 201-209 [versión castellana en pp. 191-200].

----------*2000*, "Residencia en la tierra y derecho cosmopolita", *Revista de Filosofía*, N° 2, noviembre 2000, pp. 71-76.

-CARSON, Thomas, *1988*, "*Perpetual Peace*: What Kant Should Have Said", *Social Theory and Practice*, 14, 1988, pp. 173-214.

-CASWELL, Matthew, *2006*, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil", Kant-Studien, vol. 97, 2006, pp. 184-209.

-CAVALLAR, Georg, *1994*, "Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 32, n° 2, 1994, pp. 461-482.

----------*1999*, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff, University of Wales Press, 1999.

----------*2001 a*, "The Universal Commonwealth: Locke, Wolff and Kant", en Gerhardt, V., Horstmann, R. y Schumacher, R., (eds.), *2001, Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, t. IV, 2001, pp. 81-91.

----------*2001 b*, "Kantian perspectives on democratic peace: alternatives to Doyle", *Review of International Studies*, vol. 27, n° 2, 2001, pp. 229-248.

-COVELL, Charles, *1998*, *Kant and the Law of Peace*, New York, St. Martins Press, 1998.

-CUMMISKEY, David, *1996*, *Kantian Consequentialism*, New York – Oxford, Oxford University Press.

-DARWALL, Stephen, *1976*, "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics*, vol. 86, n° 1, 1976, pp. 164-170.

----------*1983*, *Impartial Reason*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.

----------*1985*, "Kantian Practical Reason Defended", *Ethics*, n°1, 1985, pp. 89-99.

-DENT, Nicholas J. H., *1988*, *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1988.

-DODSON, Kevin, *1997*, "Autonomy and Authority in Kant's *Rechtslehere*", *Political Theory*, vol. 25, nº 1, 1997, pp. 93-111.

-DOYLE, Michael W., *1983 a*, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, n° 3, 1983, pp. 204-235.

----------*1983 b*, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, n° 4, 1983, pp. 323-353.

----------*1986*, "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, vol. 80, 1986, pp. 1151-1169.

----------*1993*, "Liberalism and International Relations", en Beiner, Ronald y Booth, William James, (eds.), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven y London, Yale University Press, 1993, pp. 173-203.

-DRYZEK, John S., *2005*, "Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia", *Political Theory*, vol. 33, n° 2, 2005, pp. 218-242.

-DWORKIN, Ronald, *1977*, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 1977.

-EBBINGHAUS, Julius, *1929*, "Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage", en *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, Georg Olms, 1968, pp. 24-57.

----------*1954*, "Kant und das 20. Jahrhundert", en *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, pp. 97-119.

----------*1962*, "Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Beduetung", en *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, pp. 161-193.

----------*1968*, *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechstphilosophie der Freiheit*, *Kant-Studien*, Suplemento, 94, Bonn, 1968.

-ENGSTROM, Stephen, *1996*, "Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant", en Engstrom, Stephen y Whiting., Jennifer, (comps.), *1996*, *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 102-138.

----------, *1997*, "Kant's Conception of Practical Wisdom", *Kant-Studien*, 88, 1997, pp. 16-43.

-ENGSTROM, Stephen y WHITING, Jennifer, (comps.), *1996*, *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

-FÖRSTER, Eckart, *1989*, (ed.), *Kant's Trascendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus Postumum, Standford, California, Stanford University Press, 1989.

-FRANCESCHET, Antonio, *2001*, "Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant's Liberal Internationalist 'Legacy'", *Review of International Studies*, vol. 27, n° 2, 2001, pp. 209-228.

-FRANKE, M. F. N., *2001*, *Global Limits. Immanuel Kant, International Relations and Critique of World Politics*, Albany, State University of New York Press, 2001.

-FRIEDRICH, Karl Joachim, *1948*, *Inevitable Peace*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.

-FRIEDRICH, Rainer, 2004, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants* Metaphysik der Sitten, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 2004.

-GAUTHIER, David, *1985*, "The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant", *Ethics*, n°1, pp. 74-88.

-GEISMANN, Georg, *1983*, "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden", Z*eitschrift für philosophische Forschung*, vol. 37, 1983, pp. 363-388.

-GENTZ, F., *1800*, "Über den ewigen Frieden", *Historisches Journal*, n° 2, septiembre-diciembre, pp. 710-790; reimpreso en Von Raumer, K. (ed.), (1953), *Ewiger Friede: Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Friburg, Karl Alber, 1953, pp. 461-497.

