

Conflicto, libertad y sociedad civil en el pensamiento de Immanuel Kant¹

Mauricio Montoya Londoño*

Fecha de recepción: febrero 19 de 2009

Fecha de aprobación: marzo 2 de 2009

RESUMEN

Kant no es considerado, generalmente, un filósofo político. Las obras de la razón crítica de Kant han sido asumidas como la parte más importante de su pensamiento. De tal manera que los especialistas han centrado sus investigaciones en la razón teórica de Kant y en su aproximación metafísica a la moralidad. Este artículo expone las relaciones entre tres conceptos básicos del pensamiento político de Kant: conflicto, libertad y sociedad civil. Sin embargo, el objetivo es mostrar como el punto de vista político subsume la perspectiva moral, histórica y jurídica.

Palabras clave: filosofía política de Kant, conflicto, libertad, sociedad civil.

CONFLICT, FREEDOM AND CIVIL SOCIETY IN THE THOUGHT OF IMMANUEL KANT

ABSTRACT

Kant is not generally considered to be as a political philosopher. Kant's work of critical philosophy are taken by central on his thought, so Kant scholars focus their studies on the works of theoretical reason and to the Kantian metaphysical approach to morality. This paper exposes the relations between tree basic concepts of Kant's political philosophy: conflict, freedom and civil society. However, the purpose is to show how the political view involves the moral, the historical and juridical perspective.

Keywords: Kant's political philosophy, conflict, freedom, civil society.

¹ Este artículo es resultado de investigación como parte del proyecto Paz y Derechos Humanos inscrito al CIMDEP (Centro de Investigación en Hábitat, Derechos Humanos y Paz).

* Candidato al título de Doctor en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo de la Universidad del Quindío. Profesor de Filosofía de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: mmontoya@lasalle.edu.co.

LA IDEA DE CONFLICTO

Kant, en sus obras antropológicas, políticas e históricas, concibe la conflictividad como una característica de la naturaleza humana y aunque, en verdad, el conflicto humano suele originar la violencia y la guerra, es importante trazar una línea entre las nociones. Por ejemplo, frente al tema de la emancipación, el filósofo de Königsberg (1998: 27-28) señala que las revoluciones acaso puedan conducir al derrocamiento del despotismo de una persona; pero, sin una transformación de la conciencia política y moral, lo único que las revoluciones obtienen es la creación de nuevos prejuicios y nuevos absolutismos. En tal sentido, este tipo de textos (Kant, 1998: 25) invitan a la emancipación, por cuanto la pereza y la cobardía son la causa de que gran parte de la humanidad se encuentre en un estado de pupilo; sin embargo, tal invitación está lejos de concebirse como una apología de la toma de armas o de un ejercicio de anulación, espiritual o física, entre sujetos. En *La paz perpetua*, Kant, explícitamente, declara: “La ilegitimidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado” (1998c: 244).

La emancipación referida hace alusión a una necesidad básica en el concepto de sujeto de la modernidad: la búsqueda de los ideales de libertad y de autonomía ligados, a su vez, a la facultad de la razón. Cassirer, parafraseando a Diderot, dice: “hay que escoger entre libertad y servidumbre, entre conciencia clara y afecto turbio, entre conocimiento y fe” (1994: 157). La emancipación ilustrada consiste, entonces, en romper las cadenas de ese otro que se erige como rector de mis acciones, al que obedezco simplemente por mi propia pereza y cobardía, por la incapacidad de ser dueño de mi destino, porque es más fácil que otros decidan y piensen por mí: “tengo a mi disposición, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que prescribe las dietas, etc., así que no

necesito pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea” (1998: 26).

Sin embargo, el servirse de la propia razón, de la propia inteligencia, sin la guía del otro, sin la guía del sacerdote, del médico, del político, no puede llevarse al extremo de la sin razón o a la carencia la autoridad. Kant dice que, frente al uso privado de la razón, el sujeto no tiene más opción que obedecer:

Por eso, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores (1998: 29).

La razón privada es la que ejerce un individuo en calidad de funcionario de una institución, posición que difiere de la del *maestro*, quien tiene conocimiento y ejercita su facultad. Kant explicita: “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*” (1998: 28). El argumento kantiano de la ilustración (entendida como emancipación) significa, por lo tanto, asumir una postura crítica frente al otro, quien me dice lo que es *bueno*. La idea consiste en pasar por el tamiz de la razón: el discurso, las creencias y las ideologías del otro, las cuales siendo suyas desde el principio, se presentan como las nuestras y como verdades absolutas. Así, la ilustración queda ligada al ideal de la razón pública, del intercambio de opiniones y de argumentos, mas no de la legitimidad que se hereda o se esgrime como un dogma incuestionable.

La búsqueda de la ilustración, la cual no es otra cosa que el aterrizar la filosofía crítica en la histo-

ria, envuelve un uso público y un uso privado de la razón que reconoce que los seres humanos son, por naturaleza, “conflictivos entre sí”; se trata de un aspecto fundamental de la noción de *condición del hombre* de Kant: las *tensiones humanas*. En el cuarto principio de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, el filósofo de Königsberg reconoce, expresamente, la existencia de un *antagonismo* en la naturaleza humana, el cual es descrito como la idea de la sociable-insociabilidad.

De acuerdo con el autor (1998b: 46), los seres humanos tenemos una inclinación por vivir en sociedad porque sólo en su interior podemos desarrollar plenamente nuestras facultades; sin embargo, al mismo tiempo, somos insociables porque deseamos disponer de todos los recursos según nuestra voluntad y, entonces, se produce una *resistencia* en las relaciones entre individuos. Esta *resistencia* consiste en oponernos a los demás de la misma manera en que ellos lo hacen, dirigiendo, cada uno, las acciones a la búsqueda del propio interés. Este argumento encuentra un antecedente importante en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto en el que Kant (1998d: 30) ha afirmado que el hombre, en general, actúa conforme al deber y no por deber, debido principalmente a la existencia del *amado yo*. El *amado yo* es la búsqueda de la felicidad, la cual es entendida como la satisfacción de todos los deseos. La *resistencia* o el *conflicto* se producen porque cada individuo busca su propia satisfacción, su propia felicidad. Negar el conflicto, por lo tanto, es imposible, pero negar la existencia y la necesidad de la violencia es una situación distinta.

