

Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

revistapraxis@correounalvalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Grueso, Delfín Ignacio

LA JUSTICIA EN KANT Y SU VIGENCIA

Praxis Filosófica, núm. 19, julio-diciembre, 2005, pp. 23-39

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209059781002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

LA JUSTICIA EN KANT Y SU VIGENCIA*

Delfín Ignacio Grueso

Universidad del Valle

RESUMEN

El principal objetivo de este artículo es mostrar los elementos esenciales de una teoría de justicia que tiene, aún hoy, una considerable influencia: la de Immanuel Kant. Quizás el principal aspecto de la argumentación sea el de mostrar el modo en que Kant se separa de la tradición liberal, cuyas ideas esenciales sin embargo acepta e incluso refuerza, en eso de considerar la libertad. En lugar de descansar la libertad sobre bases puramente naturales (pasionales) o racional-estratégicas, la descansa en una noción de autonomía que no se puede alcanzar en una sociedad abiertamente injusta.

Palabras clave: Necesidades naturales, principios morales, libertad, autonomía, justicia.

ABSTRACT

This article tries to underline the main ideas in Kant's theory of justice and to show its influence upon contemporary thinkers like Rawls and Habermas. The main goal is to show that, though Kant keeps the main views of the liberal conception of the political, he submits the individual needs and rights, as well as the rights of the political, to higher moral principles: those resulting from a different understanding of the individual freedom as moral autonomy, an autonomy that can be only achieved within a just social system.

Key words: Natural needs, moral principles, liberty, autonomy, justice.

* Recibido Junio de 2004; aprobado Septiembre de 2004.

Me propongo aquí dos objetivos. El primero es mostrar el giro kantiano con respecto a la fundamentación del poder político y cómo ese giro implica cambiar muchas cosas, no sólo con respecto al mundo premoderno, sino también con respecto a lo que había sido, hasta entonces, la mirada ético-política de la Modernidad. Me centraré en la forma como Kant reconceptualiza el derecho a partir de una concepción de justicia y cómo, al hacer esto, supera esa visión propietarista, autointeresada y crudamente naturalista del sujeto de derechos que había venido monopolizando el pensamiento liberal. En efecto, antes de Kant el liberalismo concedía la supremacía al individuo autointeresado y, por cierto, a lo más primario de sus intereses; Kant corrige un poco esto redefiniendo la libertad, no ya en términos de apetencias, sino de racionalidad moral; no en términos de unas inclinaciones para las cuales las otras personas son más bien obstáculos, sino de una autonomía que sólo se puede alcanzar en concordancia con las otras personas. Trataré de mostrar este cambio como el punto de partida de la concepción kantiana de la justicia.

El segundo objetivo es mostrar la influencia de esta concepción en las soluciones que Rawls y Habermas plantean a ciertos problemas del mundo contemporáneo que, en una perspectiva ético-política, son acertadamente interpretados como problemas de justicia, y no de derecho, y cuya solución pasa en parte por someter el derecho a la justicia. Terminaré el artículo con unas inquietudes muy generales acerca de las potencialidades de la justicia kantiana en relación con conflictos ligados a las identidades colectivas.

1. El giro kantiano con respecto al problema de la fundamentación del poder político en la modernidad

He dicho que Kant hace un giro con respecto a la forma en que se venía planteando el fundamento del poder político y que este giro lleva a una concepción de la justicia. Esto me obliga a delinejar, aunque sea a grandes trazos, cómo se había planteado el fundamento del poder político antes de Kant y cómo estaba allí presente o ausente la justicia.

Bueno es comenzar por reconocer que la justicia tuvo ya un rol en la pregunta clásica por el fundamento del poder político. No es gratuito que la primera gran obra clásica de filosofía política, *La República* de Platón, comience con una interrogación sobre el significado de la justicia, aunque allí, lo que comenzó como una reflexión sobre la justicia, terminó por convertirse en una teoría sobre la constitución del cosmos y del alma dando cuenta cognitivamente de ese cosmos y el modo como se

debe organizar lo político en armonía con todo eso, todo lo cual sirve de fundamento para prescribir un orden político ideal que, por muy ideal que sea, tiene mucho de crudo y hasta de inhumano. Pero no nos interesa ahora hablar de Platón. Lo que quiero señalar es la dilución de la justicia en la verdad, con lo que Platón inaugura, según Hannah Arendt, una tendencia de la filosofía cuando se ocupa de la política: querer someter el mundo político a las verdades finales de la metafísica; tendencia que se habría mantenido hasta Marx, quien quiso someter el mundo político a las verdades finales de la historia¹. En toda esa tendencia, la pregunta por la justicia, que remite a criterios para ajustar las relaciones entre los seres humanos, termina diluida en una teoría de aquello a lo que el destino humano debe someterse. Para comprobar esto, tómese el caso de Aristóteles, en cuya *Ética nicomaquea* también está presente la reflexión sobre la justicia. Nótese, sin embargo, que cuando trata de pensar los fundamentos del orden político, tema de *La política*, con lo que finalmente nos encontramos es con una remisión a un orden natural jerarquizado entre griegos y bárbaros, amos y esclavos, esposos y esposas, padres e hijos, una estructura jerárquica que se supone natural y, por ende, justa y que debe proyectarse en la comunidad política. Nos encontramos de nuevo con una disolución del orden político en un orden natural. La justicia vuelve a confundirse con un estar de acuerdo con un orden anterior e ineludible. Y lo mismo ocurre con los medievales, quienes intentan ajustar el orden político a la ley divina, la ciudad del mundo a la ciudad de Dios, el orden terrenal al orden celestial, el Imperio a la Iglesia.

