



Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía
del Derecho

ISSN: 1405-0218

editorial.isonomia@gmail.com

Instituto Tecnológico Autónomo de
México
México

Beade, Ileana

Acerca del método crítico-trascendental y su aplicación en la filosofía kantiana del
Derecho

Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 25, october-march 2007, 2006,
pp. 137-163

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635647023>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ACERCA DEL MÉTODO CRÍTICO-TRASCENDENTAL Y SU APLICACIÓN EN LA FILOSOFÍA KANTIANA DEL DERECHO

Ileana Beade*

Resumen

En este trabajo intentamos analizar las tesis centrales desarrolladas en los *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* (1796), a fin de destacar la importancia que el método crítico-trascendental (aplicado para la solución de importantes problemas gnoseológicos en la *Crítica de la razón pura*) asume en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho. Los problemas jurídicos específicos abordados en la Doctrina del Derecho privado y la Doctrina del Derecho público (incluidas ambas en los *Principios*) son desarrollados a través del recurso permanente a la *razón práctica* como razón legisladora. Tanto la doctrina del derecho de propiedad (Derecho privado) como los conceptos de *contrato originario* y de *voluntad general*, en los cuales se sustenta la fundamentación kantiana de la autoridad política (Derecho público), invocan el concepto de *idea práctica* para la resolución de las dificultades teórico-conceptuales que se presentan en su tratamiento.

Abstract

In this paper we intend to analyse the central thesis developed in the *Metaphysical Principles of the Doctrine of Right* (1796), in order to emphasise the importance of the critical-transcendental method (used in the *Critic of pure Reason* to solve important epistemological problems) in the kantian Philosophy of Right. The specific juridical problems developed in the Doctrine of private Right and the Doctrine of public Right (both included in the *Principles*) are developed through an appeal to the practical reason-understood as a legalistic reason. The doctrine of propriety (Private Right) and the concepts of *original contract* and *general will*, which support the kantian grounding of political authority (Public Right), invoke the concept of *practical idea* to solve theoretical difficulties in their treatment.

* Universidad Nacional de Rosario/CONICET, Argentina.

I. Observaciones preliminares acerca de la posición de la Metafísica de las costumbres en el marco de la producción filosófica kantiana

En este trabajo intentamos analizar los principios sobre los cuáles se sustenta la Filosofía kantiana del Derecho, a fin de considerar las consecuencias de la aplicación del llamado *método crítico-trascendental* en el tratamiento de problemáticas filosófico-jurídicas abordadas por I. Kant en la *Metafísica de las costumbres* (1796). Una breve consideración del marco teórico general en el cual se encuadra el desarrollo de estas problemáticas resulta ineludible, no sólo para la determinación de los rasgos específicos de la metodología crítica, sino para el esclarecimiento de los principios que animan el desarrollo de la Filosofía jurídica kantiana, principios que remiten al ámbito de la Filosofía moral, la Antropología filosófica y la Filosofía de la Historia. Dedicamos, pues, este primer apartado a señalar algunos datos relevantes en relación a las consecuencias de la inserción de los *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* (primera parte de la *Metafísica de las costumbres*) en una obra que, como bien indica su título, se presenta como una investigación acerca de los principios metafísicos del Derecho y de la Moral.

Entre 1781 y 1790 se publican los principales textos críticos: la *Crítica de la Razón pura* (1781), la *Crítica de la Razón práctica* (1788) y la *Crítica del Juicio* (1790). El objetivo principal de la Filosofía crítica es llevar a cabo una revisión sistemática de los principios del conocimiento puro (o *a priori*) con el objeto de decidir acerca de la posibilidad de una nueva Metafísica, esto es: de una Metafísica con carácter de ciencia.¹ En relación al conocimiento teórico, Kant se propone investigar las condiciones que hacen posible un conocimiento *puro*, esto es, aquel conocimiento que es posible independientemente de toda experiencia.² La investigación crítico-trascendental es asumida como una

¹ La Metafísica como *ciencia* se opone a la que Kant llamará *metafísica dogmática*, refiriéndose, bajo este calificativo, a la filosofía no crítica en general, y en particular a la tradición racionalista leibniz-wolffiana imperante en las universidades y círculos académicos de la Alemania del siglo XVIII.

² Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B3.

labor propedéutica que hará posible edificar una nueva Metafísica de la naturaleza, fundada sobre cimientos más sólidos (en el año 1786 se publican, en efecto, los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, obra cuyos desarrollos presuponen la investigación preliminar llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura*). Si en el ámbito de la *razón teórica* la Metafísica de la naturaleza es resultado de la investigación crítica que la precede, en el ámbito de la *razón práctica* la posibilidad de una Moral pura (fundada exclusivamente sobre principios racionales *a priori*) presupone una investigación crítica previa. Así, la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la Razón práctica* constituyen obras propedéuticas destinadas a una investigación de los principios de la Moral pura. La *Metafísica de las costumbres* (en la cual se incluye la Doctrina kantiana del derecho (cuyos postulados examinaremos a continuación) es posible gracias a las investigaciones críticas llevadas a cabo en las obras mencionadas. Así se indica, en las líneas iniciales del texto del cual vamos a ocuparnos:

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 y principios metafísicos de la doctrina de la virtud (como réplica de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, ya publicados) (Kant, 1796, VI, p. 205).³

La *Metafísica de las costumbres* incluye una *Doctrina del Derecho* y de una *Doctrina de la virtud*, ambas edificadas sobre principios *entendamente a priori* (es decir: absolutamente autónomos respecto de todo condicionamiento empírico). El título de la primera parte de la obra (*Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho*) alude a esta perspectiva fundamental, que hemos de tener en cuenta a la hora de interpretar las tesis que allí se exponen; en efecto, no se trata allí de aspectos inherentes a la dimensión histórica o positiva del orden jurídico, sino de principios que exigen ser deducidos de la sola razón, sin necesidad

³ Indicamos el año de la primera edición de la obra citada y la paginación corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902ss. (I-IX). La traducción de los textos corresponde a la versión castellana Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts, Tecnos, Madrid, 1994.

de atender las circunstancias contingentes de la vida jurídica. En otros términos: no se trata de lo que *es* (de aquello que de hecho *sucede* o *ha sucedido* en materia de Derecho positivo) sino de lo que *debe ser*, según principios puramente racionales.

El carácter prescriptivo de la *Metafísica de las costumbres* es un dato importante a tener en cuenta a la hora de interpretar las tesis desarrolladas en los *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho*,⁴ pues el intento de pensar los problemas jurídicos desde una perspectiva puramente teórica imprime una orientación metodológica peculiar y propia a la Filosofía kantiana del Derecho, orientación característica del pensamiento crítico en general, tanto en las obras gnoseológicas como en las morales, políticas, antropológicas, pedagógicas, religiosas e histórico-filosóficas.