John Rawls presenta una variación contemporánea de esta noción de insociable-sociabilidad al definir su idea de sociedad como un sistema de cooperación. Para Rawls, la sociedad debe interpretarse como una empresa cooperativa: “a society is a cooperative venture” (1999: 4), cuyo propósito es producir una ventaja común; pero, la sociedad se caracteriza tanto por

una identidad de intereses como por un conflicto. Existe una identidad por cuanto la cooperación humana hace posible una vida mejor de la que pudiera tener cada individuo gracias, únicamente, a sus propios esfuerzos; al mismo tiempo, existe un *conflicto de intereses* porque las personas no son indiferentes ante la forma en que han de distribuirse los grandes beneficios, producto de su colaboración en la sociedad. La sociedad, en Rawls, es interpretada desde la perspectiva de la pluralidad y la diferencia; las *tensiones humanas* son inherentes a esa diversidad y distinción. Hannah Arendt (2005: 205) hace énfasis en este aspecto de la condición humana: la pluralidad humana subsume la condición de igualdad y de distinción, si los hombres no fueran iguales no podrían planear, satisfacer sus necesidades ni construir nada juntos; pero, a la vez, si los hombres no fueran distintos, no necesitarían el discurso y la razón para entenderse y dirimir sus conflictos.

En este sentido, el pensamiento de Kant y de Rawls tienen en común el reconocimiento de la conflictividad como un aspecto de la condición humana. Una lección cuyo origen se remonta a Hobbes, por el papel que el filósofo le otorga a las pasiones en nuestra condición natural. Ahora, Hobbes parece apropiarse de una variación del principio *finalista* de Aristóteles; recordemos que, para él, el principio de toda acción humana se encuentra en su aspecto teleológico. Lo que piensa Aristóteles es que todas las acciones ejecutadas por el hombre parecen tender al bien (*ἀγαθόν*) y el bien ha sido definido, en forma adecuada, por quienes lo han expresado como aquello a lo que todas las cosas tienden. En su lugar, Hobbes considera que todas las acciones humanas se inician con un movimiento interno denominado *conatos*. El *conatos* es descrito como el principio del movimiento de las acciones humanas, latente en la búsqueda positiva del placer y el alejamiento de los efectos que produzcan dolor. Hobbes piensa que esta determinación, existente en el principio de la acción, conduce, a su vez, a una subjetividad en las ideas de

lo *bueno* y de lo *malo*, en el sentido que se considera bueno lo que produce placer y malo lo que produce lo contrario. Tenemos aquí una lectura de las acciones del hombre desde la perspectiva de la Phycis, la cual afecta, incluso, la idea de derecho.

Hobbes (1994: 106) entiende por *derecho natural*, la libertad que posee cada hombre de emplear su propio *poder* para conseguir la conservación de su existencia. Por *poder*, entiende todos los medios que un individuo tiene a su alcance para obtener algún bien manifiesto o futuro (69). El ejercicio del juicio y la razón consiste en deliberar sobre los medios más adecuados para lograr la supervivencia. Ahora, por *ley natural*, el filósofo de Malmesbury (106) designa el precepto general en virtud del cual se prohíbe a un hombre llevar a cabo cualquier acto que le conduzca a destruir su vida o a privarle de los medios necesarios para conservarla. Por lo tanto, de la suma del derecho natural y de la ley natural se infiere el principio: “defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles” (107). Por consiguiente, en un estado de las relaciones humanas en el que no existe autoridad, un poder, común a todos, que determine lo correcto y lo incorrecto, se sigue que cada hombre tiene el derecho de emplear los instrumentos necesarios con el fin de procurar su bienestar y preservar su vida y esto incluye, si es necesario, el aniquilamiento del otro con el propósito de garantizar la autoconservación y el propio bienestar. En esta perspectiva, mientras persista el ejercicio del derecho natural, ningún hombre podrá tener garantías de su seguridad. Este diagnóstico, conduce, a su vez, a un estado de desconfianza mutua entre los hombres, el cual es precisamente el estado de guerra hobbesiano. Pues Hobbes entiende por *estado de guerra*, no exclusivamente el desarrollo de un conflicto bélico, sino la disposición, la actitud derivada de un estado social de inseguridad:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común

que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción de tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste ya no en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario (102).

Es común incurrir en el error de pensar el concepto de estado de guerra como un estado pre-social, el cual ha sucedido en alguna etapa temprana de la humanidad. Hobbes es claro cuando manifiesta la necesidad de pensar el estado de guerra en contraposición a la idea de un poder que garantice la paz y la protección. El estado de guerra es parte de una dinámica de las relaciones entre los hombres, que puede darse en cualquier momento de la historia en que no exista una sujeción a una autoridad o a un poder común; no se trata de un estadio primitivo de la especie, sino de uno latente, derivado del conjunto de relaciones humanas y de sus características contingentes. El problema radica en que Hobbes idea un poder absoluto que pretende ser la solución de la naturaleza conflictiva del ser humano. Este supuesto antropológico difiere de la posición de Kant y de Rawls, principalmente por el carácter de entrecruzamiento entre la moral y la política en estos dos pensadores.

Aunque Kant afirma, claramente, en *Idea de una historia en sentido cosmopolita*, que las pulsiones naturales del hombre no desaparecen con su introducción a la sociedad civil: “Porque el hombre natural

es a cierta edad varón, mientras que el hombre civil (que no por eso ha dejado de ser natural) no es más que un muchacho y hasta un niño” (1998b: 91). Kant piensa que sólo una moral, fundada, en principio, en la forma pura de la ley y de la buena voluntad, puede redirigir esta fuerza natural. Por su parte, Rawls cree que tal función debe descansar en la creación de unos principios de justicia que le otorgan contenido a una concepción pública de la justicia, la cual debe tener, tanto la capacidad de permitir el desarrollo de los planes de vida de cada individuo, como la capacidad de proporcionar un estado de relaciones justas. En este contexto, los tres autores aceptan la noción de conflictividad latente en el ser humano, pero difieren notoriamente en su respuesta.

