

4.1. La política como garantía de la moral: Immanuel Kant

Como expresión todavía de una oligarquía comercial, pietista, Kant (1724-1804) se ocupa de la *política* como desarrollo del núcleo central de su pensamiento, como la plena realización del sujeto práctico-moral, a fin de que se creen las condiciones, que un progreso histórico con sentido ético va anticipando, para el establecimiento de un “estado de paz” (en el Estado, en confederaciones de Estados y en un sentido cosmopolita), que se inicia ya como un “estado de derecho” como legalidad (que garantiza la propiedad privada), *asegurando* y dando un contexto propicio para el cumplimiento de la moralidad desde el principio de la libertad, esencialmente en su aspecto *formal* de validez universal, pero igualmente en un cierto aspecto *material*, como intento de perfección propia en la virtud y en la promoción de la felicidad ajena.

Esta compleja posición, sumamente elaborada, deja sin embargo a la *política* como en un segundo plano (mediación formal del derecho en referencia a la plenitud moral), y, aunque mostraremos cómo intenta recuperar el aspecto *material* (por la “doctrina de la virtud” y la “felicidad”), será excesivamente *formalista*, ya que se podrá desarrollarse plenamente sólo como “doctrina del derecho”¹ o como “deber por la virtud”. Habrá una cierta ceguera a los problemas materiales, tales como la economía política, asumiendo sin ninguna conciencia crítica el capitalismo mercantil –sabiendo de la existencia del capitalismo industrial por Hume y Smith, pero no pudiéndolos abordar desde una experiencia prusiana todavía subdesarrollada en este aspecto-. Tiene inevitablemente, como veremos, un concepto reductivo del aspecto *material* de la ética.

Ya hemos insistido en otros trabajos sobre las etapas del pensamiento de Kant². Deben considerarse cuatro: 1) la etapa racionalista (bajo la influencia de Wolff y Leibniz, cuyas tesis quedarán como un sustrato que atravesarán todas las etapas posteriores y renacerán fuertemente en la cuarta, como veremos); 2) la etapa en la que sufre la influencia empirista (con la lectura atenta de Hume, pero también de Smith, tiempo en el que descubre a Rousseau con entusiasmo³, al menos desde 1764); 3) la etapa crítica (el momento por excelencia kantiano desde la *Crítica de la razón pura*, 1781, hasta la *Crítica de la razón práctica*; y 4) la última etapa, que se inicia con la *Crítica del juicio* (1790) que nos interesa ahora de manera particular (cuando Kant desarrolla el ámbito intermedio, entre la razón pura teórica y práctica y lo propiamente empírico, y desarrolla toda la problemática de la *facultad del juicio reflexionante*, que, además, es un intento de

¹ El neokantismo contemporáneo, desde Rawls hasta Habermas (y más en este último), terminan por ser “filosofías del derecho” y no tienen suficiente categoría ni horizonte problemático para plantear una completa “filosofía política”, donde el derecho es una parte, como veremos en la *Parte arquitectónica* de esta *Política de Liberación*.

² Véanse Dussel, 1973b, pp.75-118 (en ese trabajo no tocamos explícitamente la cuarta etapa del pensamiento de Kant); 1974d, pp.37ss; 1998, § 2.1 (aquí elaborábamos más del Kant pre-crítico y los primeros pasos del Kant crítico-trascendental). También nos hemos referido a la *Kritik der Urteilskraft* en Dussel, 1984, pp.54ss.

³ Puede verse que Kant estaba muy atento a la producción europea, porque hemos anotado que en 1762 concluyen los 14 años de la gran producción francesa (desde *El Espíritu de las Leyes* hasta *Del contrato social*). En 1764 medita Kant especialmente *Sobre la desigualdad entre los hombres*, el *Segundo discurso*, que es la parte más crítica como hemos visto más arriba [154]. Kant opinaba que Rousseau era el Newton de la moral, sin embargo, no puede desarrollar una política en el sentido que sugería ese corto trabajo de Rousseau. En el nivel político Kant es un conservador.

recuperar, de alguna manera, el aspecto *material* de su filosofía práctica en un contexto de historia universal⁴.

En esta época del *último Kant*, nuestro filósofo escribe, entre otras, *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793), *Hacia la Paz perpetua* (1795), *La Metafísica de las Costumbres* (1797) y *El conflicto de las Facultades* (1798)⁵. La problemática queda situada dentro del horizonte de los avances efectuados por Kant en la *Crítica del Juicio* (1790)⁶ que, contra lo que hasta hace poco se interpretaba como obras del “viejo” Kant, hoy se las considera como el auténtico remate arquitectónico de un Kant en plenitud de capacidad especulativa, y como el hontanar del “sistema” del que surgirán las generaciones futuras del “Idealismo alemán” y de la “Izquierda hegeliana”. Repasemos resumidamente las tesis centrales de la tercera *Crítica*.

Kant se había anticipado con un pequeño trabajo *Sobre el uso del principio teleológico en filosofía*⁷, en el que se presagian las tesis de ese momento. En el Prefacio de la *Crítica del juicio* se enuncia el tema desde el comienzo:

“La cuestión de si la *facultad de juzgar (Urteilkraft)*, en el nivel de nuestras capacidades⁸ de conocimiento, [y como] un momento intermedio entre el entendimiento (*Verstande*) y la razón (*Vernunft*), tiene también por sí principios *a priori*, [y] la de si éstos son constitutivos o meramente regulativos (*regulativ*) [...], todas estas cuestiones son tratadas en la presente crítica de la facultad de juzgar”⁹.

⁴ Y se sabe que nunca la abandonó, porque sus *Lecciones de ética*, que se extienden desde 1775 hasta 1791 (véase la introducción de R. Rodríguez Aramayo, en Kant, 1988, pp.7-34), siguen exponiendo temas de una ética sustantiva. Escribe Kant: “Quien destruye su cuerpo, arrebatándole con ello la vida, utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio, lo que supone una contradicción [...] Se utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta contradictorio” (*Lecciones de ética*, 369; Kant, 1988, p.188). Pero aún esta reflexión material o sustantiva deja ver el dualismo definitivo de Kant: el ser humano es cuerpo y alma. Por lo tanto no “tenemos” un cuerpo desde un “yo” previo, autónomo, libre: “Siendo como es la libertad una condición de la vida, dicha libertad no puede servir para acabar con ella” (*Ibid.*). Hemos demostrado largamente en nuestra *Ética de la Liberación*, que *no se tiene* un cuerpo, sino que *se es corporal*. El cerebro no es “tenido” por ningún sujeto extra-cerebral. Luego, la libertad no es “condición” ni del cuerpo ni de la vida, sino que es una “función” mental del cerebro, del cuerpo viviente humano. La vida, la corporalidad viviente humana, es la “condición” absoluta de la libertad. Este “dualismo”, lo veremos, permanece hasta en el “último” Kant, produciendo reductivismos insuperables de graves consecuencias para la *política*.

⁵ En esta última en especial “El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Derecho”, en aquello de “Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” (Kant, 1963, pp.101ss; 1968, vol.9, pp.351ss). Sobre la filosofía de la historia kantiana hay todavía, entre otros, dos trabajos pequeños en los años 1784 (*Ideas para una historia universal en una visión cosmopolita*) y 1786 (*Conjeturas sobre el origen de la historia universal*), y todavía una polémica reseña crítica de la obra de Herder (1785). Véase sobre la filosofía política de Kant: Apel, 1997; Kersting, 1993; Williams, 1996; Riley, 1983; Arendt, 1990; Hoeffe, 1986. Sobre el contexto Parry, 1975.

⁶ Véase Dussel, 1984, pp.54ss; Delbos, 1969, pp.409-480.

⁷ Kant, 1968, vol.8, pp.138-170.

⁸ En el primer caso se habla de “Kraft” (poder o facultad), aquí de “vermoegen” (capacidad o facultad).

⁹ B v, A v (Kant, 1961, p.8; Kant, 1968, vol.8, p.238). Para Aristóteles esa facultad hubiera sido un *lógos poietikós*, entre el *lógos theoretikós* y el *praktikós*. Pero esto es aquí muy diverso. La “aplicación” de lo universal a lo particular (*Anwendung, applicatio*) tampoco vale en este caso, Kant abre un campo problemático nuevo en el que Hume indicó algunos aspectos que ahora Kant desarrolla.

Así como Hume mostró que el “principio de causalidad” organizaba los objetos de la experiencia (junto a los de contigüidad y semejanza), no siendo derivada de ella, ahora Kant desarrolla una problemática análoga desde el “principio de finalidad” (o teleológico), que tiene que ver en la naturaleza, en especial con los seres vivos (llamados por Kant “seres organizados”), y en el ámbito humano teniendo en cuenta el concepto de la libertad (causalidad teleológico-histórica por excelencia). Por ello, “la facultad de juzgar” tiene “un principio peculiar suyo para *buscar (zu suchen)* leyes”, siendo “ese principio meramente subjetivo *a priori*”, y aunque “no tienen un campo propio de objetos (*Feld der Gegenstände*)¹⁰, puede tener algún tipo de suelo (*Boden*)” en el que “sólo sería válido ese principio”¹¹:

“La facultad de juzgar es la capacidad de pensar¹² lo particular (*Besondere*) como contenido en lo universal (*Allgemeinen*). Si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley), la facultad de juzgar subsume (*subsumiert*) lo particular en lo universal (...), es determinante. Pero si lo dado es sólo lo particular, [y] lo que debe encontrarse es lo universal, en este caso la facultad de juzgar es meramente *reflexionante (reflektierend)*”¹³.

[160] Se denomina reflexionante porque en este caso la facultad de juzgar, “como quiera que esté organizada la naturaleza de acuerdo a sus leyes generales, será necesario rastrearlas, totalmente, a base de aquel principio [de finalidad] y de las máximas que en él se fundan, porque sólo hasta donde aquél impere podremos adelantar en la experiencia con el uso del entendimiento y adquirir conocimiento”¹⁴. De otra manera, la facultad de juzgar permite al ser humano organizar la totalidad de la experiencia de la naturaleza (y del mundo moral por la causalidad final de la libertad) como una unidad, gracias a un principio subjetivo *a priori*; por ello el “principio de finalidad (*Prinzip der Zweckmaessigkeit*) [...] es un principio trascendental”¹⁵; condición de posibilidad trascendental y no dato empírico.

No estamos en el nivel del conocimiento teórico de un objeto dado, sino que se concibe “el objeto mismo (su forma o existencia) en tanto *efecto*”; en este caso “es pensado únicamente *como posible* mediante un concepto de éste, entonces se piensa en un fin. La representación del *efecto* es en este caso fundamento determinante de su causa y es *anterior* a ésta”¹⁶. En el ámbito de la naturaleza, “en la idea universal de la naturaleza como suma de objetos de los sentidos, no tenemos ningún fundamento de qué

¹⁰ No tiene objetividad empírica.