-GERHARDT, Volker, *1995*, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

-GILLROY, John Martin, *2000*, "Making Public Choices: Kant's Justice from Autonomy as an Alternative to Rawls' Justice as Fairness", *Kant-Studien*, vol. 91, 2000, pp. 44-72.

-GREGOR, Mary, *1963*, *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, Oxford, Basil Blakwell, 1963.

----------*1985*, "Kant on Welfare Legislation", *Logos*, 6, 1985, pp. 49-60.

----------*1988*, "Kant's Theory of Property", *Review of Metaphysics*, vol. 41, n° 4, 1988, pp. 757-787.

----------*1993 a*, "Kant on Natural Rights", en Beiner, Ronald y Booth, William James, (eds.), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven y London, Yale University Press, 1993, pp. 50-75.

----------*1993 b*, "Kant on Obligation, Right and Virtue", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1, 1993, pp. 69-102.

-GROCIO, Hugo, *DIBP*, *1625*, *De iure bellis ac pacis; The Rights of War and Peace*, trad. Campbell, A. C., Washington, M. Walter Dunne, 1901. *The Law of War and Peace*, trad. Kelsey, F.W., New York, Bobbs-Merril, 1925;

----------*1620-1622*, *Inleiding tot de Hollandsche Rechts-geleertheyd*; *The jurisprudence of Holland*, edición bilingüe, trad. Warden Lee, R., Oxford, Clarendon Press, 1953, dos tomos.

-GROFMAN, Bernard y FELD, Scott, *1988*, "Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective", *American Political Science Review*, vol. 82, n° 2, 1988, pp. 567-576.

----------*1989*, "Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited", *American Political Science Review*, vol. 83, n° 4, 1989, pp. 1328-1338.

-GROSS, Felix, *1912*, *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. CH. Wasianski*, Darmstadt, Wissentschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (edición con introducción de Malter, Rudolf).

-GROSS, Leo, 1948, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", *The America Journal of International Law*, vol. 42, n° 1, 1948, pp. 20-41.

-GUARIGLIA, Osvaldo, *1993*, *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, FCE, 1993.

----------*1996*, *Moralidad. Ética universalista y sujeto* moral, Buenos Aires, FCE, 1996.

----------*1999*, "Virtud, perfección y fin último en la *Metafísica de las costumbres*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 25, nº 1, 1999, pp. 109-118.

----------*2005*, "John Rawls, *The Law of Peoples* y sus críticos", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 31, n° 1, 2005, pp. 5-22.

----------*2008*, "Kant's *Perpetual Peace* in Contemporary Political Philosophy of the International Law", en Rohden, Valerio, Terra, Ricardo R., Almeida, Guido A. de y RUFFING, Margit, (eds.), *2008*, *Recht und Frieden in der Philosophie Kants / Law and Peace in Kant's Philosophy Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, pp. 361–372.

----------*2010*, "Capítulo I: Los fundamentos filosóficos del derecho de gentes en la modernidad temprana", en *En camino de una justicia global*, Barcelona, Marcial Pons, 2010, en prensa.

-GUYER, Paul, *1990*, "Reason and Reflective Judgment: Kant on the significance of Systematicity", *Nous*, 24, 1990, pp. 17-43.

----------*1992*, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

----------*1993*, "Kant's Morality of Law and Morality of Freedom", en Dancy, R. M., (ed.), *1993*, *Kant and Critique: New Essays in Honor of W. H. Werkmeister*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 43-89.

----------*1995*, "The Possibility of the Categorical Imperative", *The Philosophical Review*, vol. 104, n°3, 1995, pp. 353-385.

----------*1996*, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

----------*2000*, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

----------*2002*, "Kant's Deductions of the Principles of Right", en Timmons, Mark, (ed.), 2002, *Kant's* Metaphysics of Morals. *Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 23-64.

-HAAKONSSEN, Knud, *1985*, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, vol. 13, n° 2, 1985, pp. 239 –265.

----------*1988*, "Moral Philosophy and Natural Law: From Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment", *Political Science*, 40, pp. 97-110.

-HABERMAS, Jürgen, *1986*, "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskursethik zu?", en Kuhlman, Wolfgang, (comp.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 16-37. [Versión castellana: "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Jiménez redondo, Manuel, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 97-130].

----------*1989*, "Volkssouveranität als Verfahren", en Forum für Philosophie Bad Homburg, (ed.) *Die Idee von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp.7-36. [Versión castellana: "La soberanía popular como procedimiento", trad. Jiménez Redondo, Manuel, en Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*, trad. Jiménez Redondo, Manuel, Manuel, Madrid, Trotta, 1998, pp. 589-617].