A pesar de ello, aceptamos que la existencia de las tensiones entre los individuos no implica una apolo-gía de la violencia. Kant sostiene, por un lado, que la naturaleza humana es conflictiva, al mismo tiempo que anhela la paz:

El carácter de la especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesivas y simultáneamente, que no pueden prescindir de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, evitar el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la naturaleza mediante la recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una sociedad civil universal (comopolitismo) (1991: 291).

Por otro lado, emplea la noción de “violencia” para referirse a las transgresiones físicas que ejercen los seres humanos entre sí, con el objeto de poseer el territorio, o los bienes económicos de una nación o un grupo:

La manera más sencilla, menos artificiosa, de erigir una [sociedad civil], es la de que haya una abeja reina en esta colmena (la monarquía). Pero, muchas de estas colmenas juntas pronto se hostilizan como abejas guerreras, aunque no como hacen los hombres, para robustecer la propia uniéndola con la otra –pues aquí termina la imagen–, sino meramente para utilizar por la astucia o la violencia el trabajo de la otra en provecho propio. Cada pueblo trata de robustecerse subyugando a los vecinos; y sea afán de engrandecimiento o temor de ser absorbido por el otro si no se le adelanta, es la guerra exterior o intestina [...] (289).

En verdad, Kant pensaba que, en la medida que la humanidad desarrollara sus facultades y su cultura, podría lograr una sociedad autónoma, libre, ilustrada y pacífica. Pero, mientras el paso de la historia alcanza ese nivel de autoconciencia y responsabilidad moral, se requiere de la existencia de *un señor*, de una autoridad:

[...] el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea en seguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita de un señor, que le quebrante su propia voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre (1998b: 50-51).

Incluso, en *Antropología en sentido pragmático*, Kant afirma que la libertad y la ley son las dos bisagras de la vida cívica y para que ambas no se conviertan en un efecto y encomio vano, se requiere de la existencia de un término medio: *el poder* (1991: 289-290). Es decir, Kant está de acuerdo con Hobbes en la creación de una autoridad, como principio, que instaure una libertad política, artificial. Asimismo,

Kant considera que sólo dentro de una sociedad civil pueden existir las garantías necesarias de protección entre ciudadanos:

La paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –*status naturalis*–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por lo tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que sólo en el estado civil puede acontecer [...] (1998c: 221).

Sin embargo, Kant piensa que la relación entre libertad, ley y poder se da, principalmente, de cuatro formas: “A) Ley y libertad sin poder (anarquía). B) Ley y poder sin libertad (despotismo). C) Poder sin libertad ni ley (barbarie). D) Poder con libertad y ley (República)” (1991: 290). De estas cuatro posibilidades, Kant considera la última como la única que, en realidad, puede denominarse estado cívico, la idea de la República. De manera que tanto Hobbes como Kant instauran la sociedad civil en el problema de la seguridad (al menos en principio) y relacionan en forma intrínseca las nociones de ley, libertad y poder. En ambos pensadores se crea una autoridad como instrumento eficaz, en el intento de garantizar la no transgresión de la libertad de un individuo en su relación con los demás. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant específicamente se pregunta: “Pero, ¿de dónde se escoge este señor? De la especie humana, claro está” (1998b: 51). La autoridad debe ser un hombre, pero, este jefe de la justicia, por su condición humana, necesita de otro señor, la existencia de la ley:

Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre,

no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea (51).

La idea que nos sugiere la naturaleza es la de constituir una autoridad, una sociedad civil. En Hobbes, como nos explica Rawls (2007: 73), el rol del soberano es estabilizar y mantener un estado social en el que cada uno, normalmente y regularmente, se adhiere a un conjunto de leyes conducentes al estado de paz. El problema estriba en el estado del Leviatán, que consiste en la presencia de la figura de un soberano con poder absoluto, quien hace cumplir las leyes de la naturaleza y cuyo propósito es preservar la seguridad a través de su mandato.

Por otro lado, la diferencia entre Hobbes y Kant del concepto de poder que funda la sociedad civil, tiene que ver con la distinción que realiza Ricœur (1990: 256) entre *un poder-sobre* (*pouvoir-sur*) y un *poder-en-común* (*pouvoir-en-commun*). El *poder-sobre* es cualquier forma de coacción que hace que una voluntad ejerza su poder sobre otra voluntad. Por el contrario, *el poder-en-común* se refiere a la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de ordenar las relaciones entre sí, creando un Estado de Derecho desde la perspectiva de la intencionalidad ética, que abarca tanto lo *prudencial* como lo *moral*. *El poder-sobre* es el poder de la disimetría, en éste siempre se presenta un individuo que actúa y otro que padece la acción, por tal motivo, no existe reciprocidad. Así, Ricœur equipara la noción de violencia a la del *poder-sobre*, cuya influencia abarca diversos niveles, pues se obtiene a través de la amenaza, pasando por formas diferentes de violencia física e innumerables grados de coacción, hasta llegar a la forma extrema de la tortura, la desaparición y el asesinato. La violencia es definida, entonces, como la destrucción de la capacidad que tiene un individuo de su *poder-hacer* (*pouvoir-faire*). Por el contrario, el *poder-en-común* señala la construcción de una autoridad política en la que el deber

y la obligatoriedad devienen un proceso en el que *pertenecer y participar* en un espacio público constituye su existencia.

En Kant (1998c: 221-223) encontramos antecedentes fundamentales de esta imagen del *poder-en-común*, por cuanto el filósofo alemán somete la idea de la sociedad civil a un régimen republicano, el cual implica, fundamentalmente, tres cosas: primero, la existencia de una constitución política, de un derecho y una razón pública; segundo, acogiendo la expresión de Rousseau, la constitución significa el acto de voluntad de libertad de un pueblo, en tal sentido, no se trata de una voluntad administrada, dirigida como voluntad privada sino por medio de un foro abierto. Tercero, la forma de gobierno debe ser un sistema representativo, el cual implica la división de poderes. Estas características diferencian, de una manera importante, la noción de sociedad civil entre Kant y Hobbes. La idea del poder absoluto representa el *poder-sobre*, mientras que el carácter republicano de la sociedad civil kantiana se acerca más a la noción ricœuriana de *poder-en-común*.