¹¹ *Ibid.*, Introducción, iii; B xxii, A xxii; p.17; p.249.

¹² “Pensar” (*denken*) no es lo mismo que “conocer” (*kennen*).

¹³ *Ibid.*, iv; B xxvi, A xxv (p.20; p.251). Kant explica: “La facultad de juzgar reflexionante debe elevarse (*aufzusteigen*) de lo particular de la naturaleza a lo universal, necesita, pues, un principio que no puede tomar de la experiencia, porque precisamente tiene que establecer la unidad (*Einheit*) de todos los principios empíricos [...] en un sistema [...] Sólo a sí misma puede la facultad de juzgar darse ese principio trascendental como ley” (*Ibid.*, B xxvii, A xxv; p.20; p.252). Se ve muy clara la influencia de Hume. Este texto, además, fue utilizado, hasta con la misma terminología, por Marx cuando habla del método en la Introducción a los *Grundrisse* (véase Dussel, 1985., pp.48ss).

¹⁴ *Ibid.*, v; B xxxviii, A xxxvi (p.27; p.260).

¹⁵ *Ibid.*, B xxix, A xxvii (p.22; p.254).

¹⁶ *Ibid.*, I, Libro I, 1, § 10; B 33, A 33 (p.59; p.298).

cosa de la naturaleza sirvan entre sí de medios para fines”¹⁷, porque no encontramos en ella eso que llamamos finalidad. “Sin embargo, para la investigación de la naturaleza, es lícito que se utilice, por lo menos *problemáticamente*, el modo de juzgar teleológico”¹⁸, y especialmente entre los seres vivos (plantas y animales)¹⁹ se hace más necesario. Y así podemos tener “la idea de la naturaleza entera como sistema regido por la regla de los fines”²⁰.

El ser humano, según la argumentación de Kant, es parte de la naturaleza, pero “sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, como necesaria en sí”²¹. Y así nos introducimos sólo ahora a nuestro tema:

“El ser de esta clase es el ser humano, pero considerado como *noúmenon*, el único ser natural en quien, del lado de su propia constitución, podemos reconocer una capacidad suprasensible (la libertad) y aun la ley de la causalidad, junto con el objeto [práctico] de esta última, que él puede proponerse como fin supremo (*hoechsten Zweck*) (el bien supremo en el mundo)”²². “El ser humano (...), en calidad de ser moral [...] pero también sólo en él, a título de sujeto de la moralidad, cabe encontrarse el poder darse incondicionadamente sus leyes con respecto a fines, que lo hace [...] capaz de ser fin de fines (*Endzweck*), al cual se halla subordinada teleológicamente toda la naturaleza”²³.

Kant ha llegado así a algo parecido a una fundamentación ontológico-natural de la política. Si el ser humano es la culminación de la realidad natural, su propio fin sería algo así como la finalidad última del universo:

“El primer fin de la naturaleza sería, entonces, la felicidad (*Glueckseligkeit*) [humana], y el segundo la cultura (*Kultur*) del ser humano”²⁴. Para “alcanzar este

¹⁷ *Ibid.*, II, § 61; p.203; p.459.

¹⁸ *Ibid.*, B 269, A 265 (p.204; p. 470).

¹⁹ Véase *Ibid.*, § 66, B 296, A 292 (p.220; p.488).

²⁰ *Ibid.*, § 67, B 300, A 297 (p.223, p.491). A lo que agrega: “El principio [de finalidad] de la razón sólo es válido subjetivamente, o sea, como máxima” (*Ibid.*; p.223; p.492).

²¹ *Ibid.*, II, Apéndice, § 84, B 398, A 393 (p.280; p.558).

²² *Ibid.*.

²³ *Ibid.*, p.281; 559.

²⁴ *Ibid.*, § 83, B388, A 384 (p.277; p.551). Aquí Kant reflexiona a partir de lo expresado por Rousseau cuando escribe: “La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana si no es mediante la desigualdad entre los hombres [está pensando en la “división del trabajo”], puesto que en su mayor número trabajan éstos para las necesidades de la vida [...] Pero a medida que ésta [la cultura] progresa (...) aumentan también con igual fuerza las penas de ambas clases: en una, por la opresión de la otra, y en la segunda por su intrínseca exigencia; pero la miseria evidente va asociada al desarrollo de las disposiciones naturales de la especie” (*Ibid.*, B 393, A 388; p.277; p.554). Es decir, Kant justifica los sufrimientos de unos para el progreso de la humanidad. De todas maneras no acepta el pesimismo de Rousseau, piensa que aunque hay una “exorbitante cantidad de males”, “las bellas artes y las ciencias, al [...] pulir y refinar al ser humano para la sociedad, si no lo hacen moralmente (*sittlich*) mejor, lo civilizan (*gesittet*)” (*Ibid.*, B 395, A 391; p.278-279; p.556). Aquí corrige a Rousseau. Por otra parte, si se ha hecho una crítica del “eurocentrismo” en el pensamiento de Kant, y aquí sería el lugar.

su finalidad [...era necesaria] aquella organización de las relaciones recíprocas de los seres humanos en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da coacción (*Gewalt*) legal a una totalidad que se llama *sociedad civil (buergerliche Gesellschaft)*, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo (*Entwicklung*) máximo de las disposiciones naturales”²⁵.

Kant ha dado un extraordinario periplo teórico, y sin embargo, en su propio discurso, no se ha perdido, sino que ha llegado al puerto. Demos todavía un corto recorrido por él, a fin de enmarcar su proyecto de filosofía política:

“Pero aunque los seres humanos fuesen lo bastante sabios para encontrarla [a esa organización] y lo bastante cuerdos para someterse a su coacción, se requeriría aún una totalidad cosmopolita (*weltbuergerliches*), es decir, un sistema de todos los Estados (*ein System aller Staaten*) que corren el riesgo de perjudicarse mutuamente”²⁶.

Kant sabe de la dificultad de un tal “postulado” de la razón práctica, de este “proyecto” (*Entwurf*). Tiene nuestro filósofo conciencia que esos fines (la organización de la sociedad civil y sobre todo de la paz perpetua) no son objetos del “saber”, sino que tienen una constitución “subjetiva” y son objetos de “fe racional”. Son “los objetos que, en relación con el uso conforme al deber de la pura razón práctica (como consecuencias o como fundamentos) necesitan concebirse *a priori*, pero que son trascendentes para el uso teórico de esa facultad; son meros tema de la fe (*Glaubenssachen*) [...] El principio supremo de todas las leyes morales es un postulado (*Postulat*), se postula así al propio tiempo la posibilidad del objeto supremo de éstas, y, por ende, también la condición en que podemos concebir esa posibilidad”²⁷.

Desde este horizonte problemático, consideremos ahora *La religión dentro de los límites de la pura razón*, texto que continúa con los temas tratados, pero desde otro punto de vista. Deseamos comenzar por el rescate del aspecto material de la ética:

“La moral no necesita de ningún fundamento *material (materialen)* de determinación del libre albedrío [...] Pero, aunque la moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin (*Zweckvorstellung*) que

²⁵ *Ibid.*, p.277; p.555.

²⁶ *Ibid.*, B 394, A 389 (p.278; p.555).

²⁷ *Ibid.*, § 91, B 460, A 454 (p.316; p.601). Hemos explicado en otro lugar el tema de la “fe” en la filosofía de Kant (Dussel, 1973b, pp.108, “El saber filosófico y la fe”, en la *KrV* y en la *KpV*), lo que me valió de un colega, en los 80s., no versado en estas cuestiones, una acusación de “fideista”. Explica Kant: “La fe (*Glaube*) (...) es el modo de pensamiento moral de la razón en la aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. Es, por consiguiente, el principio firme del espíritu a considerar como verdadero (*Fuerwahrhalten*) lo que es *necesario suponer* como condición para la posibilidad del supremo fin final moral (*Moeglichkeit des hoechsten moralischen Endzwecks*), debido a la obligatoriedad de éste, a pesar de que *no pueda conocerse* por nosotros su posibilidad, como tampoco su imposibilidad. La fe (...) es la confianza en lograr un propósito, que tenemos *el deber* de perseguir aunque no conozcamos la posibilidad de su realización [...] sobre todo en lo histórico” (*Ibid.*, B 462, A 457; pp.317-318; p.603). El texto sigue y merece leerse detenidamente. Kant inaugura un capítulo notable de la “Crítica de la razón utópica”, para hablar como mi amigo Franz Hinkelammert, dentro de los reduccionismos que hemos de criticar. Hablando de fe no podemos olvidar el concepto de “belief” de Hume.

hubiese de *preceder* a la determinación de la voluntad, aun así *puede ser* que tenga una *relación necesaria* a un fin semejante, a saber: no como fundamento (*Grund*), sino como a las consecuencias necesarias (*notwendigen Folgen*) de las máximas que son aplicadas con arreglo a leyes”²⁸.

[161] A lo que agrega:

“Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (...) pensar *qué mundo* él, guiado por la razón práctica, *crearía (erschaffen)* si ello estuviese en su poder, y ciertamente [lo intentaría] de modo que él mismo se situase en *ese mundo* como miembro”²⁹.

Uno es el horizonte de la “fundamentación”, del nivel universal formal; otro el de la “aplicación” (*Anwendung*), cuando a la ley universal del imperativo categórico hay que integrarlo (reflexionando o buscando en la “máxima particular” la *universalidad* de la ley) a la acción futura (el *objeto* práctico que sintetiza la razón práctica o voluntad). En este segundo caso, de *aplicación* de la ley universal, por la “facultad del juzgar”, pasa del horizonte de la mera voluntad a la del arbitrio: debe hacerse caso de lo ha efectuar en *concreto* como un *medio* hacia un *fin*. Hablar de máxima concreta, medio o fin es haber pasado del nivel *formal* de la ley, al nivel *material* de la teleología, la naturaleza y la historia. En este segundo nivel se encuentra todo el esfuerzo del último Kant.

Es más, veremos que para Kant, en el sentido más *formal* de la validez de su moralidad, hay que crear un mundo en el que la moralidad fuera “asegurado”, “garantizado”, “facilitado”. Por ejemplo, en el *estado de guerra* la moral es difícilmente practicable; en el *estado de paz* se encuentran condiciones favorables para su ejercicio. Crea ese “mundo” (como leemos en el texto citado) es un “deber de virtud”, en cuyo ámbito se encuentra también la política, y que torna a la política que lucha por instaurar la paz en una exigencia *material*, en el sentido de intentar virtudes en vista de fines, en la dirección de realizar en la historia universal el “bien supremo” (que incluye la propia perfección y la felicidad de los demás, y en último término, como hemos visto, un *estado de paz* cosmopolita, de toda la humanidad). Ese intento es un deber que se impone a la voluntad, y que como Idea es un postulado de la razón práctica³⁰. Veamos la cuestión por partes y desde el comienzo.