En cuanto a las consecuencias que resultan de la inclusión de los *PMD* en el marco de una *Metafísica de las costumbres*, la distinción kantiana entre *moralidad* y *legalidad* constituye, quizás, el aspecto más relevante para nuestro análisis. Como hemos indicado ya, esta obra incluye una *Doctrina del Derecho* y una *Doctrina de la virtud*, de modo tal que se presupone allí cierta relación esencial entre ambas doctrinas (relación que se funda, como veremos, en el concepto de *obligación*) y, sin embargo, se concibe asimismo una importante diferencia entre éstas (en efecto, el modo de *obligación* propio de la ley positiva no es equiparable a la obligación ética o deber moral). Podemos referirnos brevemente a la distinción entre moralidad y legalidad, a fin de considerar cómo entiende Kant la relación (y distinción) entre la Moral y el Derecho. La moralidad se halla sometida a una forma de legislación puramente interna; la legalidad, en cambio, supone una legislación externa o positiva.⁵ En el marco de esta distinción, Kant introduce el problema de la

⁴ De aquí en adelante nos referiremos a los *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* bajo la abreviatura *PMD*.

⁵ Si los principios de la moral legislan en el *interior* del hombre (y no son, por tanto, susceptibles de asumir la forma de una ley externa), la ley jurídica es aquella que regula las relaciones entre el arbitrio de cada uno con el arbitrio del otro. Acerca del sentido de la distinción entre legislación interna y legislación externa en el marco del pensamiento jurídico kantiano, véase: Savadogo, M., "Kant et la politique", *Kant Studien*, N° 90, 1999, pp. 306–321. Savadogo analiza la distinción kantiana entre la *ley moral* (a la cual obedecemos por respeto) y la *ley jurídica* (a la cual obedecemos por temor a la coacción ejercida por el poder público que garantiza su observancia) y señala que esta distinción tiene una importancia fundamental en cuanto supone

obligación, entendida en sentido amplio: es decir, como obligación a la vez ética y jurídica.⁶ La Moral y el Derecho no difieren –como podría suponerse– en la *materia* de la obligación (es decir, en sus respectivos deberes) sino más bien en el *modo* de obligación propio de cada una de estas instancias (obligación interna y obligación externa). En cuanto a la existencia de un principio común a ambas legislaciones, Kant postula el principio de la *libertad*, principio que proporciona un fundamento común a la Ética y al Derecho. Este fundamento *común* ha dado lugar a diversas interpretaciones respecto de la relación específica entre ambas instancias: hay quienes ven en la Filosofía kantiana una concepción *moralista* del Derecho, e, incluso, una concepción *moralista* de la Política; otros, por el contrario, suponen que son los problemas morales los que han sido subordinados a un tipo de racionalidad que se constituye en base a un modelo jurídico (esta última línea de interpretación destaca, entre otros aspectos, la importancia fundamental que asumen los conceptos de *deber*, *obligación* y *coacción* –conceptos específicamente jurídicos– en la Filosofía moral kantiana).⁷

Hemos indicado que nuestro análisis de los *PMD* apunta a destacar aquellos aspectos de la Filosofía jurídica kantiana relevantes al momento de determinar las consecuencias de la aplicación de una *metodología crítico-trascendental*, refiriéndonos, bajo esta expresión, a una perspectiva de análisis que pretende aspirar a la determinación de principios racionales puros en cuanto condición de posibilidad de toda experiencia⁸ (en este caso, en cuanto condición de posibilidad del Derecho po-

una diferenciación entre la esfera de la *vida privada* y aquella que es propia de la *vida pública*. En este sentido, establece la autora que el pensamiento político de Kant expresa una escisión característica del mundo moderno, esto es: aquella que se irá dando entre la esfera *pública* y la esfera *privada*, o, en otros términos: entre el *Estado* y la *sociedad civil*. En efecto, para Kant, las leyes positivas no tienen injerencia alguna en los móviles íntimos de la acción; por su parte, los principios que regulan el ámbito de las acciones morales no son relevantes a la hora de explicar la obediencia a las leyes positivas (pues el orden jurídico no exige la obediencia desinteresada que es propia de los imperativos prácticos).

⁶ En la Introducción general a la obra se exponen una serie de conceptos comunes al Derecho y a la Ética, conceptos entre los cuales hallamos los de *obligación*, *deber* e *imperativo categórico*.

⁷ A propósito de las diversas interpretaciones acerca de la relación entre el Derecho, la Moral y la Política en la Filosofía kantiana, véase A. Cortina Orts, “Estudio preliminar a la *Metafísica de las costumbres*” en Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994.

⁸ En la *Crítica de la razón pura*, Kant define el conocimiento *trascendental* como “todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en

sitivo). En este sentido, la definición de aquello que se entiende bajo el concepto de *Doctrina del Derecho* invoca esta perspectiva propia y característica de la Filosofía kantiana: “La Doctrina del Derecho, como primera parte de la Doctrina de las costumbres, es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse Metafísica del Derecho” (Kant, 1796, VI, p. 205). Tratándose aquí de un *sistema racional puro*, debe distinguirse cuidadosamente lo que es propiamente *metafísico* de lo que es mera “praxis jurídica empírica”, pues se trata de alcanzar una fundamentación del Derecho a partir de puros principios metafísicos.⁹ Para ello, el autor cree necesario establecer algunas definiciones generales que –según consideramos– proporcionan el marco adecuado para la comprensión de las tesis desarrolladas más adelante.

El arbitrio es libre en cuanto puede ser determinado por la razón (si estuviese, en cambio, determinado por inclinaciones propias de la naturaleza sensible del hombre, no sería *libre*, pues *libertad* es, para Kant, la capacidad de determinar el arbitrio de acuerdo al mandato de una ley autoimpuesta por la razón). Esta concepción de *libertad*, desarrollada en obras prácticas anteriores, es reiterada en la *Metafísica de las costumbres* sin modificaciones sustanciales:

La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura debe ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las

cuanto éste debe ser posible *a priori*” (A 11-12/B 25). Un conocimiento es *trascendental* en la medida en que nos permite comprender que ciertas representaciones son posibles solamente *a priori* (cf. A56/B80). La investigación crítico-trascendental es, pues, una investigación acerca de las condiciones del conocimiento *puro*. En el ámbito de la Filosofía jurídico-política kantiana se exponen conceptos y principios que sólo pueden ser conocidos *a priori*, tales como la idea de *libertad*, *contrato*, *voluntad general*, o, ya en el marco de la Filosofía kantiana de la Historia, el concepto de la *naturaleza* en cuanto garante del progreso histórico. Se trata, pues, de *ideas de la razón*, no susceptibles de ser *teóricamente* conocidas y, no obstante ello, *reales* en virtud de una necesidad práctica.