Frente a eso, lo que resulta innovador del pensamiento moderno es que logra salirse un poco de esa tendencia de remitir la pregunta por el orden político a la pregunta por el orden del cosmos, a la naturaleza o a la voluntad divina, e instala, en cambio, a los seres humanos, tal y como ellos son, en el corazón mismo de la respuesta a esa pregunta. Y, más radicalmente, no al ser humano en general, sino al sujeto, un sujeto que pasa por ser la fuente del orden político y, al mismo tiempo, la razón de ser del mismo; un sujeto de derecho cuyos derechos básicos no se los debe al orden político y que éste, en cambio, tiene que respetar y hacer respetar. Este sujeto natural es el soberbio fundador del Estado moderno. Esta mirada del individuo como fuente suficiente del poder político se va consolidando en un proceso que comienza ya con los iunaturalistas, básicamente Grocio y Althusius, y que claramente madura con

¹ Ver Hannah Arendt, *Qué es la política*, Piados, I.C.E./ U. A. B., Barcelona, 1997 y “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996

iuscontractualistas como Hobbes, Spinoza y Locke y se prolonga al interior del pensamiento liberal, con matices y desdibujamientos, en las versiones de Adam Smith, Jeremy Bentham y James Mill, que son ya contemporáneas o hasta posteriores a Immanuel Kant.

En Kant el sujeto sigue siendo fundante. Pero ahora el sujeto no es un dato psico-biológico, o más bien, una construcción teórica que pasa por ser un dato psico-biológico, útil para legitimar tanto un individualismo crudo como un orden social plagado de relaciones instrumentales que tienen que ser toleradas con relativa indiferencia por un poder político que sólo está allí para favorecer las necesidades del sujeto autointeresado. Modificando un poco esto, Kant, por decirlo así, intenta liberar al individuo del capricho naturalista liberando así al Estado del caprichoso individuo natural. Al hacer esto, completa el proceso de emancipación del individuo que había iniciado la Modernidad. Porque si hasta Kant la modernidad nos había liberado de la voluntad de Dios, Kant nos libera de la naturaleza humana, y de la prudencia al servicio del autointerés, y nos convierte, en cambio, en racionalidades legisladoras. Esto es un paso adelante en el proceso moderno de afirmación del sujeto. Ahora el sujeto, sometido a leyes de razón, somete a ellas también al Estado. Como acertadamente dice Wolfgang Kersting, “con este reconocimiento, Kant nos liberó del dominio del absolutismo teológico y de las ataduras de la teleológica ley natural y al mismo tiempo nos puso más allá de las prosaicas banalidades de la doctrina de la prudencia”².

El proyecto kantiano, pues, aspira a instalar definitivamente al sujeto como fundante del orden político, pero se trata ahora de un sujeto legislador y revisor final de la misma legislación que él tiene que obedecer. Y para ejercer esa revisión del orden legal, este sujeto no consulta tanto su propio capricho e interés, sino un criterio vinculante; da cuenta de la corrección del orden jurídico y político a partir de una noción de comunidad moral constituida por quienes conforman la comunidad política. Para decirlo de otra manera, sin dejar de ser moderno e individualista, sin sacrificar los derechos del individuo, Kant logra reintroducir la moralidad allí donde se habían impuesto, como criterio legitimante, los caprichos de la competencia descarnada. Y, al reintroducir la moralidad, obliga a pensar el problema del ordenamiento social en términos de justicia. Ésta es más o menos la tesis que prometí desarrollar al comienzo del artículo.

² Wolfgang Kersting, “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”, *The Cambridge Companion to Kant*, Editado por Paul Guyer, Cambridge University Press, 1992, p 342.

Para hacerla más clara, me permito enfatizar un poco más las que, a mi juicio, son las relaciones de continuidad-discontinuidad entre Kant y la tradición liberal que lo precede. Y me gustaría hacerlo insistiendo en dos aspectos. El primero de ellos es que, como dije antes, los pensadores liberales, especialmente los ingleses, al preguntarse por los fundamentos del orden político, toman al individuo como el dato clave. Pero este individuo es, ante todo, un individuo de pasiones, un ser natural que busca su bienestar, que puede ser belicoso o sociable pero que es, en últimas, la razón de ser del orden político. El orden político se levanta sobre este individuo. Se intentan crear las condiciones para que este individuo se desarrolle en sociedad y sin que su naturaleza eche abajo la posibilidad de la vida social. El Estado, entonces, toma en sus manos la tarea de hacer posible la convivencia entre seres humanos que no son muy sociables y que son, ante todo, autointeresados, a fin de que puedan perseguir en orden sus fines particulares. Pero entonces todo esto no es más que un plegamiento del orden político a las necesidades del individuo. Y las libertades que el orden político debe respetar y hacer respetar, son las de un individuo más bien biológico y primigenio, más bien caprichoso y autointeresado, cuyos fines y pasiones no se pueden condenar y que sólo se pueden conciliar dentro de una misma comunidad política.

