

B.D.T 7493

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y C.C DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL
Y POLÍTICA



**EL COSMOPOLITISMO MORAL EN KANT. ENTRE LOS
LÍMITES DEL SABER Y LA CREENCIA.**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Lorena Cebolla Sanahuja

Dirigida por:

Prof. Dra. Adela Cortina Orts

Catedrática de Ética y Filosofía Política
Universidad de Valencia

Valencia, 2010

UMI Number: U607575

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607575

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

b 20449888

i 22339747

A mi abuela,

Carmen.

b 20449288

i 22339747

CB 0002140560

AGRADECIMIENTOS:	9
INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.	11
LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT	27
CAPÍTULO 1. EL COSMOPOLITISMO. ENTRE LO PRAGMÁTICO Y LO MORAL.	29
1. El principio cosmopolita como máxima de la razón.	40
1.1. La máxima de la historia.	48
2. La Providencia.	55
2.1. Bien supremo y cosmopolitismo.	65
2.1.1. El bien supremo: de la santidad a la bienaventurada felicidad y de ésta a la comunidad ética.	69
2.1.2. Del bien supremo al cosmopolitismo.	86
3. El cosmopolitismo y los fines naturales.	97
3.1. El problema de determinación de las formas naturales.	99
3.2. La causalidad del organismo y la causalidad libre.	109
3.2.1. La naturaleza libre y la acción humana.	115
3.2.2. La determinación <i>a priori</i> del destino humano. Los términos de la coherencia de la acción humana.	119
3.2.3. De la indeterminabilidad teórica a la racionalidad subjetiva.	123
4. El cosmopolitismo. ¿El objeto más racional de la naturaleza?	139
CAPÍTULO 2. EL COSMOPOLITISMO EN LA TERCERA CRÍTICA: DE LA NATURALEZA COMO DEBE SER AL DEBER SER DEL DERECHO.	147
1. El fin último de una naturaleza teleológica.	154
2. La Metodología de la <i>KpV</i>: la clave de hilo conductor de la filosofía de la historia.	161
2.1. La experiencia estética y su papel social.	162
2.2. La Metodología de la <i>KpV</i> .	167
2.3. Lo contingente y el sentimiento	173
3. El Juicio reflexionante. La constatación de la naturaleza como debe ser.	179
3.1. El juicio reflexionante y la estética en la KU.	188
3.2. Lo bello	197
3.3. La experiencia sublime y la teoría del genio. La determinabilidad intelectual de lo suprasensible o el suprasensible como humanidad.	209
3.3.1. Lo sublime y la determinabilidad de lo suprasensible por la razón.	213

3.3.2. El arte y el genio. La unión de la naturaleza y la libertad, la cultura hecha posible gracias al principio del Juicio.	222
4. De la estética a la teleología.	233
4.1. El organismo y el principio teleológico, una revisión desde la facultad del Juicio.	236
4.2. El principio teleológico. La naturaleza y el bien supremo. Del ser al deber ser.	240
5. El fin último de la naturaleza. El cosmopolitismo y la propiedad común de la tierra como efectos de la acción moral.	246
CAPÍTULO 3. EL COSMOPOLITISMO MORAL: LA COMPATIBILIDAD ENTRE EL DERECHO Y LA MORAL Y LA CIUDADANÍA ACTIVA. DE LA IDEA A LA REALIDAD DE LA PROPIEDAD COMÚN DE LA TIERRA.	259
1. Derecho y moral.	268
1.1. Papel de <i>La Metafísica de las Costumbres</i> en el conjunto de la obra kantiana	271
1.2. La moral y el derecho y su origen común.	274
2. El derecho. Diferencias y similitudes con la moral.	279
2.1. Obligaciones, deber y coacción	281
2.2. La controversia de los deberes jurídicos y el concepto de coacción moral.	284
2.3. Los derechos de los hombres. La libertad en el uso interno y externo del arbitrio. Origen de la coacción legal.	291
2.4. Lo mío y lo tuyo internos y adquiridos. Origen del pacto y necesidad de la construcción del concepto de coacción jurídica.	296
2.4.1. La coacción jurídica. Derecho natural y derecho positivo.	305
2.4.2. Derecho natural y Deberes jurídicos	309
2.4.3. Ciudadano activo y pasivo: de la exigencia de una forma de gobierno expresión de la voluntad común a la exigencia de un contenido adecuado a la forma.	322
3. La Doctrina de la Virtud. Originalidad con respecto a la moral clásica.	329
3.1. ¿Fines que son deberes?	333
3.1.1. Criterios de distinción entre la Doctrina del Derecho y la Doctrina de la Virtud.	337
3.1.2. Deberes perfectos e imperfectos. Una complementación desde la <i>Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres</i> .	339
3.2. Los deberes imperfectos y su contribución a la transformación del derecho positivo.	352
4. Del estado civil al <i>ius gentium</i>: la necesidad de asegurar a cada Estado lo suyo. Los deberes de virtud perfectos e imperfectos ejercidos en el ámbito internacional.	358
5. El derecho cosmopolita: El comercio y la hospitalidad, las acciones morales encaminadas a una propiedad común de la tierra y a un destino digno del hombre. Los deberes de virtud como fuente del reconocimiento del sujeto de la humanidad.	369
5.1. La hospitalidad.	370
6. El cosmopolitismo moral: un proyecto tangencial.	380
CONCLUSIÓN. EL COSMOPOLITISMO MORAL. DE LA VISIÓN PRÁCTICO TELEOLÓGICA A LA CREACIÓN DE UNA SOCIEDAD REAL DE FINES ASINTÓTICOS. ENTRE EL SABER Y LA CREENCIA.	387

BIBLIOGRAFÍA.	401
1. Obras de Kant:	401
Ediciones no alemanas de las obras de Kant:	401
2. Bibliografía secundaria:	402

Agradecimientos:

Esta tesis ha sido realizada gracias a una beca de posgrado para la formación del personal universitario del Ministerio Español de Educación y Ciencia (FPU/AP 2005), que no sólo me ha permitido realizar esta investigación, sino también iniciar tareas docentes dentro el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia.

Me gustaría agradecer, en primer lugar, el apoyo que me ha prestado y me presta la Profesora Adela Cortina Orts, directora de esta tesis. No sólo me ha ayudado en la elaboración y corrección de la misma sino que me ha orientado y animado mucho en los momentos más difíciles, ha revisado cuidadosamente cada párrafo, y sus comentarios y sus consejos han sido decisivos para los resultados finales de esta tesis doctoral.

Me gustaría agradecer asimismo las inestimables observaciones y las discusiones mantenidas con el Prof. Paul Guyer, de la University of Pennsylvania, durante mi estancia de investigación en Estados Unidos, así como la amabilidad y disponibilidad durante dicho período del Prof. Kok-Chor Tan, de la misma Universidad. Agradezco también al Prof. Matthias Kossler su invitación a realizar una estancia de investigación en la Johannes Gutenberg-Universität Mainz, que me permitió recabar un material fundamental en mi investigación.

En segundo lugar, quiero agradecer el apoyo de los profesores y compañeros del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia. A los profesores, en especial a Jesús Conill, Juan Francisco Lisón, José Montoya y Francisco Arenas, por su ejemplo, apoyo y sostén y por permitirme participar en la docencia del departamento. A mis compañeros, en especial a Lidia de Tienda, Luis Villacañas y Luca Giancristofaro por su amistad, consejos y la preciosa compañía que han supuesto durante todo este proceso.

En tercer lugar, a mi gran familia y a mis amigos, en especial a mis padres y a mi hermana, por su paciencia y comprensión, por el entusiasmo y la fortaleza que han sabido transmitirme y sin los cuales no hubiera sido posible realizar esta tesis.

Por último, quisiera dar las gracias a mi marido, Alessandro, por su respaldo, sabios consejos y amor, y para el que no encuentro palabras que basten para resumir su enorme contribución en este trabajo.

**Introducción: metodología y objetivos de la
investigación.**

**El cosmopolitismo como problema en la filosofía
kantiana.**

Nuestra investigación se centra en el análisis del concepto de cosmopolitismo y en su evolución en la obra kantiana durante el período crítico.

El cosmopolitismo hace referencia en la filosofía kantiana principalmente al derecho. El *Weltbürgerrecht* kantiano se traduce por la última de las formas del derecho, una ordenación jurídica de alcance global que, complementando la legislación del derecho civil y del derecho de gentes, supone la garantía última para un uso pleno de la libertad externa del sujeto y, con ella, para la obtención de un estado de paz susceptible de propiciar una paz perpetua. Es derecho, y no filantropía, como se encargará de señalar Kant *Zum ewigen Frieden*, la condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones morales del hombre, aquellas que le hacen digno de ser amado.

Sin embargo, como señalará Kant en esta obra, el cosmopolitismo es un estado legal, o una ordenación jurídica, cuya condición de posibilidad es la hospitalidad (*Wirthbarkeit*)¹. En este término reside una de las razones principales de esta investigación. En el intento de desentrañar la naturaleza de esta acción hospitalaria que hace posible la instauración de un estado global jurídico, y que se presenta como una acción que tiene por fin el respeto de lo suyo del otro y de la que surge un derecho a la no explotación, se hizo necesario el estudio de la naturaleza del concepto “cosmopolitismo” en la obra kantiana.

Presentándose como fin de una Naturaleza con mayúsculas, como adjetivo que define la intención de una razón en la interpretación de la historia de los hombres, como condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones morales, no nos parecía que el cosmopolitismo pudiera ser definido en los simples términos de un derecho o sistema de leyes positivas al que pueda optar hasta un pueblo de demonios. Una acción que implica el reconocimiento del otro como poseedor común de la tierra como medio necesario para establecer un estado que posibilite los fines de la moral, tal y como Kant presenta a la hospitalidad, nos hace pensar más bien en un cosmopolitismo moral: un estado jurídico, o un estado de las relaciones entre los hombres, hecho posible gracias a una acción moral que tiene su origen en la comprensión de la naturaleza como ámbito susceptible de transformación por la acción moral. El término que define un destino responsabilidad exclusiva del hombre; la solución kantiana al problema rousseauiano de compatibilidad entre la civilización y la naturaleza.

¹ *ZeF*, 357-8.

Es por esta relación que puede establecerse entre el cosmopolitismo, la acción moral y la visión de una naturaleza susceptible de plegarse a los fines morales, que decidimos iniciar un estudio de la obra kantiana con el fin de determinar al cosmopolitismo como un concepto clave de la *filosofía cósmica* del autor. Nuestra intención es mostrar que este concepto se muestra clave en una filosofía de la *praxis* kantiana que, guiada por ideales y fines de naturaleza asintótica, es consciente de la necesidad de una condiciones fenoménicas que respalden la acción concreta del sujeto moral.

Así pues, el primer capítulo de la tesis se centra en el análisis del concepto de cosmopolitismo en la primera parte del período crítico de la obra kantiana, que nosotros hemos situado entre la redacción de la primera Crítica y la Metodología de la *Crítica de la Razón Práctica*. Hemos hecho esta división por considerar que es en éste último apartado donde puede verse con más claridad la necesidad de redacción de la *Crítica del Juicio* y el establecimiento del modo en el que la teoría moral puede ser llevada a la *praxis* concreta. El lugar donde se manifiesta de modo más evidente la necesidad de la filosofía trascendental de hacer de sus conceptos y leyes trascendentales unos operativos en la *praxis* cotidiana del sujeto humano. El momento en el que el concepto de deber moral es vinculado con la concepción de una naturaleza que se entiende “como debe ser”.

El primer problema al que se enfrenta un lector de Kant con respecto al análisis del cosmopolitismo es la interpretación del mismo como elemento definitorio del principio de la historia formulado en el escrito de 1784 *Idee zu einer allgemeinen Gesichte in weltbürgerlicher Absicht*. En éste Kant intenta dar cuenta del cosmopolitismo, o de un estado cosmopolita (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*); como el fin de una Naturaleza entendida con mayúsculas o como Providencia. Un fin que se define como condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones humanas y que se traduce por su identificación con una constitución exteriormente perfecta, y, por tanto —y en principio— con un estado de derecho global, o estructura global de relaciones legales.

Como decimos, aquí empiezan los problemas de interpretación del concepto en tanto se presenta, por un lado, como parte de un principio que pretende dar cuenta de la naturaleza sensible —de las acciones de los hombres tal y como se manifiestan fenoménicamente— sin tratar, con todo, de establecerse como ley de la naturaleza, o como principio de una razón teórica para la determinación de los fenómenos. La

intención cosmopolita de la historia, podríamos decir, trata de dar cuenta por vez primera de la posibilidad de considerar a la libertad como causalidad real en el mundo de los sentidos —y no sólo como libertad práctica— tras la redacción de una primera Crítica que ha asentado las bases para poder pensar sin contradicción entre dos tipos de causalidad, una natural y otra por libertad, sin haber probado, sin embargo, la realidad de la última como libertad trascendental. Una interpretación que hemos de pensar nace, por una parte, inspirada por la filosofía de Rousseau y por el intento de superar el conflicto naturaleza-cultura que éste último considera inevitable y fruto de una decadencia de la humanidad, y, por otra parte en el intento por superar las pretensiones de una aún vigente teología racionalista de corte leibniziano, y de un método volteriano o de matematización de la naturaleza y sus pretensiones de dar cuenta también de la narración histórica.

Entendido desde esta perspectiva, el cosmopolitismo forma parte de una interpretación de la naturaleza y de la historia humana —de la evolución humana, podríamos decir, en tanto da cuenta de la historia de las acciones de la humanidad a partir de una interpretación de la naturaleza entendida, finalmente, desde un punto de vista subjetivo— que adquiere la categoría de máxima de la razón; destinada a cubrir un interés de la misma o a obtener un fin que ella persigue en tanto su objeto de estudio, que no son las acciones de los hombres de acuerdo a su categoría de ser empírico ni de acuerdo a su categoría de sujeto moral, son las acciones de acuerdo a aquello que parece ser resulta contingente desde ambos puntos de vista: la posibilidad de interpretar una evolución natural en clave moral, o la posibilidad de que la razón que cuenta de lo contingente natural desde un punto de vista moral.

Por primera vez, por tanto, sale a relucir el problema fundamental de la filosofía crítica kantiana, el de la posibilidad de conjugar la naturaleza con la libertad a través de la acción humana; y en el planteamiento de este problema el concepto de cosmopolitismo parece ser de importancia relevante.

Sin embargo, el análisis del concepto de máxima en Kant, tanto de la filosofía teórica como de la práctica, no dará cuenta del principio de la historia ni del concepto que acompaña a su intención. Esto es así porque, como veremos, los fines que la razón persigue pueden considerarse ya cubiertos desde las máximas y Postulados enunciados respectivamente en cada una de las dos primeras Críticas² y que son resultado del papel

² La enunciación de los Postulados de la razón práctica puede encontrarse ya en las *Reflexiones de filosofía moral* del período de redacción de los primeros escritos de la historia.

de las ideas en cada uno de estos ámbitos, y que no contemplan el fin que persigue la máxima de la historia ni a la idea del derecho o estado cosmopolita que guía la misma.

A pesar de esto, veremos en el primer capítulo que el cosmopolitismo ha sido interpretado a la luz de los primeros escritos de la historia y de antropología como un concepto que sirve a los intereses de la razón práctica. De este modo, la máxima de la historia ha sido considerada una traducción de los Postulados de la razón práctica al contexto de la interpretación natural, con el consiguiente efecto de considerar al cosmopolitismo por analogía con el bien supremo —haciendo del mismo un derecho o estado de carácter asintótico por relación con la acción humana— y a su causa, la Naturaleza o Providencia, una traducción, o aplicación al ámbito de la explicación natural, del concepto de Dios práctico³.

Esto ha conducido, bajo la interpretación predominante de Yirmiyahu Yovel, tanto a un juicio de la filosofía de la historia kantiana de comienzos del período crítico como a una todavía de carácter dogmatista, como a la comprensión del cosmopolitismo como un concepto estrechamente ligado a una esperanza (*Hoffnung*) que, además de nublar las implicaciones inmediatas del concepto para la práctica, han hecho de este último término aquel que define por excelencia la relación del sujeto con el devenir histórico⁴.

A pesar de que, como reza el título de esta tesis, interpretaremos al cosmopolitismo como un concepto que cumple un papel esencial en relación con la razón práctica y sus fines, no es de este modo (esto es, como una traducción del concepto de bien supremo y por relación con una causalidad divina) como consideramos adecuado interpretarlo.

Por todas estas razones en el primer capítulo de esta tesis realizaremos un intento, si no por obtener una definición clara del concepto de cosmopolitismo, al menos sí por acercarnos a una comprensión adecuada del mismo. Nuestro objetivo en

³ Yovel, Y.; *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.

⁴ En el temprano artículo de Adela Cortina “Los intereses de la razón en el criticismo kantiano”, *Estudios de Metafísica*, N°4, (1873-4), 81-95, podemos encontrar los fundamentos que nos llevarán a defender esta distinción entre el concepto de cosmopolitismo y el del bien supremo; y a buscar la fundamentación del mismo en la tercera Crítica en tanto permite el paso de lo natural a lo moral, especificando la relación puede tener el concepto de un bien supremo entendido como *bonum consummatum* para la comprensión del significado del cosmopolitismo. El artículo de Norbert Bilbeny acerca de la esperanza moral en Kant saca a relucir la problemática que supone el uso del concepto de esperanza para dar cuenta de una moral secular y de la relación de ésta con una ética-cosmopolita. Bilbeny, N.; “La esperanza moral en Kant”, *En la cumbre del criticismo: simposio sobre la “Crítica del Juicio” de Kant*, Vilar, G. & Aramayo, R.R. (coords.), 1992, 28-45.

este capítulo se centrará en diferenciar al cosmopolitismo del concepto de bien supremo, y a su causalidad de la que corresponde a un ser divino —o diferenciarlo del objeto de un concurso divino—, y apostará por considerar al problema de la historia y del cosmopolitismo como parte de un problema general de interpretación de la naturaleza que ocupa a Kant ya con anterioridad a la redacción de la primera Crítica. Se trata del problema de la interpretación de lo contingente natural o el de la necesidad del uso de principios teleológicos, o de carácter subjetivo, para la comprensión de la naturaleza, tanto para dar cuenta de lo natural como para dar cuenta de lo humano. Problema que puede rastrearse en escritos como *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* o *Von den verchiedenen Racen der Menschen*.

Así considerada la historia y su concepto, se puede intentar una primera aproximación a un principio teleológico que, diferenciado de las implicaciones que puede tener éste cuando lo consideramos en su calidad de principio de una teleología práctica, o como principio teleológico de la naturaleza como máxima de la razón teórica, trata de dar cuenta de las acciones de la humanidad de acuerdo a lo que no podemos más que considerar como un principio reflexionante —o principio de una facultad diferente de la teórica y de la práctica y cuya fundamentación no se completará hasta la tercera Crítica. Principio que da cuenta de aquellos fenómenos que pueden ser calificados como “libres” en relación con la razón teórica y sus leyes⁵. Una primera aproximación a este principio y al intento de fundamentarlo será estudiada con ocasión del escrito *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*.

Un estudio de la teoría biológica de Kant a comienzos del período crítico —que nace de su intento por separarse de las teorías mecanicistas y panteístas de la explicación de la naturaleza, representadas (entre otras) por la figura de Hume y Herder respectivamente— nos permitirá realizar una comparación, a la vez que diferenciación, entre la historia natural y la historia humana.

Inspirado por la obra de Buffon, Malpertuis y Blumenbach Kant establecerá los términos de una *Naturgesichte* que servirá de base para la construcción de una *Allgemeine Gesichte* o *Gesichtsphilosophie*. De la primera obtendremos las nociones claves para la redacción de la segunda, y también aquellos puntos que las diferenciarán precisamente por la naturaleza del objeto de estudio de una historia de la humanidad. El

⁵ La denominación en esta tesis de “libres” para dar cuenta de los fenómenos con los que trata este principio tiene su origen en el artículo de Friedrich Kaulbach: “Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant”, *Kant-Studien*, Band. 56 (1965), 430-451

sujeto humano, a diferencia del organismo biológico, se definirá por la propiedad de poder ser siempre interpretado en base a un principio ulterior a pesar de ser considerado un objeto “libre” de la naturaleza. Este último principio, que le define como sujeto humano, no será tampoco el principio objetivo de la moral o imperativo categórico.

El principio de la historia, que intenta dar cuenta de la especificidad del fenómeno de lo humano —como objeto libre de una naturaleza a la vez que como objeto que escapa a la mera contingencia natural— nos llevará a interpretar el término Naturaleza —o sujeto agente de la historia de la humanidad— como uno que da cuenta de una estructura racional de la humanidad; un principio subjetivo-evolutivo de la racionalidad cuyo sujeto es la misma humanidad. Como se verá, podrá ser finalmente entendido como *Gesinnung* de la humanidad.

Esta interpretación implica un intento por reconducir y devolver el principio de la historia y el concepto de cosmopolitismo al ámbito de la responsabilidad del sujeto y a la acción libre, relacionada con la moral, pero, sin embargo, no definida explícitamente como acción moral en el primer período del criticismo kantiano. Esto se deberá precisamente a la falta de fundamentación de un principio que, haciéndose cargo de lo natural o sensible, pretende dar cuenta de la acción humana como una que se define en su racionalidad por tender a la producción de un derecho cosmopolita adecuado a los fines de la moral. Debido a esto, el principio de la historia y el cosmopolitismo, a pesar de su intento de dar cuenta de la espontaneidad de una racionalidad de la humanidad que tiende a la moralidad, acabarán por tener un estatuto ambiguo en relación con los fundamentos de la acción humana concreta que tratan de defender — aunque sin completo éxito— desde la propiedad de la autonomía.