⁹ En este sentido, la *Metafísica de las costumbres* puede considerarse como una instancia intermedia entre una fundamentación de la moral pura de carácter crítico o propedéutico (desarrollada en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*) y una antropología práctica de carácter empírico (la cual, si bien se halla indudablemente ligada a la *Metafísica de las costumbres*, no debe formar, sin embargo, parte integrante de la misma (Cortina Orts, 1994, p. 25).

condiciones de aptitud para convertirse en ley universal” (Kant, 1796, VI, pp. 213-214).¹⁰

A fin de que puedan ser distinguidas de las *leyes de la naturaleza*, las *leyes de la libertad* se denominan *leyes morales*. Cuando estas últimas afectan a las acciones externas, se trata de *leyes jurídicas*. Pero si exigen además que ellas mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, “entonces son éticas, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la legalidad, la coincidencia con las segundas, la moralidad de la acción” (Kant, 1796, VI, p. 214). Las leyes jurídicas se refieren a la *libertad* en cuanto regulan el ejercicio externo del arbitrio, pues conciernen sólo a las acciones, es decir, al comportamiento externo; las leyes éticas, en cambio, remiten tanto al ejercicio externo como al ejercicio interno del arbitrio, en la medida en que éste deba determinarse según leyes racionales. La legislación ética “hace de una acción un deber, y de ese deber, a la vez, un móvil...” (Kant, 1796, VI, p. 219). Entendemos que esta fórmula sintetiza los principios que sustentan la Filosofía moral kantiana: si la ética supone *deberes*, es el puro *deber* aquello que ha de determinar nuestro arbitrio (en efecto, sólo cuando se obra *por deber*, se actúa *moralmente*). Por el contrario, una acción que se realice por mera obediencia a la legislación externa (o *positiva*) no es propiamente *ética*, pues, en ese caso, el móvil que impulsa a la obediencia no es ya el respeto a la ley moral, sino el temor a ser coaccionado por el poder público. En esto se funda, pues, la distinción entre *moralidad* y *legalidad*.¹¹

¹⁰ Kant señala —invocando los resultados de sus investigaciones críticas— que, si bien la libertad, considerada desde un punto de vista teórico, no alcanza a constituir propiamente un objeto de conocimiento, desde un punto de vista práctico (esto es: el punto de vista moral) es posible asumir la libertad como algo efectivamente real. No podemos *conocer* la libertad (no podemos garantizar su existencia) y, sin embargo, suponemos que los hombres son libres, pues de otro modo no podríamos pensar la existencia de un orden moral. Las leyes morales suponen, pues, a la libertad, y si aquellas se expresan asumiendo un carácter imperativo (es decir: se expresan como mandatos categóricos) es simplemente porque los hombres, en la medida en que pueden determinar su voluntad de acuerdo a móviles no racionales (como el interés o la inclinación), requieren que los principios morales se presenten bajo la forma del deber.

¹¹ En un principio, Kant se refiere a las leyes morales en sentido amplio, es decir, como leyes que abarcan tanto la legislación jurídica como la legislación ética; sin embargo, en el desarrollo del texto, el concepto de “moral” queda reservado para aludir al dominio ético, y se contrapone así el orden legal con el orden moral (eticidad y moralidad son usados, pues, como conceptos sinónimos).

A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la legalidad (conformidad con la ley), pero a aquélla en que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la moralidad (eticidad de la misma) (Kant, 1796, VI, p. 219).

Si la distinción entre *moralidad* y *legalidad* es posible bajo el supuesto de un principio común a ambas formas de obligación –a saber, la *libertad*– es posible establecer el principio supremo de la *Metafísica de las costumbres* bajo la fórmula del *imperativo categórico* desarrollada en las obras morales kantianas: “obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal. Cualquier máxima inepta para ello es contraria a la moral” (Kant, 1796, VI, p. 225). Este principio racional puro proporciona así un fundamento común a la Ética y la Filosofía del Derecho kantianas. A continuación, nos ocupamos de algunos aspectos centrales desarrollados en la Filosofía jurídica kantiana, a fin de considerar el alcance de esta perspectiva crítico-trascendental en el tratamiento de uno de los problemas centrales en el pensamiento filosófico jurídico del siglo XVIII, a saber: el problema de la fundamentación del derecho de propiedad.

II. La doctrina kantiana de la propiedad y la justificación a priori de la autoridad política

Se llama Doctrina del Derecho “al conjunto de leyes para las que es posible una legislación exterior. Si una legislación semejante es real entonces es Doctrina del derecho positivo...” (Kant, 1796, VI, p. 229). El Derecho afecta a la relación externa de una persona con otra, es decir, a la relación entre el arbitrio de cada uno con el arbitrio del otro: “...el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (Kant, 1796, VI, p. 230). A diferencia de lo que sucede en el ámbito propio de la Moral (en el cual el sujeto se impone leyes a sí mismos), el Derecho está ligado a una facultad de coacción, esto es: a la facultad de coaccionar a quienes hacen un uso de la libertad propia de modo tal que ésta perjudique a otros. La coacción es, pues,

conforme al derecho, pues no podemos garantizar la existencia efectiva de un derecho a menos que exista un poder con capacidad de coacción: “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa” (Kant, 1796, VI, p. 233). Esta afirmación podría inducirnos a considerar que no hay derecho alguno más allá del orden civil. Sin embargo, Kant reconoce la existencia de derechos en una instancia previa a la fundación de la sociedad civil. En efecto, el filósofo distingue entre el Derecho en cuanto *precepto* –dentro del cual incluimos al Derecho natural (“que sólo se basa en principios a priori”) y al Derecho positivo (“que procede de la voluntad de un legislador”)– y el Derecho en cuanto facultad *moral* de obligar a otros (aquí se incluyen tanto el Derecho innato, “que corresponde a cada uno por naturaleza”,¹² como el Derecho adquirido (para el cual se requiere un acto jurídico). Una vez establecidas estas distinciones, puede hacerse una importante observación:

“La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho natural y social (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina Derecho privado y el segundo Derecho público. Porque al estado de naturaleza no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad sólo que no civil (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado” (Kant, 1796, VI, p. 244).