Ya al enfrentar la crisis de su segunda etapa contra el empirismo, Kant bosqueja su teoría de los “dos reinos”, dualismo que nunca superará:

²⁸ *La religión dentro de los límites...*, prólogo a la 1ª. ed., BA V; Kant, 1969, p.20; Kant, 1968, vol. 7, p.650. Y todavía: “Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre *ninguna determinación de la voluntad*, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto” (*Ibid.*). “Un albedrío sabe *cómo* pero no *hacia donde* tiene que obrar [...] Sólo así puede darse *realidad objetiva práctica* a la ligazón de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza [...]” (*Ibid.*). Esta relación de la libertad con la naturaleza liga, por otra parte, una filosofía de la historia (teleología de la libertad) con filosofía de la naturaleza (desde un principio teleológico de causalidad).

²⁹ *Ibid.*, p.21; pp.651-152. “Ese mundo” sería la plena realización de “la Idea de un Bien supremo *en el mundo*” (*Ibid.*). Obrar el “Reino de Dios” *en este mundo* es la consigna del pietismo luterano al que pertenecía Kant.

³⁰ “The regulative idea of the theoretical reconstruction of history corresponds to a postulate of practical reason” (Apel, 1997, p.84).

“Las substancias inmatrimales [las almas cuasi-leibnicias] [...pueden] estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de constituir un gran todo (*ein grosses Ganze*) que puede nombrarse el mundo inmaterial (*mundus intelligibilis*)”³¹.

En la misma *Crítica de la razón pura* escribió:

“La Idea de un *mundo moral* tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino [...] como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él”³².

Este “mundo de fines” o “comunidad de los espíritus” (no empírico y en cierta manera no corporal para Kant) es trascendental: se lo presupone pero no se lo conoce empíricamente, a la manera de la “inferencia de la mente” o el “principio de justicia” en Hume. En Kant, ahora, es necesario situarse en el nivel trascendental cognitivo, en el ámbito exigido como “postulado” para la posibilidad de la aplicación práctica de la voluntad:

“De todas las Ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la que sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos (*wissen*). Pero de las Ideas de Dios o inmortalidad [o de un Reino de Fines, Reino de Dios o Comunidad ética] [...] no podemos sostener que las conocemos (*erkennen*) e inteligimos, no diré su realidad, sino ni siquiera su posibilidad. Y no obstante son *las condiciones de la aplicación* (*Bedingungen der Anwendung*) de la voluntad moralmente determinada a su objeto que les damos *a priori* (el bien supremo [*das hoechste Gut*])”³³.

En la “aplicación” del principio moral para la constitución del “objeto” moral, de una acción “buena”, es necesario un *contenido*, es decir, tener algún fin. El *cómo* se obra la acción en su validez moral o legalidad jurídica; *lo que* se obra es un fin concreto según el

³¹ *Traeume eines Geistersehers*, A 30 (Kant, 1968, vol.2, p.937). Ese mundo estaba bajo “la regla de la voluntad general (*allgemeinen Willens*)” (referencia directa a Rousseau), una “comunidad” (*Gemeinschaft*) perfecta de naturalezas pensantes. Son miembros de un ‘Reino de los espíritus’ (*Ibid.*, A 42-43, y 47-48; pp.943 y 946). Kant se inspira ciertamente en Leibniz, y dichos temas “racionalistas” (y dualistas) serán permanentes en Kant. Escribe Leibniz en su *Monadologie*: “(84) C’est ce qui fait que les Esprits sont capables d’entrer dans une Manière de Société avec Dieu [...] (85) D’où il est aisé de conclure, que l’assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c’est à dire les plus parfait état qui soit possible [...] Cette Cité de Dieu, cette Monarchie Veritablement Universelle, est un Monde Morale dans le Monde Naturel [...] Existe] une Harmonie parfaite entre [les] deux Regnes [...], l’un [el natural] des causes eficientes, l’autre [el moral] des finales” (Leibniz, 1967, pp.38-39). Sobre la Ciudad de Dios en Leibniz hay otras citas en su obra *Principes de la nature...* (15) (Leibniz, 1967, p.73). Sobre Leibniz véanse Chevallier, 1933, y Leibniz, 2001.

³² *KrV*, B 836, A 808; Kant, 1968, vol.4, p.679.

³³ *KpV*, A 4-5; Kant, 1968, vol.6, p.108. Kant explica: “La ley moral es el único motivo determinante de la voluntad pura. Pero como es puramente *formal* (...), como motivo determinante *hace abstracción de toda materia*, y, en consecuencia, de todo objeto del querer” (*Ibid.*, A 197; p.237).

principio de finalidad. Sin un fin no hay acción; no se daría el “objeto” pleno práctico-moral. Y el fin de todos los fines o “todo el objeto de una razón práctica pura”³⁴ es la Idea de un “bien supremo”, como hemos visto. Kant intenta mostrar su necesidad, en la *Crítica de la razón práctica*, postulando su posibilidad *después* de la muerte –para lo que debía demostrar la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma³⁵. Pero también es posible, y más importante, postular su posibilidad en la plena realización de la historia universal, una utopía *in the long run* que mueve profundamente el optimismo pietista de Kant, y que le permite no pensar la política de manera frontal, directa, sino a través del rodeo de la moral, no advirtiendo sus condiciones materiales más profundas. Pero, al menos, Kant no concibe explícitamente su política como una mera garantía para la reproducción del capitalismo (que es tan evidente en Locke, Hume o Smith):

“Cuando la naturaleza humana haya alcanzado *su pleno destino y su máxima perfección posible*³⁶, se instaurará el Reino de Dios *en la tierra*, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna y no por morde autoridad pública alguna³⁷. Esta es la *suprema perfección moral* que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos”³⁸

[162] Todo mejoramiento moral histórico es como una *anticipación* de, y una *aproximación* a ese “Reino de fines” –que Marx denominará “Reino de la Libertad”, pero en referencia al nivel material de trabajo y la economía política-. En Kant este “Reino” cobra un *lugar* arquitectónico muy particular. En su obra de 1793 sobre *La religión*, a la que nos hemos estado refiriendo, expone su posición definitiva al respecto. Su punto de partida, como en el caso de los anglosajones, es un “estado de naturaleza”, pero desde una problemática moral. Dado que en el ser humano hay una “propensión” (*Hange, propensio*)³⁹ a desear “las máximas del albedrío contrarias a la ley”⁴⁰, que cuando se hacen costumbre son “los vicios de la cultura y civilización”⁴¹ (en el sentido de Rousseau), el mal consiste en que “invierte (*umkehrt*) el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo [...] Hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del

³⁴ *KpV*, A 197; p.237. “Se trata sólo de una Idea [del bien supremo] de un objeto que contiene en sí en unidad la condición *formal* de *todos los fines* como *debemos* tenerlos (el deber) y a la vez *todos los fines* que *tenemos* (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la Idea de un bien supremo *en este mundo*” (*La religión...*, prólogo; Kant, 1969, p.21; 1968, vol. 7, p.651).

³⁵ El todo el tema del Libro II de la indicada *Crítica* (*KpV*, pp.234ss).

³⁶ Este es un postulado, y al mismo tiempo una utopía que contagiará a Marx.

³⁷ Es decir, el “estado de derecho” es una coacción externa supletoria y superable. Podría hablarse del anarquismo de Kant.

³⁸ *Lecciones de ética*, final; Kant, 1988, p.303. “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así al hombre para la mayor felicidad” (*Ibid.*, p.301). Estamos de lleno en un nivel *material*, que se articula con el *formal* (la libertad humana). La interpretación de Peirce, en cuanto a el presuponer una teleología cósmica y una *indefinitely community* no es entonces una descabellada hermenéutica del pensamiento de Kant.

³⁹ *La religión...*, I, ii (Kant, 1869, p.37; 1968, vol.7, p.675).

⁴⁰ *Ibid.*, iii (p.42; p.680).

⁴¹ *Ibid.*, p.43; p.582).

seguimiento de la ley moral”⁴². La acción puede ser la misma, pero “esta inversión de los motivos” (*Umkehrung der Triebfedern*) es el “mal radical” (*radical Boese*)⁴³. En el “estado de naturaleza” reina este mal. Es necesario un “restablecimiento” (*Wiederherstellung*)⁴⁴, un crear la fuerza que permita enderezar la “inversión”. Kant desde este momento propone nuevas distinciones teóricas sobre las ya tradicionales de la filosofía política.

En primer lugar, el “estado de naturaleza” se escinde en dos momentos. Hay un “estado de naturaleza jurídico” (*juridische Naturzustande*)⁴⁵ y otro “ético”:

“Así como el *estado de naturaleza jurídico* es un estado de guerra de todos contra todos, así el *estado de naturaleza ético* (*ethische*) es un estado de incesantes ataques por parte del mal”⁴⁶.

Para Kant la humanidad tiene el deber de obrar en vista de “un fin comunitario [... de] la promoción del bien supremo como bien comunitario”⁴⁷. Las razones para pasar del estado de naturaleza al estado civil no son las dadas por Hobbes, Locke o Hume no son suficientes para Kant. Además, como veremos, en el estado civil jurídico [2.b del próximo *Esquema*] puede permanecer el estado de naturaleza ético [1.a]. Kant da razones morales, no de sobrevivencia (que serían *materiales*), sino de progreso ético de la subjetividad. Observemos como se *transita* de un estado de naturaleza ética [1.a] a una sociedad civil ética [2.a]:

“Una asociación de seres humanos bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta Idea se la puede llamar [asociación] *ética* [2.a], y, en cuanto estas leyes son públicas, *sociedad civil ética* (*ethisch-buergerliche Gesellschaft*) (en oposición a la *sociedad civil jurídica*) o *comunidad ética*⁴⁸. Esta [la ética] puede existir en una *comunidad política*⁴⁹ [2.b] e incluso estar formada por todos los miembros de ella⁵⁰ [...] Si bien hay una cierta analogía entre ambas [2.a y 2.b del Esquema XX], consideradas en general como dos comunidades, atendiendo a la cual la primera puede también ser llamada *Estado ético*, esto es: *Reino de la virtud* [...], aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena

⁴² *Ibid.*, p.46; p.685.

⁴³ *Ibid.*, p.47; p.686.

⁴⁴ *Ibid.*, Observación general a la Parte I; p.54; p.695.

⁴⁵ *Ibid.*, III, ii; p.97; p.755.

⁴⁶ *Ibid.* “Así como al primer estado es contrapuesto el estado de naturaleza en cuanto al derecho (...), esto es: el *estado de naturaleza jurídico*, así del último se distingue el *estado de naturaleza ético* [...] En una comunidad política [2.b del próximo *Esquema*] ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el *estado de naturaleza ético* [...], pues sería una contradicción (...) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética” (*Ibid.*, p.96; pp.753-754). El nivel ético de la *KpV* no era jurídico-institucional, aquí puede serlo.

⁴⁷ *Ibid.*, p.98; p.756.

⁴⁸ Kant escribe: “ein ethisches gemeines Wesen”, que será usada por Hegel, Feuerbach y el joven Marx en los *Manuscritos de 1844*.