Lo que nos permitirá defender esta perspectiva será, en un primer momento, decíamos, una aproximación al concepto de cosmopolitismo como uno explicitable por relación a una tercera facultad⁶ —capaz de dar cuenta del ámbito fenoménico como uno compatible con la acción moral— y, a la vez, como un concepto que puede considerarse un objeto de la acción del hombre, objeto pensado para realizarse en condiciones sensibles, diferente de un bien supremo y cuya causa no puede identificarse con una divina. Las *Reflexiones de Metafísica* anteriores y contemporáneas al período de estos escritos se mostrarán de gran ayuda para establecer esta diferenciación entre el

⁶ Interpretación con la que coincide Sergio Sevilla en su artículo: “Kant: razón histórica y razón trascendental”, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 244-64.

cosmopolitismo y el bien supremo. Se tratará, finalmente, de un objeto de la acción humana en el mundo sensible y por el que se pueden reclamar responsabilidades.

Pero también es cierto, repetimos, que la filosofía de la historia kantiana en sus inicios presenta al cosmopolitismo como un concepto controvertido, en tanto su estatuto puede considerarse que fluctúa entre el de un concepto que puede definirse en relación con la acción humana y sus motivos tanto por medio de los términos de una causalidad pragmática —interesada, racional en términos de resolución de un problema teórico— como por los de una moral —y esto, precisamente, por la falta de una fundamentación adecuada del principio de la historia en relación con esa tercera facultad a la que apela sin nombrar.

Una problemática, ésta, que ha de entenderse es consecuencia también del momento de redacción de estos opúsculos, cuando la filosofía crítica no ha considerado aún la importancia de una estructura subjetivo-trascendental de la razón humana para dar cuenta de un sistema de las facultades. Sistema, este último, capaz de dar razón de la historia y del cosmopolitismo a través de una interpretación de la naturaleza hecha posible gracias al punto de vista (de sentido o completud) que la razón práctica en su capacidad de determinar la subjetividad humana aporta sobre lo natural.

Todas estas razones son las que nos conducirán a situar al cosmopolitismo en la filosofía kantiana como un concepto que se sitúa entre los límites del saber y la creencia, ni comprensible por referencia a principios objetivos, ni por su interpretación en los términos de una traducción o analogización de los Postulados de una razón práctica; antes bien, por referencia, decimos, a una tercera facultad que permitirá comprender por qué al cosmopolitismo le hemos adjudicado el adjetivo moral.

El segundo capítulo de esta tesis avanzará en el pensamiento kantiano, y lo hará precisamente en esta dirección, en la que el concepto de Naturaleza —o principio de la racionalidad de una humanidad impersonal— es sustituido por una estructura o constitución subjetivo-trascendental del ser humano; estructura que dará cuenta del cosmopolitismo como la consecuencia de una “correcta” interpretación de la naturaleza. Interpretación que tiene su origen en la Metodología de la Razón Práctica de la segunda Crítica —o en el modo de hacer de los principios objetivos de la moral unos también subjetivos— y que está destinada a comprender el uso adecuado de las facultades superiores.

El cosmopolitismo, defenderemos, forma así parte de la exégesis kantiana de la subjetividad trascendental, aquélla que da cuenta de la contingencia racional desde el

punto de vista de la mera humanidad, o de nuestro ser irremediable; la que hace de la naturaleza un todo que se presta a configurarse como sistema —ya sea teórico o práctico— gracias a una ordenación de las facultades. Es este sistema de las facultades, situado a la base de una actividad que es subjetiva pero también necesaria en la interpretación de la naturaleza, el que permite comprender cómo los principios de la razón (objetivos y constitutivos e incluso regulativos) pueden tener entrada en el ánimo del sujeto; cómo pueden ser principios de la acción concreta, dando cuenta de la naturaleza como debe ser para el sujeto, y, de este modo, del derecho, y en concreto del cosmopolita, como un deber ser, que es objeto de responsabilidad para hombre sensible.

La tercera Crítica será, pues, el lugar clave en la comprensión del concepto de cosmopolitismo en la filosofía kantiana, y, a su vez, del principio de la historia, en tanto ambos se explicitan en relación a la facultad del Juicio reflexionante, cuya función de puente (*Übergang*) entre la naturaleza y la libertad —que determina todo el contenido de esta obra— da cuenta del modo en el que la historia sirve para cubrir un interés fundamental de la moral: el de la realización de sus fines en el mundo sensible. Por eso consideraremos inadecuadas aquellas interpretaciones que —a pesar de su vigencia y lo que hay de acertado en sus análisis específicos de la primera parte de la tercera Crítica, como la de J.F. Lyotard en su *Leçons su l'Analytique du Sublime* o la de Paul Guyer en *Kant and the Claims of Taste*— harán imposible la comprensión de cómo la estética kantiana está destinada a fundamentar, y permitir el paso a una teleología, en el ámbito de un obra que tiene como objetivo dar cuenta de la función de la subjetividad en la comprensión definitiva del “mundo y destino humanos”⁷.

La tercera Crítica supone una exégesis de esta subjetividad, y del sistema de las facultades que reside a su base, desde un análisis de la experiencia que se hace cargo de lo contingente para la razón teórica y la práctica. Exégesis que no concluye, sin embargo, con una mera apelación a la subjetividad como término que corresponde a un principio de interpretación impersonal a la vez que necesario, sino como término “constitutivo” de la experiencia ordinaria del sujeto humano.

⁷ Lyotard, J.F.; *Leçons su l'Analytique du Sublime*, Galilée, Paris, 1991; Guyer, P.; *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 1997. Criticaremos determinadas interpretaciones del concepto de sentido común, o aquellas que niegan la necesidad de un concepto de lo suprasensible para dar cuenta de los juicios estéticos en Kant, y que, consideramos, impiden la comprensión de una visión de conjunto y de la función general de la tercera Crítica kantiana. Ver, entre otros: Zimmerman, R.L.; “The Aesthetic Judgement”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 21, Nº 3 (1963), 333-344.

La idea de lo suprasensible y el sentido común (*Gemeinsinn*), que subyacen al análisis de la experiencia kantiana de lo bello, adquirirán una importancia fundamental en esta Crítica, pues permitirán la comprensión de la posibilidad de una determinabilidad del ánimo humano por parte de la razón moral. La experiencia de lo sublime y la teoría del arte y del genio serán claves para la comprensión de la relación entre lo bello y lo bueno —o de lo bello entendido como símbolo de la moralidad— que es precisamente la que permitirá una exégesis de la naturaleza gracias a la cual ésta se juzga por relación al deber ser moral. O bien, podríamos decir, supondrá la comprensión de cómo la interpretación de la naturaleza desde la subjetividad trascendental da cuenta de la misma como una naturaleza como debe ser, o desde un sentido común que puede ser considerado en calidad de regulativo.

La teleología fundamentada en el Juicio reflexionante —y una vez explicitado el sistema de las facultades que éste da a conocer— permitirá la comprensión de cómo el sujeto puede, además, dar cuenta de la naturaleza como sistema (teórico y práctico) desde su acción concreta. Sistema de las facultades y facultad del Juicio que le conducirán a considerar a la naturaleza sensible como un todo compatible con la libertad por su acción moral. El mundo se constituirá definitivamente como sistema por la capacidad del sujeto humano de transformar la naturaleza para hacerla coincidir con los intereses y fines morales.

Será, defenderemos, cuando Kant muestre la capacidad del sujeto, no sólo de ser determinado subjetivamente por la razón práctica, sino de dar sentido al todo teleológico de una naturaleza —al hacer de este principio moral subjetivo-determinante también el principio regulativo de su acción concreta— cuando la naturaleza podrá considerarse un ámbito apto para la realización de los fines morales.

A partir de este momento lo natural será considerado un medio para los fines morales del hombre. La posibilidad de proponerse con sentido el bien supremo no dependerá tanto de la garantía que supone la existencia de Dios como concepto constitutivo en el ámbito moral y objeto de una creencia racional —aunque ésta no pierda nunca su importancia como Postulado de la razón práctica y materia de una ético-teología—, sino de la necesidad de una interpretación coherente y completa de la naturaleza⁸.

⁸ Por esta razón no podemos estar de acuerdo con la conclusión de la excelente obra de G. Lebrun *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica de del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, en la que afirma que finalmente Kant no escapa de su misma crítica a la Metafísica dogmática a causa del papel

Será sólo, pues, desde el principio moral en tanto que subjetivo y principio regulativo de las acciones de los hombres, que la naturaleza cobrará pleno sentido y que se hará posible el concepto de cosmopolitismo. La naturaleza ya no sólo se juzgará en la filosofía kantiana por presentar una adecuación al deber ser en general, sino por su “poder” deber ser, o por su ser la materia para un proyecto de naturaleza moral.

Esta doble interpretación de la naturaleza desde la tercera Crítica (esto es, según su deber ser y como materia para un deber ser) es clave en tanto que podremos considerarla el momento en el que Kant se plantea seriamente la necesidad de formular una teoría de la propiedad como elemento esencial de la Doctrina del derecho y que dé cuenta del deber histórico del hombre. Pues una interpretación de la naturaleza que sea adecuada al uso de las facultades nos permitirá reflexionar sobre la materia como medio para propiciar la igualdad o la desigualdad entre los hombres, para dar lugar a una cultura de la habilidad o a una de la disciplina, dependiendo del abuso o del uso de esta materia sensible.

La experiencia de lo bello como símbolo de la moralidad dará cuenta de los intereses (tanto empíricos como intelectuales) que pueden asociarse a la experiencia estética, y del peligro de corrupción de esta experiencia. Debiendo servir, como veremos, para comprender las condiciones que hacen posible una actitud humana adecuada a su dignidad —que persigue la felicidad a través del ejercicio de la virtud— esta experiencia, sin embargo, podrá desembocar en la constitución de sociedades que conduzcan a la esclavitud, la miseria y la guerra. Esta es la consecuencia de un amor de lo bello o de la cultura por sí mismo, y de un consecuente afán de riquezas y honores, que sólo puede ser limitado a través de la propuesta activa o constitución de aquel estado que responda a la interpretación de una naturaleza adecuada a la moral: un estado cosmopolita, entendido como estado en el que todo sujeto es ciudadano activo, o propietario. Condición de posibilidad de los fines asintóticos de una razón moral.

El cosmopolitismo se convertirá de este modo en el concepto que da cuenta de la unión entre lo natural y lo moral; de un uso de la naturaleza adecuado a los fines de la moralidad. Término que da respuesta al conflicto rousseauiano. Un objeto de posible realización sensible, pues su realidad consiste en una distribución universal de la

imprescindible que sigue ejerciendo Dios como garante de la posibilidad de un bien supremo. Acusación que puede ser contrarrestada desde el análisis de concepto de Dios en el *Opus Postumum* kantiano en la que éste es identificado como la personificación de la razón moral humana. Ver Cortina, A.; “Die Auflösung des religiösen Gottesbegriff im Opus Postumum Kants”, *Kant-Studien*, Band. 75 (1984), 280-293.

materia; distribución que no se busca por mor de sí misma, sino como medio de empoderamiento del sujeto, garantía de una ciudadanía universal que contribuye en conjunto a la definición de los fines de la humanidad y en la que cada hombre es libre de perseguir su felicidad según su propia concepción de la misma —eso sí, dentro de los límites que posibilitan este mismo ejercicio a todo otro sujeto.

Es así como la obtención de este estado de las relaciones entre los hombres se convertirá en una responsabilidad del hombre corriente; es así como el principio subjetivo de la racionalidad práctica de la humanidad se traduce por un principio, no subjetivo, sino de la razón en su facultad de determinar a la subjetividad, principio posible de la acción concreta de todo sujeto. Es así también como la propiedad común de la tierra, esa *ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens*, —revulsivo de las conclusiones al respecto que se siguen de las obras de C. Wolff y G. Achenwall— aparecerá como concepto regulativo para las sociedades de derecho, que ya nunca podrán entenderse como posibles meramente desde la coacción jurídica a la voluntad de sus miembros, si es que han de ser sociedades de derecho adecuadas a la moral.

De hecho, como se podrá observar al final del segundo capítulo, el que el cosmopolitismo se preste a ser interpretado de acuerdo a una definición positiva y otra negativa da cuenta de su ser un derecho posible gracias sólo a la acción moral, la cual tendrá como fin la redistribución de la propiedad — en vistas al mismo tiempo a la obtención de un bien supremo en la tierra que no por ello pierde su carácter asintótico y al establecimiento de su condición de posibilidad—. Redistribución de la propiedad que aspirará a la vez a constituirse como un derecho positivo o estuario.

Todo esto provocará, como hemos señalado, el replanteamiento de una de las cuestiones más espinosas relacionadas con la filosofía del derecho kantiano al ser entendido el cosmopolitismo preferentemente como un adjetivo de este concepto: la de innecesaria motivación moral del sujeto para dar cuenta de un estado legal. Y, con éste, por tanto, el problema de la posible distinción entre una acción consuetudinaria y una acción constituyente de derecho.

Este problema nos conducirá a una exposición que muestre la necesidad de la acción virtuosa para dar cuenta del derecho en Kant⁹, y a estudiar por tanto la relación íntima y de dependencia que se da entre las dos partes de una *Metafísica de las Costumbres*, en la que el cosmopolitismo, como fórmula última del derecho, sólo se

⁹ Perspectiva que ya defendió Ottfried Höffe en su libro *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press, U.S.A., 2006.

entiende como posible desde una acción moral constituyente de derecho. Una afirmación que nunca se hizo explícita en el pensamiento kantiano, y a cuya defensa dedicaremos el tercer capítulo de esta tesis.

Nos basaremos, para esto, en la convicción de que el rechazo kantiano de la filosofía del derecho de su época, en especial la de Pufendorf, se debía precisamente a la necesidad de dar cuenta del derecho, tanto del civil, como del internacional y del cosmopolita, como una realidad que responde a motivos morales y cuyos fines son de la misma naturaleza. Esta es consideramos la razón de una *Metafísica de las Costumbres* cuyo análisis nos permitirá ver una complementariedad entre sus dos partes, sin la cual algunos conceptos —en especial el de hospitalidad— quedan condenados a la incompreensión o la banalidad.

De este modo estudiaremos la eticidad de los principios jurídicos y su relación con una teoría de la propiedad que justifica la necesidad de una sociedad civil, que no estará destinada a garantizar un *statu quo* material en el marco de un derecho racional, sino a hacer de todo sujeto jurídico un sujeto capaz de desarrollo moral y (como consecuencia) de felicidad, esto es, un ciudadano activo. Estudiaremos el modo en el que el ejercicio de los deberes de virtud, perfectos e imperfectos, es necesario tanto para el mantenimiento como para la reforma y superación de las formas estatutarias de derecho.

Veremos así cómo la idea de una propiedad común de la tierra funciona como principio limitativo de la acción del gobernante en el marco del derecho civil, así como principio regulativo de la acción de los sujetos que —mediante un ejercicio de virtud de tipo imperfecto— actúan en vistas a dotar a todo sujeto de la sociedad en la que habitan del elemento que lo capacita para ser verdadero conciudadano¹⁰.

Igualmente, estudiaremos el paso del derecho civil al *ius gentium* como un ejercicio de deberes perfectos de virtud por parte de los gobernantes que, asociados entre sí en una relación o pacto entre repúblicas, ponen las condiciones para asegurar el derecho a la propiedad, tanto de los estados miembros como de los no miembros. De este modo se les reconocerá como sujetos de un posible pacto jurídico y de reforma política. A su vez, esto permitirá que se den las condiciones para futuros contratos

¹⁰ Así pues, si Alexis Philolenko defendía en su libro *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, 1968, al contrato social como la cuarta formulación del imperativo categórico, la idea de una propiedad común de la tierra podría ser pensada como una quinta, en tanto, veremos, funciona como principio regulativo de las acciones de los ciudadanos y del gobernante en el ámbito internacional. A la vez, pensado como principio constitutivo, y por tanto como formulación del imperativo categórico en tanto que principio subjetivo de la acción, dará cuenta del derecho cosmopolita.

sociales entre naciones, y se construya, progresivamente, una federación de naciones pacífica de carácter global, que a su vez dejará abierto un espacio para una acción que se relaciona con los deberes imperfectos y con el reconocimiento de los derechos de todos los sujetos del globo. Sin embargo, esto último no es tarea de este tipo de derecho ni de los sujetos que lo protagonizan.

Finalmente, será el derecho cosmopolita el que complete la tarea de este anterior derecho, y lo hará mediante un ejercicio de hospitalidad que se lleva a cabo entre sujetos que intercambian mercancías, entre sujetos de comercio, y que se traduce, en un primer momento, por un deber de no explotación. El deber o el derecho a la hospitalidad, tan escasamente definido por Kant (e ignorado como concepto clave de la filosofía del derecho) se revelará clave para la comprensión de un cosmopolitismo que será posible gracias a la acción moral. No será sino mediante un reconocimiento de la dignidad del otro que es suscitado, a su vez, por el reconocimiento del otro como sujeto activo (a causa del deber de no explotación) como se muestra la necesidad de instauración de una ciudadanía o derecho cosmopolita. La hospitalidad es derecho, no filantropía. Pero nuestra hipótesis es que no es una mera acción positiva de derecho, sino, podríamos decir, acción constituyente de derecho. Acción moral encaminada a la constitución de un derecho mundial.

La necesidad de dotar de ciudadanía a aquellos sujetos a los que el ejercicio de hospitalidad reconoce su propiedad será, argumentaremos, lo que cree una conciencia de ciudadanía mundial. Un reconocimiento de la propiedad sin ciudadanía común, un estado de naturaleza en la práctica y no en la idea, supondrá el momento en el que el curso de la historia esté completamente en manos de los sujetos que podrán entrar a formar parte de una ciudadanía mundial, pues podrán instaurar *de facto* —pueden decidir hacer real— el estado adecuado entre sujetos poseedores que buscan asegurar a cada uno lo suyo; lo que conllevará, por tanto, la propuesta de un estado civil que implica un reconocimiento a la vez de tipo moral de los sujetos que establecen el pacto. Un estado de libertad en el que a cada uno pueda asegurarse lo suyo es el efecto de un ejercicio de la hospitalidad.

Este reconocimiento superará las nociones de frontera y Estado y derivará en la necesidad de reconocer a todo sujeto como ciudadano del mundo, o en la posibilidad de ejercer deberes de virtud imperfectos a escala internacional o global. Una vez se piense como posible un estado de ciudadanía global se hará necesario pensar también ese estado como uno pleno en términos jurídicos, o se hará global la necesidad de reconocer

a todo sujeto como apto para constituirse como miembro activo y válido en la toma de decisiones acerca de los fines que han de definir la marcha de la humanidad. Se instaurará, por tanto, el deber de hacer de todo sujeto del mundo un propietario.

Es en este momento cuando el principio de la propiedad común de la tierra podrá ser pensado también en la filosofía del derecho kantiana como principio constitutivo o constituyente de una sociedad cosmopolita, cuyo logro residirá en una redistribución mundial de la propiedad. Un estado hecho posible, en primer lugar, gracias a una perspectiva subjetiva pero necesaria acerca de la naturaleza, entendida ésta como sistema teórico a la vez que, o necesariamente, moral. Un principio constituyente que sólo se hará efectivo desde la acción moral de los sujetos que reconocen al mundo como el medio, o materia, de una razón moral que busca realizar sus fines en este mundo y que hace de la sociedad cosmopolita la condición de posibilidad del desarrollo de la moral. Un cosmopolitismo pues al que ha de acompañarle el adjetivo *moral*.

Se hará así comprensible también el cosmopolitismo como adjetivo que acompaña a una educación, como concepto de una antropología pragmática o sentimiento de la vida, ya que su significación remite a la acción moral del sujeto concreto, a la necesidad de reconocer a todo sujeto como digno, capaz de proponerse fines y de contribuir a la propuesta de fines de una humanidad responsable de su destino y de la instauración de los medios para conseguirlo. Un sujeto que, incapaz de santidad, es sin embargo más que apto para una virtud que haga del mundo un lugar justo.

Pensamos que esta investigación contribuirá a ampliar la comprensión de un concepto de la filosofía kantiana cuyo estudio ha sido relativamente limitado y de escasa profundidad, y que permiten repensar a Kant como un interlocutor de importancia relevante en la actualidad en lo referente a definir el significado que un derecho cosmopolita debe comportar en el siglo XXI. Un debate que, profundamente influenciado por la filosofía moral, política y jurídica de este autor, y que se asienta en conceptos como el de pobreza, capacidades y derechos humanos, puede verse enriquecido en la reflexión jurídica y ética que apuesta por defender una concepción de la política y el derecho de carácter universalista.

Lista de abreviaturas de las obras de Kant

Los textos son citados por la *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss.

Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

Bestimmung: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace.

EE: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.

Gemeinspruch: Über den gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Idee: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KU: Kritik der Urteilskraft.

MdS: Die Metaphysik der Sitten.

Mut: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

Pädagogik: Pädagogik.

Recensionen: Recensionen von J. G. Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit».

Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Streit: Der Streit der Fakultäten.

TH: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

ZeF: Zum ewigen Frieden.

ÜdG: Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie

ÜvR: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen

VdV: Von den verschiedenen Racen der Menschen.

WO: Was heisst: sich im Denken orientieren?

Capítulo 1.

El Cosmopolitismo. Entre lo pragmático y lo moral.

«Nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea»

KrV, A834-B862

«Amigo mío, acabo de oír gritos y lamentos. ¡Existe un Dios! ¡Claro que existe un Dios! Y nos ha creado un mundo mejor, si no, esta tierra es un disparate»

Eugène de Rastignac,

Papá Goriot,

Balzac.