Otra diferencia básica, más constatable en Maquiavelo que en Hobbes, aunque al filósofo británico también lo vincula, es la distinción entre un moralista político y un político moral. Kant, en *La paz perpetua*, dice lo siguiente acerca del político moral:

Yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral ad hoc, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado (1998c: 237).

Es muy importante la anterior afirmación por parte de Kant y, específicamente, el empleo de la palabra “prudencia”, porque, como lo señalará en *Crítica de la razón práctica*, las reglas de prudencia son las relativas a la búsqueda de la felicidad y el bienestar.

En este orden de ideas, Kant afirma que el político moral no renuncia al mundo de la experiencia ni a la búsqueda de la satisfacción de necesidades, como lo indican las objeciones hegelianas y poshegelianas. Lo que Kant reclama es la existencia de un político que tenga la capacidad de articular los elementos pertenecientes a la “vida buena”, a la búsqueda del bienestar con un punto de vista moral, a saber, el de la inclusión de todos y el de la perspectiva de la justicia para la humanidad y no sólo para un individuo o un grupo específico. Además, la aspiración kantiana se cimenta en un político que no busca sus propios intereses por encima de la justicia y del bien general. El político moral es una persona que guía sus acciones a partir de los principios de la razón práctica, sus acciones se fundan en la buena voluntad y su meta es la justicia como virtud. Realiza lo correcto porque es su deber hacerlo, se sostiene en el poder por vías legítimas y porque lo respalda un foro abierto bien informado. Su anatema es el moralista político que usa los medios del Estado para perpetuarse en el poder a cualquier precio, bajo la falacia del bienestar a corto plazo:

Pero, en cambio, los políticos que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón, son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso.

Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que por ahora domina, están dispuestos a no olvidar su propio provecho y a sacrificar al pueblo, y, si es posible, al mundo entero. Son como verdaderos juristas –juristas de oficio, no legisladores– cuando se ven ascendidos a políticos (238).

El moralista político es un hombre pragmático, es la imagen de la naturaleza humana y, en gran medida, representa lo más oscuro de nuestras pasiones y la sed general de poder; el político kantiano, por su parte, es un ideal, un principio de posibilidad de una sociedad justa.

LA NOCIÓN DE LIBERTAD, LA SOCIEDAD CIVIL Y SU CARÁCTER REPUBLICANO

En Kant, la sociedad civil es el resultado de lo que, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ha sido llamado el reino de los fines. En esta obra, Kant (1998d: 47) define *el reino de los fines* como el enlace sistemático entre seres racionales que se determinan por leyes comunes. Esto quiere decir que si cada individuo guía sus acciones a partir de principios y leyes prácticas de la razón, la sociedad sería el resultado del enlace sistemático de las diversas voluntades. Por supuesto, Kant esgrime esta idea en el contexto de su exposición metafísica, pero él mismo es consciente de que la aplicación de tales ideas demandan una lectura antropológica: “[...] La moral toda, que necesita de la antropología para su aplicación a los hombres, habrá de exponerse por completo primero independientemente de ésta como filosofía pura, es decir, como metafísica” (33). Por eso, la principal diferencia entre las nociones *reino de los fines* y *sociedad civil* radica en que la primera es un concepto a priori, mientras que la segunda es una aplicación en el campo de la experiencia. Empero, esto no significa que el filósofo de Königsberg renuncie a su aspiración; antes bien, piensa que de todas maneras la sociedad debe pensarse como un fin en sí misma y esto es otra diferencia notable en una lectura pragmática de la política y de la moral. La importancia está en construir una sociedad con un valor intrínseco, no puramente instrumental o técnico. Valorar la sociedad, como fin en sí mismo, significa estimar a cada sujeto que integra la sociedad desde una perspectiva de la dignidad y el respeto. He aquí el valor

de la segunda y de la tercera formulación del imperativo categórico. La primera formulación del imperativo: “Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (1999: 172), afirma la necesidad de que un sujeto, a partir de la autonomía y la libertad que le proporciona su propia razón, tenga la capacidad de construir unas normas con carácter de ley y, por ende, con una fuerte validez deontológica.

La segunda formulación: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (189), introduce en el análisis la noción de humanidad y la dignidad de la persona. El sujeto delibera en torno a una acción concreta, pero el contexto de su análisis es la humanidad entera. La noción de humanidad instaura la *inclusión del otro*, de un tercero sin rostro, pero el cual es digno de respeto. Asimismo, la proposición: “valorar a la persona como fin en sí misma y nunca como medio”, busca establecer una distinción clara entre las racionalidades que se limitan a los procesos medios-fines, pragmáticos, técnicos o utilitarios. La persona, como fin en sí misma, es valorada en toda su dimensión humana y no es reducida a su condición de *homo faber*. La perspectiva utilitarista del *homo faber* –como bien nos lo recuerda Arendt– considera que el hombre se define por su trabajo y por los bienes tangibles que pueda producir:

Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser más –y no sólo más duraderos– que el propio hombre, y también la firme creencia del animal laborans de que la vida es el más elevado de los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida y ociosa charla, y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más

elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del homo faber, hacer la vida más fácil y larga en el caso del animal laborans (Arendt, 2005: 233).

La segunda formulación manifiesta explícitamente la necesidad de no reducir la humanidad a los aspectos cuantitativos. Como bien lo señala Aristóteles, existen acciones que son valiosas en sí mismas, mientras que, otras veces, lo que valoramos de una acción es lo que resulta de ésta. La segunda formulación nos recuerda que no podemos reducir el mundo a un producto o a una acción tenida por útil, en términos de la experiencia.

Por su parte, la tercera formulación: “no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal la máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, como universalmente legisladora” (1998d: 48)¹. Esta formulación complementa los dos enunciados previos, por cuanto destaca la capacidad de autonomía y libertad que poseemos los seres humanos. Debemos proporcionar al menos una explicación breve en torno a las nociones de libertad y autonomía.