Esta aclaración es fundamental para el análisis de la doctrina de la propiedad, que examinamos a continuación. En el *estado de naturaleza* puede haber lazos sociales, pero no existe aún una asociación de carácter civil, es decir, lazos sociales regulados por un conjunto de leyes que garanticen los derechos individuales. El Derecho privado es identificado por Kant con el Derecho natural (dentro de cuyo marco incluimos el derecho de propiedad) y se lo contrapone así al Derecho público, propio del estado civil. La temática central de la *Doctrina del derecho privado* es el problema del derecho de propiedad. Kant define

¹² Sólo hay un Derecho innato, a saber: la libertad. “La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (Kant, 1796, VI, p. 237).

el concepto de posesión jurídica en estos términos: “Lo jurídicamente mío es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la posesión” (Kant, 1796, VI, p. 245). Ahora bien, el concepto de *posesión* es susceptible de diferentes significados: posesión *sensible* (física) y posesión *inteligible* (jurídica). La posesión en general presupone un *postulado de la razón práctica* según el cual es lícito “tratar cualquier objeto del arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles” (Kant, 1796, VI, p. 246). Este postulado establece simplemente que es propio de los objetos en general el ser susceptibles de una posesión legítima; de este postulado se deduce, pues, nuestra facultad de exigir a los demás que se abstengan de hacer uso de ciertos objetos de los cuales hemos tomado posesión (Kant, 1796, VI, p. 247). Se introduce así un *principio racional puro* en virtud del cual la posesión es posible, con lo cual, el análisis se desplaza, del hecho meramente *fáctico* de la posesión, a la posibilidad teórica del derecho de propiedad (este desplazamiento de *lo empírico* a *lo teórico* resulta una estrategia característica –como tendremos oportunidad de observar– de la reflexión filosófica kantiana).

Un objeto externo es *mío* cuando puedo afirmar que lo poseo más allá de la tenencia meramente *física* (en efecto, puedo decir que una porción de tierra *me pertenece* sólo si puedo afirmar que la poseo aún cuando no la esté ocupando *actualmente*). La posesión física o empírica de un objeto no exige mayor explicación, pues implica una posesión meramente *fáctica*; por el contrario, la posesión jurídica (o inteligible) exige una justificación por cuanto exige una posesión sin tenencia inmediata o actual. Para proporcionar esta justificación, Kant debe recurrir al concepto de *estado de naturaleza*. Sin embargo, conforme a las exigencias del método *crítico trascendental*, no se trata de considerar el *estado de naturaleza* como un estado realmente acontecido, sino, antes bien, como una instancia analítica (puramente teórica) que permite reflexionar acerca de las *condiciones de posibilidad* de la posesión jurídica en general (no se trata, pues, de indagar acerca del origen *histórico* de la propiedad, ya que de un hecho empírico no es posible deducir derecho alguno). El acto por el cual un individuo se apropia, en el *estado de naturaleza*, de un territorio, se funda en dos *principios prácticos a priori*, a

saber: el principio de la *posesión común innata del suelo*, y el principio de una *voluntad universal que hace posible una posesión privada del mismo* (Kant, 1796, VI, p. 250). Esto significa que el acto de apropiación es legítimo (y, por tanto, conforme al Derecho natural o privado) en la medida en que los objetos externos son susceptibles de ser apropiados.

Kant invoca, en este caso, dos *principios puros* a fin de justificar *racionalmente* el acto por el cual se toma posesión de un objeto. Con respecto al principio de la *posesión común del suelo*, aclara que se trata, precisamente, de un *principio*, es decir, de una pura *idea*, a la cual no debemos considerar como referencia a una realidad histórica.¹³ Hemos indicado que no es la perspectiva histórica aquella que interesa Kant, sino la puramente *ideal*: es en el plano de los *principios* que podemos pensar una *posesión común originaria* y, a partir de ésta, justificar la legitimidad del acto de apropiación de un objeto externo. El autor reconoce que esta justificación racional de la propiedad puede resultar abstracta e insuficiente para quien anhele una determinación *teórica* de sus bases. Sin embargo, esto es propio de las cuestiones prácticas y jurídicas, que no se fundan (ni deben fundarse) en la experiencia, sino en puros principios de la razón:

A nadie debe extrañar que los principios teóricos de lo mío y lo tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no supongan ninguna ampliación del conocimiento: porque el concepto de libertad, sobre el que se apoyan, no es susceptible, en lo que respecta a su posibilidad, de ninguna deducción teórica y sólo puede ser inferido a partir de la ley práctica de la razón (el imperativo categórico) como un *factum* de la misma (Kant, 1796, VI, p. 252).

Estas observaciones presuponen los resultados de las investigaciones desarrolladas en la *Crítica de la razón pura*: la libertad no es susceptible de una determinación teórica (esto es: no admite ser *teóricamente* conocida); no obstante ello, se trata de una *idea de la razón* que puede

¹³ En efecto, en los tiempos primitivos, el suelo no pudo pertenecer a una comunidad en su conjunto, pues la existencia de una propiedad común supondría ya un contrato según el cual cada uno habría renunciado a su propiedad privada para constituir la propiedad común; de allí que, en el plano histórico, la propiedad privada debe preceder a cualquier tipo de propiedad común.

adquirir *realidad práctica* en cuanto fundamento necesario del orden moral. De manera análoga, el concepto de *posesión jurídica* no constituye un concepto empírico, con lo cual, no es susceptible de ser *teóricamente conocido*; sin embargo, en cuanto principio *a priori* de la razón práctica, adquiere *realidad práctica*, es decir: puede ser aplicado a los objetos de la experiencia. Se exige, pues, que asumamos el acto de apropiación como acto legítimo, no en virtud de su carácter empírico, sino según un principio *a priori* en virtud del cual es posible toda apropiación.¹⁴

Llegados a este punto, puede darse el paso decisivo en vistas a una justificación racional pura de la propiedad, conforme a las exigencias del método crítico-trascendental. Kant establece que la propiedad, en cuanto *derecho jurídico*, sólo es posible una vez constituido el estado civil: “Tener algo exterior como suyo sólo es posible en un estado jurídico, bajo un poder legislativo público, es decir, en el estado civil” (Kant, 1796, VI, p. 255). En otros términos: la pretensión de que otros se abstengan del objeto de mi arbitrio exige una obligación jurídica que ha de ser garantizada por una norma positiva y requiere, la institución de un poder capaz de garantizar el cumplimiento de la norma:

Así pues, sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto, colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de un poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior (Kant, 1796, VI, pp. 256-257).