La primera vez que aparece el término Cosmopolitismo en el período crítico es en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Traducido al español como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, sería quizá más correcto “Idea para una historia universal con intención cosmopolita”¹¹, haciendo justicia al original alemán *Absicht*, y a la filosofía de Kant por lo que al rol de las ideas corresponde. Supone, además, este cambio de terminología una de las claves para ver esta obra, considerada de menor importancia, como el lugar en el que se barajan — aunque de un modo aún tentativo— temáticas claves en posteriores escritos de Kant, tanto en el terreno de lo práctico como en el teórico, y en la suma de ambos en una culminación en la *Crítica del Juicio*, *La Metafísica de las Costumbres*, y los escritos que le siguen. Cobra interés por tanto el analizar el sentido que una intención cosmopolita pueda tener en la filosofía de Kant, quién es el sujeto de la misma, y qué conlleva de por sí el adjetivo cosmopolita en su relación con el término intención como clave última para la comprensión de este concepto.

Un análisis del debate acerca del cosmopolitismo en las postrimerías del siglo XVIII en Alemania como la que lleva a cabo Pauline Kleingeld¹² nos lleva a situar a la obra de Kant entre aquellas de sus contemporáneos dedicadas a la explicitación de este término en su relación con diferentes ámbitos de la vida y la cultura. De entre las diferentes clasificaciones que la autora establece para delimitar los tratados de la época acerca del concepto, quizás las más cercanas a Kant fueran el cosmopolitismo moral de

¹¹ Aunque también existe la traducción “Ideas para una historia universal con propósito cosmopolita” en el volumen recopilatorio de textos de Kant: *En defensa de la Ilustración*, Villacañas (ed.), Alba Editorial, S.L., Barcelona, 1999.

¹² Kleingeld, P.; “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60 (1995), 505-24.

Cristoph Martin Wieland¹³ y el cosmopolitismo cultural de Georg Foster¹⁴. Con el primero compartirá Kant la visión de deberes morales de carácter universal y la consideración de todos los individuos como ciudadanos el mundo, así como la necesidad de la reforma en lugar de la revolución para la obtención de un estado interior y exterior que se ajuste a los mandatos de la moralidad. Es conocida la cercanía y respeto de Kant hacia Wieland, tanto que lo citará en la *KU* como uno de los ejemplos de genios vivos¹⁵. Con Foster sostendrá una disputa acerca del concepto de raza que no le impedirá, sin embargo, coincidir en la consideración de la igualdad de las culturas y el valor de los productos racionales, eso sí, en tanto considera que las culturas se encuentran insertas en un proceso de desarrollo y a través de cuál se puede juzgar, si no el valor, al menos sí el estado del desarrollo cultural; veremos que la disputa de Kant con Foster relacionada con el ámbito de la historia natural está basada precisamente en el intento de dar sentido a una concepción del cosmopolitismo y de la historia del hombre que le llevará poder evaluar la actividad cultural del hombre con referencia a un fin común de la humanidad. Del mismo modo, podemos encontrar en este momento en Alemania el proyecto de educación de Johann Bernhard Basedow¹⁶ que siguiendo la línea del *Emilio* de Rousseau influirá en la redacción de la *Pedagogía* kantiana en términos de educación cosmopolita.

Pero lo cierto es que el concepto de cosmopolitismo en Kant, —en su aspecto de comunidad política o todo jurídico con significaciones morales y referido a la idea de una paz— tiene su fuente de influencia principal en Rousseau y, secundariamente, en la filosofía estoica¹⁷. Decimos principalmente en Rousseau porque es la preocupación por conciliar lo cultural y lo natural en el pensamiento del ginebrino —que reside a la base de *El Contrato Social*, *el Discurso sobre la Desigualdad* o *El Emilio*— que buscaba definir el modo en el que el hombre debe desarrollar sus capacidades para estar de

¹³ En concreto destaca el artículo “Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens”, *Wielands Gesammelte Schriften*, Deutsche Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin (ed.), 1909 y ss., XV.

¹⁴ Fosters, G.; *Georg Forsters Werke*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, (ed.), 1958 y ss.

¹⁵ *KU*, 309.

¹⁶ La influencia de Basedow en Kant puede seguirse en Rodríguez Aramayo, R. “Estudio preliminar”, *Ideas para un historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2001, IX-XL.

¹⁷ Un estudio detallado de la influencia del pensamiento estoico en Kant en referencia al cosmopolitismo es la de Nussbaum, M.; “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol.5, Nº 1 (1997), 1-25. Un estudio general de la influencia de la ética griega en el pensamiento kantiano en el que también se ve referida la cuestión del cosmopolitismo es el de Reich, K.; “Kant and Greek Ethics (I)”, *Mind, New Series*, Vol.48, nº191 (1939), 338-54 & “Kant and Greek Ethics (II)”, *Mind, New Series*, Vol.48, Nº 192 (1939), 446-443.

acuerdo con su naturaleza, lo que será el motivo principal de una historia de la filosofía kantiana; obtener el punto de vista desde el cual superar la interpretación de lo social al hilo de una degeneración del género humano y el intento por recuperar de algún modo un estado natural dentro de lo civil, suponen el motivo que llevará en primera instancia a Kant a intentar desentrañar el problema de la instauración de una sociedad de derecho acorde a los fines morales de la humanidad; el modo en el que la cultura y la naturaleza podrían conciliarse, mediante una propuesta interpretativa que, separándose del optimismo que a Rousseau no le quedó más que aceptar, trata de elaborar una historia del hombre que avanza de lo malo hacia mejor.

La diferencia que marca la discrepancia entre los intereses comunes de estos dos filósofos se resume en la famosa y mil veces repetida frase: «Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado» (Ak. XX, 14). Esta afirmación marcará la trayectoria kantiana que intentará mostrar que el estado natural del hombre es aquél que él mismo hace posible, de acuerdo al principio moral y a la construcción de sociedades de derecho cuya forma y objetivos han de plegarse a la dignidad expresada por tal fórmula¹⁸.

Como decimos la teoría del Estado kantiano, y la justificación del derecho como doctrina racional capaz de reconciliar lo “útil” o lo natural con lo moral tiene un reflejo originario en su filosofía de la historia, y en los escritos de filosofía política centrados en mostrar una visión de la historia humana en términos de desarrollo y libertad. Una perspectiva histórica, interpretativa, del desarrollo cultural humano que, al contrario de lo que postulaba Rousseau, no supone una degeneración del género humano, sino que ya muestra en su mismo desarrollo un avance hacia mejor de la especie humana y la posibilidad de que la forma de derecho adecuada a la dignidad humana sea el fin de la evolución de una razón que lucha por conquistar el terreno que le es propio, el de la libertad y la dignidad correspondiente. En este sentido también podemos considerar que el concepto del cosmopolitismo funciona en Kant, además de cómo concepto clave que muestra la forma concreta en la reconciliación entre la naturaleza y la libertad en el hombre, como un revulsivo de la teodicea de Leibniz¹⁹ y de su postulación del mal

¹⁸ Para ver las relaciones entre Rousseau y Kant consultar, entre otros: Rubio Carracedo, J.; *Rousseau en Kant*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998, Cap.1. & “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, Guisán, E. (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1987, 29-74; Cassirer, E.; *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Rodríguez Aramayo, R. (ed.), FCE, Madrid, 2007,

¹⁹ Leibniz, G.; *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, 2 vols., 1710.

como un hecho justificable desde la razón divina, así como un intento de la solución del problema con respecto a la determinación del concepto de libertad que mantiene Leibniz (y podríamos decir también Wolff) con Crusius²⁰; problema cuyos polos representan a la libertad determinada en el marco de una causa antecedente o en el marco de una decisión indiferente para el sujeto.

Decimos que es el concepto de cosmopolitismo el que supone un punto clave para dar cuenta de estos asuntos porque, si bien por una parte mostrará la historia del género humano como una que avanza hacia mejor, a la vez lo hará de modo que este avance es consecuencia de la acción libre del sujeto, de una lucha contra el mal y de un desarrollo de la razón y de la coherencia en términos de un principio práctico que da sentido al proceso, y que se resuelve, no en los términos de un objeto imposible para la voluntad humana, sino, como veremos, en los términos de un proyecto que, a diferencia de un ideal, sí es alcanzable mediante la acción.

Los escritos de filosofía de la historia y la propuesta de un cosmopolitismo como fin natural y condición del fin de la Naturaleza son comprensibles también al hilo de una posición de Kant con respecto a la investigación en la naturaleza que difiere de las propuestas o teorías sobre la concepción general de la materia, del mundo y de las fuerzas —de la ciencia natural en su conjunto—, que se habían edificado en el siglo XVIII alrededor de las doctrinas del atomismo y del hilozoísmo o panteísmo. Contra éstas Kant debatirá en una especial oposición a Herder que hace de este último el método para dar cuenta de la historia humana. Kant, rechazando el carácter metafísico de tal método, y apostando por una historia natural que nos llevará a la consideración del concepto de organismo o ser vivo desde un punto de vista reflexivo, se posicionará en una perspectiva que le permite, además separarse de las posiciones aquí mencionadas, diferenciar toda posibilidad de las mismas de dar cuenta de estos objetos o de la historia del ser humano. Una que, finalmente, y desde el mismo punto de vista desde el que se propondrá el método de una historia natural, habrá de dar cuenta de la especificidad de su objeto de estudio, el ser humano.

Así pues, Kant establece un principio para la historia en *Idee*, que tiene un carácter general para los escritos de la época que tratan acerca el mismo problema, como son las *Rezensionen*, *Mut*, o las *Lecciones de Antropología* —que verán la luz a

²⁰ Crusius, Ch.A.; *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, 1745; Reimpresión, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963. Wolff, Ch.; *Philosophia prima, sive Ontologia*, Frankfurt-Lipsia, 1730.

finales del período crítico en 1798 bajo el título *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, pero cuyo contenido se encuentra ya en estos escritos señalando del lugar el hombre en el seno de una Naturaleza que es vista bajo la marca del destino—, que dictaminan que el fin natural de la historia humana consiste en el establecimiento de una sociedad global de derecho o cosmopolitismo que supone la condición de posibilidad el desarrollo de las disposiciones morales.

La idea que subyace a la base de esta máxima, como veremos, es la misma que guiará la redacción de la *KU*: la de una finalidad de la naturaleza entendida ésta en un sentido general; pero en este momento del período crítico, el problema es la posibilidad de fundamentar o de justificar una apelación crítica al concepto de finalidad (*Zweckmäßigkeit*) en relación con la historia humana con anterioridad a una *Crítica del Juicio* que, mediante una Crítica del Juicio Estético, y una Crítica del Juicio Teleológico —trabajando cada una en la elaboración de los problemas específicos a los que se enfrenta la historia— es capaz de fundar el derecho de la razón a proponer el cosmopolitismo como condición el fin de la Naturaleza en relación con las acciones de los hombres.

Así que resulta sumamente interesante establecer los intereses que cubre la máxima de la historia de acuerdo a lo que en este momento de su filosofía Kant puede constatar como tal, y a ver en el principio de la filosofía de la historia el anuncio del principio lógico-subjetivo de la facultad de juzgar en una Crítica del Juicio teleológico; pero, como veremos, planteado en un momento en el Kant intentar conjugar el rechazo de una visión metafísico-dogmática de la ciencia natural —que le obligará a insistir en el punto de vista subjetivo desde el que han de ser tratadas determinadas cuestiones concernientes al conocimiento teórico— con el punto de vista según el cual es la determinación moral, su ley y sus objetos, la clave para interpretar el desarrollo de las acciones de los hombres en el decurso fenoménico de la especie humana.

Si la tercera Crítica se encargará de establecer la crítica, es decir, el procedimiento mediante el cual se puede justificar un uso del principio de la historia, y se puede decir por qué el cosmopolitismo puede ser considerado condición del fin de la Naturaleza (*letzter Zweck*), fin de la Naturaleza por esto mismo (lo que implicará, como veremos, introducir más condiciones que las teóricas y las morales en la consideración de los objetos), lo interesante de los escritos de filosofía de la historia de comienzos del período crítico es que, a la vez que reclamarán la necesidad de la tercera Crítica, señalarán al mismo tiempo la íntima relación que ésta ha de tener con una *Metafísica de*

las Costumbres. En esta tesis vamos a considerar a esta última obra desde el punto de vista de aquella doctrina encargada de comprender qué es lo que tiene que hacer el hombre para llevar a cabo un fin de la razón en el mundo de los sentidos —pero no en el sentido de cómo tiene que comportarse el hombre si quiere poder esperar el advenimiento de un bien supremo, sino qué es aquello que se puede localizar en el mundo sensible como el material para la creación de un fin que ha de realizarse como objeto; cuáles son las condiciones sensibles que pueden dar cuenta de un objeto como si fuera un fin.

Por esto la filosofía de la historia y su objeto, el cosmopolitismo, podría considerarse como una de las partes más relevantes en los términos de la acción humana concreta y del objetivo que ha de acompañarlas en un proyecto de una razón que, mediante el establecimiento de una filosofía trascendental y tres Críticas que lo avalan, busca constituirse como filosofía cósmica, esto es: «La ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella». (*KrV*, A839-B867).

El cosmopolitismo, la sociedad global de derecho, puede ser considerado el proyecto hacia el que se dirige gran parte de toda la empresa crítica de Kant en tanto supone el proyecto de una sociedad, en el mundo sensible y de acuerdo a las capacidades del hombre real, de establecer un estado fenoménico de las relaciones entre los hombres que se adecue perfectamente a los mandatos de una razón práctica. Es decir, supone el proyecto de producir en el mundos sensible un objeto que es “como si” fuera una idea, y que resulta indispensable para el hombre en la lucha por la conquista de su verdadero destino.

El cosmopolitismo que propone Kant como respuesta al problema “naturaleza-cultura” suscitado por Rousseau es uno que, a pesar de querer suplir una necesidad de la razón práctica, va más allá del interés asociado a la misma; la posibilidad de proponer el cosmopolitismo como fin de la Naturaleza, veremos, tendrá parte de la clave de su formulación en la actividad teórica y en un problema de investigación natural, en una realidad que escapa a la sistematización teórica. El método de la historia y su propuesta de un fin cosmopolita introducirá una comprensión de la realidad humana que, como veremos, distará de hacer del cosmopolitismo un objeto que pueda simplemente analogarse a un reino de los fines o a un bien supremo, a la vez que su posibilidad no dependerá de ninguna agencia que no sea la del hombre.

Sin embargo, la exégesis clásica de los escritos de filosofía de la historia de este período interpretan el principio de la historia y del cosmopolitismo, o bien desde el único punto de vista de un interés moral, o bien como escritos que pueden ser tachados de “dogmatistas” y, por tanto, de un uso impropio de los conceptos o de la metodología que Kant usa en ellos. Así que, por una parte consideran estos escritos como unos que forma parte de una filosofía de carácter pre-crítico, debido, según la opinión de algunos autores como Yovel²¹ a que en este momento del período crítico no se ha dado cuenta todavía de la diferenciación entre un fin natural (*Naturzweck*) y un fin final (*Endzweck*) —y por lo tanto tampoco se puede dar buena cuenta de la relación que representa el fin de la naturaleza (*letzter Zweck*) con respecto a la acción humana— por lo que no se puede considerar a la historia humana bajo el punto de vista de la responsabilidad del sujeto, o de la comprensión del derecho como objeto de deber de la humanidad; posición ésta que obligaría a considerar a la filosofía de la historia de este período desde el punto de vista según el cual el sujeto “puede considerarse como libre pero es finalmente una marioneta”. Con esta interpretación coincidirán entre otros Zammito y Guyer²² al hacer del principio de una Naturaleza, o de la Providencia que aparece en estos escritos, uno que no alcanza su consideración crítica hasta la *KU*.

Por otra parte, también se ha considerado a estos escritos como un antecedente del cuerpo de la filosofía moral kantiana y, queriendo salvar a la historia de acusaciones, como las de Medicus²³, que veían en estos escritos una ausencia total de libertad por parte del sujeto de la historia, se ha entendido al cosmopolitismo en los mismos términos que al bien supremo (el *summum bonum finitum*), haciendo de éste un objeto asintótico de la voluntad humana comprensible e interpretando a la historia y su principio como un Postulado más de la razón práctica²⁴. Desde esta perspectiva se pierde toda la peculiaridad que el derecho tiene por diferencia y en relación con la moral²⁵ y todo intento de hacer del punto de vista reflexivo usado en estos escritos uno

²¹ Yovel, Y.; *Kant and the Philosophy of History*, *Op.Cit.*

²² Zammito, J.H.; *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992; Guyer, P.; “Nature, Morality and the Possibility of Peace”, *Proceeding of the eight international Kant Congress*, Robinson, H. (ed.), Marquette University Press, Memphis, 1995, 51-69.

²³ Medicus, F.; “Kants Philosophie der Geschichte”, *Kant-Studien*, Band. 7, 1902, 171-229.

²⁴ Este es el caso, consideramos, que se sigue de los escritos de Aramayo, que, pretendiendo devolver a la historia la terreno de la libertad, acaba por interpretar a la misma bajo un prisma que impide toda diferenciación entre una acción que se propone como fin el derecho y una que se propone el bien supremo. Ver, como obra más representativa de la concepción del autor acerca de la filosofía de la historia en Kant Rodríguez Aramayo, R. *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.

²⁵ Que es precisamente lo que pretende señalar Friedrich Kaulbach en su artículo “Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?”, *Kant-Studien*, Band. 66 (1975), 65-84.

que pueda dar cuenta, como intentará Kant en la *KU*, de un problema que no sólo concierne la razón práctica, sino que concierne a la razón en general en tanto la facultad moral ha de poder mostrarse como “reina de las facultades”. Es decir, que se deja de lado toda la problemática epistemológica que acompaña a estos escritos.

Ambas interpretaciones, a pesar de poseer su grado de verdad (es decir, que el principio de una Naturaleza o Providencia que puede dar cuenta del desarrollo moral del hombre no adquiere fundamentación crítica hasta la tercera Crítica, o que la comprensión del principio de la historia tiene su origen en la relación que los Postulados de la *KpV*, —que ya pueden encontrarse en las *Reflexiones sobre filosofía moral* del período y con anterioridad a éste— mantienen con los términos de una naturaleza regida por leyes naturales), hacen del derecho un concepto incomprensible y, o bien lo relegan a su comprensión en relación con la acción humana en términos de milagro, o a la categoría de mero producto natural.

Nosotros consideramos que la problemática de la comprensión del principio de la historia y del cosmopolitismo es aquella que consiste en considerar al derecho, a la vez que como el producto de una acción pragmático-técnica —explicitable en los términos de una legalidad natural— el objeto de un proyecto moral. Un producto en el que la acción pragmática es a la vez compatible con un concepto de elección que la relaciona con la acción moral, y hace del derecho el objeto de un deber pensado para realizarse, no asintóticamente —por analogía con el bien supremo—, sino en un momento concreto, más o menos aproximable desde su condiciones de posibilidad; uno que, si bien no puede ser previsto de manera exacta, no quedaría tan lejano como para ser considerado un objeto asintótico.

No negamos que este principio, en su intento de dar cuenta del desarrollo moral de la humanidad, supone como condición de posibilidad el punto de vista de un destino humano que si es de carácter asintótico y se identifica con el bien supremo y con un desarrollo completo o acabado —perfecto— de la moralidad; pero no es coincidente con él. Por lo que es necesario establecer tanto la relación como la diferenciación entre el bien supremo y el cosmopolitismo, que, además de permitirnos entender que el cosmopolitismo es un concepto al que le acompaña siempre el calificativo de moral —debido a los motivos que impulsan a su actualización y a la forma que adquiere este producto una vez es pensado como proyecto— y que nos permite replantearnos el estatuto de los conceptos de legalidad y moralidad en relación con la posibilidad del derecho —y llegar a afirmar que sin moralidad (aunque tampoco, por supuesto, sin

legalidad) es imposible que se dé una situación legal que sea acorde con la naturaleza ética del sujeto humano— a la vez, y como Kant ya apunta a comienzos del período crítico, nos permitirá resaltar que el hecho de que el hombre se reúna en sociedades de derecho cada vez más acordes a la moral, implica, no que la santidad sea el requisito de la más perfecta juridicidad, sino que la acción moral puede ser llevada a la compatibilidad con los términos de una naturaleza en la que la acción pragmática, el modo en el que el hombre produce aquello que es un objeto de su querer, puede ser, a su vez, el fruto de un proyecto moral. Es decir, que hay un modo en el que la acción pragmática puede pensarse como una acción que daría lugar a un objeto que es, a su vez, identificable con un deber de la moral.

De acuerdo a esta interpretación, y dado que los escritos de filosofía de la historia y de antropología del principios del período crítico tienen en cuenta esta controversia que se da entre la acción moral y la acción pragmática —o acción según la ley natural— para dar cuenta del cosmopolitismo, nos vemos inclinados a considerar la inadecuación que se da entre la analogización de un bien supremo y un cosmopolitismo como fin de la naturaleza y condición del primero, y a situar su diferencia precisamente en relación a lo que puede esperarse de la acción autónoma del sujeto en el marco de una naturaleza sensible, a la vez que, por tanto, a contradecir las acusaciones de dogmatismo en relación con la no-diferenciación, por parte de Kant, entre un fin natural que podría dar sentido a esta acción y un fin final prescrito como destino inexorable independiente de la voluntad humana y en manos de una Naturaleza indiferente a los intereses humanos.

Este primer capítulo está dedicado a explicitar el concepto del cosmopolitismo en la primera parte del período crítico con el fin de esclarecer las fuentes a partir de las que Kant se arroga el derecho (o al menos la licencia) a afirmar de la historia humana que es una cuyo fin natural supone la creación de una sociedad global de derecho. Un problema que como veremos tiene sus antecedentes en el Canon de la primera Crítica — en aquella parte que trata de conjugar los intereses teóricos y prácticos de la razón— y cuya insuficiencia para dar cuenta de la historia de las acciones humanas obligará a Kant a buscar apoyo en los términos de una historia natural y en el concepto de organismo que le conducirán a entender el cosmopolitismo como un objeto que sólo puede entenderse en los términos de una facultad ignota hasta el momento.