No es eso, en cambio, lo que encontramos en Kant. En él encontramos, como lo señala John Dunn, una estética de la existencia que no llama libertad a estas pasiones primitivas³. Ser libre consiste, en buena medida, en someter esas pasiones y deseos, que Kant llama inclinaciones, al dominio de la razón. En ese sentido, pues, Kant modifica el modo liberal de plantearse las libertades humanas.

El segundo aspecto de la relación continuidad-discontinuidad de Kant con respecto a la tradición liberal que quiero reafirmar es que, como consecuencia de lo anterior, la libertad en Kant no se puede lograr de forma aislada. Por el contrario, es relacional. Me explico. Con los liberales, un individuo es libre por naturaleza y puede o no seguir siendo libre, según las condiciones a las que se vea expuesto. El objetivo del

³ John Dunn identifica dos variedades de liberalismo, cada una con su correspondiente psicología. “Una racionalista, inclinada a la trascendencia, muy preocupada por la estética de lo consciente; la otra mecánica y reductiva, con una fuerte propensión a reducir la naturaleza humana a una corriente de deseos sin sentido y autoreferidos”. La primera desemboca en la libertad como autonomía, para la cual el deber central de la vida moral individual consiste en sobreponerse a la situación natural. La segunda en una ponderación de una libertad de corte naturalista. (John Dunn, *La teoría política de Occidente ante el futuro*, F.C.E., Breviarios, México, 1982, p 74.)

Estado es garantizar esa libertad que ya tenía el individuo en el estado de naturaleza y que se ha visto puesta en peligro por las condiciones de la vida prepolítica. Con Kant, por el contrario, la libertad es algo a ser alcanzado, incluso a ser alcanzado contra uno mismo, contra las propias pasiones, como acabo de decir. Pero, ante todo, algo que sólo puede ser alcanzado en comunidad con otros. Para decirlo más enfáticamente: en la vieja acepción liberal de la libertad, un hombre puede ser libre rodeado de esclavos; en la kantiana, esto no es posible. La libertad kantiana tiene la bien definida naturaleza de autonomía, y no de libertad natural; y es una autonomía del sujeto racional, más que del sujeto pasional; y del sujeto político, más que del hombre prepolítico. Se llega a ser libre en medio de seres humanos libres dentro de un Estado de derecho que tiene que regirse por una legislación de hombres libres. Y aquí es donde la justicia y no el mero derecho cumple su función. De esta forma, lograr la libertad del individuo no implica sólo dejarlo libre de toda coacción para que libere su propio capricho, sino propender para que sea la razón, y no la inclinación biológica o psicológica, la que trace el sentido de esa libertad. Esto no lo encontramos en la tradición del individuo propietarista que va de Hobbes a Locke.

28

Con esto, creo, mi tesis queda suficientemente expuesta. Me corresponde ahora pasar a desarrollarla aproximándome directamente a la obra de Immanuel Kant.

2. La reinstauración de la justicia en el campo dominado por el derecho

Comienzo con la afirmación de que Kant ha tratado el problema del derecho y de las libertades, no según una noción naturalista de la naturaleza humana, sino según una noción moral de la naturaleza humana. En términos kantianos, no según las necesidades que imponen las inclinaciones, sino según los deberes que impone la razón práctica; no según derechos que brotan de una ontología del ser humano como ser autointeresado, sino “según principios”, según una deontología que consulta un ideal de sociedad moral. En esta dimensión Kant opera una revolución similar a la que operó en la dimensión gnoseológica, al resolver la hasta entonces insoluble disputa entre el racionalismo y el empirismo. Aquí Kant trata de resolver el complejo asunto de las esferas de competencia entre derecho y moral, por una parte, y moral y política, por la otra; y, por qué no, entre derecho y política, asunto con el cual la modernidad se había enredado bastante. Kant logra imponer un principio moral supremo que ha de regir el proceso de la producción del derecho

y, al mismo tiempo, legitimar el orden político. En ese sentido, razón tiene Kersting al decir que Kant revocó la separación que Maquiavelo había establecido entre moralidad y política⁴. Pero también avanzó un argumento para contrarrestar el fuerte argumento que, aun después de él, separaría radicalmente derecho y moral.