----------*1992*, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfut am Main, Suhrkamp, 1992. [Versión castellana: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*, trad. Jiménez Redondo, Manuel, Madrid, Trotta, 1998].

----------*1995*, "Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Kritische Justiz*, vol. 28, 1995, pp. 303-307; compilado en Habermas, J., 1996, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 192-236 [Versión castellana: *La inclusión del otro*, trad. Velasco, J. C., Barcelona, Paidós, 1999, pp. 147-188] y en Bohman, J. y M. Lutz-Bachmann (eds.), *1997*, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge y London, MIT Press, 1997, pp. 113-153.

----------*1996*, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 192-236 [Versión castellana: *La inclusión del otro*, trad. Velasco, J. C., Barcelona, Paidós, 1999]

----------*2004*, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. [Versión castellana: *El occidente escindido*, trad. López de Lizaga, J. L., Madrid, Editorial Trotta, 2006].

-HANCOCK, Roger, *1974*, "Kant on War and Peace", en Funke, G., (ed.) (1974), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, II, 2, Berlin y New York, De Gruyter, 1974, pp. 668-674.

-HERB, Karlfriedrich y LUDWIG, Bernd, *1993*, "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des 'Ideal des Hobbes'", *Kant-Studien*, vol. 83, n° 3, 1993, pp. 283-316.

-HERMAN, Barbara, *1981*, "On the Value of Acting from the Motive of Duty", *The Philosophical Review*, vol. 90, n° 3, 1981, pp. 359-382.

----------*1984*, "Mutual Aid and Respect for Persons", *Ethics*, vol. ° 94, 1984, pp. 577-602.

----------*1985*, "The Practice of Moral Judgment", *Journal of Philosophy*, vol. 82, 1985, pp. 414-436.

----------*1997*, "A cosmopolitan Kingdom of Ends", en Reath, A., Herman, B., Korsgaard, C. M. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 187-213.

-HILL, Thomas E., *1992*, *Dignity and Practical Reason*, Ithaca y London, Cornell University Press.

-HOBBES, Thomas, *Lev.*, *1651*, *Leviathan*, edición e introducción Macpherson, C. B., Harmondsworth, Pelican Books, 1968. [Versión castellana: *Leviatán: o la Materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. y prefacio de Sánchez Sarto, Manuel, México DF, FCE, 1980.

-HOBSBAWM, Eric, *1962*, *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1962. [Versión castellana: trad. Ximénez de Sandoval, Félix, *La era de la revolución, 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica, 1997].

----------*1990*, *Echoes of the Marseillaise. Two Centuries Look Back on the French Revolution*, London, Verso, 1990. [Versión castellana: *Los ecos de la Marsellesa*, trad. Folch, Borja, Barcelona, Crítica, 1992].

-HÖFFE, Otfried, *1977*, "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 31, n° 3, 1977, pp. 355-384.

----------*1990*, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

----------*1992*, *Imanuel Kant*, trad. castellana Farrier, Marshall, Albany, State University of New York Press, 1994.

----------*1995a*, "Völkerbund oder Weltrepublik?", en Höffe, Otfried, (ed.), *1995*, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 109-132.

----------*1995b*, *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

----------*1998*, "Some Kantian Reflections on a World Republic", *Kantian Review*, nº 2, 1998, pp. 51-71.

-HOFMEISTER, H. E. M., *1972*, "The Ethical Problem of the Lie in Kant", *Kant-Studien*, vol. 63, 1972. pp. 353-368.

-HONNETH, Axel, *2006*, "La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia", en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, trad. Márgico, Griselda, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 9-25.

-KABORÉ, Boniface, *2001*, "Le formalisme est un humanisme: retour sur les fondements de la morale kantienne", *Kant-Studien*, vol. 92, 2001, pp. 350-358.

-KAUFMANN, M., *2000*, "Wie gegründet ist Kants Hoffnung auf Frieden im Jahr 2000?", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 25, 2000, pp. 167-187.

-KERSTING, Wolfgang, *1983*, "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1983, vol. 37, n° 3, pp. 405-421.

----------*1984*, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts –und Staatsphilosophie*, Berlin y New York, Walter de Gruyter [(1993), 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp].

----------*1992 a*, "Kant's Concept of the State", en Williams, H. L., 1992, (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1992, pp. 143-165.

----------*1992 b*, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", en Guyer, P., (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 1992, pp. 342-366.