En la tercera sección de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant define *voluntad* como un tipo de causalidad de los seres vivos en calidad de seres racionales (1999: 223); la *libertad*, por otra parte, la define como la capacidad de producir la causa eficiente de esa causalidad. Es decir, *libertad*, en sentido negativo, frente al curso de la naturaleza, es la capacidad de iniciar un movimiento, una acción en el mundo; pero, *libertad*, en sentido positivo, es la ligazón entre esa causa eficiente y la idea de *autonomía*, interpretada esta última como la facul-

tad de guiar nuestras acciones según una ley que nos proporcionamos a nosotros mismos. Como lo sostiene H.J. Paton (1946: 207-208), Kant fue pionero en el tratamiento de la idea de la libertad, en el sentido que liga la noción, igual que los griegos, al concepto de responsabilidad legal. Sin embargo, al mismo tiempo, la separa de sus elementos teológicos, como sucede en la filosofía medieval, puesto que la sitúa como un principio sintético en relación con la naturaleza; la libertad, en este contexto, es una facultad nouménica con el poder de producir efectos en el mundo fenoménico.

Rawls interpreta la idea de la libertad en Kant desde una perspectiva constructivista, esto quiere decir que el criterio para establecer una acción como correcta o incorrecta reclama una elección racional, llevada a cabo a través de una secuencia determinada por la formulación del imperativo categórico. En palabras más cercanas a las del mismo Rawls (2001: 289), se trata de que toda acción debe someterse a la prueba de la reflexión crítica, en la que los conceptos del bien y del mal no se determinan antes de la ley moral sino a través de ella y con ella. El ejercicio de la razón práctica se va a constituir, entonces, en una articulación que, entre otros elementos, va a incorporar las nociones de la buena voluntad, la autonomía-libertad y la forma pura de la ley a través del imperativo categórico.

De hecho, el concepto de libertad, como lo expresa el mismo Kant (1998e: 91) en el prólogo de *Crítica de la razón práctica*, constituye la piedra angular de todo el edificio de la razón pura, incluida por supuesto la razón práctica, dado que ella misma es la condición de la ley moral. La libertad y la ley moral se entrecruzan para determinar un ser autónomo, es decir, un ser que guía sus acciones con base en los principios

1 Aquí prefiero la traducción de Manuel García Morente, porque la primera parte en la edición bilingüe de José Mardomingo me parece confusa: “no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora” (1999: 198).

que su razón es capaz de construir. En *Crítica de la razón pura*, Kant dice lo siguiente, en el contexto de la explicación del significado de una ley práctica: “la segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios” (1999: 631). Este núcleo central de la noción de libertad permanece en la filosofía moral de Rawls (1999: 222). Para el filósofo norteamericano, en la ética de Kant un ser es libre cuando sus acciones no dependen de contingencias sociales o naturales y actúan a partir de principios que las personas expresan en su naturaleza de seres libres y racionales, sujetas, no obstante, a las condiciones generales de la vida humana.

Es importante tener en cuenta que podemos distinguir, al menos, cuatro formas de libertad en el pensamiento de Kant: la primera es la libertad trascendental de la razón especulativa –específicamente de la tercera antinomia– entendida como causalidad por libertad, esto es, la facultad de introducir, en forma a priori, un principio explicativo que da cuenta, epistemológicamente, de un fenómeno en el mundo. El beneficio de este concepto radica en la capacidad de introducir una causa eficiente que permita explicar un fenómeno en el mundo de la naturaleza. En segundo lugar, está la idea de libertad en el contexto del mundo inteligible, en el que significa la capacidad que tiene *un ser racional en general* (infinito) –un ser sin inclinaciones ni pulsiones pasionales– de guiarse por leyes de la razón pura práctica. La utilidad de este concepto consiste en demostrar la posibilidad lógica del enlace perfecto de la virtud y la felicidad.

En tercer lugar, tenemos la noción de libertad en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en esta obra la noción de sujeto es la de un ser racional finito que siente la ley moral como una constricción

de su voluntad, es decir, un individuo que tiene impulsos, inclinaciones y cuyo propósito natural, por la vía de la experiencia, es alcanzar la felicidad. La libertad, en este contexto, es la facultad de obedecer mi razón, frente a los impulsos provenientes de la experiencia y de la sensibilidad, desplegando la autonomía a través del ejercicio reflexivo de la ley moral en el interior del sujeto.

En cuarto lugar, tenemos la perspectiva compleja de la libertad en el ámbito político y jurídico. Rawls cree que la *libertad*, la *igualdad* y la *dependencia jurídica* de la constitución republicana, anhelada por Kant, no se pueden garantizar en una sociedad en la cual quien crea las normas realiza su acción con alguna intención heterónoma. Es necesario apelar a un criterio con validez moral fuerte, que permita la construcción de los principios últimos de la sociedad y estos se obtienen a través de los imperativos categóricos. Sin embargo, como bien lo señala Wolfgang Kersting (1992: 342), la noción de libertad, en *Metafísica de las costumbres*, contiene rasgos que le pertenecen no sólo a la ética, sino a la filosofía del *derecho*. Desde mi perspectiva, Kersting no sólo tiene razón, sino que incluso la libertad jurídica reclama, además de unos aspectos morales, unos elementos antropológicos y de la filosofía de la historia, combinados en una sola estructura teórica.

En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant (1998b: 39) habla de la libertad humana en grande, esto quiere decir, una concepción de la libertad vista desde una perspectiva más amplia, no desde los acontecimientos de una generación o desde un siglo anterior, sino desde una perspectiva de la praxis del hombre en toda su historia. Esta perspectiva, según Kant, nos permitirá percibir la existencia de un curso regular y unas leyes constantes, las cuales conducen al hombre a la creación del estado civil. Kant interrelaciona, así, una perspectiva metafísica con una antropológica, ontológica e histórica.