Al conectar la naturaleza humana con la naturaleza moral del ser humano como ser racional, Kant pone al individuo en relación con su propia humanidad y la de los otros. En otras palabras, la humanidad va a ser definida en términos de una idea de razón que se proyecta como ideal y que corresponde a lo que Kant toma como la verdadera naturaleza final del hombre, aquella que lo define como ser racional y, por ende, libre. Ahora el individuo, antes que sujeto de derechos, o al menos a la par con eso, es miembro de una humanidad que es un fin en sí misma y, como tal, miembro de una comunidad moral, no simplemente parte de un contrato político que funda el orden institucional. El punto culminante de esta mirada está en el imperativo categórico, que incorpora magistralmente las exigencias de universalidad y autonomía moral. Y es en este imperativo donde vamos a encontrar la clave de la teoría kantiana de la justicia, que debe ser entendida como un concepto distinto del concepto de derecho.

Ahora bien, no basta con afirmar que en Kant justicia y derecho son dos cosas distintas, pues en él la justicia está íntimamente ligada a su teoría del derecho. Tenemos entonces que ocuparnos de la forma como define el derecho para poder deslindar de él el concepto de justicia. Y la clave para este deslinde es, como ya se ha dicho antes, la moralidad. Pero al hablar de moralidad también tenemos que ser muy cuidadosos, pues no estamos hablando aquí de cualquier tipo de moralidad. Estamos hablando de eso que en el lenguaje rawlsiano se llama *lo correcto* (*right*) por oposición a lo bueno (*good*) y en el habermasiano *el punto de vista moral*, que es distinto de las diferentes concepciones morales que pululan en la vida social y que Habermas, siguiendo cierta terminología hegeliana, llama *eticidades* o *contextos valorativos*. Rawls y Habermas, con quienes me ocuparé más adelante, al observar esta distinción, no hacen sino seguir la distinción kantiana entre *cuestiones de justicia* y *cuestiones de vida buena*, distinción que tal vez fue mejor expresada en la *Critica de la razón práctica* (1787), y que es conveniente mirar. Cito a Kant:

“El principio de felicidad podría, ciertamente, ser expresado en máximas, pero nunca con la competencia de las leyes de la voluntad, incluso si su objeto fuera la felicidad *universal*. Porque dado.... que el juicio que cada hombre

⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 343.

tiene acerca de esto depende de su punto de vista particular, que es en sí mismo también variable, ese juicio sólo puede proveer reglas generales, no universales. Este principio, entonces, no prescribe las mismas reglas prácticas incluidas bajo un mismo título: el de la felicidad. La ley moral, en cambio, es concebida como objetivamente necesaria, sólo porque ella es válida para todo aquél que tenga razón y voluntad. La máxima de amor propio (prudencia) sólo aconseja, la ley moral obliga”⁵.

Lo anterior se traduce, entre otras cosas, en que los seres humanos no se pueden poner de acuerdo acerca de lo que los hace felices, pero sí, si usan adecuadamente su razón, acerca de cuáles son sus deberes morales. La justicia, el concepto que estamos tratando de dilucidar, tiene que ver con este deber porque ella se ocupa de lo moralmente correcto a la hora de dirimir conflictos, incluso los conflictos que emergen entre las diferentes concepciones acerca de lo que es bueno en la vida⁶. Y aquí, a mi parecer, Kant suscribe en parte la tendencia liberal que había decidido que para hacer posible la convivencia, esas concepciones tendrían que ser privatizadas, garantizándole a cada individuo el derecho a creer lo que quiera y a perseguir los fines que se proponga. El individuo tendría derecho a sus valores e intereses, con tal de que no tratara de imponérselos arbitrariamente a los otros. El Estado, por su parte, se reservaba la potestad de resolver en derecho los conflictos que pudieranemerger entre estos individuos. El derecho debe imponerse sobre la moral o, más bien, sobre esas cuestiones morales que hablan de la vida buena, que casi siempre están en conflicto entre sí. Kant está de acuerdo con esto y, hasta allí, estaría de acuerdo incluso con la futura perspectiva positivista.

Pero, entonces, ¿en dónde está su novedad? En que, aunque esas moralidades deben someterse al derecho, el derecho a su vez debe someterse a la moral, a una ley moral de carácter universal. Y allí es donde el derecho pierde esa pretensión de autosuficiencia que se le ha querido dar. Y antes que el derecho, la ha perdido la política, pues en la jerarquización de las esferas que brotan del pensamiento kantiano, la

⁵ Kant, *Critique of Practical Reason*, Prometheus Books, 1996. p 53.

⁶ Kant, en *Teoría y práctica*, define la moralidad como una ciencia que nos enseña “no cómo ser felices, sino cómo convertirnos en merecedores de la felicidad” (“On the Proverb: That May Be True in Theory, But is of no Practical Use”, en *Perpetual Peace and Other Essays*, translated by Ted Humphrey, Hackett Publishing co. 1983, p 63). Lo que nos hace merecedores de la felicidad es nuestra observancia del deber. Y este deber debe ser definido con independencia de la felicidad. “Debemos representarnos el mandamiento del deber como en su totalidad, como ordenando una obediencia incondicional, como suficiente en sí mismo, como no necesitando de ninguna otra influencia” (*Ibid.*, p. 64).

política debe someterse al derecho, como en toda perspectiva liberal; y luego, y aquí la novedad kantiana, el derecho debe someterse a la ley moral.