----------*1996*, "Philosophische Probleme der internationalen Beziehungen", en Bayertz, K. (ed.), *1996*, *Politik und Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1996, pp. 423-456.

-KLEINGELD, Pauline, *1999*, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-century Germany", *History of Ideas*, vol. 60, n° 3, 1999, pp. 505-524.

----------*2000*, "Kantian Patriotism", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, n° 4, 2000, pp. 313-341.

----------*2003*, "Kant's Cosmopolitan Patriotism", *Kant-Studien*, vol. 94, pp. 299-316.

----------*2004*, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defense of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy*, vol. 12, n° 3, 2004, pp. 304-325.

-KLEMME, Heiner F., *2001*, "Das 'angeborne Recht der Freiheit' zum inneren Mein und Dein in Kants *Rechtslehre*", en Gerhardt, V., R. Horstmann, y R. Schumacher (eds.), 2001, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 180-188.

-KORSGAARD, Christine, *1986 a*, "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, vol. 77, pp. 183-202.

----------*1986 b*, "Aristotle and Kant on the Source of Value", *Ethics*, n° 3, pp. 408-505.

----------*1996 a*, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996.

----------*1996 b*, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

-KRASNOFF, Larry, *1999*, "How Kantian is Constructivism?", Kant-Studien, vol. 90, 1999, pp. 385-409.

-LAURSEN, John Christian, *1986*, "The Subversive Kant. The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'", *Political Theory*, vol. 14, n° 4, 1986, pp. 584-603.

-LOCKE, John, *1690*, Two *Treatises of Government*: *A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, edición e introducción de Laslett, Peter, Cambridge, Cambridge University Press, 1960. [Versión castellana: segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil, trad.,

selección bibliográfica y notas Amor, Claudio y Stafforini, Pablo, Bernal, Quilmes-Prometeo, Colección Política, Serie Clásica dirigida por Amor, Claudio, 2005].

-LUDWIG, Bernd, *1990*, "The Right of a State in Immanuel Kant's Doctrine of Right", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 28, n° 3, pp. 403-415.

-LYNN, John A., *2000*, "Rivalidad internacional y guerra", en BLANNING, T. C.W., (ed.), *2000, The Eighteenth Century. Europe 1688-1815*, Oxford, Oxford University Press, 2000; versión castellana, trad. Rodríguez, Omar, *El siglo XVIII. Europa 1688-1815*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 188-228.

-MAUS, Ingeborg, *1980*, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Munchen, Fink, 1980.

----------*1992*, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

----------*1998*, "Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedenphilosophie Immanuel Kants", en Brunkhorst, Hauke, *Einmischung erwünscht? Menschenrechte in einer Welt der Bürgerkriege*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1998, pp. 88-116.

-MAYER, Verena, *2006*, "Das Paradox des Regelfolgens in Kants Moralohilosophie", *Kant-Studien*, vol. 97, 2006, pp. 343-368.

-MELLIN, George Samuel Albert, *1802*, *Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Jena y Leipzig, Dei Friedrich Frommann, 1802, 6 tomos.

-MORGAN, Edmund S., *1988*, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York, W. W. Norton and Company, 1988. [Versión castellana: trad. Sierra, Julio, *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006].

-MULHOLLAND, Leslie Arthur, *1987*, "Kant on War and International Justice", *Kant-Studien*, vol. 78, n° 1, 1987, pp. 25-41.

----------*1990*, *Kant's System of Rights*, New York, Columbia University Press, 1990.

----------*1993*, "The Difference between Private and Public Law", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1, 1993, pp. 113-158.

-NAGEL, Thomas, *2005*, "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, n° 2, 2005, pp. 113-147.

-O'NEILL, Onora, 1975, *Acting on Principles*, New York, Columbia University Press, 1975.

1985, "Consistency in Action", en Potter, Nelson T. y Timmons, Mark, (eds.), *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 159-186.

----------*1986*, "The Public Use of Reason", *Political Theory*, vol. 14, n° 4, 1986, pp. 523-551.

----------*1989, Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

-OREND, Brian, *1999*, "Kant's Just War Theory", Journal of the History of Philosophy, vol, 37, n°2, 1999, pp. 323-352.

-PATEMAN, Carole, *1979, The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley, University of California Press, 1985.

-PATON, H. J., *1947, The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson, 1970.

-POGGE, Thomas W., *1988*, "Kant's Theory of Justice", *Kant-Studien*, vol. 79, n° 4, 1988, pp. 407-433.