⁴⁹ La “comunidad política” es 2.b., la “sociedad civil jurídica”.

⁵⁰ Sería el caso del Califato de Bagdad, en el que todos eran musulmanes (excepto algunos judíos o cristianos tolerados).

voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin”⁵¹.

ESQUEMA XX ARQUITECTÓNICA DE LA ETICA, LA POLITICA Y EL DERECHO

1. Estado de naturaleza	2. Estado civil	3. Estado de paz ⁵²

1.a. Estado de naturaleza ético ⁵³	2.a. Sociedad civil ética, Comunidad ética ⁵⁴	3.a. Reino de Dios

1.b. Estado de naturaleza jurídico ⁵⁷	2.b. Sociedad civil jurídica ⁵⁵ b.1. Derecho público ⁵⁸ (República) b.2. Derecho de gentes ⁵⁹ (Confed.) ⁶⁰ b.3. Derecho Cosmopolita ⁶¹ (Estado cosmopolita) ⁶²	3.b. Paz perpetua ⁵⁶

⁵¹ *La religión...*, III, Introducción; p.95; pp. 752-753. Kant da entonces una “teoría” mucho más elaborada que la del “Estado cristiano” de Hobbes, que era una Cristiandad prácticamente teocrática (donde le rey era el Sumo pontífice o el representante de Dios en la tierra). Kant construye una visión de mayor autonomía de ambas “comunidades”, que Hegel volverá a confundir en la “Cristiandad germánico-prusiana” (aunque tenga a Inglaterra por ideal político-constitucional).

⁵² *Friedenszustand*. Este nivel es el de los “Postulados” de la *razón práctica*. Aún podría decirse que es una Idea, si “Idea es el concepto de una perfección que todavía no se halla en la experiencia”.

⁵³ También está “atacado por parte del mal”. Véase más adelante el § 61 de *La metafísica de las costumbres*.

⁵⁴ También puede llamarse “Estado ético” (*ethischer Staat*), “Reino de la virtud” (*Reich der Tugend*) o “Estado civil ético”; se encuentra en el nivel de la “moralidad” (*Moralitaet*) interna.

⁵⁵ “Comunidad política”, “estado civil de derecho”; está en el nivel de la “legalidad” (*Legalitaet*) externa, “pública”.

⁵⁶ Como una constitución jurídica universal. No es propiamente una Idea; es una utopía, un postulado de la razón práctica política. El “Reino de la Libertad” de Marx (tiempo cero de trabajo, total tiempo libre para la creación cultural) es también un postulado de la razón práctico-económica, no como finalidad última de una filosofía del derecho (como en Kant), sino como un postulado situado en el nivel *material* de la política (de la economía política o, mejor, de la política económica). Deberemos articular estos dos aspectos sin descartar ninguno.

⁵⁷ También como “estado de guerra” natural (“estado de guerra” que hay igualmente en la “sociedad civil jurídica”, pero como “guerra entre estados”).

⁵⁸ Kant usará las siguientes expresiones (también las de las notas siguientes): *Jus civitatis*, *oeffentliche Recht* o *Staatsrecht*

⁵⁹ *Jus gentium*, o *Voelkerrecht*: derecho de gentes o derecho internacional.

⁶⁰ Que puede ser una “asociación de estados” o “pueblos” (*Voelkerbund*), “confederación” (*Faederation*) o “alianza” (*Verbuendung*).

⁶¹ *Jus cosmopoliticum*; una “ley cosmopolita” (*Voelkerrecht*), con un “congreso permanente” (*Staatskongress*).

⁶² Un “Estado de naciones” (*Voelkerstaat*); una “república de pueblos libremente asociados” (*Republick freier verbuendeter Voelker*); un “Estado mundial” (*Weltstaat*).

[163] Este extraño y no muy recurrido texto de Kant, nos muestra la complejidad del *lugar* de la política en su arquitectónica. Lo interesante es que Kant abre el campo para una acción comunitaria moralizadora, podríamos decir (algo así como las Organizaciones No Gubernamentales⁶³ en nuestros días).

Nuestro filósofo piensa, en esta etapa definitiva, con dichas categorías. Veamos un ejemplo:

“Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los seres humanos entre sí en cuanto están comunitariamente (*gemeinschaftlich*) bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético*⁶⁴ es aquel en el que los seres humanos están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*⁶⁵. “En una *comunidad* [ética] todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* (*Moralitaet*) de las acciones (que es algo *interior*, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que las leyes humanas públicas, lo que constituiría una *comunidad* [política] *jurídica*, están ordenadas sólo a la *legalidad* (*Legalitaet*) de las acciones”⁶⁶.

Para Kant, como hemos visto, distingue un nivel del “estado público”⁶⁷ que es legal [2.b], de un nivel “interior” de la conciencia como moralidad, que no es necesariamente solipsista [2.a].

En la obra *Sobre la paz perpetua* se nos aclaran ciertos aspectos ya tocados:

“No es el *estado de paz*⁶⁸ entre los hombres, que viven juntos, el *estado de naturaleza* (*status naturalis*), sino más bien el *estado de guerra*, aunque no sea siempre una ruptura de hostilidades [... El *estado de paz*] deber ser instituido (*gestiftet*)”⁶⁹.

En cierta manera es una utopía, por su dificultad histórica y jurídica. Kant, sin embargo, la sitúa como un punto lejano, *in the long run*, pero no como una *imposibilidad* fáctica, a la que podemos ir acercándonos como siguiendo el curso de una línea que no es

⁶³ Lo de “no-gubernamental” indica, exactamente, el hecho que no se sitúan en el nivel de la legalidad, sino de las exigencias de la moralidad, y sin embargo son intersubjetivas. Serían algo así como asociaciones situadas en la “sociedad civil” (concepto que no existe todavía en Kant, pero que se ha bosquejado suficientemente, y con mayor claridad que en el Hegel posterior, oponiéndome a la opinión generalizada). Porque la “sociedad civil” de Hegel nada tiene que ver con el concepto actual de la misma.

⁶⁴ Kant se refiere no sólo a las comunidades religiosas (las iglesias), sino igualmente a todo tipo de “iglesias invisibles”, como comunidades éticas que se comprometen a luchar por una vida justa. Puede ser la misma universidad, movimientos espirituales, de artistas, hoy podríamos hasta hablar de partidos políticos críticos. Hegel escribirá a sus amigos Schelling y Hoelderlin que “razón y libertad serán siempre nuestra solución, y nuestro punto de encuentro la *iglesia invisible*” (Carta de enero de 1795; Hegel, 1952, p.18).

⁶⁵ *Ibid.*, i, p.95; p.753.

⁶⁶ *Ibid.*, iii, p.99; p.757.

⁶⁷ Mal traducido por “publicidad” (que significa una acción de propaganda en la comunicación gráfica en el mercado). Debe traducirse por “estado público” del acto, del acuerdo, etc.

⁶⁸ Considérese con atención que este nuevo estado (*Friedenzusstand*) es posterior al mero *estado civil*. Se trata de una novedad en filosofía política que tendremos muy en cuenta posteriormente.

⁶⁹ *Op.cit.*, II, BA 18 (Kant, 1966, p.50; Kant, 1968, vol.9, p.203).

asíntota⁷⁰, porque un día tocará la otra línea, aunque sea “tras el transcurso de muchos siglos”⁷¹:

“Si es un *deber*, al mismo tiempo que una fundada (*gegruendete*)⁷² esperanza, el que todos contribuyamos a realizar un *estado de derecho público*, aunque únicamente sea un infinito⁷³ progresivo aproximarse (*Unendliche fortschreitenden Annaeherung*), entonces la paz perpetua que se sigue, de los hasta ahora falsamente denominados tratados de paz (en realidad sólo dejar de usar las armas), no es una Idea vacía, sino una tarea que debemos ir cumpliendo paso a paso y procurando acortar constantemente hacia ese fin, ya que el progreso ha de ser en el futuro siempre más rápido y eficaz que en el pasado”⁷⁴.

Para Kant, entonces, la paz perpetua (de la que Leibniz y Rousseau ya habían expuesto sus posiciones) es un postulado donde se conciliarán la comunidad ética (y de alguna manera el “Reino de Dios” [3.a]) con la sociedad civil jurídica (2.b.3), “en la historia” (el lema del pietismo), que de alguna manera complementaba (o mejoraba) el argumento de dicha conciliación “después de esta vida” (el *sumo bien*: como coincidencia de la felicidad y la virtud de la *Crítica de la razón práctica*). Ahora la conciliación se realizaría “históricamente”, en el largo plazo, como aseguramiento de la moralidad (como cumplimiento pleno de la naturaleza, en su sentido teleológico, y de la validez formal del acto, en su sentido trascendental) gracias a una legalidad mundial [3.b] que habría eliminado el *estado de guerra* en el Planeta por la organización de un *Estado cosmopolita*. Formalmente, en la *Crítica de la razón práctica*, la máxima debía poder universalizarse (era una universalidad abstracta, trascendental). Ahora, *materialmente* la máxima debe universalizarse entre los Estados (es una universalidad concreta, cosmopolita).

Para Kant, la humanidad debe ir creciendo moralmente (nivel 2.a del *Esquema*), y también políticamente. Por ello, propone que todos los Estados deberán llegar a ser “Repúblicas” en su constitución civil, porque es el estado más participativo, según la libertad y la autonomía⁷⁵. Además, “el derecho de las naciones” (*Voelkerrecht*) [2.b.2] debe dar el marco jurídico de una federación (*Foederalism*) de Estado libres⁷⁶, gracias a lo cual, lentamente, se iría alcanzando “el derecho de la ciudadanía mundial” (*Weltbuergerrecht*)⁷⁷. Kant efectúa algunas incursiones en el nivel de la razón

⁷⁰ Aunque es sabido que con respecto a un punto a distancia infinita no hay manera de un acercamiento empírico. En este caso, la distancia del otro término sigue siendo siempre infinita. De manera que no puede estar a una distancia infinita, sino, como dirá Kant que durará quizá “muchos siglos”. Es un “postulado” lógica y empíricamente posible, al que, aunque no se alcance en nuestras cortas vidas, se tiene el *deber* ético de intentarlo *siempre*.

⁷¹ Ya citado, de *Lecciones de ética*, final; Kant, 1988, p.303.

⁷² Lo de “fundada” nos abre al ámbito de una “fe racional” de nuevo, de la que hemos explicado su sentido más arriba.

⁷³ En el sentido de “indefinido”.

⁷⁴ *Ibid.*, fin, B 112 (p.123; p.251).

⁷⁵ Kant explica que no se debe “confundir al constitución republicana con la democracia” (*Ibid.*, BA 25; p.55; p.206).

⁷⁶ *Ibid.*, BA 30 (p.58; p.208).