Conviene detenernos y establecer mejor esta relación entre el derecho y ciertas moralidades a las que puede someter, por un lado, y el sometimiento del derecho a la ley moral, por el otro. Y nada mejor que consultar la “Introducción” a la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde Kant establece que las leyes morales son leyes de libertad. Si esas leyes se refieren a acciones meramente externas, se llaman jurídicas; si se refieren al fundamento interno de las acciones, se llaman leyes éticas. A partir de aquí, se establece la distinción entre el campo del derecho y el campo de las virtudes. Entonces, si bien es cierto que hay una distinción clara entre derecho y virtud y, si se quiere, entre derecho y moral, esta distinción no opera al mismo nivel que la que luego introducirá Hans Kelsen, que parte de considerar la moral como perteneciente al campo de lo ‘metajurídico’, que en su perspectiva significa, también, lo que debe quedar por fuera de lo jurídico. Si se trata de eliminar la intención moral, los buenos propósitos, los diferentes puntos de vista sobre el bien, Kant estaría de acuerdo; nada de esto tiene que ver con el derecho. Así lo dejó expresado en su *Metafísica de las costumbres*:

“(El concepto de derecho sólo tiene sentido bajo las siguientes condiciones) Primero, es válido únicamente para las relaciones externas y prácticas de una persona con otra (...). Segundo, es válido únicamente para las relaciones de una voluntad con la voluntad de otro, no con sus deseos o intenciones (...) Tercero, no toma en consideración el contenido de la voluntad, es decir, el fin que la persona intenta realizar (...). El derecho es por lo tanto un agregado de esas condiciones bajo las cuales la voluntad de una persona puede ser puesta en relación con la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de libertad (...).”.

Hasta allí, pues, el derecho expulsa a la moral. Pero la cita no se ha completado. A continuación Kant agrega:

“El derecho estricto sólo puede ser representado como la posibilidad de un uso recíproco general de la coerción que es consistente con la libertad de cada uno de acuerdo con leyes universales”⁷.

⁷ Estoy consultando “Metaphysical Elements of Moral. Introduction” in *Kant’s Critical of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, traducido por Thomas Kingsmill Abbott, Sixth Edition, 1909. Cito las páginas de la versión española (*La metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Rei, Bogotá, 1989). Doy las páginas de la versión en español, en este caso pp 38-39.

Entonces, el derecho no tiene nada que ver con intenciones y normas morales de carácter subjetivo; más bien las regula en sus relaciones externas. Pero el concepto de derecho no se limita a esa externalidad de las acciones humanas. Involucra también un concepto de *justicia* o, como dice José Luis Colomer, a él le “precede, como su punto de partida y fundamento racional, un concepto de *justicia* (de la razón práctica).... en el inicio de la filosofía jurídica de Kant se halla ... un conjunto de enunciados, principios prácticos, que configuran el significado de ‘derecho’ como ‘justicia’”. Y Colomer se apoya, para esto, en un pasaje de la obra póstuma de Kant en que el propio autor de Königsberg había escrito:

“Hay un concepto del Derecho en la relación recíproca de los hombres, como Principio de la razón ético-política según el imperativo categórico, en vista de los deberes concernientes al Derecho”⁸.

Y, puesto que Kant nos remite al *imperativo categórico*, vayamos a él en busca de mayor claridad. Recordemos que este imperativo sintetiza nuestro deber moral con los seres humanos, según lo estableció Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra publicada doce años antes que la *Metafísica de las costumbres*. Recordemos las dos famosas fórmulas:

1. *Obra de tal manera que puedas querer que tu máxima particular pueda convertirse en ley universal.*
2. *Trata al ser humano, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como fin y nunca únicamente como medio.*

Se podría decir que la primera fórmula dice “obra con reciprocidad”, como una versión nueva de la antigua máxima salomónica de “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”. Pero de hecho va mucho más allá. Me da libertad para convertirme en legislador aun cuando esté decidiendo cosas que, en principio, no atañen a los otros, que sólo me atañen a mí. Yo no tengo que preguntar a otro (a un tutor, a un libro, a un pastor) como hacen los que no han alcanzado la mayoría de edad, según dice Kant en su *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (1784). Me basta con consultar ese imperativo para saber qué debo hacer porque, si soy hombre libre, y por ende racional, soy también un legislador y, por cierto, un legislador universal.

⁸ José Luis Colomer Martín-Calero, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p 154.