En el *estado de naturaleza* podría darse un *mío y un tuyo exterior*, pero sólo de modo meramente provisional: de allí la necesidad de ingresar en un estado civil a fin de establecer garantías positivas a la pro-

¹⁴ Esta aclaración permite comprender el sentido de la *antinomía* que, según Kant, se presenta en relación a semejante derecho de posesión: “La *tesis* dice: Es *posible* que yo tenga algo exterior como mío, aunque no esté en posesión de ello. La *antítesis*: No es *posible* que tenga algo exterior como mío, si no estoy en posesión de ello. *Solución*: Las dos proposiciones son verdaderas: la primera, cuando entiendo por posesión la posesión *empírica*; la otra, cuando entiendo bajo este términos la pura posesión *inteligible*. Pero la posibilidad de una posesión *inteligible*, y por consiguiente, también la posibilidad de *lo mío y lo tuyo exterior*, no puede comprenderse, sino que tiene que seguirse del postulado de la razón práctica” (Kant, 1796, VI, p. 255).

propiedad, entendida ésta como derecho natural e inalienable. El estado civil es aquel estado en el cual pueden ser garantizados derechos previamente adquiridos, inherentes al hombre en cuanto tal. El paso del *estado de naturaleza* al *estado civil* no constituye, por lo demás, un acontecimiento meramente contingente, sino que es resultado del derecho de cada uno a *obligar* a otros para que ingresen en un estado en el cual sea posible garantizar la propiedad. En efecto, al referirse a la *División general de los deberes jurídicos*, Kant establece una serie de deberes jurídicos básicos, entre los cuales incluye el *deber de establecer un orden civil*, de modo tal que “a cada uno se le pueda mantener lo suyo” (Kant, 1796, VI, p. 237). Este deber resulta fundamental en el marco de la fundamentación kantiana del derecho de propiedad:

Por consiguiente, antes de la constitución civil (o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado (Kant, 1796, VI, pp. 256-257).

Una vez que se han establecido ciertos lazos sociales, cada individuo adquiere el derecho de obligar a otros a establecer una constitución civil que permita asegurar derechos hasta entonces provisorios (entre ellos, el derecho de propiedad): “...el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale la pena en la espera como jurídica por comparación” (Kant, 1796, VI, p. 257). Esta última observación revela que el autor reconoce cierto *status* jurídico a la propiedad en el *estado de naturaleza* (de hecho, añade inmediatamente que esta presunción jurídica que resulta del estado de posesión empírica descansa en un *postulado de la razón práctica* según el cual todos gozan de la facultad de tener un objeto exterior de su arbitrio como suyo). En la enunciación del principio de la adquisición exterior originaria, Kant apela, una vez más, al orden de los *principios prácticos*: “El principio de la adquisición exterior es entonces: lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin,

lo que yo quiero (de acuerdo con la idea de una posible voluntad unificada) que sea mío, eso es mío” (Kant, 1796, VI, p. 258).

Sin embargo, Kant no reduce la adquisición a *la simple voluntad de que algo sea mío*, pues toda adquisición involucra tres momentos, a saber: la aprehensión de un objeto que no le pertenece a nadie más (es decir, su adquisición empírica), la declaración pública de la posesión del objeto, y, por último, “la apropiación como acto de una voluntad universal y exteriormente legisladora (en la idea) por el que se obliga a todos a concordar con mi arbitrio” (Kant, 1796, VI, p. 259). Estos tres momentos *ideales*¹⁵ hacen posible el paso de una posesión meramente *sensible* a la posesión *inteligible*. En cuanto al alcance del acto originario de apropiación, si se interrogara hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión del suelo, cabría responder:

Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo del que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí (...) ¿es necesaria la transformación del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo, drenaje, etc.)? ¡No! Porque dado que estas formas (de especificación) son sólo accidentes, no constituyen objeto alguno de posesión inmediata y sólo pueden pertenecer a la posesión del sujeto, en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya. Cuando se trata de la primera adquisición, el trabajo no es más que un signo externo de la toma de posesión, que puede sustituirse por muchos otros que cuestan menos esfuerzo (Kant, 1796, VI, p. 265).¹⁶

El criterio que permite determinar el carácter legítimo del acto originario de apropiación no es —como podría pensarse— el trabajo, sino la capacidad de defender aquello que se proclama como propio: “El suelo pertenece a mi posesión hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi residencia contra el ataque de otros” (Kant, 1796, VI, p. 269). En todo caso, este problema no constituye una cuestión

¹⁵ No debe olvidarse que se trata aquí de establecer los principios metafísicos del derecho; Kant no está describiendo una situación real histórica, sino que intenta fundar el Derecho de propiedad a partir de ideas y postulados de la razón práctica.

¹⁶ Cortina Orts señala que es probable que Kant discuta aquí con Rousseau (más precisamente, con las tesis desarrolladas en *El contrato social*), ya que Kant no atendió a Locke como filósofo del derecho o filósofo político.

central en el análisis kantiano del derecho de propiedad; por el contrario: lo decisivo aquí es establecer la necesidad de un *orden civil* como condición *sine qua non* de la propiedad en cuanto derecho jurídico. En efecto, la adquisición originaria del suelo sólo puede ser provisional en el *estado de naturaleza*: si bien aquella constituye una auténtica adquisición, para alcanzar el *status* de *posesión jurídica* requiere de la institución de un poder común que vele por el cumplimiento de leyes públicas. Es, por tanto, la necesidad de ofrecer garantías al derecho de propiedad aquello que hace necesaria la fundación de la sociedad civil.¹⁷ Si la propiedad originaria se funda —como hemos observado— en *principios racionales* de la razón práctica, también la sociedad civil se funda en un *deber práctico* incondicionado, a saber: el deber de obligar a otros a constituir un poder común capaz de garantizar la propiedad individual. He aquí los postulados racionales que permiten una justificación *a priori* del derecho de propiedad y, a partir de ésta, una fundamentación *a priori* de la autoridad política.

III. Del Derecho político en cuanto Derecho fundado en principios *a priori* de la razón

Hemos observado de qué modo el Derecho privado (más precisamente: el derecho de propiedad) conduce al postulado fundamental del Derecho público, según el cual, una vez establecidos lazos sociales entre los hombres, *debe* ingresarse en el estado jurídico. El Derecho públi-

¹⁷ Diversos intérpretes han analizado la justificación kantiana de la autoridad política y su relación con la doctrina del derecho de propiedad. K. Thompson analiza el modo original en que Kant lleva a cabo esta justificación y concluye que la estrategia inédita de Kant se da en la aplicación de una metodología propia y característica de la filosofía crítica, a saber: la llamada *deducción trascendental*, procedimiento de origen jurídico que Kant utiliza en sus investigaciones gnoseológicas y morales, y al cual apelaría asimismo, según Thompson, en sus reflexiones jurídicas y políticas. Tras un análisis detallado de este procedimiento, Thompson concluye: “For Kant, as for modern political theorist generally, the concept of political authority refers to the right of the state to promulgate and enforce laws governing matters of human interaction and conduct. In particular, it refers to the state’s capacity to guarantee and secure what are taken to be certain fundamental rights; most specifically, the right of each individual to acquire and possess private property. The link between the concept of political authority and the right to property runs as a constant and unifying theme throughout Kant’s writings on political philosophy” (Thompson, 2001, p. 54).

co¹⁸ es definido por Kant como el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para la institución de un estado jurídico (Kant, 1796, VI, p. 311). El Estado es definido a su vez como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (Kant, 1796, VI, p. 313). Los miembros de un Estado con vistas a la legislación se llama ciudadanos, y sus atributos jurídicos son los siguientes:

...la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos” (Kant, 1796, VI, p. 314).¹⁹

El acto por el cual los individuos se constituyen como Estado es el *contrato originario*, a través del cual todos renuncian a su libertad ex-

¹⁸ Bajo el concepto general de Derecho público no se piensa sólo el *Derecho político* sino el *Derecho de gentes* (o *Derecho cosmopolita*), esto es: el Derecho como regulación de las relaciones jurídicas entre los Estados.