1. El principio cosmopolita como máxima de la razón.

Kant considera que el principio de la historia no es un principio objetivo, sino que supone un punto de vista para interpretar aquello que aparece como contingente a la determinación por principios objetivos, y, que por tanto, no se trata de un principio determinante, sino de una hipótesis o máxima para interpretar las acciones de los hombres. De este modo dice Kant en *Idee*:

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica...podría intentar desde un punto de vista distinto. (*Idee*, 30-1).

Un recorrido por la noción de máxima nos ayuda a comprender el papel que cumplen estos principios en la filosofía trascendental. Con vistas a situar el tipo de máxima que supone un principio como es el de *Idee*, o el que guía la redacción de las *Recensionen*, *Mut* o las *Lecciones de Antropología*, es necesario diferenciarlas del mismo concepto tal y como parece, tanto en la *KrV*, como en la *KpV*. Por agilidad de los conceptos usaremos, a la hora de especificar el concepto de máxima de la razón práctica, el significado que se da en la *KpV*; a pesar de que el escrito es posterior en su publicación a los que nos ocupan, el concepto de Postulado, del papel de las ideas, y en especial el de Dios y de su relación con la acción humana y el bien supremo, es uno que ya puede encontrarse en las *Reflexiones de filosofía moral*, en los términos que aquí nos van a resultar imprescindibles, desde al menos 1775.

En la *KrV* aparece la definición de máxima de la siguiente manera:

A todos los principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés (*Interesse*) de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto, los llamo máximas de la razón (*Maximen der Vernunft*). Hay, pues, máximas de la razón especulativa que no poseen otra base que su interés especulativo, aunque parezcan principios objetivos. (*KrV*, A666-B695).

Y en la *KpV* encontramos la definición general de interés de la razón a cuyo servicio se subordinan las máximas que acabamos de explicar y que nos da paso a considerar el concepto de máxima dentro del ámbito de la razón práctica:

A toda facultad del espíritu (*Gemüt*) se le puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento el objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad con respecto al último y más completo fin. (*KpV*, 119)

Tras una Analítica y una Dialéctica trascendentales, destinadas a establecer el contenido y límites del conocimiento de la experiencia, la *KrV* dedica en el apartado final de la Dialéctica y la Metodología a dar cuenta de la contingencia a la que se enfrenta la actividad del entendimiento a través de los intereses de una razón cuyos conceptos, a los que se les ha negado ya todo posible uso trascendental, resultan ser imprescindibles para el uso empírico de la razón y se hacen necesarios así para la completud del conocimiento. De este modo surgen las máximas o hipótesis de la razón pura cuya Disciplina advierte del carácter interesado y subjetivo, pero también necesario, de tales principios.

En el ámbito de la razón teórica las máximas son pues principios subjetivos destinados a cubrir el interés de la razón en este ámbito, que consiste en obtener un conocimiento sistemático. Si a toda ciencia le precede una idea, en el caso del conocimiento ésta es la de la sistematicidad; la de la unión de todos los conocimientos en un sistema de leyes interconectadas hasta llegar a un principio supremo. Como dice Kant, “investigamos a la naturaleza desde estas ideas y mientras no se adecue a éstas consideramos nuestro conocimiento como deficiente” (*KrV*, A646-B674).

La formulación de las máximas en el ámbito teórico reside en la necesidad, pues, de hacer del conocimiento un sistema. Esto requiere presuponer que todos los conocimientos pueden ser ordenados en un sistema de leyes necesarias, (o principio lógico de la unidad racional de las reglas) y, como correlato a esta suposición, que la naturaleza se presta a tal sistematización. La naturaleza como *natura materialiter spectata* presenta un excedente no determinable directamente desde los términos de una *natura formaliter spectata*; éste es el problema al que se enfrenta la razón a la hora de hacer un uso sistemático del conocimiento y es por eso que presupone, acerca de esta naturaleza, un contenido sistematizable, para el cual ofrece leyes o reglas accesorias que orientan el uso empírico del entendimiento para ampliarlo hasta el mayor grado posible²⁶.

²⁶ «Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos (...) Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador,

Esta presuposición, a la que subyace la idea de una finalidad de la naturaleza en relación con el uso de nuestro conocimiento a la hora de establecer tal sistema, y que tiene su lugar propio como idea fundamental en la *KU*, es la que, dividida entre la función que las tres ideas límites del conocimiento, recoge ya la *KrV*. Para realizar esta actividad de sistematización no basta pues con establecer las condiciones trascendentales de la experiencia, sino que hemos de suponer que se da el material para tal experiencia, que la naturaleza se presta a la sistematización.

Esta idea o supuesto, que es la máxima por excelencia de la *KrV* se concreta, como decimos, en tres principios o máximas, hipótesis, que explicitan el modo en el que se realiza la actividad de conocimiento bajo tal presuposición.

Son principios o máximas que surgen de la esquematización de las tres ideas de la Dialéctica de la *KrV*, los objetos incondicionados del conocimiento, que, si bien se prestan a un uso trascendente cuando se pretende obtener de ellos el conocimiento de su objeto, tienen una función legítima para el conocer entendidos de acuerdo a su uso regulador.

De este modo, las máximas de la razón especulativa suponen una traducción de la unidad presupuesta en las ideas de Dios, Alma, y Mundo en principios o máximas de acción para la investigación que tienen un objetivo sistematizador. Transforman el pensamiento incondicionado que nos acompaña necesariamente en la determinación de un ámbito, en un curso o principio de acción según el cual ese incondicionado estaría dado, en un *como si* que resulta ser necesario para el hombre; de modo que nuestra suposición de completud reside, no en conocer el incondicionado, sino en conocer *como si* el incondicionado fuera real de acuerdo a las leyes determinantes de tal ámbito.

Este proceso, de dar lugar a una máxima de acción a partir de una idea es un proceso análogo al de la esquematización de un concepto. Como señala Kant:

El entendimiento constituye un objeto de la razón, al igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Unificar sistemáticamente todos los posible actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, al igual que el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas. Pero, sin esquemas de la sensibilidad, los actos del entendimiento son indeterminados. Igualmente indeterminada en sí misma es la unidad de la razón en lo que se refiere a las condiciones bajo las que el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en lo que concierne al grado hasta el cual debería hacerlo. Pero, aunque no pueda hallarse en la intuición un esquema

indispensablemente necesario, a saber: dirigir al entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*) (...) sirve para dar a esos conceptos (del entendimiento) la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud». *KrV*, A644-B672.

correspondiente a la completa unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento, sí puede y tiene que darse un análogo de tal esquema. Este análogo es la idea del maximum de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio...Consiguientemente, la idea de la razón es el análogo de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye un conocimiento del objeto mismo...sino una simple regla o principio de todo uso del entendimiento (KrV, A665-B693).

Si la Dialéctica había advertido la imposibilidad de conocer los objetos de las ideas por la imposibilidad de ofrecer esquemas temporales para tales objetos, el Uso regulador de las Ideas transforma la idea en esquema, de modo que, por ejemplo, al pensar *como si* Dios fuera la causa externa del mundo lo que obtenemos es el esquema de una regla según la cual hemos de investigar la naturaleza como si estuviera formada como un sistema de fines, ligados por leyes necesarias. Es decir, no se afirma ni se predica nada del objeto de la Idea, ni el principio que se deriva de ella se considera una ley necesaria, sino que sólo usamos la idea como ideal de un máximo, y, de acuerdo a ese ideal establecemos un principio de búsqueda, un mapa u orientación que busca *como si*, siempre estableciendo leyes que son conformes a las leyes de una naturaleza mecánica.

La máxima o principio general que surge de la idea de unidad de conocimiento y en la que se basa la sistematización de la naturaleza es la: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*, que se especifica a su vez en los principios de homogeneidad, especificidad y continuidad de las formas, o el principio de los géneros, las especies, y el continuo. Las ideas de la razón, como conceptos que supone la unidad de las condiciones de la experiencia, sirven como punto de partida para obtener, en base a este principio general, tres principios de acción que orientan la actividad del conocimiento. Es decir, indica cómo buscar en la naturaleza para obtener un sistema de conocimientos unitario.

De este modo, desde los objetos que presuponen las ideas se puede dar cuenta de tres principios regulativos de la acción que investigan la naturaleza bajo la presuposición de su homogeneidad, especificidad y continuidad, o, más concretamente, que investigan en la naturaleza como si esta contuviera el material para la formación de conceptos empíricos; pues de otro modo todo el material empírico sería un mero agregado de objetos empíricos, una colección de nombres propios para la cual no tendría sentido el concepto de ley natural o de regularidad. La posibilidad de formar

conceptos empíricos supone la posibilidad de leyes empíricas de la naturaleza y ésta a su vez, la posibilidad de un sistema de tales leyes²⁷.

La validez de estos principios reside en su ser necesarios para dar cuenta de la verdad empírica, ya que esta es posible sólo y en tanto que el entendimiento establezca conceptos empíricos que estén regulados por leyes empíricas que a su vez puedan ser relacionadas con leyes más generales, hasta llegar a un ley superior. Es decir, son necesarios tanto para la actividad de la deducción como, sobre todo, para la de la inducción. Es decir, para la actividad del conocimiento como acto, como *agere*; pues si bien los principios y conceptos objetivos de la razón práctica determinan qué puedo saber, éstos no implican el cómo es posible que ese saber que me está permitido se realice. Para la posibilidad de que se dé un contenido de conocimiento adecuado a los principios y categorías que determinan tal ámbito es necesario suponer una naturaleza que se preste a ofrecer un contenido de tal tipo²⁸. Esta presuposición se traduce en enunciados de acción que indican cómo obtener de la naturaleza el contenido del conocimiento, y a esta tesis subyace implícitamente la suposición de una armonía de las facultades del conocimiento que no será desarrollada hasta la *KU*, cuando el problema de dar cuenta de la contingencia de la naturaleza a través de un principio que supone la finalidad de la misma se relacione con la forma técnica de un juicio reflexivo cuyo alcance supera los meros intereses especulativos de la razón.

Así pues en el ámbito del conocimiento, además de los postulados del pensar empírico en general que determinan los conceptos de posible, real y necesario en la naturaleza (en especial el segundo), la verdad empírica depende de la posibilidad de

²⁷ Para un análisis acerca de las leyes empíricas en Kant y su estatus epistemológico ver: Guyer, P. & Walter, R.; "Kant's conception of Empirical Law"; *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 64 (1990), 221-58. La discusión de Walter en ese escrito acerca de si Kant pone la naturaleza mediante los presupuestos necesarios para dar cuenta de las leyes empíricas quedaría para nosotros resuelta en una afirmación negativa al ser estos presupuestos neutros con respecto al carácter concreto que la naturaleza posee. Obsérvese que las hipótesis de la razón pura no afirman que la naturaleza es *a priori* afín a estos principios subjetivos, sino sólo que ha de ser pensada de este modo si es que ha de ser posible la enunciación de leyes y principios empíricos. Será sólo en la tercera Crítica cuando Kant justifique propiamente la validez de estos principios tras la fundamentación de una tercera facultad que, *a priori*, y en base a un principio trascendental que le es propio, muestre la operatividad de los mismos —la posibilidad de su concreción— en el marco de una naturaleza afín a los mismos, la clave de cuya comprensión reside en la estructura subjetivo-trascendental del ser humano.

²⁸ «No se entiende cómo puede haber un principio lógico de la unidad racional de las reglas si no suponemos otro de tipo trascendental por el que se admita *a priori* semejante unidad como necesaria, como inherente a los objetos mismos...la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad (de la naturaleza) posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente el entendimiento, y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente la distinción entre verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva». *KrV*, A651-B679.

obtener un concepto empírico según el esquema que ofrecen las ideas de la razón pura²⁹, de modo que la verdad no consistiría únicamente en la objetivación categorial de un fenómeno, sino en su objetivación dentro de un esquema que relaciona tal fenómeno con todos los fenómenos restantes de acuerdo a un modelo ofrecido por el mismo, lo que hace de una verdad una sistemática y, por tanto, apropiada a los intereses de la razón.

Las condiciones de la experiencia que representan las categorías en tanto que reglas de unificación de la experiencia bajo un esquema espacio-temporal, sólo son tales si la experiencia se encuadra en un marco general que permite la misma formación de conceptos empíricos y su introducción en un sistema de reglas.

En definitiva, las máximas en el ámbito de la razón pura teórica indican que la actividad del conocer es una que se realiza bajo los presupuestos de que los incondicionados del conocimiento están dados, y que permiten por tanto actuar en vistas a la obtención de un conocimiento sistemático.

En el caso de la razón práctica, en tanto no se trata del conocimiento de un objeto sino de la determinación del querer o de la determinación de la intención de un sujeto en la obtención del último y más supremo fin de una voluntad libre, la función de las máximas es asumida por los Postulados de la razón práctica. Un postulado (*Postulat*) es: “una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en tanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*” (*KpV*, 122).

La necesaria proposición a modo de deber del bien supremo como objeto de una voluntad autónoma, empuja de nuevo a hacerse cargo de la contingencia que acompaña a primera vista a tal objeto. La Dialéctica de la *KpV* está así destinada a buscar las condiciones que hacen de este objeto uno posible; los postulados de la razón práctica suponen aquello enunciados capaces de dar sentido a la ley moral en su ordenación del bien supremo como objeto de la voluntad mediante la explicitación de las condiciones por las que este objeto se hace posible.

²⁹ Y de este modo se podría postular una teoría de la verdad que iría más allá de la de Juan Miguel Palacios, que define la verdad empírica en referencia exclusiva al segundo postulado del pensar empírico en general. Palacios, J.M.; *El Idealismo Trascendental. Teoría de la Verdad*, Gredos, Madrid, 1979. Algunos otros escritos que determinan en concepto de verdad o experiencia en Kant teniendo en cuenta la diferencia entre verdad empírica y verdad trascendental son: Hanna, R.; *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford University Press, New York, 2006, esp. Cap. 7. Villacañas, J.L., *Racionalidad Crítica*, Tecnos, Madrid, 1987, esp. Cap.2 y 3. Paton, H.J.; “Kant’s Analysis of Experience”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 36 (1935 – 6), 187-206.

En el caso de la razón pura las máximas o principios daban lugar a hipótesis o enunciados que en relación con la verdad sólo pueden entenderse desde el punto de vista subjetivo de la creencia doctrinal (*doktrinale Glaube*): «un tener por verdad con conciencia de que...es sólo subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente» (*KrV*, A822-B850). Una creencia que es necesaria cuando constituye una condición casi imprescindible de aplicación de la razón a la naturaleza. En el caso de los postulados de la *KpV* su efecto sobre el conocimiento es el de ser enunciados de una fe racional (*moralische Glaube*) pues, mientras la creencia doctrinal posee en sí cierta inseguridad en el caso de la moral: «es absolutamente necesario que algo suceda, esto es, que yo cumpla la ley moral bajo todos sus aspectos. El fin está aquí ineludiblemente fijado y, según mi conocimiento, sólo hay una condición bajo la cual ese fin coincida con el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios y que haya una vida futura» (*KrV*, A828-B856).

Al igual que las máximas, los postulados de la razón práctica ofrecen una guía para la acción, la de perseguir la realización del bien supremo mediante el ejercicio de la virtud. Ahora bien, esta obligación, o esta guía o principio de acción moral, es la que impulsa a la necesidad de pensar la posibilidad de realización del bien supremo en el mundo de los sentidos como consecuencia de una acción moral y sin que esto suponga una contradicción con los principios de una razón teórica.

La santidad es objeto de un deber representable fácilmente por la razón práctica; la felicidad adecuada al mismo requiere de un esfuerzo posterior una vez se convierte en objeto de un deber. Es un estado de cosas en el mundo aceptado como posible por la razón teórica y cuya condición de posibilidad es Dios en el ámbito de la razón práctica. El problema que representa el bien supremo, esta unión de virtud y felicidad, aclara Kant, reside en la representación de la posibilidad por la que las leyes de la moral han de mostrarse en armonía con las leyes de la naturaleza.

La virtud es condición de posibilidad de una santidad que es requisito necesario para la esperanza de una felicidad que no depende del obrar humano, sino de la intervención de un ser omnipotente que es la causa incondicionada de una naturaleza en la que puede esperarse un estado de felicidad adecuada a la santidad. Un estado de cosas que la razón teórica se ve imposibilitada a negar.

Esta problemática, que Kant contempla en la *KpV* en relación a la posible representación de la felicidad como estado adecuado a la santidad, es una que

entendemos que Kant ya se ha planteado en los escritos de antropología y de Filosofía de la historia; la de cómo tenemos que pensar la posibilidad de un bien supremo en relación con la acción moral. A la respuesta, o el planteamiento del problema general de la representación de la posibilidad del bien supremo, le seguirá o le acompañará en estos escritos la postulación del principio de la historia que se centrará en comprender la posibilidad de determinación de un desarrollo moral que debe acompañar a tal estado.

Esta es una cuestión que supera, como veremos, todo planteamiento en referencia a la compatibilidad entre un mundo moral y un mundo natural desde la perspectiva de la razón teórica planteada en la *KrV*, pero que sí aparece como tal al final de la *KpV* (en el apartado noveno de la Dialéctica), cuando, advirtiendo Kant de la limitación de nuestra facultades de conocimiento para dar cuenta de la posibilidad de representación de posibilidad del bien supremo, afirma ya que la razón obtiene desde otro punto de vista aquella visión que le permite entenderse como un ser natural que tiende a la consecución de su destino o bien supremo. Esta explicación se sucede en unos términos³⁰ que nos hacen pensar que es, justo en los escritos que nos ocupan, donde se ha ofrecido ya la visión que permite a Kant hablar de un desarrollo moral que se cifra en el desarrollo de unas disposiciones que dan lugar a las sociedades de derecho; haciendo de la obtención del bien supremo en el mundo sensible un enunciado con sentido.

De dónde recoge Kant esta posibilidad, y hasta qué punto puede decir él que el hombre entiende —desde la relación entre sus facultades de conocimiento y la práctica— que determinados productos de la acción pueden entenderse como indicadores de un avance hacia mejor que, indefinido, contribuye a comprender la posibilidad de que se dé un bien supremo, es a lo que dedicaremos la tercera y cuarta parte de este capítulo.

A pesar de que, como decimos, éste es un problema que supera el contenido y objetivos de la primera Crítica podemos encontrar en ella el momento en el que esta necesidad se hace tal. El momento en el que el hombre se verá empujado a comprender que representarse la posibilidad del bien supremo desde determinada perspectiva resulta necesario si es que, además, se quiere comprender cierto excedente de conocimiento que sigue afectando al entendimiento incluso después de su complementación por parte los

³⁰ Al final de la Dialéctica de la *KpV* Kant denuncia lo erróneo de una perspectiva que vería a la Naturaleza como madrastra y al destino humano como uno que pudiera considerarse como posible sólo por el miedo.

principios hipotéticos. Excedente éste que servirá a Kant en este momento para dar cuenta del “otro” excedente que la razón práctica no puede tampoco resolver desde sus Postulados: la posibilidad de considerar al hombre, gracias a determinados productos de su acción, como un sujeto que se desarrolla moralmente en la consecución de su destino en la tierra. Ésta última, como veremos, implica no sólo comprender la posibilidad del bien supremo como representación del sujeto, sino en comprender que determinados hechos naturales pueden dar cuenta, debido a su indeterminabilidad, de un hecho o deber moral.

1.1. La máxima de la historia.

Las máximas y los postulados, como decimos, suponen —a modo de principios de acción teórica o moral— el material necesario para completar los intereses de la razón. Su formulación responde a la necesidad de rellenar aquellos “huecos” o puntos de indeterminación que permanecen una vez se ha dado respuesta a las preguntas que resumen los fines de la razón pura y que aparecen en el Canon de la *KrV*: ¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer? Una vez que estas preguntas son respondidas en términos de conceptos y principios objetivos o determinantes, será necesario completarlas desde el punto de vista del ¿cómo, de qué modo sé? y ¿cuáles son las garantías que hacen de mi hacer uno con sentido? Estos interrogantes señalan la necesidad de los principios o máximas de la razón tanto en su ámbito especulativo como en su ámbito práctico.

Aún queda, sin embargo, otra posibilidad para la acción humana.

El Canon de la *KrV*, destinando a establecer el criterio para el uso correcto de los principios *a priori* de la razón pura, encuentra en el terreno de lo práctico el ámbito adecuado del uso de los conceptos de la razón destinado a responder a la segunda pregunta. Mientras que la Analítica trascendental ofrece el canon para el entendimiento y el Juicio, la razón encuentra su canon en el terreno práctico, en la Analítica de la *KpV* y en la Típica de la razón práctica. Pero a la vez, el Canon de la Razón Pura, interesado en ofrecer el uso adecuado de todos los principios *a priori*, postula la tercera pregunta señalando otro de los fines de la razón que necesita ser contemplado: ¿Qué me está permitido esperar?

Como señala Kant, esta pregunta es:

Práctica y teórica a un tiempo, de modo que lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si esta se eleva, a la cuestión especulativa. En efecto, todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas. (*KrV*, A806, B834).

Si la enunciación de las dos primeras preguntas responde a un ejercicio adecuado de dos facultades diversas en el uso de sus conceptos dentro de un ámbito legislativo que les corresponde, y las máximas o principios regulativos de la acción suponen aquellos principios que hacen de la acción humana una destinada a cubrir los fines de la razón en el ámbito mencionado, la respuesta a la tercera pregunta debería abrir la perspectiva de una facultad cuyo fin está relacionado con la esperanza y cuyas máximas consisten en la actualización de esta esperanza desde la acción humana

Pero en el Canon de la *KrV* la tercera pregunta se resuelve al modo como el final de la Dialéctica de la *KpV* resuelve el problema de la elección del punto de vista en la representación de la posibilidad del bien supremo: haciendo de esta tercera pregunta una que tiene su origen y su verdadero interés en los intereses de la razón práctica. Se concluye, pues, que desde la respuesta a la segunda pregunta la primera se ve ampliada a causa de un interés práctico de la razón, y que se puede considerar al mundo como un todo de perfección ontológica, cuyas leyes son consideradas necesarias.