⁷⁷ *Ibid.*, BA 40 (p.66; p.;213). En la actualidad, gracias a la obra de Hardt-Negri, 2000, estamos exactamente discutiendo nuevamente este tema, pero claro, de manera más “próxima”, viendo la

instrumental, y con razón (y tal como lo hemos intentado en nuestra interpretación de la historia mundial), ya que considera la domesticación del caballo y la invención del hierro como instrumentos que permitieron el aumento de las comunicaciones. Muestra aquí, sin embargo, una infundada esperanza, al mostrar los beneficios de un alto grado de internacionalización producto del mercantilismo:

“Se estableció un verdadero tráfico comercial (*Handelsverkehrs*) entre los pueblos, tráfico que a su vez trajo como consecuencia el mantenimiento de relaciones pacíficas entre dichos pueblos”⁷⁸.

Además del comercio, experiencia que Kant conoce por ser miembro de una verdadera civilización comercial como lo fue la Hansa, es la naturaleza misma la que coacciona al ser humano a efectuar “aquello que él debiera hacer, pero no hace [...] y] lo realizará mediante coerciones efectuadas por la Naturaleza”⁷⁹. Porque si no se supera el *estado de guerra*, y no instituye un *estado en paz*, el Estado se debilita en el largo plazo, y es destruido por los otros Estados (argumento situado en el primer nivel: 2.b.1). En segundo lugar, mayor “garantía” (*Garantie*) de progreso se logra por “la idea del derecho de las naciones” (*Voelkerrecht*), porque se alcanza la paz internacional (2.b.2), máxima realización de la seguridad. Pero sólo si se organizara un Estado mundial sería completa la garantía, porque gracias a un “derecho de la ciudadanía mundial” (*Weltbuergerrecht*) (2.b.3) la ley con su carácter coactivo protegería también a aquellos que no hubieran estados defendidos “contra la violencia y la guerra”⁸⁰ de los Estados más poderosos.

Kant ve de nuevo la posibilidad de la paz perpetua, con una cierta esperanza, gracias a que “de todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es *el poder del dinero* (*Geldmacht*) el más seguro, por lo que los Estados se ven obligados (y no precisamente a causa de motivos morales) a fomentar la noble paz” en “el espíritu comercial”⁸¹. Aunque este no puede ser el primer móvil, porque es meramente “material”, deberá recurrirse a la exigencia “formal” (trascendental):

“Sin duda alguna debe preceder el último principio [formal ...], mientras el primero es obligatorio solo suponiendo condiciones empíricas del fin propuesto [...]; y aunque ese *fin* (por ejemplo, la paz perpetua⁸²) fuese un deber, debería

posibilidad factible de una tal institucionalización mundial. La política los Estados Unidos desde R.Reagan a G.W.Bush han retrasado sin embargo la tarea, y ha llevado al Imperio a su aislacionismo transitorio (Véase de Peter Spiro, “The New Sovereignists. American Exceptionalism and Its False Prophets”, en Spiro, 2000, pp.9-15). Sin embargo, la reciente “Constitución europea” (del 9 de julio de 2003) indica una “aproximación” esperanzadora en la línea “soñada” por Kant.

⁷⁸ *Ibid.*, BA 55 (p.79; p.221).

⁷⁹ *Ibid.*, BA 59 (p.82; p.223).

⁸⁰ *Ibid.*, B 66, A, 65 (p.86; p.226).

⁸¹ *Ibid.* En una excelente tesis Luis Jorge Alvarez, 1999, muestra que el optimismo comercial de Kant no ha comprendido que es justamente el mercado, con sus fronteras y sus monopolios, el objetivo principal de las guerras. Kant cae aquí en una ingenuidad de atribuir al “mercantilismo” una capacidad globalizadora, que de hecho cumplirá, pero a través de un “estado de guerra” colonial e imperial de las peores consecuencias.

⁸² Es decir, la paz perpetua puede alcanzarse meramente como un fin (material) de conveniencia, felicidad, o como un estado alcanzado pro deber desde la universalidad de la ley (formal). Sólo cuando es formalmente intentado, con *moralidad*, para Kant, coincide con el Reino de Dios (3.b con 3.a).

deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa. Ahora bien: [...] el problema del derecho político, de las naciones y de ciudadanía mundial⁸³, es un mero problema de pericia [de jurisprudencia]. En cambio, el del político moral (*moralischen Politikern*) es una tarea ética (*sittliche*) que se diferencia tanto del primero que la paz perpetua no es ya únicamente un *bien empírico* (*physisches*), sino también como un *estado* exigido que es reconocido por deber⁸⁴.

[164] Aquí pareciera que Kant cae en una utopía moralista, dando ahora prioridad al nivel de la moralidad sobre la legalidad (y la coacción); pero al faltarle a la primera las instituciones jurídicas coactivas, no pareciera que pudiera alcanzar la universalidad intentada.

Esto le lleva a replantear la relación de “la política y la moral”⁸⁵, como contradicción entre eficacia y justicia, que trata en los tres niveles acostumbrados (el del Estado, el de la relación entre los Estados y el del orden cosmopolita). El primer nivel lo trata en torno a dos temas. El primero, de que un acto puede ser moral y político sólo cuando cumple “la pretensión de derecho” (*Rechtsanspruch*) por tener la “facultad de *ser-público*” (*Publizität*). El segundo, de que toda “revolución” es siempre injusta porque no puede anunciar “públicamente” su intención, ya que la acción proscripta es subversiva y por lo tanto clandestina, y necesariamente nunca podrá ser justa⁸⁶.

Llegamos así a la obra central del Kant de su cuarta época: *La metafísica de las costumbres*. De ella podemos extraer su “filosofía política” definitiva, ya que es un momento de la “metafísica de lo ético”, “de lo práctico” (*Sitten*)⁸⁷, y dice relación a la “metafísica de la naturaleza”⁸⁸. Entre los significados que Kant dará al término “metafísica” podemos afirmar que es una ciencia *a priori* legítima y necesaria, un

⁸³ Nuevamente la trilogía: 2.b.1: *Staatsrecht*; 2.b.2: *Voelkerrecht*; 2.b.3: *Weltbuergerrecht*.

⁸⁴ *Ibid.*, B 89; A 83 (p.106; p.239).

⁸⁵ *Ibid.*, B 99ss, A 93ss (pp.113ss; pp.244ss).

⁸⁶ Esto si “lo público” de la acción es la nota esencial de lo “justo político”. Aquí Kant muestra, como en otros textos que veremos a continuación, que el respeto por el orden legal, la universalidad concreta, le imposibilita toda transformación radical del derecho, lo que le lleva a defender a ultranza un conservadurismo que cae en contradicción (Véase *Ibid.*, B 103, A 97 (pp.116-117; p.246): “La ilegitimidad de la rebelión se manifiesta claramente, ya que la máxima en que se funda no puede *ser-pública* sin destruir al mismo tiempo el propósito mismo” (*Ibid.*). Si anticipadamente *hace pública* la rebelión no podrá efectuarla. Pero lo paradójico, del ejemplo al que Kant se refiere, es que de producirse una rebelión y ser depuesto el gobernante, el depuesto gobernante habría sido destituido por una rebelión injusta. Sin embargo, a dicho gobernante posteriormente “le estará prohibido sublevarse a su vez para restablecer el antiguo régimen” (*Ibid.*, p.117; p.246). Vemos entonces que para Kant el único criterio de legitimidad es el de “la ley vigente *en tanto vigente*”; no tiene claridad acerca de su fundamento. En cierta manera cae en un formalismo positivista y conservador.

⁸⁷ Llamar en castellano “*Sitten*” simplemente como “costumbres”, da un sentido demasiado cultural al concepto. Mientras que la traducción como “eticidad” de la “*Sittlichkeit*” hegeliana, guarda más proximidad a la significación alemana. Lo “moral” es para Kant lo referente a la “moralidad” (*Moralität*), mientras que “lo ético” dice relación a aspectos “materiales” (Véase Dussel, 1998, *Tesis 4*, [404]). Kant llama a sus “apuntes” de clase sobre nuestro tema *Philosophia practica univversalis* (Kant, 1988). De la misma manera en *La metafísica de las costumbres*, Introducción, iv; AB 18 (Kant, 1968, t.7, p.326; 1988, p.26), Kant usa nuevamente la terminología de sus *Lecciones de ética* (*Philosophia practica universalis*).

⁸⁸ Véase la *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (*Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*) (Kant, 1968, t. 8, pp.9ss), del 1786

conocimiento *a priori*, por conceptos puros, de un objeto. Los objetos son de dos tipos: físicos (parte de la naturaleza), o prácticos (parte del ámbito de una voluntad racional), que sin embargo no son conocimiento *noumenal*. Sería una segunda parte de la arquitectónica de Kant. En un primer momento (*nivel A.1*), trata de la fundamentación trascendental de la validez del conocimiento teórico (la *Crítica de la razón pura*) [A.1.a] y de la acción moral (la *Crítica de la razón práctica*) [A.1.b]. El *pasaje* al segundo momento, se efectúa por la *deducción* de lo particular en referencia a lo universal (que se intenta *realizar* de alguna manera en el futuro), gracias a la facultad de juzgar *reflexionante* de la *Crítica del Juicio*. En un segundo momento (*nivel A.2*), es posible ahora gracias al principio teleológico (A.2.a) el conocimiento de la naturaleza, y (A.2.a) por el principio de la libertad, en la legalidad y la motivación virtuosa, justificar el ámbito de sus objetos: la acción legal y la acción virtuosa que necesita integrar fines, porque no hay acciones sin un *contenido*, es decir, un fin determinante (“Reino de fines” que constituyen un horizonte *material* último que no era necesario en el primer momento [*nivel A.1*], que se ocupaba sólo de la *fundamentación* trascendental). Se trata de la *justificación*⁸⁹ de la validez ética del derecho y la virtud. Kant despliega así un discurso positivo, no meramente crítico ni negativo⁹⁰:

“A la crítica de la razón práctica *debía seguir* el sistema, la metafísica de las costumbres, que se divide en *principios metafísicos de la doctrina del derecho* [A.2.b.α] y en *principios metafísicos de la doctrina de la virtud* [A.2.b.β] [...] Con respecto a los casos de aplicación (*Anwendung*)⁹¹ únicamente puede esperarse *aproximación* (*Annaeherung*) al sistema y no el sistema mismo”⁹².

Los principios metafísicos del ámbito moral, o leyes de la libertad, cuando “afectan sólo a acciones meramente *externas* y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas* [...]”; es la *legalidad* (*Legalitaet*)⁹³. Pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación (*Bestimmungsgruende*) de las acciones, entonces son *éticas* (*ethisch*) [... es] la *moralidad* (*Moralitaet*) de la acción”⁹⁴. Todo esto se desarrolla,

⁸⁹ Se “justifica” a partir de los principios “fundamentados”. Véase Habermas, 1999b.