La libertad, leída en una dimensión histórica, encuentra como antecedente fundamental la existencia de unas leyes constantes en la naturaleza humana, que conducen al hombre a entrar en sociedad con sus congéneres. El argumento de Kant consiste en que podemos apreciar la existencia de guerras por doquier; sin embargo, si consideramos la historia desde un presunto comienzo con la cultura, podremos apreciar un lento, pero continuo desarrollo en la construcción de los sistemas políticos:

Porque si partimos de la historia griega –como aquella a través de la cual se nos conserva, o corrobora por lo menos, toda otra historia más antigua o coetánea; si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del *pueblo romano*, que absorbió al Estado griego, y el influjo de este pueblo sobre los *bárbaros*, que a su vez acabaron con el Estado romano, y así hasta nuestros días; si añadimos a esto, *episódicamente*, la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado poco a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas: se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra parte del mundo (que verosímelmente, algún día dará leyes a otras) (1998b: 62)

En segunda instancia, la libertad política tiene un horizonte antropológico, debido a la noción de carácter moral; Kant expresa en *Antropología práctica*: “El carácter moral del hombre considerado ahora como ser libre queda configurado por: a) el carácter de género, b) el carácter de las naciones, y c) el carecer de la especie humana” (1990: 3-4). Kant no es ajeno a la perspectiva en la que encontramos los primeros antecedentes en la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles; el problema del carácter es central en la definición de la vida moral y política de las personas. La idea del carácter no como el problema psicológico de un individuo, sino en relación con la

construcción de la comunidad política más amplia, la humanidad entera.

Es decir, la lectura antropológica de Kant se entrecruza con su perspectiva política por cuanto el carácter moral esta referido a la naturaleza social del hombre. Además, en *Antropología en sentido pragmático*, Kant establece una distinción entre las nociones de egoísmo moral y pluralismo:

Al egoísmo [moral] sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo. Esto es lo que concierne a este asunto de la Antropología (1991: 19).

¿Quién es el egoísta moral?, preguntaremos nosotros; Kant dirá: el egoísta moral es el ser humano que reduce todos los fines a sí mismo, es el individuo que actúa únicamente por su propio interés y provecho, sus acciones tienen el propósito de buscar su propia felicidad por encima de la idea del deber, el cual es el fundamento de una voluntad moral. La noción de *pluralismo* se refiere entonces al carácter de una persona moral que vive desde la dimensión de la justicia y el deber y, por tanto, es incapaz de imponer su propia satisfacción en detrimento del contenido moral de una acción que afecta la libertad de los demás.

Por otro lado, la libertad en el campo político y jurídico se relaciona intrínsecamente con otras dimensiones de la acción humana, como la libertad religiosa y la idea de la ilustración:

Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo

de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al Gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia. Bajo él, clérigos dignísimos, sin mengua de su deber ministerial, pueden, en su calidad de doctores, someter libre y públicamente al examen del mundo aquellos juicios y opiniones suyos que se desvíen, aquí o allá, del credo reconocido; y con mayor razón los que no están limitados por ningún deber de oficio (Kant, 1998: 35).

El uso público de la razón antes referido, se extiende al campo de la religión; en la anterior cita podemos evidenciar la importancia que Kant le otorga a la libertad religiosa y a la tolerancia, entre diversas formas de pensamiento. Sin embargo, se trata de un tipo de libertad que no tiene el propósito de menoscabar la autoridad religiosa. Kant expresa con claridad que en el púlpito, el sacerdote no tiene más que un deber y éste es enseñar el dogma establecido. No obstante, este mismo sacerdote, en calidad de maestro, cuando se dirige al amplio contexto de la humanidad debe llevar a cabo reflexiones que conduzcan al perfeccionamiento y a la depuración de las doctrinas de la iglesia. De tal manera, la ilustración conduce gradualmente a un desarrollo de las facultades humanas y, en general, del conocimiento, dentro del cual incluimos el teológico. Sin embargo, Kant no dice que los temas de la doctrina deban ser tratados por filósofos; antes bien, los cambios y las reflexiones propuestas en su interior deberán provenir del mismo clérigo. La idea de la ilustración debe extenderse hasta ellos, la autonomía teórica no se limita al conocimiento de la naturaleza, esta abarca las diversas dimensiones del hombre.

De otra parte, es común pensar que la noción de Dios y de la religión ocupa un lugar muy importante en el

pensamiento de Kant, incluso más importante que las ideas de autonomía y libertad. Esto constituye un error de interpretación ocasionado, principalmente, por el hecho de que no se establecen distinciones entre las diversas formas de aproximación a un mismo asunto y, además, por un problema de referencia semántica, dado que se emplea el mismo término en dos sentidos, que son, en realidad, muy diferentes.

Por ejemplo, en *La paz perpetua* y en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant funde la noción de Dios con la idea de *providencia*, pero la perspectiva ontológica de la providencia es la de constituir un mecanismo de la naturaleza. De manera que cuando Kant hace referencia al poder de la *providencia* en la constitución de la historia y la sociedad civil, no está pensando la idea de Dios desde la perspectiva de la fe religiosa. En los prólogos de *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Kant establece una diferencia entre la idea de una *religión racional pura* y una *religión como defensa de la fe*; y la *teología filosófica* frente a la *teología bíblica*. En el primer prólogo, Kant (2001: 27-28) indica que el propósito de la *teología filosófica* no es introducir enseñanzas en el estudio de la Biblia, sino ocuparse del florecimiento de las ciencias, de la confirmación y aclaración de sus tesis en relación con la historia, las lenguas y la pregunta ontológica y cosmológica; por otro lado, el papel de la *teología bíblica* es procurar la salud de las almas y la enseñanza de la doctrina. En el segundo prólogo, Kant (2001: 31-32) dice que la *religión racional pura* se ocupa de la idea de Dios y de la religión en una esfera más amplia de la fe, a partir de la construcción de principios *a priori* con el objeto de vislumbrar la posibilidad de un elemento moral puro; mientras que la *religión como defensa* se ocupa de la revelación y de la Escritura. Kant afirma con vehemencia que la idea de la libertad es la piedra angular sobre la que se edifica el pensamiento crítico y que debe interpretarse que el verdadero fundamento de la moralidad son las nociones de autonomía y libertad y no las ideas de Dios y de la religión:

La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. [...] Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica (Kant, 2001: 21).