Hay que representarse el mundo como surgido de una idea si se quiere que concuerde con aquel uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos comportaríamos de manera indigna de la razón, es decir, con su uso ético, que, en cuanto tal, descansa totalmente en la idea de bien supremo. Toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a la forma de un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud, en una fisicoteología [...] ésta [...] enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar inseparablemente unidos *a priori* a la interna posibilidad de las cosas, con lo cual nos conduce a una teleología trascendental. Esta adopta la idea de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial. (*KrV*, A816-B844).

Esto no es más que el resultado de hacer concebible una armonía de las leyes morales que tienen tal objeto como deber, con las leyes naturales, que abarcan el contenido sensible de la experiencia en el cuál debe producirse tal estado de cosas. Es decir, no es una cuestión de mostrar o no la posibilidad de un bien supremo —asunto del que ya se ha encargado la razón práctica mostrando la necesidad del bien supremo, un objeto que es admisible como posible por la razón teórica— sino de cómo pensar la

armonía que debe darse entre la ley moral y su Postulados con la ley natural y sus máximas en la representación de la posibilidad del mismo. Como dice Kant, este asunto es materia, no de un principio determinante, sino de una elección. Como señalará Kant en la *KpV*:

El modo como nosotros debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes naturales universales, sin un creador sabio que presida a la naturaleza, o sólo bajo su presuposición, esto no lo puede decidir objetivamente la razón. (*KpV*, 145).

La solución a esta disyuntiva, que no puede decidirse objetivamente, al igual que la respuesta a la tercera pregunta del Canon, es la apuesta por la segunda consideración basándose en la fuerza que supone la creencia o fe moral en un autor sabio del mundo que surge del ámbito práctico de la razón. Ante la disyuntiva entre dos opciones materia de la elección, la razón apuesta por aquello que va en interés de la actividad práctica — una decisión similar a la que ya había sido tomada en la discusión entre tesis y antítesis en la Dialéctica de la *KrV* en el apartado de El Interés de la Razón en el Conflicto que sostiene.

Pero esta aceptación no nos conduce más allá de la ampliación de la razón especulativa a la consideración del estudio de la naturaleza desde el punto de vista de una fisicoteología.

Es decir, que la respuesta a la tercera pregunta, en este sentido, resume los intereses de la razón en el ejercicio de los dos ámbito sobre los que tiene capacidad legislativa, y se resuelve en una ampliación de la razón teórica en tanto la investigación natural —que hasta el momento se había limitado a establecer enunciados acerca de aquello que puede encontrarse en la naturaleza— ahora se ve ampliada y busca en el mundo natural desde la certeza práctica de un autor moral del mundo, que se traduce en dotar de necesidad de las leyes naturales y en la posibilidad de que todo conocimiento sea reducido a ellas, es decir, en hacer de las leyes empíricas unas que pueden dan lugar a un sistema.

A la vez, y sin poder demostrar la existencia o la realidad de tal causa en un sentido teórico, es capaz de considerar el ámbito natural también como aquél en el que ha de ser posible que acontezca el supremo bien (independientemente de, o sin tener en consideración por el momento, el sentido que hayan de cobrar entonces bajo esta perspectiva los postulados de la inmortalidad el alma y la vida futura). Una consideración ésta que tiene como objetivo primordial en el ámbito de la investigación

científica, de nuevo, reforzar el enunciado teleológico de carácter hipotético que surgía a partir de la idea de Dios en la razón teórica. Pero veremos, de aquí se siguen consecuencias que superan tal reforzamiento.

Las *Reflexiones de Metafísica* de este período describen perfectamente cómo se da esta ampliación teórica de la razón de acuerdo a los resultados de la razón práctica en la determinación de las causas del bien supremo en un principio teleológico que, vamos a ver, supera el punto de vista de la razón teórica:

6136. *Creatio mundi*. Teleología. El principio de que todo tiene un fin y que es bueno bien en sí mismo o para algo es el *principium* natural supremo de la ciencia natural, que no está derivado de la hipótesis de un autor racional sino porque de otro modo no tendríamos ningún estándar para la nuestra idea de lo bueno, es decir, de cuáles serían los medios para él si no se trata de la naturaleza. Anatomía, todas las cosas están interconectadas en un sistema. Desde esta necesidad surge la hipótesis de una causa racional —porque las cosas en la naturaleza no pueden representarse como actuando sobre otras finalísticamente por sí mismas. Hume. (Ak. XVIII; M. 384 §934ff, 1780).

O podemos apuntar a esta otra nota, un poco posterior en el tiempo, en la que se ven más claras todavía las consecuencias de la posibilidad de un bien supremo en la consideración de la naturaleza

6099. [...] Estamos compelidos a derivar todo del orden de las cosas como necesario en sí mismo, pero al mismo tiempo de Dios como el principio auto-suficiente de todo orden, y no considerar a Dios como el ser que da leyes que son contingentes en sí mismas y que de las que se puede prescindir, sino esperar que lo que es necesario en la naturaleza de las cosas de acuerdo con las leyes de la moralidad es también necesario en la naturaleza de acuerdo con leyes físicas. (Ak. XVIII, 541; M.372-3, 1783-4)

Esta respuesta que, como decimos, parece eliminar toda posibilidad de una tercera facultad asociada a la tercera pregunta —y de una máxima que pudiera adherirse a ella como principio subjetivo que guía la acción en la obtención de un fin que pertenecería a tal facultad— es al mismo tiempo —aunque no de una manera explícita— el lugar de una discusión acerca de la comprensión de los objetos naturales: o bien como objetos que sólo puede considerarse como un objeto que es producto de una causalidad mecánica, o bien como objetos que requieren de la posibilidad de introducir un punto de vista subjetivo según el cual ellos pueden ser interpretados —comprendidos— desde el punto de vista de una causalidad final, compatible con una causalidad mecánica. Esta última interpretación cubriría una necesidad para la ciencia

que se da ya en la *KrV* por la contingencia que suponen para ella los órganos u organismos.

Son varios los momentos en los que Kant apunta que determinados fenómenos no pueden más que considerarse como fines a pesar de que insiste en que el principio hipotético surgido de la idea de Dios es uno que ha de dar cuenta de los fenómenos en términos de leyes naturales³¹. La respuesta a la tercera pregunta parece, como veremos, ampliar la consideración del mundo, no sólo en el sentido en el que refuerza la visión de la naturaleza como un todo de medios-fines, sino en tanto que la muestra como un todo de objetos buenos. Así que la unidad formal suprema, la unidad de cosas conforme a fines que la razón presupone en vistas a cubrir su objetivo, tiene en cuenta ya el problema de la diferencia de los objetos en general con los organismos u objetos a los que no se puede negar su finalidad, y cuya explicación parece quedar en manos de la respuesta a la tercera pregunta del Canon.

Esta posibilidad, señala Macfarland³² hará de la causalidad mecánica en la tercera Crítica, —el lugar en el que este tema es debatido— un principio objetivo del entendimiento desde el punto de vista trascendental, a la vez que uno que puede ser considerado como subjetivo desde el punto de vista empírico. Zammito³³ argumenta que el único modo en el que Kant podrá dar cuenta de esta inconsistencia de un objeto empírico del que no se puede dar cuenta desde los principios o leyes trascendentales de la experiencia— y con la que nosotros estamos de acuerdo en general (aunque veremos las discrepancias en este asunto en siguientes capítulos)— es que ambas causalidades puedan pensarse en concordancia bajo la idea de un sustrato suprasensible que subyace tanto a la posibilidad de los objetos como a la posibilidad de la humanidad; pero esta posibilidad, que es la tarea de la *KU*, es una que Kant no tiene en mente en este momento, por lo que, como veremos, el pensamiento del principio de la historia —cuyo planteamiento se sitúa en línea con esta posibilidad de dar cuenta de determinados objetos como fines de la naturaleza— y de su objeto el cosmopolitismo, se complica en su comprensión.

La imposibilidad de dar cuenta del fundamento que permite considerar el punto de vista de este objeto —y la relación del mismo con el conjunto de las facultades y sus excedentes— que, como veremos, Kant usa como modelo para dar cuenta de la historia

³¹ Ver, por ejemplo: *KrV*, A689-B718,

³² MacFarland, J.D., *Kant's concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970

³³ Zammito, J.H.; *Op. Cit.*; 223.

humana, es la causa de las controversias en las que resta la historia en este momento del período crítico³⁴. Pero la simple mención del organismo y el intento de dar cuenta de él en estos escritos desde un principio teleológico que no puede equipararse sencillamente a la tercera máxima de la *KrV*, sitúan ya esta controversia a comienzos del período crítico

Como decíamos, la apuesta por la consideración de la naturaleza desde el objeto de una fe racional como causa de la naturaleza, convierte a ésta en su conjunto en una *unidad de propósito*. Es decir, que la esperanza en el terreno práctico concluye con la necesidad de considerar a la naturaleza como una unidad de propósito, unidad que hemos de descubrir de acuerdo a leyes naturales.

El fin de la razón conduce pues al pensamiento de un fin de la naturaleza; a una naturaleza que tiene un fin y en la que todo es bueno, o bien en sí mismo, o bien para algo. Pensamiento éste, el de la finalidad de la naturaleza, que permite —como señalan las *Reflexiones de Metafísica* y el *principium supremum de la naturaleza* que se enuncia en ellas— que la naturaleza sea el objeto, no sólo de una teleología física, sino de una doctrina teleológica, que es precisamente la que filosofía de la historia reclama para sí como método de interpretación.

Por lo tanto, a la pregunta ¿cómo es posible representarse para el hombre la posibilidad del bien supremo? le seguiría ¿qué significa representarse a la naturaleza como un todo finalista de objetos buenos? Para responder a esta pregunta se requiere entonces de una perspectiva desde la que pueda decirse de un objeto de la naturaleza que es un objeto bueno; pero no desde la consideración de tal objeto desde la típica de la *KpV* —que no trata de determinar cuándo un objeto es bueno en su relación con una naturaleza finalista, sino en la consideración de la relación del objeto con la ley moral y con la acción del sujeto— sino, por tanto, desde la consideración de cómo puede ser considerado un objeto natural, después de todo, el producto de un entendimiento o causalidad artística, es decir, cómo puede un objeto ser considerado como fin.

El problema de cómo entender cómo un objeto natural puede ser considerado un objeto bueno —un objeto bueno de una naturaleza finalista— nos devuelve a la consideración de la causalidad de la naturaleza en aquellos objetos que no pueden

³⁴ De hecho, interpretaciones como las de Sergio Sevilla apuestan por interpretar estos opúsculos de filosofía de la historia directamente desde la perspectiva reflexionante del Juicio, desde los resultados que la tercera Crítica aportan a la comprensión del principio de la historia; perspectiva que es adecuada de acuerdo a nuestra interpretación pero que pensamos requiere de este análisis acerca de cómo entiende Kant un principio subjetivo reflexionante para dar cuenta de las acciones de los hombres con anterioridad a una fundamentación crítica de la facultad del Juicio. Sevilla, S.; *Op.Cit.*

pensarse exclusivamente desde la causalidad mecánica. Un problema éste que había ocupado a Kant desde escritos tan tempranos como *TH* o *Bestimmung*, y que ahora se ve ampliado, al considerar que la representación de la posibilidad del bien supremo desde la “fortaleza” que otorga una fe racional, implica de algún modo el cuestionamiento de la causalidad mecánica; no como principio determinante de la experiencia, sino cómo único punto de vista en la interpretación natural. La unión de la problemática de la representación del bien supremo y su resolución en una naturaleza de objetos buenos que tiende a la producción de un bien, se relaciona de este modo con la problemática de comprensión de objetos que escapan a su determinación por leyes naturales.

El principio de la historia da esta explicación por supuesta. La declaración, como decimos, de su método de investigación como el de una teleología doctrinal hará de la consideración de los objetos de la naturaleza unos que pueden ser considerados como fines; y de la naturaleza en su conjunto un ámbito sobre el que se puede establecer una historia natural de los fines. Esto nos invita a comprender la respuesta a la tercera pregunta del Canon como una que se amplía en la consideración de la representación de los objetos de la naturaleza; desde ella los objetos pueden ser representados simultáneamente como el resultado de una causalidad mecánica y de una causalidad ideal o artística. Y este doble punto de vista para la interpretación de la naturaleza —del que surgen las preguntas qué es un fin natural y una historia de la naturaleza— nos lleva a pensar que Kant resuelve el problema de la historia humana en los términos de la comprensión de qué significa una naturaleza de objetos buenos, cuáles es el método que puede dar cuenta de los mismos, y qué relación tiene esta explicación con la comprensión de las acciones humanas y su historia.

La analogía entre el organismo y el hombre concluirá en el momento en el que Kant se ve obligado a introducir, en la historia del último, un concepto diferente al de bien supremo. Éste es el concepto de cosmopolitismo, que, ni fin natural, ni fin de la humanidad, se establecerá como condición del fin de la Naturaleza, y obligará a comprender a la historia humana como una que da cuenta de un interés que va más allá de la promoción simple (en términos de acción virtuosa) del bien supremo.

Por eso antes de iniciar esta explicación sería interesante diferenciar el papel de la máxima de la historia del papel de los postulados morales, diferenciando el concepto de cosmopolitismo del concepto de bien supremo y aclarando el significado de Providencia en estos escritos. Así podríamos entender qué significa en la historia que el hombre está destinado —es decir, incluso en contra de su voluntad— a producir

comunidades de derecho (la última de las cuales es una comunidad cosmopolita) para desde ahí estudiar el método en el que Kant se basa para hacer esta afirmación, y aquello que, a la vez que lo separa de esta perspectiva, limita la validez de sus conclusiones en este momento del período crítico.

2. La Providencia.

El peligro que corre la filosofía de la historia en Kant es el de ser considerada una traducción al terreno sensible del postulado de Dios en tanto que éste es la causa de la producción del bien supremo. Desde esta perspectiva el concepto de Providencia o destino en la filosofía kantiana de este período —ya sea entendido como Providencia divina (*göttlicher Vorsehung*) o como Naturaleza providente (*künstlerin Natur*)³⁵— es considerado como un concepto heredado de la filosofía de Leibniz. La armonía preestablecida, la garantía de la coincidencia entre las verdades de razón y las verdades de hecho, así como los conceptos de perfección, continuidad y armonía en la explicitación de la realidad han sido considerados por algunos autores como los conceptos que Kant recoge en su filosofía de la historia y que obligaría resumir la misma del modo en el que finalmente la contempla por ejemplo, Concha Roldán cuando afirma

Puesto que el género humano se halla en continuo avance hacia mejor, no debe preocuparnos el mal en el mundo, pues la razón providente divina que se esconde en la naturaleza de las cosas se encargará de instaurar la pacífica armonía universal, a pesar de las disonancias que nuestra ignorancia siembre en el trayecto, puesto que cuando reculamos siempre es para saltar mejor en un progreso infinito que, por definición, nunca podrá alcanzar su término³⁶.

No es de extrañar esta interpretación si nos remitimos a la literalidad de los textos del período:

Los hombres proceden en general en sus intenciones de modo que no se comportan meramente según los instintos, como animales, ni tampoco lo hacen como ciudadanos racionales, según un plan establecido; así pues parece ser imposible una historia de las mismas de acuerdo a un plan..

Para el filósofo no existe aquí ninguna referencia como para dar por supuesta alguna intención racional concreta por lo que respecta a los hombres y su juego en general; prueba por tanto, si no podría descubrir una intención natural en esta paradójica marcha de los asuntos humanos, a partir

³⁵ Término usado en *ZeF* pero que veremos se corresponde ya con el significado que Kant trata de darle a la Naturaleza en estos escritos.

³⁶ Roldán, C.; “Los prolegómenos sobre la paz perpetua”, Aramayo, R.R, Muguerza, J.& Roldán, C. (eds.); *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, 125-55, 153.

de la cuál sea posible una historia de criaturas que, sin conducirse sin un plan propio, sí lo hagan de acuerdo a un plan determinado de la naturaleza. (*Idee*, 17-19).

La Naturaleza sigue aquí un curso regular, conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad y, ciertamente, por medio de un arte propio —si bien impuesto al hombre— desarrollando en medio de este aparente desorden salvaje aquellas disposiciones originarias de un modo completamente regular (*Idee*, 25-6).

Pero también es cierto que estas citas —que dejan en manos de una agencia cuasi-divina el destino del hombre— se combinan con otras en este período que contradicen esta supuesta ausencia de la responsabilidad del hombre en la consecución de su destino; ahora bien, éstas son algunas que parecen dejar el destino en manos del hombre a condición de la obtención de una santidad, o que hacen de tal destino uno asintótico:

Esta tarea (la de la constitución de una sociedad civil que administre universalmente el derecho) es la más difícil de todas, y su solución perfecta es poco menos que imposible...la Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que esa empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia...y sobre todo una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución. (*Idee*, 23-4).

Cuál sería el auténtico objetivo de la Providencia no siéndolo este espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la actividad y la cultura —en constante aumento y progreso—puestas por ello en juego, cuya cuota máxima sólo puede ser el producto de una constitución política estructurada conforme a los conceptos de derecho humano y, por tanto, una obra propia del hombre (*Recensionen*, 64-5).

La historia de la naturaleza comienza por el bien, la de la libertad, por el mal, pues es *obra del hombre*...Por consiguiente, el individuo tiene motivos para auto inculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que totalidad (especie). (*Mut*, 115-6).

De acuerdo a estas citas —y de acuerdo a la interpretación que considera el destino del hombre en términos de una posibilidad, y no de una realidad, como resultado de una garantía divina— tendríamos dos opciones: o bien considerar la historia del ser humano como una en la que éste alcanza su destino a causa de una agencia externa al mismo que asegura su cumplimiento, o bien como causa de sí mismo, que, disponiendo de una dotación originaria, se encuentra en la situación de responsabilidad de desarrollarla sabiendo, a su vez, que tal desarrollo, que es responsabilidad suya, conduce a un destino que le es imposible conseguir. Así que o

bien el destino del hombre está en manos de una Providencia y es posible, o bien está en sus manos gracias, de nuevo, a una Providencia, y le es imposible.

Estas dos afirmaciones son, a pesar de la forma, una y la misma. El problema, o la clave del asunto, no es el de la consideración de la Providencia como garantía de la posibilidad de un destino que es siempre asintótico en relación con la acción autónoma del sujeto, sino en establecer la relación de la Providencia con la acción del hombre en función de este destino como una agencia que presupone la acción autónoma o como una acción heterónoma. Si puede mostrarse que la relación es la primera, entonces, puede considerarse la relación de la acción del hombre con el resultado de tales acciones autónomas —en el curso de una historia que tiende hacia un destino asintótico— como una en la que puede decirse que hay determinados productos que son sólo explicitables como efecto de tal causalidad libre y que, por tanto, a pesar de no poder nunca ser considerados como el bien supremo, pueden dar cuenta de un desarrollo moral competencia exclusiva del hombre.

En relación a la historia, estos problemas se concretan en determinar si la Naturaleza que ha sido entendida como Providencia —al ser ésta la garantía de un bien supremo que queda fuera del alcance del hombre— hace posible entender que toda acción encaminada a la persecución de este fin puede considerarse una acción responsabilidad del hombre. A su vez, entender que esto es así implica considerar ciertos productos como fines y dar sentido al concepto de un fin de la naturaleza que, en oposición al concepto de bien supremo, pueda entenderse como una posibilidad no asintótica. La primera parte de esta controversia es el objeto de este punto, la segunda parte, que consiste en la diferenciación de un bien supremo y un cosmopolitismo nos volverá a situar en la problemática de esta Providencia —pero ya no entendida como Providencia divina sino como Naturaleza— bajo la perspectiva de que ésta no garantiza un destino asintótico ni imposible, sino uno real, es la tarea del siguiente³⁷.

Como decimos, las acusaciones sobre el concepto de Providencia como uno que priva al sujeto de responsabilidad se realizan sobre la presuposición de que lo que ella garantiza es la consecución de un destino entendido como asintótico, y que hemos de comprender como otro nombre del bien supremo. Esta afirmación sólo puede realizarse si se piensa que Kant todavía no ha determinado el tipo de relación que la Providencia,

³⁷ Las reflexiones de Norbert Bilbeny a propósito del concepto de esperanza moral en Kant nos serán de gran utilidad en esta segunda parte del argumento que trata de diferenciar el concepto de bien supremo del de cosmopolitismo. Bilbeny, N.; “La esperanza moral en Kant”, *Op. Cit.*

garante de un bien supremo, tiene con la acción humana; y éste ha sido el motivo de que muchos consideren que decir de la Naturaleza que quiera el hombre o no quiera le condice a la formación de una sociedad global de derecho es lo mismo que decir que la Providencia encarnada determina la marcha de las acciones humanas hacia la consecución de un bien supremo. Pero las Reflexiones, tanto de Filosofía Moral como de Metafísica, contemporáneas y anteriores a la redacción de estos escritos, y la misma *KrV* (al final del Canon) apuntan a que la relación de la Providencia divina con la acción del hombre es una que no puede ser entendida en términos de intervención divina, ni en la causalidad de la acción ni en el resultado de los productos de la misma.

En vistas a iniciar este análisis sería interesante remitirnos a aquellos pasajes en los que el concepto de Providencia es definido con independencia de su uso en los escritos de filosofía de la historia. Son los pasajes de las *Reflexiones de Metafísica* del período que nos ocupa y que nos pueden ayuda a arrojar luz sobre el mismo:

6117. *Providentia* Dios no puede concurrir en la causalidad de los seres agentes libres hacia sus fines (de Dios) en el mundo porque él no debe ser considerado como la causa de sus acciones libres. Aquello que da a las acciones morales el *complementum ad sufficientiam* hacia los fines morales divinos (santidad) es el espíritu de Dios. Sin embargo, si las acciones han de permanecer aún imputables, no deben ser tampoco *causata* (una consecuencia) del espíritu santo, sino solo la eliminación de los obstáculos para la libertad. (Ak..XVIII, 460; M378 M§923-4, 1783-88).