⁹⁰ Esto no significa que Kant haya superado su dualismo radical: entre cuerpo/alma, entre sensibilidad/razón, y entre los sentimientos inferiores/facultades superiores del desear. Por su parte, el arbitrio (*Willkuer*), como facultad de las máximas particulares, cuando está determinado por la razón, es el *libre arbitrio*; se encuentra en el orden de la justificación, de la *materia* pura (que busca la perfección propia o la felicidad ajena), y tiene la capacidad “de producir el objeto mediante la acción” (*Ibid.*). La voluntad, por su parte, es la facultad superior del desear, racional, de la que proceden las leyes morales o jurídicas en su universalidad, y que permite una fundamentación *formal*, trascendental. “La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación (...) se encuentra en la razón, se llama voluntad” (*La metafísica de las costumbres*, Introducción, i; AB 5; p.317; p.16). Si la *Crítica de la razón práctica* tienen como referencia fundamental a la voluntad, *La metafísica de las costumbres* se refiere principalmente al arbitrio

⁹¹ Este sería un segundo *nivel B*, de la *aplicación estricta y última*.

⁹² *La metafísica de las costumbres*, Prólogo, AB iii-iv (p.309; pp.5-6).

⁹³ “Una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en un *deber* (*Pflicht*)” (*Ibid.*, Introducción, ii; AB14; p.323; p.23).

⁹⁴ *Ibid.*, i; AB 6; p.318; p.17.

además, en un nivel abstracto, de los conceptos puros, que nada tiene que ver con “los impulsos (*Triebe*) naturales a la alimentación, al sexo, al reposo [...], al honor”⁹⁵.

Vemos entonces que se establece un cierto dualismo en el ámbito práctico⁹⁶, ya que la concordancia *externa* u objetiva con la ley se separa de la *motivación subjetiva* o moral:

“Los deberes nacidos de la legislación *jurídica* sólo pueden ser *externos* [... Mientras que] la legislación *ética* convierte también en deberes acciones *internas*, pero no excluyendo a las *externas*”⁹⁷.

[165]El derecho supone una acción externa, en relación con el arbitrio del otro (y no con sus deseos), y hace abstracción de la *materia* (no importa el fin) y sólo se pregunta por la *forma*. Kant inicia la exposición con el siguiente enunciado del principio universal del derecho:

“Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima [particular] permite a la *libertad del arbitrio* (*Freiheit der Willkuer*) de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”⁹⁸.

Se parte de la máxima *particular* de la acción, y por la facultad de juzgar reflexionante, se verifica si en dicha acción la libertad del sujeto jurídico no se opone a la libertad del otro, es decir, dice referencia a la ley *común* para todos los miembros de la comunidad. De manera que, si alguien se opone por su acción a la libertad del otro, es un obstáculo a su libertad. “Resistir” (*Widerstand*) a dicho obstáculo (negación de la negación) es dejar lo en libertad. “La coacción (*Zwang*) que se opone, en tanto obstáculo [*Verhinderung*], a lo que obstaculiza (*Hindernisses*) la libertad, concuerda con la libertad [...] conforme a derecho”⁹⁹.

Esta será una determinación general de derecho, al que Kant divide en privado y público. El derecho privado, primera parte de la Doctrina del Derecho, se centra casi exclusivamente en la cuestión del “derecho a la propiedad privada” –siguiendo la tradición desde Hobbes y Locke, pero no derivándola como lo hiciera Hume; Hegel seguirá sus pasos mediante una transformación conceptual radical-. Kant piensa desde las condiciones de la burguesía moderna europea. Por ello la primera determinación práctica de la subjetividad será lo “jurídicamente mío” (*Rechtlich-Meine*)¹⁰⁰. Lo fundamental no

⁹⁵ *Ibid.*, ii; AB 10; p.320; p.19.

⁹⁶ Recuérdese el *Esquema* anterior, los niveles *1.b* y *2.b* jurídicos (Sociedad civil jurídica), con respecto a los *1.a* y *2.a* éticos (Comunidad ética).

⁹⁷ *Ibid.*, iii; AB 15; p.324; p.24.

⁹⁸ *Ibid.*, Introducción a la Doctrina del derecho, § C, A 33, B 34; p.337; p.39. No se encuentra en el nivel de la voluntad, y sino del arbitrio (facultad de máximas particulares), pero que debe

⁹⁹ *Ibid.*, § D, AB 35; pp.338-339; p.40.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, 1, § 1; AB 55; p.353; p.55. Escribe más adelante: “El *estado jurídico* es aquella relación de los seres humanos entre sí, que contiene condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo, considerado desde la Idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública (*oefentliche Gerechtigkeit*)” (*Ibid.*, § 41, A 156, B 155; p.423; pp.135-136).

es la posesión sino el uso de la cosa; el estar facultado a usarla con exclusión de terceros, como “posesión jurídica”, que parte de una “posesión común”, que se restringe:

“Esta comunidad originaria (*urpruengliche Gemeinschaft*)¹⁰¹ [...] es una Idea, que tiene realidad *objetiva* (práctico-jurídica), y se diferencia totalmente de la comunicad primitiva (*uranfaenglichen*), que es una ficción”¹⁰².

En el estado de naturaleza es una voluntad común la que puede atribuir a alguien la propiedad (por arbitrio distributivo), pero de manera provisional. Mientras que “tener algo exterior como suyo es sólo posible en un *estado jurídico*, bajo el poder legislativo público, es decir, en el *estado civil*”¹⁰³. Kant pasa así de lo privado a lo público, del *estado de naturaleza* al *estado civil*, pero, al mismo tiempo, abre un tercer espacio: todo el ámbito del *estado de paz* como última garantía y aseguramiento del estado anterior. La propiedad es una “relación de una persona con personas, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación universal* de la voluntad pensada como unificada *a priori*”¹⁰⁴. Kant niega al trabajo la atribución del ser el que pueda otorgar el título de la posesión de la cosa o de sus frutos¹⁰⁵.

Sólo en la *Segunda Parte* de la *Doctrina del derecho* se llega a nuestro tema. Debo desde ya indicar que para Kant, como para los formalistas (Apel, Habermas, en menor medida para Rawls, etc.), la *política* se reduce al final a filosofía del derecho. Nada de política *material*, nada de política *estratégica*, nada de el *ordo amoris* (como diría Max Scheler).

El “pasaje (*Uebergang*)”¹⁰⁶ de lo mío y lo tuyo en el *estado de naturaleza* a lo mío y lo tuyo en el *estado jurídico*”¹⁰⁷, como ya hemos indicado, es el punto de ruptura hacia la política. La propiedad sigue siendo como en tantos otros pensadores burgueses la piedra clave de la bóveda de la filosofía del derecho kantiana. Como lo ha anunciado en sus obras anteriores Kant trata el tema en tres horizontes: el del Estado “para un pueblo” (*fuere ein Volk*) [2.b.1 del *Esquema* anterior], “para una multitud de pueblos” (*fuere eine Menge von Voelkern*) [2.b.2], o para todos los pueblos “puesto que la Tierra no es

¹⁰¹ Este concepto es muy próximo al que usará Marx (véase Dussel, 1993).

¹⁰² Kant, *Op.cit.*, § 6, AV 65; p.359; p.63.

¹⁰³ *Ibid.*, § 8, AB 73; p.365; p.69.

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 17, AB 94; p.380; p.86.

¹⁰⁵ *Ibid.*. Este formalismo le impedirá comprender la importancia de la economía política, a la que Locke, Hume o Smith le dan mucho mayor relevancia. Es siempre la ceguera ante el nivel *material* en sentido racial (la vida, la corporalidad, los sentimientos, las necesidades, el trabajo...). En el texto sobre “¿Qué es el dinero?” (*Ibid.*, § 31, AB 122; p.400ss; pp.110ss), Kant demuestra que ha leído a A. Smith, pero sin profundizar la cuestión. Acierta al escribir: “El precio es el *juicio público* (*oefentilche Urteil*) sobre el valor (*Wert*) de una mercancía” (*Ibid.*, AB 126; p.403; p.113). El ciudadano de la Hansa está más interesado en el mercantilismo que en la revolución industrial.

¹⁰⁶ Este concepto de “*Uebergang*” (pasar-sobre, trans-pasar) será en Hegel y Marx el momento dialéctico por excelencia: el “pasaje” del Ser a la Esencia (Hegel); el “pasaje” del dinero al capital (Marx).

¹⁰⁷ *Ibid.*, § 41, A 155, B 154; p.422; p.135. Los §§ 43-49 son centrales en la filosofía política de Kant, y en relación a sus antecesores y sucesores.

ilimitada” (*grenzelose*)¹⁰⁸ [2.b.3]. Kant tiene un asombroso sentido global de la política y el derecho (anticipadamente contra Hegel¹⁰⁹), por lo que indica:

“Con tal que una de estas tres formas de *estado jurídico (rechtlichen Zustandes)* le falte, el *principio que pone el marco (einschraenkenden Prinzip)* a la libertad externa inevitablemente queda socavado y acaba por derrumbarse”¹¹⁰.

[166] Hay entonces que tomarlo como un deber y defender el postulado de la razón práctica de la “paz perpetua”, en el largo plazo, porque el mal mayor es “hacerse mutuamente la guerra”¹¹¹. El *estado civil* es el resultado del intentar evitar esta “maldad humana”. A Kant entonces le interesa el derecho, y en definitiva la política, como garantía objetiva investida con capacidad de coacción legal¹¹², para “estar seguros (*sicher*) unos de otros frente a la violencia (*Gewalttaetigkeit*)”¹¹³. Esto no significa que Hobbes tuviera razón, porque el *estado de naturaleza* no es un “estado de injusticia [...]”, pero era en verdad un estado *sin derecho*, en el cual [recordando al observador imparcial de Smith], cuando el derecho era controvertido, no se encontraba juez competente alguno”¹¹⁴. Llegamos así a una descripción central:

“El Estado (*Staat*) es la unión de una multitud (*Menge*)¹¹⁵ de seres humanos bajo leyes [que establecen el] derecho (*Rechtsgesetzen*) [...Es] el Estado *en la Idea*, tal como debe ser (*sein soll*) según los principios del derecho puros [...] Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la Voluntad general (*allgemein Willen*) unida en una persona triple (*dreifacher Person*¹¹⁶)”¹¹⁷.

¹⁰⁸ Enunciados que se encuentran en *Ibid.*, § 43, A-161-162, B 191-192; p.429; pp.139-140.

¹⁰⁹ No es extraño que la derecha republicana norteamericana en el presente, como Fukuyama, 1992, se apoye en Hegel y no en Kant.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 43 fin.

¹¹¹ *Ibid.*, § 44, A163, B 193; p.430; p.140

¹¹² Kant es un realista en política. Cree en la ventaja del “estado civil” porque permite “someter a una coacción externa legalmente pública (*oeffentliche gesetzlichen aeusseren Zwange*)” (*Ibid.*).

¹¹³ *Ibid.*.