¹⁹ Es interesante destacar que, en *Teoría y práctica*, Kant se refiere a estos tres principios como *principios racionales puros del Derecho humano externo en general*, entendiéndolos, de este modo, como derechos del *hombre* en cuanto tal (Cf. Kant, I., *Teoría y práctica*, , traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 27s). Sin embargo, en los *PMD* los principios citados no constituyen *derechos del hombre* sino derechos del *ciudadano* (y es importante señalar que Kant no reconoce a todos los hombres el derecho a la ciudadanía). Quizás este desplazamiento permita comprender un giro importante en la definición kantiana de la *libertad*. Si en *Teoría y práctica* Kant definía la libertad como capacidad de *elegir por sí mismo cómo se quiere ser feliz*, aquí se refiere en cambio a la libertad en cuanto facultad de *no obedecer más que a las leyes a las cuales he dado mi consentimiento*. Esta definición de la libertad remite, pues, a un derecho que es propio del *ciudadano*, pero no ya del *hombre* en cuanto tal (en efecto, los extranjeros, las mujeres o los niños deben obedecer las leyes positivas, aún cuando no les hayan dado su consentimiento). Por cierto, el concepto kantiano de libertad, en sus diversas formulaciones, ha sido objeto de extensos comentarios y discusiones por parte de la crítica especializada. Se trata de un problema complejo ya que, a las diversas formulaciones del concepto desarrolladas en los escritos políticos y jurídicos, debemos añadir la concepción kantiana de la libertad no ya en sentido político, sino en sentido moral. A propósito del concepto kantiano de *libertad* en sus dos dimensiones: *moral* y *político-jurídica*, véase: Colomer, J. L., “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, *Doxa*, N° 15-16, 1994, pp. 581-594.

terior para recobrarla inmediatamente como miembros de una comunidad. De allí que no pueda decirse que:

el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora (Kant, 1796, VI, pp. 315-316).

La impronta roussoniana se dejan sentir claramente en estas palabras.²⁰ Sin embargo, la invocación del principio roussoniano de la voluntad general no impide a Kant deducir consecuencias políticas que el pensador ginebrino habría considerado inaceptables. En efecto, Kant tiende a identificar el *soberano* con el Jefe de Estado, de allí que deba impugnar todo acto de rebelión, pues desobedecer al poder público es, en este marco, desobedecer al titular de la soberanía:

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él; es decir, el súbdito no debe sutilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe. Porque dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (Kant, 1796, VI, p. 318).

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (seditio), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni muchos menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida, como persona individual (monarca), so pretexto de abuso del poder (*tyrannis*). (...) La razón por la que el pueblo

²⁰ El problema al cual daba solución el *contrato social* era definido por Rousseau en estos términos: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1762, p. 22). Para Rousseau de *El contrato social* como para Kant, el contrato no supone, para el individuo, una pérdida de la libertad, sino, por el contrario, éste permite abandonar un estado de libertad precaria e ingresar en el estado en el cual la libertad está amparada por las leyes.

debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido, lo cual es contradictorio” (Kant, 1796, VI, p. 321).

Si bien Kant evoca explícitamente el principio roussoniano de la *voluntad general* como fundamento de toda constitución política legítima, no asume, sin embargo, las consecuencias que Rousseau deduce de ese principio (es, precisamente, en este punto donde se produce, según entendemos, una distancia irreductible entre ambos pensadores). Recordemos las consecuencias que Rousseau deduce de la idea de *contrato*:

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común (...) es únicamente en razón de ese interés común como debe ser gobernada la sociedad. Digo pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad (Rousseau, 1762, p. 32).

Las implicancias de concebir el poder de la comunidad bajo el concepto de *voluntad general* resultan suficientemente claras en este pasaje: acaso un *poder* pueda ser transferido, pero es imposible transferir la *voluntad*. La soberanía es intransferible, inalienable, no admite ser *representada*; ella es, por razones análogas, indivisible:

Porque la voluntad es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente una parte. En el primer caso esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, no es más que una voluntad particular, o un acto de magistratura; todo lo más, es un decreto (Rousseau, 1762, p. 34).

La pretensión de dividir la soberanía es resultado, para Rousseau, de una confusión entre la autoridad soberana y sus emanaciones; aquella no debe ser confundida en ningún caso con el gobierno. Kant comente esa confusión cuando, al considerar al gobernante como titular de la soberanía, enajena al pueblo derechos que Rousseau considera naturales e inalienables.

De manera análoga, Kant se aparta claramente de la concepción roussoniana del *contrato* pues lo entiende no como aquel acto simbólico por el cual se constituye la voluntad general soberana, sino como una *idea de la razón*, destinada a regular la práctica legislativa del gobernante:

...se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que se considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (Kant, 1793, p. 37).

Si el legislador promulga leyes tales que fuese imposible que el pueblo en su totalidad las aprobase, esas leyes no pueden ser legítimas. Ahora bien, la dificultad que aquí se presenta es que el único capaz de juzgar acerca de la legitimidad de las leyes vigentes es el *legislador*, pues es claro que, para Kant, los *ciudadanos* (no digamos ya el *pueblo*) no participan directamente en la promulgación de leyes,²¹ ni tienen capacidad alguna para oponerse de manera legítima a los poderes públicos. La justificación invocada por Kant en su rechazo de todo derecho de resistencia es la exigencia de preservar el estado de derecho:

...si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de ha-

²¹ El principio que Kant formula bajo la idea de *contrato* no establece que la ley cuya legitimidad desea juzgarse deba ser aprobada *actualmente* por los ciudadanos sino que basta que éstos *pudiesen aprobarla alguna vez* (aunque no en el presente): “Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (...), entonces no es legítima; pero si es simplemente *posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (Kant, 1793, p. 37).

cer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer. Pues no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad, principio que no está limitado por ningún otro” (Kant, 1793, p. 38).

Para evitar toda posibilidad de una disolución del estado de derecho, se impone, pues, la necesidad de una obediencia absoluta:

...el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general (Kant, 1793, p. 40).