O esta otra, de la que se nos perdonará el transcribirla casi íntegramente por su extensión pero pensamos puede ayudarnos a aclarar el tema que estamos tratando:

6173. La actuación del principio (del mundo mismo en creación) de la sustancia es creación. La continuación es la conservación. Con respecto al estado de cosas en el mundo, la actuación de su finalidad en la continuación del mundo es: 1. En el principio, providencia; 2. en la continuación, o bien gobierno, en tanto las fuerzas mismas no se encuentran en el mundo, o dirección, en tanto están de hecho en el mundo pero no son el fundamento determinante para su finalidad.

Ambas, gobierno y dirección juntas son *concursum*

[...] Toda providencia extraordinaria es un milagro. La dirección es un milagro formal, el concurso uno material.

Dios es o bien el autor de la perfección del mundo de acuerdo al orden de la naturaleza o en contra de él. Lo primero es providencia ordinaria, el segundo, como *miraculum praestabilitum*, es providencia extraordinaria.

Según el orden de la naturaleza, en acuerdo con los conceptos que tenemos de él, el fin final no es alcanzable.

Prueba moral: encontramos fines en el mundo. Ellos dan a nuestro entendimiento la indicación de un ser que existe de acuerdo a la analogía con una causa racional del mundo. Por este medio, sin embargo, su concepto no es determinado mediante principios teóricos ni prácticos del uso de nuestro entendimiento [...].

Sólo la razón, mediante la ley moral, nos da un fin final. Este no puede lograrse mediante nuestras fuerzas, y sin embargo lo tenemos como propósito. Sólo puede ser producido en el mundo, en tanto la naturaleza se corresponde con él. Una naturaleza, sin embargo, que está de acuerdo con el fin final moral sería una causa moral eficiente. De este modo debemos asumir un ser fuera de la naturaleza como su causa, que, como ser moral, dotado de entendimiento y razón, es la causa del mundo. Esto es teísmo. (Ak. XVIII, 478; M394d, 1780).

Como vemos, de estas consideraciones se desprende que el concepto de Providencia es un concepto que tiene referencia única a la actividad de Dios, que trata de explicitar este concepto como garantía de la posibilidad del bien supremo. En relación con la naturaleza, el concepto de Providencia tiene la función de dar sentido a determinadas formas que sólo podemos concebir en relación con una autor del mundo. Su definición más concreta, y con la que ya se cuenta en este período —si tenemos en cuenta, como lo haremos posteriormente, que el problema del cosmopolitismo está en íntima relación con el del organismo, al cual Kant ha dedicado ya al menos cinco opúsculos hasta 1788³⁸— es la de *ZeF* que podemos transcribir aquí en vistas a obtener una mayor claridad, porque la descripción que se hace en este opúsculo del concepto de Providencia sigue exactamente la misma definición que aparece en las notas de *Metafísica*. Dice Kant:

En el mecanismo de la naturaleza, al que pertenece el hombre (como ser sensible) se manifiesta una forma que sirve de fundamento a su existencia y que no podemos concebir como no sea sometida al fin de un creador del mundo, que la predetermina. (*ZeF*, 361, nota).

Esta explicación, en relación con las *Reflexiones de Metafísica*, ha de ser diferenciada del modo de concebir cómo actúa tal Providencia; y es aquí dónde ha de separarse toda intención de explicar la naturaleza mediante un *concursum* de la acción divina. El *concursum* divino es conveniente, como señala Kant unas líneas más abajo, en sentido práctico-moral:

En sentido moral práctico-moral (referido por completo a lo suprasensible) el concepto de *concursum* divino es conveniente e incluso necesario; por ejemplo, en la fe de que Dios

³⁸ Se trate el problema de la concepción del organismo directa o indirectamente encontramos en referencia a esta problemática, dos escritos pre-críticos: TH y *VsV*; y tres críticos: *Bestimmung*, *WO*, *ÜdG*.

completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos, si perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien; pero es claro que nadie debe intentar explicar una acción buena (como un suceso en este mundo) desde esa perspectiva, ya que presupondría un conocimiento teórico de lo suprasensible, lo cual es absurdo (*ZeF*, 361, nota).

Así pues, en los escritos que nos atañen, que tratan de dar cuenta de las acciones humanas tal y como acontecen en el mundo, este *concursum* es inadmisibile.

Una última transcripción de las *Reflexiones de filosofía moral* nos permiten afirmar que la relación entre una Providencia que asegura la posibilidad de un bien supremo y la acción humana es ya entendida desde hace tiempo según la autonomía que caracteriza a ésta última:

6867. El principio de la moral es la autocracia de la libertad con respecto a toda felicidad o la epigénesis de la felicidad conforme a leyes de la libertad. La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. Su procedencia en la libertad es lo que constituye su autonomía y su consenso. La buena conducta, esto es, el uso de la libertad conforme a leyes tales que conviertan a la felicidad en la autoforja del bien o en un arbitrio metódico, posee por tanto una firmeza absoluta, y la dignidad de ser feliz constituye la coincidencia con el bien supremo al representar el complemento de la capacidad el libre arbitrio en cuanto coincide enteramente con la felicidad según leyes universales. El sentimiento moral atañe aquí a la unidad de fundamento y a la autoposición de las fuentes de la felicidad en las criaturas racionales como a lo que ha de referirse todo juicio de valor. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad. Esta ostenta un valor intrínseco inexorable. *De ahí que el virtuoso siempre posea dentro de sí la felicidad (in receptivitate) por muy adversas que puedan mostrarse las circunstancias. El virtuoso ostenta el principio de la epigénesis de la felicidad. En este orden de cosas, ha de presuponerse primordialmente una voluntad libre con una validez universal, que sea la causa del orden de la naturaleza, así como de cualquier destino. Así pues, el ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales de la libertad constituye al mismo tiempo la forma de toda felicidad.* (Ak. XIX, 186; Pr 137,1776-7)³⁹.

De nuevo, puede afirmarse que ya desde una fecha muy temprana Kant conoce tanto la función y necesidad del Postulado de Dios, como que éste no implica una transformación de la acción humana en acción determinada al cumplimiento de un destino que pudiera hacer del hombre un sujeto heterónomo.

El rechazo del uso de la Providencia como *concursum* es además, como hemos indicado, la razón para hacer uso del principio teleológico en caso de falta de explicación de determinados fenómenos naturales; de este modo el principio teleológico se convierte en un principio de interpretación general de la naturaleza, compatible, ha de pensarse, con el mecánico, una vez determinados fenómenos fuerzan a su consideración. Por lo tanto, un principio que no sólo tiene el sentido restringido que aparece en la *KrV*

³⁹ Las cursivas son de la autora.

—el de ser un principio que daría cuenta de la relatividad del punto de vista que considera a la naturaleza desde una providencia extraordinaria (o un principio para dar cuenta de la relación entre los objetos de los sentidos en tanto se relacionan como medios y fines siempre como un recurso para explicarlo de acuerdo a las leyes naturales)— sino que aparece como el principio de una doctrina teleológica tal y como se menciona en *Idee*.

El rechazo del *concursum* divino —tanto en referencia a la acción humana como para dar cuenta de la naturaleza— se sigue de un modo muy específico en este período de las explicaciones referidas a la biología y la consideración del organismo con respecto a sus causas, en un momento en el que la controversia con Herder en la explicación de los fenómenos, los seres vivos y el hombre, le obliga a separarse de la comprensión de cualquier tipo de fenómeno (incluidas aquí también las acciones de los hombres) basada en una teoría de la naturaleza panteísta o hilozoísta, ocasionalista o evolucionista. Sobre esta controversia trataremos más adelante en la consideración del problema del organismo como uno de los puntos esenciales en la comprensión del cosmopolitismo

El concepto de Providencia, pues, en relación con un destino asintótico y referido a toda posible identificación del mismo con una causalidad divina, está limitado a mostrar el único modo posible para determinar la existencia de Dios y para dar sentido al concepto de bien supremo. Si de estos párrafos hemos de concluir algo es que la Providencia divina, que da pie a dilucidar el sentido de naturaleza (pero no de la Naturaleza) en los escritos sobre historia, se limita a enunciar o postular la existencia de Dios como un Postulado de la razón práctica y que, por tanto, de nuevo nos encontramos en la respuesta a la tercera pregunta del Canon y, por tanto, en la consideración del modo de representación de la posibilidad del bien supremo por parte del sujeto. Nos encontramos, en todo caso, en el terreno de la consideración de la posibilidad de aquellos fenómenos que tiene la forma de fines, pero no en la explicación de su causalidad. Una explicación que tendrá su origen en la moralidad humana y que no podrá usarse nunca para postular una fuerza fundamental o asentar una causa objetiva del mundo.

Pero, se advierte, la Providencia no es causa de las acciones de los hombres, ni puede intervenir la causalidad divina en la concurrencia de las acciones de los hombres hacia sus fines. Toda acción del sujeto en el marco de la naturaleza que tiende a un fin es una acción autónoma. Desde esta perspectiva podemos asumir que la Providencia

divina, en relación con los escritos de filosofía de la historia, no es la Providencia (*Vorsehung* a secas) o Naturaleza que en ellos aparece, sino que, en referencia al material que se interpreta, se postulará como causa para dar cuenta de determinadas formas en la naturaleza, pero no de sus productos. Esto, considerado en relación con la acción práctico moral, que forma parte de los escritos de la historia, es importante porque señala que cualquier fin que podamos adjudicar a la naturaleza con respecto a la acción humana es uno que se juzga en relación con otro fin que no es natural y para el cuál no podemos ofrecer razones ni explicaciones, sino sólo postularlo como ideal.

El concepto de Providencia divina en relación con la acción del hombre en la persecución de un fin que es un deber se especifica del siguiente modo en las *Reflexiones de Metafísica*:

6175. *Providentia* La correspondencia de la divina providencia con la perfección del mundo de acuerdo con leyes de la naturaleza se llama *concursum* con la libertad y la moralidad. Él imparte capacidades, oportunidad es e incentivos para el bien. Aquello que es extraordinario en relación al bien o mal individual es posible, pero nosotros no podemos determinarlo. El *concursum* de Dios con el *progressus* del bien en el mundo es lo esencial aquí. Dios no es a este respecto el *auctor mali*, porque el ser humano es libre y Dios no ofrece incentivos hacia lo que es malo; pero puede ser considerado como el *auctor* del bien moral (ley), porque él es el *auctor* de la obligación en acuerdo con tal ley. (Ak. XVIII, 479; M 394 d, 1780)⁴⁰.

Este párrafo señala el modo en el que la Providencia divina se relaciona con la acción del hombre en vistas a la consideración del progreso en términos práctico morales, e implica simplemente la postulación de la dotación de disposiciones originarias tendentes al bien, cuya actualización fenoménica, sin embargo, corre a cargo del sujeto, dando éstas cuenta de la forma que fundamenta la existencia de los hombre como fenómenos sensibles. Tal y como la primera Crítica había señalado, el hombre se sabe, a partir del análisis de las condiciones trascendentales de conocimiento, como un

⁴⁰ Veremos en el siguiente punto que, esta afirmación de Dios como autor de la obligación de la ley moral, debe ser entendida como que, de acuerdo a la naturaleza racional finita, Dios es fundamento de un reino de los fines. En éste, él, como jefe, y como santo, se constituye como único distribuidor de la justicia adecuada a la intención humana. Así pues, no es que sea autor de la obligación, sino que aquello que se sigue de la obligación en relación al pensamiento de un bien supremo se piensa bajo la acción de un jefe distribuidor de justicia.

Pensado como objeto de esperanza, el bien supremo, veremos, conduce a la esperanza de un reino de justicia en la que hay necesidad de tal distribuidor de la felicidad; éste se piensa *como si* fuera el autor de la ley, pero decir de Dios que es el autor de la misma no puede conducir más que a confusión en la filosofía moral kantiana y también, vemos en la filosofía de la historia. Aunque también es cierto que desde la mera conciencia de la libertad práctica y no de la realidad de la libertad trascendental, la creencia en Dios como autor de la ley y, por tanto, de la obligación de la misma, es necesaria para cumplir con el mandato moral, siendo esta creencia, en todo caso, un tipo de creencia que se asemeja más a la doctrinal que a la moral; esta última no estaría propiamente fundada en el sistema crítico hasta que la libertad trascendental pueda ser probada como real, y, con ella, la autonomía del sujeto humano.

ser que está dotado de razón; lo cual implica que en la consideración de sus acciones siempre puede considerarlas desde el punto de vista de su causalidad por libertad, introduciendo legítimamente en la explicación de las mismas el elemento de la intención y la libertad, y juzgarlas como un efecto de una causa suprasensible.

Las disposiciones tendentes al bien serían la explicación aducida por Kant para dar cuenta de la relación entre los motivos subjetivos de la acción y los motivos objetivos o ley moral en términos de desarrollo, ya que desde el momento en el que se puede considerar al hombre como un sujeto libre se le puede considerar desde el punto de vista antropológico, como un ser que es capaz de moralidad. La capacidad de la libertad humana y su propensión hacia el perfeccionamiento sólo puede explicarse, en tanto que se da en el mundo sensible, es decir, en la explicación fenoménica del sujeto humano, desde una causa o Providencia divina.

No se confunda esto con el hecho de la razón y con la facultad de la libertad humana. Las acciones libres de los sujetos pueden ser explicadas desde el punto de vista de una causa noumenon que es un hecho de la razón. Pero desde el punto de vista de su ser fenoménico, desde el punto de vista de una razón práctica, el sujeto adquiere la forma de un fin por esta causalidad, y su explicación, su posibilidad como fenómeno de la naturaleza —que permanece inescrutable ante las leyes de la naturaleza— ha de ser considerada desde el punto de vista de una causalidad divina. En tanto esta causalidad puede cifrarse a su vez en una adecuación a una ley suprasensible, su posibilidad en el mundo, y su posible desarrollo, corre a cuenta de la Providencia. Pero sigue a cargo del sujeto la actualización de dicha propensión. Como veremos, este será uno de los puntos clave, tanto en la comparación como en la diferenciación del sujeto con respecto al concepto de organismo, pero, como decimos, dejamos tal comparación para un poco más adelante.

El bien supremo sólo puede considerarse el objeto de una posibilidad cuya garantía es Dios, y cuya realidad en términos de agencia humana no se entiende como posibilidad sensible —como objeto de un proyecto que se pueda, por tanto, planificar— porque no se entiende cómo el hombre puede considerar una realidad que está pensada de acuerdo a la inmortalidad del alma y en una vida futura. Esto implica que la Providencia, como garantía del bien supremo, haga de este objeto una posibilidad que es responsabilidad del hombre pero cuya realidad no es entendible como el resultado sensible de la acción humana, a pesar de estar en relación con tal acción como efecto. Desde el momento en el que la *KrV* establece la santidad como un terreno vedado al

sujeto humano⁴¹, pero a la vez ideal de la práctica, la posibilidad de un bien supremo adecuado a la misma es una cuestión que el hombre debe dejar de considerar en términos de posibilidad como efecto de una acción suya. En relación con la acción moral y el ideal de santidad el hombre sólo puede suponer un perfeccionamiento *ad infinitum* de la acción moral, que a su vez se corresponde con la dotación de disposiciones tendentes al bien por parte de una Providencia divina. Pero esto, repetimos, no concluye en la garantía de ninguna relación directa entre la acción del sujeto y el bien supremo. Del bien supremo, veremos, no puede decirse nunca propiamente sino que puede y debe darse, y esta esperanza (moral) en la realidad de un deber cuya posibilidad no puede entenderse de acuerdo simplemente a términos naturales es la marca de la relación entre la acción del hombre y el bien supremo. Como señala Norbert Bilbeny la creencia en un autor racional del mundo no socava los fundamentos de la moral kantiana, sino que «es necesario postular la existencia de Dios para pensar que se hará efectiva esta felicidad prometida por la moralidad como parte del bien total. Por lo tanto, que se hará efectivo también el *objeto* entero de la ética —no su *fundamento*, el cual depende sólo de nosotros»⁴².

Otra cosa supone considerar a la Providencia en relación con el cosmopolitismo, un objeto que, en principio, sí está pensado para realizarse en el mundo, porque el cosmopolitismo implica un estado que es el resultado de lo que podríamos denominar una evolución del derecho. Un estado éste, el de las sociedades de derecho, que se da como hecho en el mundo y cuya problematización para entenderlo en términos naturales es uno de los asuntos a los que se enfrenta la filosofía de la historia. Un estado que, en consecuencia, no es el efecto de una santidad porque no supone, veremos, su correlato; como condición de posibilidad del fin de la Naturaleza —y, por tanto, fin por ello de la Naturaleza— está pensado para realizarse en condiciones sensibles y, por lo tanto, para el que se ha de elucidar si es posible pensar la relación entre el perfeccionamiento de la acción moral y un efecto de la misma en términos de un objeto en el mundo sensible.

Si la relación de una Providencia con el sujeto entendido como ser sensible se reduce a dar razón de la disposición que tiende hacia el cumplimiento de la ley moral, y como *concursum* puede servir para dar sentido a aquello que escapa a las posibilidades de realización humana —para dar cuenta de un bien supremo como objeto posible en el

⁴¹ Ver *KrV*, A808/814-B836/842.

⁴² Bilbeny, N.; “La esperanza moral en Kant”, *Op. Cit.*, 30

mundo— el cosmopolitismo no puede ser el objeto de una Providencia. En tanto el cosmopolitismo, como veremos, puede relacionarse o identificarse como el efecto de un desarrollo de la moral, puede indirectamente señalarse como efecto de las disposiciones tendentes al bien y con una Providencia; pero, como veremos, en tanto es un objeto que se predica de una causa que determina la acción humana, la Providencia que se menciona en aquellos párrafos de los escritos que hablan de ella como garantía del objeto, ha de ser diferenciada de la Providencia divina. Si hay algo que determina al hombre hacia la producción de un cosmopolitismo esto ha de ser algo que, entendido como causa directa, pueda dar cuenta del objeto como efecto de la acción, y la Providencia, como hemos visto, no puede cumplir este papel.

Si nuestra intención es encontrar un punto de partida para defender que el hombre es el responsable de su destino en el mundo sensible —incluso bajo la luz de esta nueva Providencia — hemos de encontrar un punto de vista desde el que el concepto de Providencia pueda ser comprendido también en relación con el cosmopolitismo como un objeto diferente del bien supremo y pueda decirse que el hombre es capaz de obtener —en el sentido de posibilidad que reside en la razón teórica— una sociedad cosmopolita a causa de su propia acción autónoma. Un punto de vista en el que el cosmopolitismo es, pues, no un objeto asintótico de la voluntad que supone una traducción simple del concepto de bien supremo, sino un objeto de una razón técnico-pragmática, pero que a su vez no se entiende si no es desde una acción motivada desde la ley moral. Y un sentido por tanto en el que, como decíamos al principio de este punto la Providencia es sustituida por una Naturaleza (una agencia o causalidad) que no es identificable con la causalidad divina. Problemática ésta que, repetimos, es la central en los escritos de filosofía de la historia.

2.1. Bien supremo y cosmopolitismo.

Si la respuesta a la tercera pregunta del Canon de la *KV* supone la comprensión de la naturaleza como el lugar en el que ha de ser posible acontezca el bien supremo, hubiera sido de esperar encontrar un principio heurístico de investigación de la naturaleza, o un principio de la historia, que respondiendo a los intereses de la razón humana en general hubiera interpretado la historia de las acciones de los hombre como una evolución indefectible de la moralidad hasta el punto de obtención de lo que Kant llamará en la *Religión* una comunidad ética o reino de Dios en la tierra.

Pero el principio de *Idee*, o la historia de la humanidad tal y como la presenta *Idee, Mut* o *VA*, está destinada a interpretar las acciones humanas de modo que estas tienden a la producción asegurada, no de un bien supremo, sino de una sociedad de derecho cosmopolita. A la vez, la producción de la misma sociedad, o la tendencia, parece depender, señalábamos, de una Naturaleza o Providencia, de modo que la acción autónoma del hombre parecía carecer de importancia fundamental a la hora de obtener aquél destino que, según la razón práctica, sólo podría ser la consecuencia de una actividad virtuosa.

Así que la respuesta a la tercera pregunta, desde la perspectiva de que no parece requerir de una facultad con un interés propio, se resolvería en una esperanza efecto de la fe racional y de un modo que los Postulados de la razón práctica se transformarían o analogarían con conceptos naturales: Dios tomaría la forma de una Naturaleza Providente, la inmortalidad del Alma se entendería en términos de especie, y el bien supremo tomaría la forma de un cosmopolitismo. Eso sí, como esta traducción se propone a modo de máxima, como todo principio reflexivo no hay peligro de que tal postulación contradiga los conceptos o principio determinantes de ninguno de los ámbitos facultativos y legislativos.

Así planteada la máxima de la historia debería entenderse, como señalaban determinados interpretes, desde el interés de la razón práctica porque el hombre cumpla con la ley moral y con el fin que ella ordena que es el bien supremo. Es decir, ha de ser entendida como motor o resorte de la acción moral. Lo cual ya, desde un comienzo, hace del cosmopolitismo un concepto extremadamente ambiguo, por poder referirse tanto a una comunidad de derecho como al ideal que supone una comunidad ética.

Si se entiende el principio cosmopolita como máxima, destinado a cubrir un interés que ha de traducirse en un curso de acción que respondería a las preguntas ¿Qué hay que hacer si existe Dios, la vida futura y la libertad?, como preguntas que estarían comprendidas en el ¿qué puedo esperar?, entonces el resultado no varía en términos de agencia si consideramos a tales preguntas desde la constatación de los Postulados como enunciados necesarios de la razón práctica. Lo que hay que hacer es cumplir con la ley moral y perseguir la realización del bien supremo en el mundo.