En consecuencia, en sus postulados metafísicos Kant (1998c: 229) desliga la noción de Dios de la fe y trabaja con este concepto desde un punto de vista completamente lógico, el cual le permite explicar la existencia de toda la naturaleza desde una perspectiva sistemática:

[...] Hay un Dios: también esto puede entenderse de un modo simplemente lógico, como concepto; contiene muchas cosas bajo sí, pero ninguna en sí. La totalidad (sintética) es sólo una. Hay un solo mundo. Del mismo modo se entiende el concepto o idea de Dios, la sustancia que comprende bajo sí a la totalidad de seres morales: así, hay un solo Dios (Kant, 1991: 566).

Desde el punto de vista lógico, la idea de Dios representa los diversos grados de perfección; Dios es universal, infinito, el principio primero, la magnificencia, entre otros. De manera que la explicación de la naturaleza, como un todo sistemático y ordenado, presupone nouménicamente la existencia de tal perfección. Pero Kant expresará, una y otra vez, que las ideas de Dios de la inmortalidad del alma y la posibilidad de una vida futura no son más que ideas trascendentes de la razón pura y, por ende, conceptos que carecen de todo uso inmanente y de toda utilidad positiva; mucho más que aquella construcción

metafísica que nos permite considerar la unidad del universo y de la naturaleza.

Por último, entendemos la idea de la libertad desde un horizonte que entrecruza lo moral con lo jurídico. En *metafísica de las costumbres*, Kant (1993: 16-17) dice que el arbitrio que sólo es determinable por la inclinación y por los impulsos sensibles se denomina arbitrio animal (*arbitrium brutum*). Por el contrario, el arbitrio humano se caracteriza por ser afectado por los impulsos sensibles, mas no por ser establecido por ellos, sino que los individuos, a través del uso de la razón, tenemos la facultad de determinar nuestras acciones por una voluntad pura. En consecuencia, Kant dirá que la libertad del arbitrio es tanto positiva como negativa; es negativa por cuanto tenemos la capacidad de obrar con independencia de los impulsos sensibles; es positiva por cuanto tenemos la capacidad de determinar nuestra praxis a partir de un conjunto de máximas que pueden convertirse en leyes universales (1993: 17). Así, cuando una acción se lleva a cabo mediante el desarrollo de esa libertad positiva, como fundamento de la determinación de la acción, decimos que una acción tiene contenido moral y cuando tal acción se refiere sólo al cumplimiento externo, en conformidad con leyes instauradas, hablamos de una acción legal. En otras palabras, para Kant (1993: 24) la *legalidad* es la conformidad con la ley, pero el móvil de la acción, la idea del deber, encuentra su origen en la idea de moralidad o eticidad. Por lo tanto, los deberes que surgen de la legislación jurídica son externos, pero la capacidad de convertir tales deberes en acciones, ya se trate de un deber basado en una ley interna o en una externa, proviene de un postulado ético.

De esta manera, Kant distingue entre las nociones *derecho* y *derecho público*. Para Kant: “[...] El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (1993: 39). Es decir, el *derecho* está constituido por los imperativos

categoricos particulares y por las leyes morales que se originan en los procesos de deliberación moral, que cada individuo realiza a partir de su propia razón. De manera que la noción de *derecho* es moral antes que política y jurídica. La idea de *derecho* se encuentra, incluso, antes de convertir en positiva la norma, con la creación de la autoridad del Estado. El *derecho* está constituido por principios de la razón práctica cuya validez se origina en el imperativo categórico, a través de un despliegue de la libertad y la autonomía del sujeto. El *derecho*, como lo define Kant (1999: 83) en *Crítica de la razón pura*, no puede manifestarse porque lo que tenemos de él es un concepto en el entendimiento, concepto que representa una propiedad moral de las acciones cuyo valor radica en sí mismo. La distinción entre la idea del *derecho* y el *derecho público*, en palabras de Kant, es la siguiente:

El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción (2002b: 26).

Posteriormente, hace aparición el *derecho público*, el cual es el conjunto de leyes externas que hacen posible la concordancia de la libertad entre todas, sin excepción. El *derecho público* es, por tanto, el derecho positivo, la norma conducida por los procesos políticos y jurídicos que originan el aparato institucional y la autoridad. El *derecho público*, dirá Kant (1993: 31), es el conjunto de las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa; y, se llaman positivas, precisamente porque su obligatoriedad se origina en la existencia de una *legislación real, efectiva*. Ahora, en *La paz perpetua*, Kant define el principio filosófico de la idea de *derecho público* desde un marco político republicano:

La constitución política debe ser, en todo Estado, republicana. La constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1. principio de la “libertad” de los miembros de una sociedad –como hombres–. 2. Principio de la “dependencia” en que todos se hallan de una única legislación común –como súbditos–. 3. Principio de la “igualdad” de todos –como ciudadanos– (1998c: 221).

Esto quiere decir que los fundamentos de la idea del *Derecho público* connotan la defensa de tres principios: la libertad exterior jurídica; la dependencia jurídica y el principio de la igualdad jurídica.

La libertad exterior jurídica es definida por Kant (1998c: 222), en *La paz perpetua*, como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores a menos que les haya otorgado mi consentimiento; esto es, cuando puedan ser aprobadas por el tribunal de la razón pública. Empero, en *Teoría y Praxis*, más explícitamente en el texto *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político*. (*Contra Hobbes*), Kant dice lo siguiente:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro) (2002: 27).

Kant realiza una declaración muy interesante por medio de este principio; en primera instancia, desde una perspectiva moral, los individuos deben velar por obtener su propio bienestar y la completa satisfacción, conforme al precepto de felicidad. En segunda instancia, en el plano político, el principio defiende el ideal de la libertad, entendida desde la premisa del autoreconocimiento del sujeto como in-

individuo capaz de suscribir y defender sus derechos. Capacidad que está ligada al bienestar, en la medida que Kant distingue las nociones de un *gobierno paternalista* y un *gobierno patriótico*. En el gobierno paternalista, los individuos permiten que otros tomen decisiones por ellos, la voluntad pública queda en manos de la benevolencia del gobernante, posibilitando, así, el despotismo. El gobierno patriótico es el ejercicio del poder político que ha pasado por la legitimidad de la razón pública y es aceptado por todos.