¹¹⁴ *Ibid.*, A 164, B 194; pp.430-431; p.141. También es el argumento de Locke, pero Kant, contra Locke, piensa que dicho juez competente hay que instituirlo legalmente entre todas las naciones. Locke, filósofo de un imperio en ciernes, justifica por la falta de juez internacional, la esclavitud, la conquista de América y la expansión hasta con guerras (*¿justas?*). Kant, en cambio, desde el horizonte prusiano, que es sólo una potencia media sin pretensiones imperiales, pretende “asegurar” la independencia del pueblo germano antes las grandes potencias (Francia y el Reino Unido) institucionalizando dicho juez internacional. Distintas filosofías políticas desde distintas perspectivas estratégico-políticas. Lo cierto es que Locke da razones para la expansión de los imperios anglosajones, mientras que Kant da las suyas para mostrar la necesidad de relaciones internacionales jurídicas. Kant debe ser seriamente considerado en la constitución de una “filosofía política de liberación” de los pueblos periféricos, postcoloniales.

¹¹⁵ Se inspira en Spinoza y Rousseau, y Antonio Negri en ambos.

¹¹⁶ Aquí Kant juega con las palabras, ya que los términos usados nos hablan de la “Trinidad” teológica. El se está refiriendo al poder soberano legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. “Como las tres proposiciones de un silogismo práctico: la mayor, que contiene la ley de aquella voluntad; la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley, el principio de subsunción (*Subsumtion*) bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial” (*Ibid.*, § 45, A 166, B 196; pp.431-432; pp.142-143).

¹¹⁷ *Ibid.*, § 45, A 165, B 195; p.431; p.142.

Todos los poderes reposan al fin sobre “la Voluntad unida de todos [... ya que] sólo la Voluntad popular universal unida (*allgemein vereinigte Volkswille*) puede darse la ley”¹¹⁸. Los “miembros” de la sociedad civil son los “ciudadanos” (*Staatsbuerger*), que tienen “libertad legal”, “igualdad civil” e “independencia civil” (*buergerlichen Selbstaendigkeit*), pudiendo ser miembros “activos o pasivos”, donde como en toda su época son excluidos (como ciudadanos pasivos) las mujeres, sirvientes, los asalariados, que por ello “carecen de personalidad civil [...] o de independencia civil”¹¹⁹. No puede faltar la explicación de que “no hay [posibilidad] de resistencia legítima del pueblo, porque sólo la sumisión a su [de la autoridad] voluntad universalmente legisladora posibilita un *estado jurídico*; por lo tanto no hay ningún derecho de sedición, aún menos de rebelión, ni muchos menos existe el derecho de atentar contra su pesona”¹²⁰:

“Por tanto, un cambio en una constitución política [...] puede ser introducido por el soberano mismo, mediante *reforma*, pero no por el pueblo¹²¹, por consiguiente no por revolución [...] Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas”¹²².

Kant no advierte que comete una contradicción, apoya una república oligárquica o cae simplemente en un positivismo legalista. Creo que su posición conservadora se funda en la segunda posibilidad. Kant piensa en un Estado republicano con un poder legislativo (como el senado romano ampliado) última instancia. Esto se ve claro en aquello de que “un pueblo” tiene ciudadanos “activos” que eligen y son elegidos al cuerpo legislativo, y otros ciudadanos “pasivos” que ni eligen ni son elegidos (sólo les toca obedecer por deber: no pueden sublevarse), como un “herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle [...] en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pone públicamente en venta los productos del trabajo como mercancías”¹²³. El segundo es ciudadano “activo”, y el primero solo “pasivo”, aunque ambos “constituyen *un pueblo*”¹²⁴. Es este “pueblo” el que no puede rebelarse; sólo el poder legislativo tiene derecho, porque es el soberano, a las *reformas*. Es una cuestión esencial para una *Política de Liberación*.

¹¹⁸ Este término de larga tradición en filosofía política: *gesetzgebend*, se traduce correctamente por “legisladora”, pero de una manera más literal la ha traducido aquí por el que constituye o se “da la ley”.

¹¹⁹ Todas las indicaciones lexicográficas se encuentran en el § 46 (*Ibid.*, A 166-169, B196-199; pp.432-434; pp.143-145).

¹²⁰ *Ibid.*, Observaciones general, A; A 176, B 206; p.439; p.151.

¹²¹ Puede advertirse que, contra Rousseau, se ha producido una escisión entre el soberano y el pueblo.

¹²² *Ibid.*, A 178-180, B 209-210; pp.442-443; pp.153-154.

¹²³ *Ibid.*, § 46, A 168, B 198; p.433; p.144. Es una excelente descripción empírica de lo que significa pertenecer a un sistema productivo pre-capitalista o propiamente capitalista. Pero la subsunción del trabajo vivo dentro del capital no debería ser motivo para una diferenciación política tan grave. El eurocentrismo conservador de Kant es evidente, y su ceguera en lo *material* le impide tomar seriamente a la economía política como una estructura necesaria para la determinación de las categorías política y del derecho.

¹²⁴ *Ibid.*. La categoría “pueblo” le permite englobar en la “estado civil” a los ciudadanos “activos” y “pasivos”. Kant deja en la ambigüedad el nombre de la comunidad oligárquica de los ciudadanos “activos” (que en Grecia era, con otras determinaciones, el *démos*). Era una república con democracia “restringida”: una oligarquía republicana.

Kant plantea con mucho mayor precisión que Hobbes el problema de la relación de la iglesia con la sociedad civil, dándole a ésta no una potestad sobre la iglesia (como en Hobbes), sino un “derecho *negativo* de impedir que [...] influya sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la tranquilidad pública”¹²⁵.

[167] De todas maneras, Kant no descubrirá el estatuto propio de los Estados metropolitanos o colonialistas europeos. Los trata a todos por igual, y tampoco piensa en los Estados nacientes, coloniales todavía.

En este momento, nuevamente, hay un “pasaje” a un nuevo desarrollo de la filosofía del derecho, al analizar “la relación jurídica del ciudadano con su patria y con el extranjero”¹²⁶. Inspirándose entre otros en Leibniz, Kant plantea teleológica e históricamente un postulado contra el mal supremo de la guerra: un *estado de paz* entre las naciones. Siendo que se postula un “contrato originario” (*urspruenglichen Vertrages*), su “*espíritu*” obliga al “poder constituyente” (*konstituierenden Gewalt*) de ir “cambiando paulatina y continuamente”¹²⁷ hasta que concuerde [...] con la única república pura [...] que sólo tiene como principio la libertad [...] y que] sólo puede admitirse un derecho interno *provisional*”¹²⁸. Es decir, la realidad empírica debe manejarse como un efecto *provisional*, mientras no se realice históricamente el postulado de la *paz perpetua*, y de alguna manera el ciudadano meramente “pasivo” debería igualmente aceptárselo de esta manera hasta tanto pueda ser “activo”, ya que “el pueblo unido no sólo representa al soberano, sino que él mismo es el soberano”¹²⁹.

Ya que “en el *estado natural* de los Estados el *derecho a la guerra* (...) es la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho”¹³⁰, la única manera de erradicar la guerra, y por las mismas razones por las que se “pasó” del *estado de naturaleza* al *estado civil*, ahora será necesario hacer lo mismo en el nivel internacional. Pero siendo que cada “Estado es juez en su propia causa”¹³¹ pareciera imposible un *estado de paz*. Aquí Kant se muestra en su grandeza e insta un capítulo de la crítica de la razón utópica:

“La *paz perpetua* es ciertamente irrealizable. Pero los principios políticos (*politische Grundsätze*) que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* (*Annaeherung*) continuamente al *estado de paz perpetua*, no son irrealizables, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal *aproximación* es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los seres humanos y los Estados”¹³².

¹²⁵ *Ibid.*, Observaciones, C; A 190, B 220; p.448; p.160-161.

¹²⁶ Véase en *Ibid.*, § 50, A 207ss, B 237ss; p.460ss; pp.174ss.

¹²⁷ Esta formulación (*allmehlich und kontinuierlich*) es importante en la filosofía política *crítica*, como veremos en la segunda sección de la segunda parte de esta *Política de Liberación*.

¹²⁸ *Ibid.*, § 52, A 213, B 242; p.464; pp.178-179.

¹²⁹ *Ibid.*, p.464; p.179. Y continúa: “Porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos” (*Ibid.*).

¹³⁰ *Ibid.*, § 56, A 220, B 250; p.469; p.185.

¹³¹ *Ibid.*, § 60, A 226, B 256; p.473; p.189.

¹³² *Ibid.*, § 61, A, 228, B 258; p.474; pp.190-191. *Formalmente*, en el ámbito del derecho para Kant, las alianzas empíricas anticipaban idealmente, y se imponían como deber de tratar de instaurar sobre la tierra el “Reino de Dios” como *paz perpetua*. Para Marx, *materialmente* (es decir, en la economía política, por su contenido), la producción “siempre sigue siendo un *Reino de la necesidad*. Más allá del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un *fin en sí mismo* [principio histórico-teleológico

Y Kant piensa todavía en una “Asamblea de Estados” permanente, con “una unión que (como la de los Estados americanos) esté fundada en una constitución política”¹³³. Sería, como lo expondrá Carl Schmitt, un *jus gentium europeum*¹³⁴. Pero falta la Idea regulativa final:

“Esta Idea racional de una comunidad pacífica [...] formada por todos los pueblos de la tierra (*Gemeinschaft aller Voelker auf Erde*) [...] no es algo filantrópico (ético), sino un principio de derecho. La naturaleza los ha encerrado dentro de límites determinados (*gracias a la forma esférica de su residencia, como globus terraqueus*)”¹³⁵.

Pareciera que Kant se avanza hasta nuestra época de globalización, y manifiesta como una cierta claustrofobia por estar aprisionado en tan limitado espacio terrestre. Lo cierto que el *jus cosmopolitanum* es el “derecho del ciudadano de la tierra (*weltbuergerliche*) a intentar la asociación de todos los pueblos (*Vereinigung aller Voelker*)”¹³⁶, cuyo medio efectivo anticipatorio es la “interacción física (*commercium*) [...] que consiste en prestarse a un comercio (*Verkehr*) mutuo”¹³⁷. Ilusión de una cultura de comerciante.

Antes de concluir esta parte una reflexión metodológica. Si la negación o la afirmación de la existencia empírica de algo no se puede probar, ni siquiera su posibilidad real, “puede todavía preguntarse si le *interesa* (*interessiere*) aceptar (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito [...] práctico [...] para alcanzar un determinado fin [...] Aquí no se convierte en deber *aceptar que el fin* (*Zwecks*) *sea factible* [...] porque a lo que nos obliga un deber es a actuar según la Idea de aquel fin [...] del que no] puede demostrarse su imposibilidad (*Unmoeglichkeit*)”¹³⁸. Estamos entonces ante un enunciado según el “principio de imposibilidad” de Hinkelammert. Kant esta diciendo que dicha *paz perpetua* (el fin intentado) tiene *posibilidad “lógica”*, pero *imposibilidad “empírica”* en cuanto a su *perfecta* realización histórica. Sin embargo, hay *posibilidad “empírica”* de su efectuación si se la intenta por aproximación imperfecta¹³⁹:

kantiano], el *verdadero Reino de la Libertad*, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel Reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada de trabajo es la condición básica” (*El capital*, L.III, cap.7; en *MEW*, t.25, p.828; trad.cast., México, 1975, t.III/8, p.1044). En ambos el *fin* es un “más allá” del horizonte empírico. En mis debates con K.-O. Apel he explicado largamente estas cuestiones.