Ahora bien, sí varía si lo que se pretende es ofrecer un punto de vista que pueda considerarse como aquél desde el cual el hombre entiende su historia como aquella que tiende a la producción de un bien supremo. Es decir si el hombre entiende, como hemos indicado, que determinados productos de sus acciones dan evidencia de un progreso

hacia mejor. Esto implica entender cómo tales productos son posibles, y qué relación guardan con el ejercicio de una virtud que es considerada requisito indispensable para la posibilidad de que se dé el bien supremo. Es decir, que la máxima de la historia ha de entenderse, al fin y al cabo, como la máxima de una facultad que hasta ahora nos es desconocida, o como la máxima de un interés de la razón que no se corresponde con ninguno de los intereses de sus facultades hasta ahora expuestas.

Un interés que consistiría en términos vagos en obtener un punto de vista desde el que pueda decirse que la naturaleza es finalista, tanto con respecto al conocimiento como con respecto a nuestra facultad moral. Pues lo que se busca es, además de comprender como una naturaleza propositiva puede ser una compuesta por objetos que son buenos (que es como el hombre se representa la posibilidad de un bien supremo), entender cómo es posible que nosotros nos hagamos cargo —desde aquellas facultades destinadas a la percepción y sistematización de lo que acontece— de esos mismos objetos. Encontrar el punto de vista en el que la observación natural nos permita postular un principio histórico del desarrollo moral.

Como decimos, muchos autores han negado que esta perspectiva, que hace del principio de la historia uno de tipo reflexivo, y por tanto diferente de un Postulado de la razón práctica, sea el caso en este período de la historia del pensamiento kantiano; tanto Paul Guyer, como Yovel⁴³ afirman que en este período Kant no contempla la perspectiva reflexionante en su filosofía de un modo tal que le permita enunciar un principio como el de *Idee* que tenga un carácter autónomo con respecto a las máximas conocidas de las dos facultades reinantes.

⁴³ Guyer, P.; "Nature, Morality and the Possibility of Peace", *Op.Cit. & Yovel, Y.; Op.Cit.* En concreto, Guyer lo niega porque considera que el cambio necesario para considerar como crítico al principio de la historia es considerarlo un principio reflexivo referido a su facultad propia que es el Juicio. En tanto el mismo Guyer afirma que en la tercera Crítica todos los principios hipotéticos o máximas de la *KrV* son reubicados, no bajo las ideas de la razón teórica, sino bajo el seno de la facultad del Juicio, o bien no le queda más remedio a Guyer que afirmar que el mismo Kant hace un uso dogmatista de esos principios en la *KrV*, o admitir que, el primer modo en el que Kant considera la facultad del Juicio reflexivo es ya— como facultad que forma parte de la actividad del entendimiento— en las relaciones que establece la imaginación como creadora de esquemas objetivos y también subjetivos (pero no subjetivistas o privados) en la *KrV*; y que no es hasta más tarde que Kant se plantea, movido por las necesidades subjetivas que surgen del sistema, dotar al Juicio de independencia, y establecer al Juicio en tanto que determinante como "determinado" por la razón teórica, a la vez que como reflexionante como facultad heautónoma; lo cual no implica que los principios reflexivos usado en el estudio de la naturaleza, no se postulen ya bajo la idea general de una naturaleza finalista que incluso en la *KrV* da muestras de no ser simplemente una naturaleza de medios—fines ordenada mecánicamente, sino que, como hemos mencionado, en el Uso Regulador de las Ideas y al final del Canon, Kant ha contemplado la problemática de ciertos productos que no pueden ser considerados más que como finales y en la que podemos ver el problema de la compatibilidad entre una causalidad mecánica y una ideal como presente aunque velado.

Otros autores⁴⁴ niegan que jamás se dé en los escritos de filosofía de la historia la superación de un dogmatismo que introduce este concepto de Naturaleza, pues afirman que el recurso a esta agencia, en todo momento del pensamiento kantiano, contradice los fundamentos de la segunda Crítica; afirmación que, si bien es más coherente que la de estos otros autores —pues Kant no cambiará nunca los términos, ni el sentido, en los que se refiere a una Naturaleza entendida como Providencia en los escritos de la historia— por otra parte, como hemos visto, no puede tener su base más que en la comprensión de este concepto bajo el rótulo de una Providencia divina entendida como *concursum* extraordinario; una perspectiva que Kant niega reiteradamente para dar cuenta de cualquier acontecimiento en el mundo sensible.

Otros, como Reinhardt Brandt, Friedrich Kaulbach o William A. Galston⁴⁵, ven ya desde comienzos del período crítico un uso reflexivo de tal principio que — a pesar, como hemos señalado, de no estar referido en este momento a una facultad correspondiente para dar cuenta de él— debido a los presupuestos en los que se basa, y al intento de explicitar el concepto de una Naturaleza providente o naturaleza teleológica o finalista, apuntan a este uso reflexivo y hacia los problemas cuya resolución será la tarea propia de la *KU*. Perspectiva con la que nosotros coincidimos.

Así que, en nuestra opinión (que mostraremos se apoya en aquellas doctrinas que Kant sí usa para dar cuenta de la historia del hombre y del cosmopolitismo, y que son denominadas por él subjetivas o reflexivas) el principio de la historia parece estar destinado a cubrir los huecos o excedentes de las facultades, no en tanto éstas se proponen un fin, sino en tanto dichos fines divergen, es decir, en encontrar el punto de vista en el que el fin de la razón práctica es compatible con el fin de la razón teórica.

Desde esta perspectiva rechazaremos pues la interpretación de aquellos autores que han querido ver, en el principio teleológico de la historia, esta sustitución de términos del ámbito de la moral al de transcurrir histórico, de modo que han querido ver

⁴⁴ Ver por ejemplo Beiser, F.C.; *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The genesis of Modern European Political Thought*, Harvard University press, Cambridge, 1992 & Muholland, L.; “Kant on War and International Justice”, *Kant-Studien*, Band. 78 (1987), 25-41 & Kojève. A.; *Kant*, Gallimard, Paris, 1973; Kojève en concreto considera que la separación transcendental entre el fenómeno y la cosa en sí hace imposible la visión del hombre como sujeto capaz de transformar el mundo y que, por tanto, ha de considerarse siempre, por lo que a su destino respecta, como un sujeto de gracia

⁴⁵ Brandt, R.; “Zum Streit der Fakultäten”, Brandt, R. & Stark, W. (eds.), *Neue Autographen und Dokumenten zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Kant-Forschungen, Band.I, Hamburgo, 1987, 31-78; Kaulbach, F.; “ Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant”, *Op.Cit.*; Galston, W.A.; *Kant and the Problem of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1975. También coincide a grandes rasgos con esta visión Allison, H.E.; “The gulf between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace”, *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, 1995, Vol.1, Part 1, 37-49.

exactamente lo que era de esperar, traduciendo la Naturaleza o Providencia por Dios, y el cosmopolitismo por un objeto de carácter asintótico o el reino de dios en la tierra. Haciendo de la máxima de la historia otro modo de formular los Postulados de la razón práctica, el interés de una unión de los fines de la razón permanece opaco, y con él los escritos de este período; no se entiende de este modo desde dónde o con qué derecho podría Kant fundamentar la equiparación del cosmopolitismo, o el derecho en general, con el bien supremo.

Estas interpretaciones han conducido, como señalábamos al principio de este capítulo, a considerar la filosofía de la historia kantiana —al menos en este momento del período crítico (aunque no se entiende cómo no debería ser así incluso en los últimos escritos)— como parte de un dogmatismo pre-crítico kantiano que, según los intérpretes, priva al hombre de la responsabilidad que le corresponde como ser agente en el mundo sensible —ya que la responsabilidad se comprende en la filosofía kantiana desde el punto de vista de la imputación (ya sea entendida como *imputatio facti* o *imputatio legis*) que puede atribuirse a un sujeto por el resultado de sus acciones.

Además de basarse estas afirmaciones en una mala comprensión del concepto de Providencia tal y como lo hemos expuesto, no son capaces, como decíamos, de establecer el cómo puede darse una relación entre un bien supremo y un estado de derecho. Pero también es cierto que esta interpretación está basada en evidencias textuales sobre las que tendremos que realizar un ejercicio hermenéutico para diferenciar, aquello que Kant pretende con la máxima de la historia, de aquello que Kant concluye en algunos momentos llevado por el ideal que suscita la necesidad del origen de tal máxima.

Establecer aquello que tiene de particular la máxima de la historia en su diferenciación de los Postulados de una razón práctica implica ubicar al cosmopolitismo en su diferencia con el bien supremo. Una diferenciación que nos permitirá descartar la identificación entre uno y otro y, como consecuencia, una posible identificación de las causas que conducen a ambos.

2.1.1. El bien supremo: de la santidad a la bienaventurada felicidad y de ésta a la comunidad ética.

El concepto de bien supremo (*summum bonum*) puede que sea quizás uno de los conceptos más oscuros y de difícil interpretación de la filosofía trascendental kantiana

Si la ley moral ha de mostrarse eficaz, además del sentimiento moral, se hace necesario que ésta no sea opuesta a nuestra naturaleza racional finita y a su objeto de deseo universal. De ahí la tercera pregunta del Canon, y de ahí la necesaria contradicción que supone para el pensamiento la existencia de un agente virtuoso e infeliz al mismo tiempo, que impulsa a una posible solución en los términos de una razón pura práctica; solución que hará de la relación entre la virtud y la felicidad —y por tanto de la explicitación del bien supremo como concepto de una razón práctica— el tema central de la Dialéctica de la *KpV*.

No se trata de mostrar el valor que tiene la ley moral para obtener la felicidad, sino de mostrar a la felicidad como un concepto compatible con nuestra doble naturaleza, y que puede ser reconducido a las categorías de una razón para la cual la dignidad es la primera y más importante, absoluta condición de la acción. Es por esto que junto con el concepto de moralidad, el bien supremo es uno de los puntos de más interés en las *Reflexiones de Metafísica y Moral* anteriores, contemporáneas y posteriores a los escritos cuya problemática nos ocupa.

El bien supremo supone uno de los conceptos más interesantes de la filosofía moral kantiana precisamente porque, la necesidad de pensar en una relación sintética de causa efecto entre la virtud y la felicidad, surge de una necesidad que traspasa la formalidad y aprioridad del ámbito moral para introducirse en el de las consecuencias de la acción y de la naturaleza o estado sensible del sujeto racional.

La moralidad se fundamenta *a priori*, con independencia de lo empírico y de las leyes que regulan la naturaleza sensible, y las características del principio que regula la acción moral son las de ser una ley formal, universal, independiente de los efectos y los motivos sensibles, y que predica sólo lo que es deber con independencia de que se dé un efecto sensible adecuado al deber e, incluso como señala Kant en la *Grundlegung*⁴⁶, con indiferencia de la posibilidad de que se dé un objeto sensible que se corresponda a lo debida

La felicidad, objeto de deseo universal, guarda con esta ley moral una relación de determinación en tanto la facultad de desear es determinable *a priori* por la ley moral, en tanto la voluntad humana es libre.

⁴⁶ El imperativo categórico «No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere» (*Grundlegung*, 416).

Si la ley moral es capaz de determinar todo objeto del deseo haciendo de éste uno bueno o malo según la relación del querer con tal objeto, entonces la felicidad no es menos. La diferencia entre la felicidad como objeto de una voluntad determinada por la ley moral y el resto de los objetos de la naturaleza que se pueden encontrar en esta misma relación radica en que, al ser definida ésta como «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *propensive*, en relación con su duración)» (*KrV*, A806-B834), es *a priori* contraria con la ley moral que obliga a la realización de un deber que se funda en la razón y con independencia de las mismas. La consideración de la felicidad bajo su regulación por la ley moral implica, por tanto, un cambio de significación de este concepto, y en tanto que, al menos, la realización de la ley moral supone un contento de sí mismo que, sin poder ser considerado felicidad, señala un camino entre la relación de ambos conceptos —que es contradictorio en la dirección opuesta— la felicidad se convierte, a la vez que en el objeto de una voluntad santa, en un problema para el sujeto humano sensible.

De entre las críticas filosóficas con respecto a este concepto, la que Kant realiza al epicureísmo por hacer de ejercicio de la virtud aquello que contiene en sí los dos elementos del bien supremo, es quizá la más interesante, porque la crítica no discute el concepto de felicidad de acuerdo a la epigénesis de la misma por la libertad, sino que responde a una necesidad, ignorada por esta doctrina, de asumir los límites y la naturaleza sensible del sujeto humano. La felicidad es un producto de la libertad, pero la felicidad adecuada al ejercicio de la libertad es un objeto de la esperanza. Por lo tanto, a la santidad le corresponde una felicidad como efecto de su acción, pero no así al hombre que, condenado a obtener la felicidad a causa de sí mismo, no puede más que esperarla.

La felicidad como efecto de la acción de un ser santo, o la felicidad que se puede esperar obtener en un mundo inteligible, son los dos modos de representar el concepto de felicidad una vez ésta se subordina a la condición de la ley moral y para un sujeto finito. La primera, es, en realidad, una felicidad vedada para siempre al sujeto, aquella en la que ser feliz y ser bueno, o lo bueno y lo feliz, se hacen equivalentes; la segunda, es la felicidad que el hombre puede concebir para sí, de acuerdo a su naturaleza finita. De aquí surgen los dos postulados de la razón práctica, el de la vida futura o inmortalidad del Alma, y el de la existencia de Dios.

El primero es muchas veces entendido como condicionado al segundo; pues la inmortalidad, entendida como el posible estado en el que el hombre se hace santo, no

puede más que depender de la agencia divina, y así parece indicarlo Kant cuando en la *KrV* hace del Postulado de la existencia de Dios la causa de un bien supremo que ha de darse solo en una vida futura⁴⁷; pareciendo entonces que la inmortalidad del Alma es también dependiente de la existencia de Dios, o de la Providencia o acción divina. Pero lo cierto es que ambos Postulados guardan por separado una significación importante y exclusiva.

Por una parte, el primero se encarga de especificar el concepto de epigénesis de la felicidad por libertad, y así, de conservar el estatuto de autonomía de la acción humana, dando lugar a la noción de hacerse digno de ser feliz; el segundo se encarga de mostrar cómo la esperanza que se sigue del primero necesita de la conciencia de una causa diferente a la acción autónoma individual para producir el efecto debido, precisamente, al ser nuestra sensibilidad, nuestra razón finita, el origen de la misma esperanza. O, como diría Norbert Bilbeny: «la esperanza es un hábito afectivo, pero ligado, no hay que olvidarlo, a los principios y esfuerzos de la razón práctica. Para eso no nos podríamos servir de un término mejor, creemos, que el antiguo de *eskhaton*, al menos en el sentido que le diera Plotino “grado último de lo inteligible [...] limítrofe con la naturaleza sensible»⁴⁸

Esta diferenciación tiene una importancia relevante ya que una de las críticas más importantes al concepto de bien supremo es la de que introduce heteronomía en el ámbito de la moral⁴⁹. La realización de la acción moral a causa de la esperanza en una

⁴⁷ «Es pues, la felicidad, en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón práctica. Ese mundo es, claro está, de carácter meramente inteligible, ya que, por una parte, el sensible no nos promete semejante unidad de los fines respecto de la naturaleza de las cosas y, por otra, la realidad de ese mundo inteligible no puede tampoco fundarse en otra cosa que en el supuesto de un bien supremo y originario en el que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y sigue el orden de las cosas de acuerdo a la más perfecta finalidad, orden que, aunque para nosotros se halle muy oculto en el mundo de los sentidos, es universal». (*KrV*, A814-B842). En este párrafo, además de hacer depender la inmortalidad del Alma o la vida futura de la agencia divina, Kant parece hacer del bien supremo un objeto del mundo inteligible bajo una legislación que, sin embargo, acaba haciendo también legislación en el mundo sensible, oculta. Será en la Crítica del Juicio teleológico, y en la primacía del principio teleológico sobre el mecánico desde el punto de vista reflexivo de la razón cuando este enunciado tendrá pleno sentido. Por otra parte, esta referencia hace ya que pensemos el bien supremo tal y como puede darse en el mundo desde una perspectiva reflexionante, y no determinante, o que correspondería a un bien supremo trascendente.

⁴⁸ Bilbeny, N.; “La esperanza moral en Kant”, *Op. Cit.*, 35-6.

⁴⁹ Hay una amplia discusión acerca de la propiedad o de la importancia o de la irrelevancia del concepto de bien supremo en la filosofía kantiana. En el lado de los que piensan en el bien supremo como un concepto superfluo que no añade nada a la ética kantiana se encuentran, como exponente principal, Lewis White Beck, y, entre otros, Jeffrey Murphy y Thomas Auxter. Beck, L.W.; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1960. Murphy, J.; “The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism: Beck vs. Silber”, *Kant-Studien*, Band.56 (1965),

recompensa adecuada a la misma parece restar como motivo último de la acción moral destruyendo toda independencia y responsabilidad del sujeto humano. Además, si bien no puede decirse, según el análisis de punto anterior, que la Providencia es la causa de las acciones humanas, si podría decirse sin embargo que es el temor o la esperanza de un premio o castigo lo que guía la marcha de los asuntos humanos.

Esta impresión está fundamentalmente basada en el texto del final del Canon de la *KrV* en el que Kant afirma que sin el resorte de la creencia en Dios como única que hace concebible la posibilidad de un bien supremo no existe un resorte para las acciones morales, porque el hombre no se presta a realizar nada de lo que no pueda esperar un efecto deseado⁵⁰.

También en las *Reflexiones sobre Metafísica* encontramos esta misma relación de la acción moral con la creencia en el Postulado de la existencia de Dios, como aquella que es el resorte de la moralidad, en el período inmediatamente anterior a la publicación de la *KrV* e incluso en el período posterior a la misma, contemporáneo a la redacción de los textos sobre filosofía de la historia.

5477. *Status post mortem*. Los *postulata* morales son evidentes, sus opuestos pueden ser llevados al *absurdum morale*. Su fundamento es que la buena conducta es la única condición bajo la cual uno es digno de ser feliz. El fundamento de su exigencia no reside en ofrecer medios para el deseo de felicidad, sino en prescribir las *conditionem sine qua non* a través de las cuales

102-110; Auxter, Th.; "The unimportance of Kant Highest Good", *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), 121-34. En el lado de aquellos que dan importancia a este concepto a riesgo de hacer de la ética kantiana un mero formalismo carente de toda significación en relación con el contenido tenemos, entre otros, a John R. Silber, Yirmiyahu Yovel, Allen Wood y Mary-Barbara Zeldin. Silber, J.R.; "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent", *The Philosophical Review*, Vol.68, N° 4 (1959), 469-92; Yovel, Y.; *Op.Cit.*; Wood, A.; *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1979; Zeldin, M.B.; "The Summum Bonum, the moral Law, and the existence of God", *Kant-Studien*, Band. 62 (1971), 43-54. Artículos más recientes como los de Jaqueline Mariña, Stephen Engstrom, o Mathew Caswell intentan aclarar el papel del bien supremo, o bien devolviéndolo a su significación originaria como concepto sintético que es necesario para dar un contenido objetivo a la acción. Mariña, J.; "Making Sense of Kant's Highest Good", *Kant-Studien*, Band. 91. (2000), 329-55; Engstrom, S.; "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, n° 4 (1992), 747-80; Caswell, M.; "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung* and the Theory of Radical Evil", *Kant-Studien*, Band. 97 (2006), 186-209, (un artículo que tiene su claro antecedente en el de Anderson, S.; "Ethical Community and the Highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Vol II.2, Washington, 1989, 231-42). De entre estos últimos varios nos ayudarán a dilucidar el la diferencia que existe entre el bien supremo y el cosmopolitismo en Kant.

⁵⁰ «Es necesario que el curso entero de nuestra vida se someta a leyes morales, pero, al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponde exactamente a nuestros fines supremos, sea en ésta, sea en otra vida. Por consiguiente, prescindiendo de dios, y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón ha determinado *a priori* y necesariamente». (*KrV*, A812/3-B840/1)

éstos son restringidos. Pero nuestro anhelo de ser felices es igualmente necesario y al mismo tiempo apropiado. La mera dignidad no puede (*bewegen*) mover sin la esperanza de que nos permitirá participar del fin; así pues, es una hipótesis moral necesaria asumir otro mundo. El que no asume esto cae en un *absurdum practicum*.

El *dilema practicum* muestra que la prudencia y la honestidad pueden coexistir con la esperanza en otro mundo.

Es un principio fundamental de la razón que no deberíamos exigir ser felices si no somos dignos de ello. Es también otro principio que no deberíamos ser requeridos a comportarnos dignamente si no podemos esperar ser felices (Ak. XVIII, 193-4, M 318', §782, 1776-8? 1773-5?).

6235. La teología moral tiene como su principio: Si las leyes del deber están establecidas *a priori*, al deducirse consecuentemente de la razón práctica, pero sin embargo no tienen fuerza para mover a la voluntad sin la presuposición de un ser racional, moralmente perfecto como autor de toda la naturaleza, entonces esta presuposición es inseparable de la razón práctica, y la idea de Dios debe instituirse no para la observación de la naturaleza, sino en conformidad con la necesidad de la moralidad: estoy por tanto liberado sin más de los preámbulos de la especulación. Puedo declarar a la especulación enteramente incompetente a este fin y sólo exijo que no sea capaz de probar que no hay Dios, entonces tengo suficiente para creer. No hay dificultad en la proposición, sino sólo en llegar a ella a través de la especulación. (AK. XVIII, 519, Th. 6, § 5, 1783-4).