Se podría decir que la segunda fórmula dice “no trates a los seres humanos como medios”, en el sentido de “no instrumentalices a nadie”. Pero, si así fuera, se estarían prohibiendo las relaciones instrumentales que los seres humanos establecen día a día en su intercambio laboral, comercial y hasta personal. En tanto tengamos fines individuales, y necesitemos de los otros para lograrlos, esos otros se convierten en nuestros medio y eso en parte es aceptable para Kant⁹, siempre y cuando esas relaciones instrumentales no traspasen el límite más allá del cual esos otros seres humanos pierdan su condición de seres humanos, es decir, de seres que son fines en sí mismos, sujetos libres y racionales, sujetos autónomos. Siempre hay que insistir en esto para mostrar la diferencia de Kant con un liberalismo como el de Locke, por ejemplo, bastante laxo en esto de las posibilidades de instrumentalizar a los otros. Del imperativo categórico brota, pues, como una ley mi obligación para conmigo mismo y para con los otros. Razón tendría, pues, Colomer al remitir el punto de partida del derecho a la construcción del imperativo categórico y a las leyes de justicia que de él derivan¹⁰.

Avancemos un poco más en esto afirmando que, para Kant, la filosofía política es filosofía moral, es legislación práctica de la razón, según el concepto de libertad. Bajo el imperio de esta legislación, no cualquier clase de derecho es aceptable. En otras palabras, que independientemente de que el derecho sea un fenómeno histórico, una codificación para las relaciones de servidumbre o de esclavitud, como el derecho de pernada en el orden jurídico medieval, o el Derecho de Indias, en América, o una codificación para garantizar la explotación o la dominación social, como sostiene el marxismo con referencia al derecho burgués, que independientemente de que el derecho sea un aparato de dominación del Estado, existe para Kant una derivación racional pura práctica del derecho; pero entonces no de cualquier derecho sino del derecho que debe regular una sociedad de seres humanos libres. “El concepto de un derecho externo en general se deriva enteramente del concepto de *libertad*

⁹ Como se sabe, Kant distingue entre imperativos hipotéticos (aquellos que representan una acción posible como un medio prácticamente necesario para lograr algo que uno quiere) y el imperativo categórico (que representa una acción como objetivamente necesaria en sí misma). A partir de esta distinción, Kant establece tres Fuentes de racionalidad (o tres campos de aplicación de la racionalidad humana): dos relacionadas con imperativos hipotéticos y una relacionada con el categórico. Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, translated by James Ellington, Hackett Publishing co. 1981, pp. 24-27.

¹⁰ Colomer, *Op. Cit.*, p. 157.

en las relaciones externas entre los hombres”, ha dicho Kant en su ensayo sobre *Teoría y práctica* (1793). La idea es clara: “dado que cada limitación de la libertad por la voluntad de otros es llamada coerción, se sigue que la constitución civil es una relación entre hombres *libres* bajo leyes coercitivas”¹¹. Aquí Kant entraña fielmente con Rousseau, para quien la mejor forma de liberar a unos hombres de la tiranía de otros era someterlos a la voluntad general y hacerlos libres al hacerlos obedientes de la ley.

Aquí tenemos, también, un nuevo fundamento para el Estado derecho. Él deriva de tres principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad como un ser humano.
2. La *igualdad* de cada miembro frente a cada otro miembro.
3. La *independencia* de cada miembro de la sociedad política como un *ciudadano*¹².

Así tenemos que igual libertad y ciudadanía son en Kant conceptos complementarios. *Libertad* significa aquí que “nadie me puede obligar (de acuerdo con sus creencias acerca de lo que es bueno para otros) a ser feliz según su concepto de felicidad”. *Igualdad* significa que “cada miembro de la comunidad política tiene poderes coercitivos sobre todos los demás”. Esta coerción está depositada en el orden político porque “nadie puede coaccionar a nadie, excepto a través de la ley pública. *Independencia* significa que todo miembro de la comunidad política en cuanto que ciudadano es un co-legislador”¹³.

Así, a partir de la noción de justicia que Kant introduce con su imperativo categórico, se ha logrado establecer de nuevo las relaciones entre el derecho y las moralidades acerca de la vida buena, por un lado, y las relaciones entre el derecho y la ley moral, por el otro. Del mismo modo, se han reestablecido las relaciones entre la política y la moral, y la política y el derecho; y, como consecuencia de todo ello, las relaciones entre los ciudadanos bajo un Estado de derecho habitado por individuos libres e iguales.

¹¹ “On the Proverb: That May Be True in Theory, But is of no Practical Use”, in *Perpetual Peace and Other Essays*, translated by Ted Humphrey, Hackett Publishing co., 1983, p. 72.

¹² *Ibíd.*, p. 72.

¹³ Ver *Ibíd.*

Veamos ahora cómo todo esto tiene su vigencia en dos pensadores ético-políticos contemporáneos.

3. La huella de Kant en Rawls y Habermas

A mi modo de ver, la mejor prueba de la vigencia de este pensamiento es la profunda influencia que el mismo ha tenido en quienes, sin duda, han sido los dos pensadores políticos más influyentes de los últimos treinta años, el norteamericano John Rawls y el alemán Jürgen Habermas. Ellos han traducido buena parte de los problemas ético-políticos contemporáneos a problemas de justicia y lo han hecho, aunque con algunos cambios, al modo kantiano.