----------*2002*, "Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?", en Timmons, Mark, *Kant's* Metahysics of Morals. *Interpretative Essays*, Oxford y New York, Oxford University Press, 2002.

pp. 133-158.

-PUFENDORF, Samuel, *1673, De officio, De officio hominis et civis juxta legem naturalem, On the Duty of Man and Citizen*, trad. Silverstone, M., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

-RAWLS, John, *1971, A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

----------*1980*, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 22, 1980, pp. 515-575.

----------*1989*, "Themes in Kant's Moral Philosophy", en Förster, eckart, (ed.), *Kant's Trascendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus Postumum, Standford, California, Stanford University Press, 1989, pp. 81-113.

----------*1993, Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

----------*1997*, "The Idea of Public Reason", en Bohman, James y Rehg, William, (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1999 (segunda edición), pp. 93-131.

----------*1999, The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

----------*2007, Lectures of the History of Political Philosophy*, ed. Freeman, Samuel, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2207. [Versión castellana: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ed. Freeman, Samuel, trad. Santos Mosquera, Albino, Barcelona, Paidós, 2009].

-REATH, Andrew, *1997*, "Legislating for a Realm of Ends: The social Dimension of Autonomy", en Reath, A., Herman, B., Korsgaard, C. M., (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 214-239.

-REATH, Andrew, HERMAN, Barbara, KORSGAARD, Christine M., (eds.), *1997*, *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

-REGAN, Donald, H., *2002*, "The Value of rational Nature", Ethics, vol. 112, 2002, pp. 267-291.

-RILEY, Patrik, (ed. y trad.), *1972*, *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

----------*1986*, "The 'Elements' of Kant's Practical Philosophy. The Groundwork After 200 Years (1785-1985)", Political Theiry, vol 14, n° 4, 1986, pp. 552-583.

-ROBINET, André, (ed.), *1995*, *Correspondence G. W. Leibniz – Ch. I. Castel de Saint-Pierre. Editée intégralement selon les manuscrits inédits des Bibliothèques d'Hanovre et de Goettingue*, París, París II, 1995.

-ROUSSEAU, Jean-Jacques, *1754*, "Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur L'abbé de Saint Pierre", en *Oeuvres Complètes*, Paris, NRF Gallimard, 1964, t. III, pp. 563-589.

---------- *CS*, *1762*, *Du contract social ou Principes du droit politique*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, tomo III, pp. 257-470.

-SAINT-PIERRE, Abbé de, *1716*, *Discours sur les malheurs que menacent la France* (pre-tiraje inédito adjuntado a la carta a Leibniz del 14 de septiembre de 1716), en ROBINET, A. (ed.), *1995*, *Correspondence G. W. Leibniz – Ch. I. Castel de Saint-Pierre. Editée intégralement selon les manuscrits inédits des Bibliothèques d'Hanovre et de Goettingue*, Paris, Paris II, pp. 103-119, 1995.

-SALAS ORTUETA, Jaime, (ed. y trad.), *1984*, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Editorial Nacional.

-SALTER, John, *2001*, "Hugo Grotius. Property and Consent", *Political Theory*, vol. 29, n° 4, 2001, pp. 537-555.

-SCHNEEWIND, Jerome B., *1987*, "Pufendorf's Place in the History of Ethics", *Synthese*, 72, 1, 1987, pp. 123-155.

----------*1990*, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

----------*1992*, "Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy", en GUYER, Paul, (ed.), *1992*, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 309-341.

----------*1991*, "Natural Law, Skepticism, and the Methods of Ethics", *Journal of the History of Ideas*, 52, 2, 1991, pp. 289-314.

----------*1993*, "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics*, 104, 1993, pp. 53-74.

----------*1996*, "Kant and Stoics Ethics", en Engstrom, S. y Whiting., J., (comps.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 285-301.

----------*1998*, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

-SCHWARZ, W., *1962*, "Kant's Philosophy of Law and International Peace", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 23, n° 1, 1962, pp. 71-80.

-SCRUTON, Roger, *1992*, "Contract, Consent and Exploitation: Kantian Themes", en Williams, Howard L., *1992*, (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. pp. 213-227.

-SHELL, Susan, *1980*, *The Rights of Reason*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.

-SILBER, John R., *1974*, "Procedural Formalism in Kant's Ethics", *Review of Metaphysics*, vol. 28, 1974, pp. 197-236.

-SIMMONS, A John, *1999*, "Justification and Legitimacy", *Ethics*, vol. 109, 1999, pp. 739-771.