Kant invoca implícitamente el *imperativo categórico* formulado en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: obra de modo tal que puedas querer que tu máxima pueda devenir ley universal. Si *no puedo querer* que el acto subjetivo de rebelión se torne *universal*, (pues, si así lo quisiera, no sería posible la preservación del orden jurídico), se trata entonces de un acto ilegítimo, condenable desde el punto de vista moral, cualesquiera sean las circunstancias.²² Una vez más, la apelación a *principios prácticos* de carácter formal permite resolver un problema

²² Se ha visto en el carácter formal propio de la filosofía moral kantiana la causa de la posición que el filósofo asume frente al problema del derecho de resistencia. Es cierto que Kant invoca principios formales de carácter moral a la hora de rechazar ese derecho, con lo cual se aparta *ipso facto* de las consecuencias democráticas del principio roussoniano de la *voluntad general*. Sin embargo, el propio Rousseau parece adoptar este principio en términos *formales* (si bien deduce de él consecuencias totalmente diferentes a las de Kant). A propósito del carácter formal del principio roussoniano de la *voluntad general* establece Bloom: “...la voluntad general no contiene directivas específicas; se puede determinar a sí misma todo lo que se le ocurra; en sí misma, es vacía; es voluntad pura (...) La voluntad general es formal, y lo único que la distingue de la voluntad particular es que sólo puede desear lo que todos, concebiblemente, pudieran desear. Esto fija ciertos límites a lo que la sociedad en conjunto puede hacer, en contraste con la licencia completa de la naturaleza, y Rousseau cree que estas limitaciones puramente formales bastan para garantizarla decencia, o que la voluntad generalizada es moral en sí misma” (Bloom, A., “Jean-Jacques Rousseau” en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía política*, FCE, México, 1993, p. 538).

jurídico-político sumamente complejo, cual es el del carácter legítimo o ilegítimo del acto de rebelión ante un poder despótico. Tratándose de un acto no universalizable, debemos negarle toda legitimidad, pues no es conforme al mandato categórico moral.

En cuanto a las diferentes consecuencias que Kant y Rousseau deducen del principio de la *voluntad general*, mientras Rousseau entiende que este principio conduce, en última instancia, a un rechazo de la representación política,²³ Kant entiende este principio de modo tal que la representación no sólo es aceptada sino incluso es asumida como condición *sine qua non* de toda constitución política legítima (esto es, para Kant: de toda constitución fundada en los principios del republicanismo). En efecto, cuanto mayor nivel de representación alcanzamos, más nos aproximamos a un *estado republicano* y, por tanto, a la realización de los ideales de la igualdad, la independencia y la libertad.²⁴

IV. Acerca del republicanismo kantiano

En su clasificación de los regímenes políticos, Kant establece que la *forma de la soberanía* (a la cual distingue de la *forma de gobierno*) puede ser autocrática,²⁵ aristocrática o democrática. La primera de ellas es la más simple (y, según veremos, la más apta para dar cabida al principio del republicanismo):

²³ La voluntad del Príncipe no es (*no debe ser*), para Rousseau, más que la *voluntad general* o la ley, pues su fuerza no es más que la fuerza pública concentrada en él: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley” (Rousseau, 1762, p. 98). Y, más adelante: “...en el instante en que un pueblo se da representantes, ya no es libre; ya no es” (Rousseau, 1762, p. 98).

²⁴ Cf. Kant, I., *Hacia la paz perpetua*. Un esbozo filosófico, introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. p. 87.

²⁵ Aclara que la expresión “monárquica” no es adecuada para designar el concepto que allí se quiere expresar, “porque el monarca es aquel que tiene el poder supremo, mientras que el autócrata o el que manda por sí solo es el que tiene todos los poderes; este es el soberano; aquél únicamente lo representa” (Kant, 1796, VI, pp. 338-339).

Es fácil percatarse de que la forma autocrática es la más sencilla, es decir, consiste en la relación de uno (el rey) con el pueblo, por tanto, en ella sólo uno es legislador. La aristocrática se compone ya de dos relaciones: la de los notables (como legisladores) entre sí para constituir al soberano, y después la de este soberano con el pueblo; pero la democrática es la más compleja, porque se trata de unificar primero la voluntad de todos para desde ahí formar un pueblo, luego la de los ciudadanos para formar una comunidad y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma (Kant, 1796, VI, p. 339).

Kant considera que estas diversas formas del Estado constituyen sólo la *letra* de la legislación civil, de modo tal que *el espíritu del contrato originario* puede manifestarse en cualquiera de ellas: basta que el poder constituyente adecue la administración del gobierno a la idea de una constitución legítima, es decir: a la idea de “una república pura” (Kant, 1796, VI, p. 340). “Pero toda verdadera república es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de delegados (diputados)” (Kant, 1796, VI, p. 341). La república no es, para Kant –como adelantamos ya– una forma de gobierno (o forma de la soberanía) sino el espíritu que debe alentar toda constitución política legítima (más allá del régimen de gobierno que se adopte en cada caso). El principio republicano remite a la idea de un *gobierno en nombre del pueblo*, es decir: a la forma *representativa* (en la cual se debe responder al poder supremo del pueblo, del cual deriva todo derecho legítimo). En *Hacia la paz perpetua* (1795) se define a la constitución republicana como aquella que se establece en conformidad con los principios de la libertad, de la dependencia de todos los miembros de la comunidad a una legislación común, y, por último, de la igualdad de todos los súbditos (Kant, 1795, VIII, p. 83). Esta constitución, se dice, es la única que deriva de la idea del *contrato*, y, por tanto, la única que nace de la pura fuente del derecho. El republicanismo, entendido no como *régimen de gobierno* sino como un principio político que se opone al despotismo,²⁶ no sólo es la única constitución política

²⁶ “El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como si se tratara de su voluntad particular” (Kant, 1795, VIII, p. 86).

fundada en el principio de la libertad, sino que es, además, la única constitución que hace posible el proyecto de una *paz perpetua* entre los Estados.

Si, como se afirma en los *PMD*, una vez establecidas ciertas relaciones sociales, los individuos *deben* constituir una sociedad civil, del mismo modo, cada Estado puede obligar a otro Estado próximo cuya constitución no sea republicana a ingresar en una constitución legal (ya que una constitución legal interestatal sólo es factible entre Estados que han adoptado previamente una constitución legal para sí mismos, esto es: sólo es posible entre Estados republicanos). El *Primer artículo definitivo para la paz perpetua* establece, pues, que “la constitución civil de todo estado debe ser republicana” (Kant, 1795, VIII, p. 15). El *Segundo artículo* declara que “El derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres” (Kant, 1795, VIII, p. 21).²⁷

Así como en su fundamentación del derecho de propiedad y en su justificación de la autoridad política Kant recurre a *principios racionales puros* en cuanto condición bajo la cual puede ser resuelta toda cuestión relativa al Derecho, también en su Filosofía de la Historia (esto es: en su proyecto de un Derecho público internacional capaz de garantizar la *paz perpetua* entre los Estados) recurre a una *idea de la razón*. Se trata, en este caso, de la idea de *naturaleza* o *Providencia*. En el curso mecánico de la naturaleza, nos dice,

...brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría más profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo (Kant, 1795, VIII, p. 31).