¹³³ *Ibid.*, § 61.

¹³⁴ Schmitt, 1979.

¹³⁵ Kant, *Op.cit.*, § 62, A 229, B 259; p.475; p.192.

¹³⁶ *Ibid.*, § 62, A 230, B 260; p.476; p.193.

¹³⁷ *Ibid.*.

¹³⁸ *Ibid.*, Conclusión, A 232-233, B 263-264; ppp.477-478; pp.194-195.

¹³⁹ Véase mi *Ética de la Liberación*, § 3.4, sobre el “principio de factibilidad”. Popper quiso demostrar la imposibilidad de la perfecta planificación (lógicamente posible pero empíricamente imposible), pero se le escapó la planificación posible imperfecta, por aproximación (como indica Kant). La *paz perpetua* perfecta es imposible; la *paz histórica* como aproximación imperfecta es posible y es un *deber* intentarla.

“La paz perpetua [...] que hemos de actuar con vistas a su establecimiento *como si (als ob)*¹⁴⁰ fuera algo que quizá no es [...] aunque quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección, porque esto es un deber [...] Este establecimiento universal y duradero de la paz constituye [...] la totalidad del fin final (*ganzen Endzweck*) de la doctrina del derecho [...]; porque el *estado de paz* es el único en el que están *garantizados (gesicherte)* mediante leyes lo mío y lo tuyo [... Es una] continua aproximación (*Annaehrung*) al bien político supremo (*hoechsten politischen Gut*)”¹⁴¹.

[168] Adviértase que hemos llegado a un complejo puerto “material”, de *finés y bienes*. Volveremos de inmediato sobre el tema. De todas maneras, si la *Crítica de la razón práctica* terminaba tratando el tema del “bien supremo” en general, aquí hemos tocado el kantiano *fin de la política*: “el bien político supremo”, la *paz perpetua*. El político, para Kant, es aquél que contra toda desesperanza lucha por deber en la consecución de este “último fin político”. Se trataría de los estadistas, de los Grandes Políticos, no los maquiavelillos con los que nos tropezamos continuamente (teóricos y prácticos).

En la segunda parte, Kant continúa la exposición de su “sistema (*System*) de conocimientos racionales por conceptos”, su *metafísica*, pero no en lo que “conciene a lo *formal* del arbitrio”¹⁴² que es el derecho, sino a “la *materia* de la voluntad, al fin”¹⁴³, que es la doctrina de la virtud. En efecto, “la virtud significa una fortaleza (*Staerke*) moral de la voluntad [...] en cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón que se da la ley”¹⁴⁴. “Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las *inclinaciones* naturales (*Naturneigungen*)”¹⁴⁵. La virtud entonces es esa fuerza interior que mueve a la voluntad a actuar en conformidad con el deber contra las inclinaciones, y “fundada en una intención firme, como todo lo *formal*, una y la misma. Pero, ateniendo al *fin* de las acciones [...] a aquello (lo *material*) que *debemos* obligación [...] hay muchos deberes de virtud (*Tugendpflicht*)”¹⁴⁶. Si los derechos son objetivos, públicos, externos, que coaccionan la libertad externa de los otros; los deberes son internos, subjetivos, que coaccionan la libertad interna, siendo las virtudes “el hábito [...] como] perfección subjetiva del arbitrio [...] que debe] *reprimir [zu zaehmen] los propios afectos y dominar [zu beherrschen] las propias pasiones*”¹⁴⁷.

¹⁴⁰ Este es el famoso “como si” de Bloch y tantos otros neokantianos, esencial en la razón utópica. Eduardo Galeano, el poeta uruguayo se preguntaba en una conversación: “¿Para qué sirven las utopías imposibles? Para seguir caminando en su dirección”.

¹⁴¹ *Ibid.*, A 235, B 265; pp. 478-479; p.195.

¹⁴² Enunciados de *Ibid.*, II, Prólogo, A iii; p.503; p.223.

¹⁴³ *Ibid.*, A vii; p.505; p.225.

¹⁴⁴ *Ibid.*, Introducción, XIII, A 46; p.537, p.262,

¹⁴⁵ *Ibid.*, IX, A 28; p.525; p.248. Un Slavoj Zizek no puede dejar de expresarse, con razón, fuertemente ante el neoestoicismo puritano de Kant: “The truth of Kant’s ethical rigorism is the sadism of the Law [...] so that *following one’s desire* overlaps with *doing one’s duty*” (“Kant with (or against) Sade”, en Zizek, 2000b, p.288).

¹⁴⁶ Kant, *Op.cit.*, IX, A 29-30; pp.525-526; pp.248-249.

¹⁴⁷ *Ibid.*, XIV, 50; p.539; p.265.

Cuando comienza a describir los “deberes para consigo mismo” manifiesta el sentido reductivo de su estrecha visión de lo *material*. A la “vida humana”¹⁴⁸ la *reduce* a la mera vida “como ser animal”¹⁴⁹, y por ello el deber consiste en conservar dicha vida animal como condición. El deber propiamente dicho consigo mismo es “la propia perfección”¹⁵⁰. El deber fundamental con los otros es velar por “la felicidad ajena”¹⁵¹, pero recordando que siendo “el amor [...un] sentimiento [...] un *deber de amar* es un absurdo”¹⁵².

Deseamos todavía referirnos a una obra que tuvo repercusiones en la *Reforma* universitaria alemana de Jena, y que emprendería años después von Humboldt en Berlín: *El conflicto de las Facultades*. Tomaremos sólo para terminar el conflicto entre la Facultad de filosofía y la Facultad de derecho. La cuestión que intenta resolver es “si el género humano avanza en constante progreso hacia lo mejor”¹⁵³. Después de oponerse a posiciones opuestas, concluye que hay momentos fuertes (W. Benjamin los denominaría “irrupciones mesiánicas” del *Jetztzeit*); se está refiriendo a la Revolución francesa de 1789 (diez años antes de este escrito):

“Se trata sólo de la manera de pensar (*Denkungsart*) de los espectadores, que toma forma *pública* (*oeffentlich*) en ese juego de grandes transformaciones [...] La revolución de un pueblo lleno de espíritu [...] encuentra en los espíritus de todos los espectadores una simpatía rayana en entusiasmo [...] Y esto por] el derecho que tiene un pueblo de no ser impedido [...] cuando quiere darse una Constitución política [...] republicana”¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Véase Dussel, 1998, cap.1.

¹⁴⁹ “El primer deber del ser humano para consigo mismo en calidad de animal [...] es la autoconservación (*Selbsterhaltung*) de su naturaleza animal” (*Ibid.*, I, L.I, cap.1, § 5; A 70; p.280). Aquí el dualismo kantiano destruye toda posibilidad de una ética material efectiva. Esta hablando de la “vida”, pero piensa que es algo así como un modo de la existencia del cuerpo físico, que no toca al alma, a la subjetividad. De aquí se siguen todas las falacias kantianas (y de los neokantianos, neocontractualistas: Rawls, Apel, Habermas, etc.) en su ética y su política. No advierte que la “vida” del ser humano no tiene nada de animal: toda ella es humana, hasta en la última cadena genética, genoma, célula o neurona. El dualismo antropológico destruye su política. Y esto queda evidenciado cuando, exponiendo el tema del suicidio, dice que el suicidio es “destruir al sujeto de la moralidad” (*Ibid.*, § 6; p.555; p.282). Si la vida es una cualidad animal de cuerpo, el matar el cuerpo dejaría a la subjetividad (al alma) en libertad, como opinaba Sócrates.

¹⁵⁰ *Ibid.*, Introducción, VIII; A 24; p.522; p.244. Vuelve aquí el enunciado sostenido en su etapa racionalista (allí con un sentido metafísico ingenuo). Kant usa aquí unas páginas (mejores que en *La metafísica de las costumbres*) de sus *Lecciones de ética* (1988), pp.187ss: “En torno a los deberes para con el cuerpo relativos a la vida”, y sobre “El suicidio”.

¹⁵¹ *Ibid.*, A 27; p.524; p.247.

¹⁵² *Ibid.*, X, c; A 40; p.533; p.257. Kant indica, sin embargo, que puede haber un amor, “la benevolencia (...)a entendida como acción, puede estar sometida a la ley del deber” (*Ibid.*). Se puede entonces amar por respeto al deber. Creo que Žizek tiene razón: el imperativo categórico obliga a no amar; es la castración del deseo, en especial el impulso sexual, de los que dice aspectos de un masoquismo increíble en sus *Lecciones de ética* (Kant, 1988, pp.203ss: “Como la inclinación sexual no es una inclinación por la que el ser humano tienda hacia otro ser humano en cuanto tal, sino una inclinación hacia su sexo, esta inclinación es un principio que degrada la naturaleza humana”). Son textos sado-masoquistas irritantes. Baugarten, escribía: “peccata ex libidine intemperantia” (*Ethica Philosophica* (1763), § 275, p.174).

¹⁵³ *El conflicto de las Facultades*, II, 6; A 132 (Kant, 1968, vol.9, p.351; 1963, p.101).

¹⁵⁴ *Ibid.*, A 143-145; pp.357-358; pp.108-109.

Esta revolución crea la expectativa de “su expansión entre todos los pueblos de la tierra”¹⁵⁵ porque tiene un elemento moral, ya que “ilustra¹⁵⁶ al pueblo enseñándole públicamente (*oeffentliche*) sus deberes y derechos”¹⁵⁷, a fin de que “los que obedecen a la ley al mismo tiempo deben, reunidos, ser los que dictan la ley”¹⁵⁸. El progreso “no [es] una cantidad siempre creciente de la moralidad de la intención, sino un aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conforme al deber”¹⁵⁹, un mayor estado de derecho, que tienda a una sociedad cosmopolita, donde se “obligue a hacer desaparecer el obstáculo mayor contra la moralidad: la guerra”¹⁶⁰. El pacifismo de Kant se avanza casi dos siglos definiendo el progreso político, como legalidad pública con la posibilidad de la coacción externa, que asegura la realización moral del ser humano.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 7; A 151; p.362; p.112.

¹⁵⁶ Kant usa la palabra *Volksaufklaerung*, en el sentido de la “Ilustración” como movimiento cultural-filosófico de la Modernidad.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 8, A 152; p.362; p.114.

¹⁵⁸ *Ibid.*, A 155; p.364; p.116.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 9, A 157; p.365; p.117

¹⁶⁰ *Ibid.*, 10, A 160; p.367; p.119.