Los cambios a los que me refiero apuntan a corregir lo que ellos perciben como deficiencias en el propio modo en que procedió Kant. Para Rawls, esas deficiencias se expresan en las connotaciones metafísicas que hacen de la kantiana una aproximación a la justicia más bien incapaz de ganar la aceptación de las diversas doctrinas y cosmovisiones que habitan las sociedades democráticas contemporáneas. Para Habermas, las deficiencias tienen que ver con la casi indiferencia para con la realidad social que parece tener la moralidad kantiana, haciendo que ella descuide el cálculo de las consecuencias de las acciones y que se defina con una independencia casi absoluta de las cuestiones de vida buena que tan importantes han sido en la filosofía moral clásica y que Kant pone casi al nivel de las decisiones irracionales.

Más allá de esas correcciones, sin embargo, los dos pensadores coinciden en tratar de dar trámite a los principales conflictos del mundo contemporáneo y legitimar en justicia la institucionalidad porque ella es, al decir de Rawls, la primera de las virtudes de esa institucionalidad¹⁴. Y para hacerlo, Rawls desarrolla una interpretación procedural del imperativo categórico, expresada ante todo en ese artificio de argumentación llamada la *posición original*, en tanto que Habermas desarrolla un versión dialógica del mismo imperativo, expresada en esas exigencias de la *situación ideal de habla*¹⁵. El punto kantiano de ambos pensadores está en lo que Habermas llama el *punto de vista moral*; aunque, como correctamente sostiene Donald Moon, mientras Rawls da

¹⁴ John Rawls, *Una teoría de la justicia*, F. C. E., 1978. En inglés, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p 3

¹⁵ Ver Thomas MacCarthy, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, en *Ethics*, No, 105, Oct. 1994.

por sentado el punto de vista moral, usándolo para derivar principios substantivos de un orden social y político justo, Habermas apunta a fundamentar el punto de vista moral mismo¹⁶.

La filosofía política de Rawls sólo se interesa en la estructura básica de la sociedad, cuya virtud máxima, como ya se dijo, es la justicia. Su teoría normativa, la *justicia como equidad*, brota de una interpretación procedural del imperativo categórico, una en la cual todos los agentes que constituyen la sociedad se convierten en legisladores de la misma a través de un procedimiento de decisión que busca, ante todo, objetividad. Esta noción de objetividad la toma Rawls de Kant, para quien la *máxima de objetividad* tenía que ver con que la legalidad apareciera como una necesidad objetiva, es decir, que las leyes “son válidas en la medida en que tienen una base *a priori* y pueden ser vistas como necesarias”¹⁷. Rawls sigue esa máxima estableciendo las condiciones en que se han de producir los principios de justicia que, a su vez, han de presidir el ordenamiento institucional y la producción posterior del derecho. Esta es la función asignada a la *posición original* y el *velo de ignorancia*. Su función es proveer *objetividad* a los principios de justicia. La primera conclusión de una deliberación hecha en esas condiciones es un punto de vista que observa el siguiente principio kantiano: *la libertad de cada agente debe ser consistente con la libertad de cada otro agente de acuerdo con una ley universal*¹⁸. En palabras más rawlsianas: “cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos”. Así fundamenta Rawls una teoría de la justicia que no parte del derecho, que no asume que haya derechos fundamentales y que, a su vez, es capaz de justificar un sistema de derechos como medios necesarios para lograr la justicia. Los derechos llamados naturales, así como los procedimientos jurídicos de las legislaciones concretas, todo tendría que someterse a esa ley y obtener de allí su *objetividad*, en el sentido kantiano.

¹⁶ M. J. Donald Moon, “Practical Discourse and Communicative Ethics” en *The Cambridge Companion to Habermas*, edited by Stephen K. White, Cambridge University Press, 1995, p 145.

¹⁷ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 270.

¹⁸ “Podemos concebir la relación de un fin con un deber en dos modos: comenzando con el fin hasta encontrar la máxima de las acciones ajustadas a deber, o, al contrario, salirnos del fin para encontrar el fin que sea también un deber. La jurisprudencia procede del modo primero. Se deja a la libertad de cada cual elegir libremente el fin a escoger para sus acciones”, (I. Kant, *Metafísica...* p 292).

Es esta ley la que aportaría a Rawls el *sentido de la equidad*, valor que vendría a solucionar la injusticia de la justicia cuando ella se ha reducido a puro proceduralismo donde la habilidad, y no la moralidad, reina. “El *apotegma* (*dictum*) de la *equidad* –decía Kant– es, pues, sin duda: ‘el derecho más estricto constituye la mayor injusticia’”¹⁹. Tratando de preservar la equidad, Rawls, pues, conserva la idea de una moralidad guiando la producción del derecho.