La naturaleza –como *destino* o *providencia*– es garantía de la paz perpetua.²⁸ La concordancia de esta causa (o finalidad) *natural*, con el

²⁷ Se trata aquí de establecer qué tipo de constitución política ha de integrar a los diversos Estados. Kant propone “una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos” (Kant, 1795, VIII, p. 21), esto es: un derecho entre pueblos que en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, no deben fundirse en uno solo.

²⁸ A propósito del aporte de la Filosofía kantiana de la Historia para el proyecto kantiano de la paz perpetua, véase: Arendt, H., *Conferencias sobre la Filosofía política de Kant*, introduc-

fin que la razón prescribe es una *idea práctica*, del mismo modo que el concepto de un concurso entre fines humanos y divinos es una *idea* conveniente e, incluso, necesaria, de la razón (Kant, 1795, VIII, p. 32). Sirviéndose de la guerra, la naturaleza ha poblado las regiones más inhóspitas y ha obligado a los hombres a entablar relaciones legales, instándolos a aproximarse a un estado de Derecho Público internacional (en términos de Kant: *cosmopolita*). Pero no interesa a Kant lo que la naturaleza *hace para su propio fin*, sino lo que ésta hace para favorecer el fin que la razón impone al hombre como *deber* (esto es: el fin moral). Consideramos que la noción kantiana de *naturaleza* (o *Providencia*) no debe ser interpretada como recurso a una suerte de *mesianismo* ético-religioso sino, antes bien, como una estrategia para alentar la acción humana a través del *supuesto práctico* de que el mandato moral es *efectivamente realizable*.²⁹ Según la interpretación que proponemos, el aval del *destino* sólo apunta a fortalecer nuestra convicción de que el progreso histórico es posible. Como señala Rodríguez Aramayo, la concepción kantiana de la *naturaleza* como *garante del progreso*, “lejos de invitarnos a quedarnos con los brazos cruzados, el concurso de una sabiduría superior, cuyo alias poco importa, es invocado por Kant para generar la confianza en que nuestra tarea es realizable...” (Rodríguez Aramayo, 2001, p. 98). La garantía de una naturaleza que persigue aquellos *fines* que el hombre asume como *deber* (pero que no siempre es capaz de realizar) nos permite confiar en la posibilidad efectiva de nuestra tarea ética. De este modo, así como en el ámbito específico del Derecho de gentes, nuestra aproximación constante hacia la meta utópica de una Federación de Estados republicanos constituye un *deber práctico*, una *idea incondicionada de la razón pura* que ha de regular nuestras prácticas políticas y jurídicas, así en la Filosofía de la Historia podemos concebir el curso de los acontecimientos como el desarrollo progresivo del Derecho (pues, aquello que los hombres no puedan rea-

ción y edición de R. Beiner, traducción de C. Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003. La Filosofía kantiana de la Historia —señala la autora— permite adoptar una perspectiva diferente a la *perspectiva moral*: en efecto, el *juicio del espectador* (un juicio teleológico, capaz de descubrir *fines* en la Historia) hace posible comprender el sentido del curso de los acontecimientos gracias a una posición privilegiada, posibilitada por su falta de implicación directa en los hechos.

²⁹ Cf. Rodríguez Aramayo, R., “El talante utópico de la filosofía kantiana” en Rodríguez Aramayo R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, pp. 89-99.

lizar por sí mismos, habrá de realizarlo la naturaleza por sus propios medios). Las metas de la utopía kantiana conciernen, pues, al esfuerzo humano: el *auxilio* de la *naturaleza* no es, en este marco, más que una *idea*, expresión del intento kantiano por proyectar el tratamiento de los problemas jurídicos, políticos e histórico-filosóficos, al dominio puramente racional de los principios prácticos, al ámbito incondicionado de la Razón.

Si el método crítico-trascendental ha conducido, en el marco de la gnoseología kantiana, a una investigación acerca de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia y, en el marco de la filosofía moral, ha posibilitado la fundamentación de una filosofía moral pura (esto es: de una *metafísica de las costumbres*), en el plano de la Filosofía del derecho la reflexión acerca de los *principios puros* que regulan el orden jurídico permite desarrollar un enfoque teórico propio y peculiar de la filosofía crítica, a partir del cual serán abordados diversos problemas específicos del pensamiento político moderno, tales como el origen de la sociedad civil, la noción de contrato, la justificación de la autoridad política o el concepto de soberanía. La Filosofía kantiana del Derecho constituye, pues, un ejemplo paradigmático del esfuerzo de la Modernidad por elucidar estos problemas desde el punto de vista de la razón, atendiendo, por tanto, no a las condiciones empíricas –esto es: históricas– en la cual se plantean estos problemas, sino, en todo caso, a los principios puros e incondicionados de la razón pura práctica.

Bibliografía

- Abellán, J., “En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía”, R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (editores), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 239-259.
- Arendt, H., *Conferencias sobre la Filosofía política de Kant*, introducción y edición de R. Beiner, traducción de C. Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003.

- Astorga, O., "Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant", *Episteme*, vol. XVIII, núm. 3, pp. 3-12.
- Bloom, A., "Jean-Jacques Rousseau" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía política*, FCE, México, 1993.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, FCE, México, 1997.
- Colomer, J. L., "Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política", *Doxa*, núms. 15-16, 1994, pp. 581-594.
- Cortina Orts, A., "Estudio preliminar a la Metafísica de las costumbres", en Kant, E., *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1994.
- Garzón, E., "La paz republicana", D. M. Granja Castro (coordinadora), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 161-184.
- Hassner, P., "Immanuel Kant", Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 549-584.
- Hermosa, A., "El concepto de libertad en Kant", *Episteme*, vol. XX, núm. 2, 2000, pp. 73-107.
- Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902ss (I-IX).
- Kant I., *Crítica de la razón pura*, prólogo, notas, índices y traducción, Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1996.
- Kant, I., *Hacia la paz perpetua*. Un esbozo filosófico, introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de M. García Morente, Porrúa, México, 2003.
- Kant, E., *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1994.
- Kant, I., *Teoría y práctica*, traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993.
- Rodríguez Aramayo, R., "Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", estudio preliminar a Kant, I., *Teoría y práctica*, traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993, pp. X-XXVII.

- Rodríguez Aramayo, R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Buenos Aires, 2001.
- Rousseau, J. J., *Del contrato social*, traducción y notas de Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1996.
- Savado, M., “Kant et la politique”, *Kant Studien*, núm. 90, 1999, pp. 306-321.
- Thompson, K., “Kant’s Transcendental Deduction of Political Authority”, *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 62-78.
- Truyol, A., “A modo de introducción: La paz perpetua de Kant en la Historia del derecho de gentes”, R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (editores), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 17-30.

Recepción: 26/10/2005

Aceptación: 12/07/2006