Como podemos apreciar en este principio jurídico, Kant asume una posición no trascendental frente a la felicidad y su relación con el concepto de derecho, ¿cómo entender esta profunda diferencia en el autor, sobre todo cuando en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* insistirá en que la perfección moral consiste, únicamente, en obedecer la ley moral, no conforme al deber, sino por deber? Dos aspectos debemos tener en cuenta, el primero radica en que Kant, en *Metafísica de las costumbres* (1993: 312), distingue tres niveles en el desarrollo de las facultades humanas, se trata de: las facultades del espíritu, las facultades del alma y las facultades corporales. Las facultades del espíritu son aquellas cuyo ejercicio sólo es posible por mediación de la razón, por ende son *a priori* y su conocimiento se obtiene a partir de principios; de este tipo de facultades son la lógica, la matemática y la metafísica de la naturaleza. En segundo lugar están las facultades del alma, las cuales se encuentran a disposición del entendimiento, pero el hilo conductor que las articula es la experiencia; de esta clase son la memoria, la imaginación y el gusto. Por último, están las facultades corporales, las cuales consisten en el cuidado material del individuo, son los instrumentos sin los cuales el hombre jamás podría desarrollar las demás facultades por su condición natural (animal).

Esto quiere decir que el énfasis del perfeccionamiento del hombre está en el desarrollo de las facultades del espíritu y del alma; pero sin el desarrollo de la

parte material sería imposible su desarrollo íntegro, dado que el ser humano es tanto noúmeno como fenómeno. En este sentido, buscar la felicidad es una actividad necesaria, pero siempre condicionada por la idea del deber y del establecimiento de lo que es correcto y justo para todos; dos citas nos sirven de sustento, la primera, presente en *Metafísica de las costumbres*: “[...] Fomentar de un modo intencionado y permanente la dimensión animal en el hombre es un deber del hombre hacia sí mismo” (1993: 313), la segunda la encontramos en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

Asegurar la felicidad propia es un deber –al menos indirecto–; pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchos cuidados, sin tener satisfechas sus necesidades, pudiera fácilmente ser víctima de la tentación de infringir sus deberes (1998d: 25).

La felicidad es, por tanto, un fin siempre condicionado; en otras palabras, el deber no puede constituirse a partir de la experiencia; pero, en el desarrollo de lo justo y lo correcto para todos, es igualmente necesario que cada individuo vele por la satisfacción de sus necesidades.

El segundo principio es el de la dependencia jurídica. En *La paz perpetua*, Kant (1998c: 222) dice que este principio establece la relación intrínseca que diversos individuos poseen en torno a una legislación común, en calidad de *súbditos*, es decir, en calidad de personas morales y políticas obedientes a una ley. En *Teoría y praxis*, Kant (2002: 28-29) sostiene que este principio consiste en la instauración de un poder coercitivo ante el cual todos los miembros de una comunidad política –exceptuado el gobernante– se encuentran como súbditos:

Mas según el derecho (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia o

al objeto sobre el que tengo un derecho) todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (a través de su ejecutor, el jefe de Estado) (2002: 29).

De igual forma, Kant considera que dentro del principio de dependencia se encuentra otro principio moral fundamental: la idea de igualdad de los hombres según la cual se establece que ningún privilegio innato puede existir para un miembro de la comunidad, a diferencia de los demás. En otras palabras, este principio origina la desaparición jurídica de los títulos nobiliarios, al mismo tiempo que sienta las bases para una sociedad fundada en los méritos y en el desarrollo de las facultades de cada individuo. De esta idea de la igualdad de los hombres en la comunidad, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente formulación:

A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación, y su suerte. Y no es lícito que los co-súbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndoles a él y a su descendencia, eternamente, en una posición inferior (2002: 30).

Y más adelante:

[...] resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad –en cuanto co-súbdito– sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la *posición* que tiene dentro de la comunidad; por tanto,

tampoco puede impedir coactivamente –como si el nacimiento le cualificará para detentar el rango de señor– que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía (los niveles del *superior* y el *inferior*, sin que uno sea *imperans* y el otro *subjectus*) (2002: 31).

Por último, tenemos el principio de *la igualdad exterior jurídica*, que consiste en el principio de dependencia según el cual todos los miembros de una sociedad son dependientes de una legislación común; se trata de la instauración de unas relaciones mutuas entre ciudadanos que establecen la imposibilidad de que nadie pueda imponer a otro una obligación jurídica, sin someterse él mismo a la ley y, en consecuencia, ser obligado por ella. Lo anterior nos permite evidenciar una relación intrínseca entre los principios de libertad e igualdad en el pensamiento político de Kant. De hecho, como lo sostiene Kersting (1992: 356), en Kant, los principios de libertad e igualdad son las dos caras de la misma moneda. La justicia, como libertad, requiere de legislación y, de la misma manera, los principios de igualdad reclaman la existencia de leyes universales.

Así, hemos llegado a vislumbrar la articulación profunda que existe entre las ideas de conflicto, de libertad y de sociedad civil en el pensamiento de Kant. El antagonismo que origina la guerra desde el plano particular, al ser planteado desde una perspectiva de unidad histórica, nos devela, según Kant, cómo existe un progreso continuo de las facultades inferiores a las facultades superiores del conocimiento. La idea de la ilustración, de la razón pública y del derecho republicano, a través de sus principios constitutivos, nos señalan, a su vez, la interrelación entre el plano moral y la perspectiva político-jurídica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Cassirer, E. 1994. *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. 1994. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. 1990. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza editorial.
- _____. 1991b. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Barcelona: Anthropos.
- _____. 1993. *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- _____. 1998. “¿Qué es la Ilustración?” en: *Filosofía de la Historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1998b. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en: *Filosofía de la Historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1998c. *La paz perpetua*. México: Porrúa.
- _____. 1998d. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- _____. 1998e. *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa.
- _____. 1999. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- _____. 1999b. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- _____. 2001. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona: Alianza.
- _____. 2002. “Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral” en: *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- _____. 2002b. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. (Contra Hobbes)” en: *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Kersting, W. 1992. “Politics, Freedom, and Order: Kant’s Political Philosophy” en: Guyer, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paton, H. 1946. *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Londres: Hutchinson’s University Library.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press.
- _____. 2001. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.