Habermas, por su parte, se plantea el modo como el trámite discursivo de las demandas de justicia puede dar curso a una permanente actualización del sistema jurídico. Muchas de esas demandas dan cuenta de la injusticia del sistema social y político y del abandono de la función de la esfera pública, tal y como ella fue proyectada en el programa político de la burguesía a comienzos de la modernidad, según la tesis expuesta en su temprana obra *La transformación estructural de la esfera pública* (1962). Este abandono ha devenido en una *estatificación* de la sociedad (que se ha hecho a través de una regulación legal de diferentes niveles de la vida privada y de las relaciones humanas) y una *socialización* del Estado (que se ha hecho a través de una canalización hacia el Estado de los intereses sociales sin ninguna discusión previa en la esfera pública); procesos ambos que han llevado a la destrucción de la separación entre las dos esferas. En lugar de la esfera pública, hay un área donde compiten descarnadamente diferentes grupos de intereses y donde la publicidad es usada para ganar aprobación y prestigio.

Dispuesto a rescatar el potencial transformativo del programa burgués, de lo que llama el *proyecto de la modernidad*, Habermas tratará de iluminar los caminos para revertir este imperio de la racionalidad instrumental y para ayudar a restituir una esfera pública que sea la concreción del viejo ideal de una sociedad que controle el poder político y le dé fundamento moral. Para ello acude a una *sociología reconstructiva de la democracia* que trata de identificar los Afragments de una *razón* que se ha incorporado en las prácticas políticas, aunque sean prácticas distorsionadas²⁰. Ése es el papel de la teorización de la razón emprendido en su monumental obra *La teoría de la acción comunicativa*, especialmente a través del concepto de *mundo de la vida* tomado de Husserl y completado con la noción de *competencia argumentativa* de la filosofía anglosajona del lenguaje y de la psicología del desarrollo,

¹⁹ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 45.

²⁰ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge, The MIT Press, 1996, p. 285.

como se presenta en Piaget y Koelberg. Con ello Habermas piensa una esfera pública como un Asitio transcendental donde se encuentran el emisor y el receptor, donde ellos pueden pretender que sus respectivas demandas y opiniones se ajustan a los mundos objetivo, social o subjetivo y donde ellas pueden criticar y confirmar la validez de esas pretensiones, ubicar sus desacuerdos y llegar a acuerdos²¹.

No es aquí el lugar para evaluar los alcances y las limitaciones de ambas filosofías. Basta con reconocer que ellas ponen en evidencia la vigencia del modo kantiano de fundar el derecho y la política en la moral. La pregunta final es si este modo todavía podría rendir nuevos frutos en el tratamiento de problemas que no son aquellos privilegiados por la tradición liberal y que más bien se plantean contra ella. Estoy pensando, ante todo, en los problemas que plantea el feminismo y el multiculturalismo, así como aquellos que todavía tienen vigencia desde el marxismo.

Es evidente que, cuando se plantean los límites de la racionalidad política liberal, incluso republicana, Kant es uno de los blancos preferidos. Basta con tomar en cuenta la denuncia del etnocentrismo de toda pretensión de universalismo que se ha levantado contra el modo kantiano de filosofar, especialmente en la versión de Richard Rorty. Para él, hacer filosofía en serio implica más bien abandonar todo kantismo²². Basta con recordar que las críticas de Charles Taylor a la política de reconocimiento liberal se centran, en buena medida, contra el modo kantiano de reconocimiento, que Taylor llama la “igual dignidad”, incapaz de dar cuenta del reconocimiento de la diferencia, indispensable para hacer justicia a las diferencias de género, las étnicas y las culturales²³.

Personalmente creo que la fuerza moral de esas denuncias es grande. Sin embargo, cuando pasamos de la denuncia a pensar en la normatividad, el multiculturalismo y el feminismo no llegan fácilmente a propuestas de justicia claramente inclusivas. A nadie le cabe duda de que la injusticia del sistema jurídico y político con respecto a las minorías y diferencias

²¹ Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press, translated by Thomas McCarthy, 1996, Vol. II, p. 126.

²² Ver Richard Rorty, “The priority of democracy to philosophy”, en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers, 1, Cambridge University Press, 1991, pp.175-196 y “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, *Praxis filosófica*, No. 5, Cali, 1995.

²³ Ver Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, 1991 y “The politics of recognition”, *Multiculturalism*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.

debe ser corregida. Pero ¿cómo se llega a una nueva comunidad política inclusiva y cómo se puede dar una respuesta en derecho a esas demandas sin romper la coherencia del sistema total? Esas preguntas, repito, son más complejas. En su texto de reacción a Taylor, Habermas lo ha hecho notar con admirable claridad. Toda actualización del sistema jurídico debe pasar por un proceso dialógico donde las concepciones de lo bueno estén sometidas a criterios de justicia, al punto de vista moral, que en su caso se impone en las condiciones de un diálogo no coaccionado entre perspectivas que se colocan en píe de igualdad. La fuerza moral de esta idea, por mucho que a veces nos parezca utópica, es irrefutable. En la medida en que lo sea, la vigencia de la teoría de la justicia de Kant está garantizada²⁴.

²⁴ Ver Jurgen Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en *Multiculturalism*, editado por Amy Gutman, Princeton University Press, 1994. Existe versión en español en *La inclusión del otro, Estudios de teoría política*, Paidos, Barcelona, 1999.