-SLOMP, Gabriella, *2007*, "Kant against Hobbes: Reasoning and Rhetoric", *Journal of Moral Philosophy*, vol. 2, n° 4, 2007, pp. 207-222.

-STERN, David S., (*1991*), "Autonomy and Political Obligation in Kant", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 29, nº1, 1991, pp. 127-147.

-STRATTON-LAKE, Phillip, *1993*, "Formulating Categorical Imperatives", *Kant-Studien*, 83, 1993, pp. 317-340.

-SUSSMAN, David, *2003*, "The Authority of Humanity", *Ethics*, vol. 113, pp. 350-366.

-TAYLOR, Robert S., *2005*, "Kantian Personal Autonomy", *Political Theory*, vol. 33, n° 5, 2005, pp.602-628.

-TESÓN, Fernando, *1998*, *A Philosophy of International Law*, Boulder, Westview Press, 1998.

-TIERNEY, Brian, *1982*, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

----------*2001 a*, "Kant on Property: The Problem of Permissive Law", *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, nº 2, abril 2001, pp. 301-312.

----------*2001 b*, "Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant", *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, nº 3, julio 2001, pp. 381-399.

-THOMPSON, Kevin, *2001*, "Kant's Transcendental Deduction of Political Authority", *Kant-Studien*, vol. 92, 2001, pp. 62-78.

-TIMMERMANN, Jens, *2006*, "Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n° 1, pp. 69–93.

-TIMMONS, Mark, *1984*, "Contradictions and the Categorical Imperative", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. 66, n° 3, pp. 294-312.

----------*2002*, (comp.), *Kant's* Metaphysics of Morals. *Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

-TUCK, Richard, *1979*, *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

-TULLY, James, *1980*, *A Discourse on Property: Locke and His Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

-VAN DÜLMEN, 1982, *Entstehung des frühneuzeitlichen Europa, 1550-1648*, Frankfurt am Main, Fischer, 1982. [Versión castellana: *Los inicios de la Europa moderna, 1550-1648*, trad. Delgado, María Luisa y Martínez, José Luis, Madrid, Siglo XXI, 1984]

-VORLÄNDER, Karl, *1919*, *Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhange: Kant und Wilson*, Leipzig, F. Meiner, 1919.

-VUILLEMIN, J., *1982*, "On Lying: Kant and Benjamin Constant", *Kant-Studien*, vol. 73, 1982, pp. 413-424.

-WALDROM, Jeremy, *1989*, "Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited", *American Political Science Review*, vol. 32, n° 4, 1989, pp. 1322-1328.

-WALZER, Michael, *1965*, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965. [Versión castellana: trad. Villegas, Silvia, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires y Madrid, Katz Editores, 2008].

-WALTZ, K., *1962*, "Kant, Liberalism, and War", *American Political Science Review*, vol. 56, n° 2, 1962, pp. 331-340.

-WELLS, D., *1969*, "How Much Can 'The Just War Theory' Justify?", *Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 23, 1969, pp. 819-829.

-WILLASCHEK, Marcus, *1997*, "Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 5, 1997, pp- 205-227.

---------- *2009*, "Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory?", *International Journal of Philosophical Studies*, 17, 2009, pp. 49-70, en *http://www.philosophie.uni-frankfurt.de/lehrende_index/Homepage_Willaschek/forschung/online-texte/Right_and_Coercion.pdf.*

-WILLIAMS, Horward, *1986, Kant's Political Philosophy*, New York, St. Martin's Press, 1986.

----------*1992*, (ed.), *Essays on Kant´s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

----------*2003, Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, Wales, University of Wales Press, 2003.

-WIMMER, Reiner, *1982*, "Die Doppelfuktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik", Kant-Studien, vol. 73, n° 3, 1982, pp. 291-320.

-WOOD, Allen, *1995a*, "Kant's Project for Perpetual Peace", en ROBINSON, H. (ed.), *1995, Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. 1, pp. 2-18.

----------*1995b*, "Humanity as an End in Itself", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, vol. I, pp. 301-319.

----------*1999, Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

----------*2002*, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en Timmons, Mark, (ed.), *2002, Kant's* Metaphysics of Morals*. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-21.

-YACK, Bernard, *1993*, "The Problem with Kantian Liberalism", en Beiner, Ronald y Booth, William James, (eds.), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven y London, Yale University Press, 1993, pp. 224-244.

-YIRMIYAHU, Yovel, *1998*, "Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice", The Review of Metaphysics, vol. 52, 1998, 267-294.