Sin embargo, estas reflexiones, que conducirían a una concepción del bien supremo que socaba los principios de la moralidad —y que nos haría hartamente dificultoso el comprender cómo este concepto puede diferenciarse de un cosmopolitismo que se propone como fin de la Naturaleza respetando, a la vez que su diferencia con este concepto, la autonomía de la acción humana— se ven acompañadas por *Reflexiones de filosofía moral* del mismo período que ponen el acento en la autonomía moral del ser humano y que apoyan aquella ya citada reflexión acerca de la epigénesis de la felicidad del punto anterior de esta tesis.

6892. El concepto de moralidad descansa en la dignidad de ser feliz (el contento de su voluntad en general). Esta dignidad estriba en la concordancia con leyes bajo las que, de ser observadas universalmente, cada cual se hiciera partícipe de la felicidad en ese máximo grado que sólo puede tener lugar gracias a la libertad, (¿Por qué se ha de refrenar, sin embargo, quien es digno de la felicidad?).

1. — Esta conformidad con las leyes universales del arbitrio representa según la razón un fundamento necesario de nuestro propio asentimiento, así como del estar satisfechos con nosotros mismos, que también pueden lograr otros.

Si pudiéramos ser dichosos sin contar con muchos placeres de los sentidos o con el apaciguamiento de sus exigencias, la aprobación interior supondría una motivación suficiente para determinarnos.

Como el sentirse satisfecho con uno mismo yergue el ánimo, compensando las múltiples diversiones de carácter sensible que se presentan ante sus ojos con apariencia de legitimidad, porque puede dominarlas por la fuerza de voluntad, constituye un gran móvil de la razón, sino el mayor, el convertir a la felicidad en un producto de la espontaneidad independientemente de los sentidos. Por lo tanto, a la idea de la posibilidad de un ser bondadoso y santo sólo surge a la

vista de una deficiencia, la de no alcanzar el destino de ser feliz, sirviendo únicamente de complemento a la posibilidad de esa meta. (Ak. XIX, 196, Pr VIII, 1776-8).

7260. El principio de la unidad de la libertad bajo leyes establece un análogo con lo que denominamos naturaleza, así como una fuente interna de felicidad, algo que la naturaleza no puede proporcionar y de la que nosotros mismos debemos ser los autores. De esta forma nos hallamos vinculados a un mundo racional de acuerdo con leyes propias, que son morales. (Ak. XIX, 296, Pr 39, §74, 1780-9? 1776-8?).

7311. Felicidad es la consciencia de una perdurable satisfacción con su estado. Se puede ser dichoso merced a la virtud misma cuando uno mantiene indiferencia ante la vertiente física de su estado y sitúa todo el valor de su existencia en la consciencia de su estado moral, concebida como un continuo progreso hacia lo mejor. (Ak. XIX, 309, Pr 124, junto a§ 185, 1780? 1778? 1775?)⁵¹

Aquí, al situar la felicidad en la conciencia del progreso moral, se nos da la clave para diferenciar entre el Postulado de la inmortalidad del Alma y el de la existencia de Dios.

El primero hace de la progresión práctica el objeto de la voluntad, y de su conciencia, la causa de la felicidad; si la felicidad es un producto de la libertad sólo a un estado de santidad corresponde el goce perfecto o absoluto adecuado la misma. El Postulado de la existencia de Dios, es, como señala Kant, un necesario complemento para lograr la meta propuesta, la santidad, o, como veremos, aquello que es de derecho debido a nuestra incapacidad para la misma.

Nuestra naturaleza racional finita y la conciencia de la virtud como único grado alcanzable por el ser humano en la ejecución de la ley moral, implica, por una parte, que la misma santidad —al igual que el contento con el desarrollo moral— sean objetos arbitrarios con respecto a la acción moral por libertad. Pues, por una parte, la conciencia del desarrollo de la virtud proporciona felicidad bajo la condición de que todos los demás sujetos se propongan como objeto del deber este mismo desarrollo. Mi felicidad sólo puede verse limitada a causa de la inmoralidad de las acciones ajenas, lo cual implica que si el bien supremo ha de ser un objeto de obligación, la naturaleza ha de ser vista como un *analogon* del reino de los fines, en el cual un jefe santo distribuye la felicidad de acuerdo a la moralidad de los agentes legisladores del mismo. Esto conlleva la necesaria postulación del fundamento del reino de los fines, del jefe del mismo, como autor de la naturaleza misma.

⁵¹ También las reflexiones 7209 y 7242 son ejemplos de esta reivindicación de la libertad como causa de la felicidad. Debido a que las fechas que las sitúan entre 1775-80 se aproximan con más exactitud al problema que tratamos por oposición a éstas que se sitúan entre 1780—9, nos hemos decidido por las citadas.

Por otra parte, y como aparecerá explicitado posteriormente en la *KpV*, el Infinito mismo que implica la inmortalidad del Alma como una condición para obtener la santidad, es equivalente a Dios, por lo que el estado de santidad parece equipararse a un estado de comunidad con Dios, hecho posible por el mismo.

Dejaremos de lado esta segunda consecuencia de la autonomía moral como principio de la felicidad para centrarnos en la primera.

De acuerdo con ésta, la autonomía del sujeto es aquí respetada y aquellos enunciados que hacían de la fe en Dios una necesidad para ser motivados por la acción moral se traducen en la simple necesidad de la conciencia de la naturaleza racional como legisladora en un reino de los fines; concepto que Kant determina en la *Grundlegung*, y de escritura paralela a los escritos que tratamos. Creer en Dios implica simplemente considerarnos miembros legisladores de un reino de los fines con la conciencia añadida de que a tal estado le acompañan el efecto adecuado a la intención de la acción: el castigo o premio distribuido por una voluntad santa. A falta de esta conciencia, saber, de la realidad de la libertad y del mundo inteligible que le corresponde, entonces se haría necesaria la creencia en Dios como autor de la ley moral. Desde la mera sensibilidad y la conciencia de la libertad práctica como tal, pero no como trascendental, la creencia racional se convierte en un tipo de hipótesis racional, necesaria para dar sentido a la libertad como miembro de la antinomia de la *KrV*.

Pero desde la conciencia o saber necesario de la ley moral y de la naturaleza que le corresponde no se socaba la autonomía moral, ni se convierte el principio de la moralidad en uno que sirve como medio para obtener la felicidad. Simplemente se señala el hecho que acompaña a la conciencia racional del sujeto, el de su finitud como ser sensible a la vez que inteligible.

Primero es la conciencia de la ley moral y de su obligación, y posteriormente, la conciencia de la naturaleza racional como fin que funda tal imperativo, y sólo después de esto —que funda la independencia de la ley moral de todo fin o interés subjetivo y convierte a la voluntad racional en una voluntad legisladora universal— es el concepto de reino de los fines, en el que el sujeto adquiere conciencia de su dignidad.

Es esta idea de la dignidad, que sólo se realiza bajo la ley moral, aquella bajo la que se espera ser juzgado y premiado o castigado; pero no es el premio o de castigo el que funda tal dignidad, que tiene en el sujeto su asiento en el concepto de autonomía. Un concepto que hace del reino de los fines un *efecto* de la moralidad humana, a pesar de que a su la de su posibilidad resida como fundamento la idea de Dios.

Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos bajo un solo jefe y, de esta suerte, el último no fuere ya una mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, ello, sin duda, proporcionaría al primero el refuerzo de un poderoso resorte y motor, pero nunca aumentaría su valor interno; pues, independientemente de ello debería ser ese mismo legislador único y absoluto ser representado siempre según él juzgase el valor de los seres racionales sólo por su conducta desinteresada, que les prescribe solamente aquella idea. La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas, y lo que, sin pensar en estas últimas, constituye el valor absoluto del hombre, ha de ser lo que sirva para juzgarle, sea por quien fuere, aún por el supremo ser. (*Grund.*, 439).

Kant insistirá en que sólo la conciencia de la naturaleza racional como fin en sí mismo en tanto éste fin es el de una razón legisladora universal, es el motor de la acción moral, la única perspectiva que conduce a un reino de los fines en el que el concepto de libertad puede dar cuenta del deber que le sigue; pues de otro modo, la libertad humana no sería tal, sino simplemente otro modo de nombrar el interés propio o ajeno⁵². Una libertad pues —la que tiene sentido como libertad práctica y a la vez trascendental— a la que le acompaña la conciencia de ser miembro, no jefe, de un mundo justo.

De esta conciencia de la dignidad como fundamento de la ley moral y de la conciencia de sí mismo como miembro legislador de un reino de los fines surge el concepto de dignidad de ser feliz, que se equipara a la realización de la acción moral misma. La felicidad, que hemos dicho tiene su origen en la acción moral, se traduce por una conciencia del desarrollo moral del agente, a la que, sin embargo, le acompañaba la condición de que todos los demás restrinjan su amor propio a la coincidencia con la legislación universal. ¿Es éste un nuevo añadido? La necesidad de que los demás restrinjan su acción para ser yo feliz de acuerdo a mi acción digna tiene su razón de ser en que el contento con uno mismo, pensado para seres racionales finitos, implica la ausencia de un motivo de desgracia derivado de mi acción. Motivo que no puede provenir más que desde la voluntad ajena.

En el sujeto humano, la libertad es doble, interna y externa, y la conciencia de la buena acción no puede ser la única causa de la felicidad si ésta implica ser a su vez la causa de una infelicidad o desgracia

Toda acción se propone un fin u objeto de la misma; si la acción es conforme a la ley moral, la acción y el objeto de la misma se consideran buenas. *A priori*, la acción buena, y el deseo de un objeto bueno es uno conjugable con la voluntad de todo

⁵² Una lectura similar se sigue del artículo de Begoña Román “Por qué Kant no puede ser un utilitarista: contra Hare”, *Kant, razón y experiencia: actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*, Andaluz Romanillos, A.M.; (coord.), Salamanca, 2005, 237-244

hombre, lo cual hace del derecho a la acción (que se sigue de un deber) y del derecho sobre el objeto, un derecho universal; derecho que restringe la libertad de todo el resto a actuar en contra de la acción, y el uso de los demás sobre el objeto de un querer universal. Si la acción buena, que se propone un objeto bueno, es imposible de realizar porque no existe conciencia de la necesidad de limitación de la libertad ajena hacia el objeto, entonces la acción moral produce infelicidad, ya sea porque se impide al sujeto ejercer un derecho vinculado a su naturaleza racional, ya sea porque se le impide un uso legítimo de un objeto, lo cual puede conducir a la muerte, la humillación o la miseria. Es así como el contento de un ser racional finito se ve condicionado a la acción según, o por, la ley moral del resto de sujetos.

La felicidad, antes entendida como obtención de los objetos de deseo sensible, es ahora entendida como justicia con el estado del sujeto, como obtención, o esperanza en la obtención, de los objetos de deseo racional.

Las *Reflexiones de Metafísica* del periodo confirman esta relación entre la virtud y la justicia como efecto esperable de la misma, relación por la que Dios se afirma como distribuidor universal de la justicia:

6092. *Voluntas Dei*. Hablamos de la felicidad como contento⁵³, pero como una idea que tenemos en abstracto, la realidad de la cual no podemos mostrar en ninguna determinación en concreto, ni siquiera en la ficción. Debería ser una satisfacción completa de todos los deseos: ¿por qué en entonces desear, es decir, la falta de algo, en orden a conseguirla? Porque esto significa que uno no era feliz anteriormente. (Es más, la satisfacción del deseo aumenta el anhelo por más y hace así al contento completamente imposible). Si, por el contrario, deberíamos estar en posesión del bienestar sin desear algo, entonces esta condición parece hacer al ser enteramente inútil, porque no supone ninguna actividad. Además, la persistencia en la misma condición y a la vez con un contento completo es imposible para un ser cuya existencia arrastra por el tiempo, porque una parte de su existencia siempre se posiciona ante él, con respecto a la cual él espera algo diferente a la condición previa.

La religión sólo puede ser moral si reverenciamos a Dios en una triple persona. Como legislador no puede ser bueno, es decir, su ley no puede subordinarse o mezclarse con un propósito al bienestar de las personas. Su fin es la libertad y no la felicidad; que las criaturas se hagan dignas de la felicidad, no que sean felices; de otro modo nos representamos su ley como indulgente, como apropiada y complaciente con nuestra debilidad, pero no como santa. El quiere la existencia de criaturas en tanto que bueno y por ninguna otra razón; pero como santo quiere que si existen entonces deban conducirse de modo que se hagan dignos de la felicidad. Como justo, presupone la bondad, pero restringida por la santidad de la ley; la justicia, sin embargo, no es bondad, ni simplemente santidad, sino bondad en conformidad con la santidad de la ley es la justicia distributiva. Como bueno no castigaría, como santo no recompensaría (pues todo es obligación) porque él ordena las acciones independientemente de la condición de felicidad de cada cual. Así pues, la justicia es la tercera personalidad.

⁵³ Kant habla aquí de contento como el efecto que se sigue de cumplir la ley moral, que debido a la imposibilidad de su determinación concreta no puede funcionar como fundamento de la acción moral.

En los seres humanos, las tres personalidades están divididas en tres individuos, en Dios hay una tripe personalidad. Pero esto sólo en el concepto de Dios desde un punto de vista práctico, no teórico: una idea de la relación entre la moralidad humana y la felicidad. (Ak. XVIII 448-9, M 371', §904., 1783-4).

6097. Subjetivamente considerada mi propia persona es la primera. Me gustaría que mi felicidad no se viera limitada por ninguna condición. "Solo objetivamente he de imaginar mi felicidad a través de otra persona y a razón es la primera persona que prescribe las condiciones para la felicidad. Subjetivamente, por inclinación, me gustaría que la aplicación de la ley moral fuera bondadosa conmigo; pero la razón enseña que la felicidad no ocurre solamente con arreglo a la ley santa, ni tampoco sólo de acuerdo con la bondad, sino según la bondad de acuerdo con la santidad, esto es, según la justicia (Ak. XVIII, 450-1, M 372 §904, 1783-4).

6849. El primer deber (*das erste Sollen*) (original=absoluto o la idea universal del deber) no puede ser comprendido. Toda la felicidad debería ser un producto de la libertad, o la libertad tiene que restringirse a sí misma en vistas a un acuerdo universal con la felicidad *a priori*. El fundamento es: porque de lo contrario uno se encontraría así mismo reprobable. Esta es la condición necesaria del principio de la felicidad que surge de la razón y, por lo tanto, de un principio en sí necesario y no contingente como aquel del azar. (Ak., XIX, 178, Pr 132, 1776-8).

6857. La dignidad de ser feliz consiste en el servicio que las acciones hacen por la felicidad, es decir, si esas acciones fueran universales, entonces, al menos en lo que depende de la libertad, harían a uno, al igual que a los otros, feliz. Se dice: una persona que merece comer es el que hace su pan o el que provee de pan a otros. (Ak. XIX, 181, Pr 129, 1776-8? 1780-89?)

En relación con el sujeto sensible, la felicidad que surge de la acción virtuosa acaba entendiéndose como la esperanza de que aquél que cumple con la ley moral, aquél que cuando realiza una acción que como toda acción tiene un fin lo hace bajo la condición de que este fin pueda ser querido universalmente, obtenga el objeto deseado.

La felicidad adquiere así una definición que no había sido posible establecer con anterioridad a su determinación por la ley moral, la ofrecida por la filosofía griega epicureísta o estoica, que determinaban el concepto en base a uno de los dos términos de la relación. Pero esta felicidad que se entiende como la obtención de aquello que el sujeto se propone de acuerdo a un querer universal, dado que su causa es un querer moral —sin influencia efectiva en el mundo— no puede ser asegurada en condiciones sensibles. Mientras los imperativos pragmáticos comparten con los sagaces el hecho de que un objeto de la inclinación puede ser obtenido mediante causas empíricas y de acuerdo a leyes naturales, la felicidad que se deriva del deseo práctico está compelida a una limitación que trasciende toda pragmatividad: que todo el mundo se comporte de acuerdo con la ley moral, que todo el mundo sea justo.

La ley moral no es una ley de la causalidad sensible, no puede asegurar el efecto de la acción, sino sólo la moralidad de la misma. Para poder asegurar el efecto, todos los sujetos deberían comportarse bajo leyes morales, pues de este modo mi acción y el objeto de mi deseo vendrían a coincidir en las posibilidades de su realización con la voluntad de todos los demás. El hecho de que la moral no pueda asegurar la felicidad se debe pues, no a que los objetos que se propone no son posibles o efectivamente realizables (en el sentido en el que no tendrían relación con la acción humana pragmática)⁵⁴, sino que la acción moral —la acción que se somete a las condiciones de universalización del objeto del querer— no puede asegurar la limitación de la libertad de todos los demás a la coincidencia con una ley universal de las voluntades.

A través del comportamiento moral universal podrían asegurarse, tanto los derechos que cada uno tiene como persona, como los objetos que pueden ser considerados como buenos. Pero esto sólo es posible bajo la limitación de la libertad de cada uno, *en su fuero interno* —pero, veremos, secundariamente también en su acción externa— por la ley moral, a la condición de correspondencia con la libertad de los demás. Hagamos notar que no sólo se trata aquí de que el derecho de la humanidad en un sentido general sería un objeto real, algo que se hace efectivo a causa de la moralidad, sino también aquellos objetos del arbitrio a cuyo uso tiene derecho el sujeto podrían quedar asegurados bajo esta acción general por la ley moral. La libertad interna se conjuga necesariamente a la libertad externa y su posibilidad. Sirva una *Reflexión de filosofía moral* de los 80 para mostrar esta relación entre lo interno y lo externo.

7197[...] Deberes hacia los seres humano: 1-como miembros de la naturaleza, 2-como propietarios (*proprietarius*) *dominus potentialis*, 3- como ciudadano. La felicidad de los otros es importante y valiosa para nosotros, pero su propiedad es sagrada. La propiedad con respecto a todo lo que pertenece a la sustancia es *dominium*. Así el ser humano es *dominus a natura designatus*. (Ak. XIX, 270, *L Bl. E.* 62, 1780-89? 1773-5?117-9? (1790-1804?)).

Es así como se da el paso de una felicidad pensada como efecto de la libertad a una felicidad pensada como justicia, objeto de la esperanza.

La posibilidad de pensar un bien supremo para un ser racional finito depende de la posibilidad de pensarse los sujetos como miembros de un reino de los fines bajo el

⁵⁴ Ver a este respecto la reflexión ya en el período 1776-78: «6946. La ley pronuncia la obligación de las acciones, pero debe determinar también un efecto de ellas en conformidad con la obligación, debe ser por tanto también pragmática. La obligación es pragmática, pero el elemento pragmático no sirve como un fundamento motivacional, sino para el equilibrio contra causas motivacionales sensibles. Lo pragmático se sigue aquí de lo moral.» (Ak. XIX, 211, *Pr* 6-7 §14, 1776-8).

mandato de un jefe santo. Así pues, como objeto perfecto, el bien supremo es el objeto de una voluntad santa, pensado como objeto en relación con la acción del hombre, el bien supremo es el estado que le corresponde a todo miembro de un reino de los fines bajo la legislación de aquél cuya voluntad sólo puede ser santa: Dios.

Si, pues, la inmortalidad del Alma es un concepto que no tiene sentido en relación con la acción de un hombre que incluso en el reino de los fines se piensa como miembro, ¿qué papel cumple este Postulado? Además de ser el que da sentido al concepto de felicidad que se sigue del ejercicio de la virtud, da sentido al concepto de un desarrollo moral, y es capaz de evitar la heteronomía que acompaña al concepto de bien supremo. Si, como decíamos, sólo se tratara de la existencia de Dios, el hombre siempre, y a pesar de ser legislador, vería condicionada su acción a la existencia de un autor o jefe que sería pensado como autor de la ley⁵⁵. La inmortalidad del Alma, y la necesidad hacer del desarrollo moral el objeto de la acción, devuelven a la ley moral y al sujeto humano al ámbito de la autonomía y, así, la conciencia de la buena voluntad como causa y condición de la felicidad.

Pensada en su perfección en relación con la virtud, la santidad es pues la causa de la completa felicidad. Y así debe restar para todo sujeto si es cierto que prescindiendo del pensamiento del bien supremo aún se entiende la ley moral como obligatoria y compulsiva, sin necesidad de pensar en otra agencia que condicione su posibilidad más que la propia del sujeto. Pensado en relación con el bien supremo la inmortalidad va primero, pues asegura el concepto de autonomía del sujeto humano. Es sólo cuando esta inmortalidad —y la santidad que le acompaña— es pensada de acuerdo a todas las condiciones que son inherentes al sujeto humano que se hace necesaria la existencia de Dios; pero no ya para cumplir con la ley moral, o para proponerse una santidad como ideal regulativo, sino para dar sentido a una correspondencia entre una acción virtuosa (no santa) y un efecto adecuado. El pensamiento de un administrador o distribuidor de la felicidad es imprescindible para un sujeto que es a la vez que legislador (autor de la obligación de la ley) miembro de un reino de los fines. De aquí se sigue, como señala Norbert Bilbeny, la conclusión rotunda de que la esperanza moral está inseparablemente unida en Kant a la teología: «la

⁵⁵ Será en la *MdS* (227) cuando se señalará la diferencia definitiva que existe entre un autor de la ley, de la obligación que se sigue de la misma, y un autor de la misma ley, lo cual implica que la ley es una positiva. En el caso de Dios, señala la *MdS* la ley moral puede pensarse como la ley de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber, cuya voluntad es ley para todos, sin ser autor de la ley. Es decir, que el origen y obligatoriedad de la ley no son consecuencias de la existencia de este ser, sino que sólo se piensa como fundamento; como, de hecho, ya hemos señalado unas páginas más arriba.

existencia de Dios es el requisito impuesto por la razón práctica para esperar la felicidad una vez nos hemos hecho dignos de ella. La esperanza moral se funda, pues, para Kant, en la fe racional en Dios, fe que es un “principio constante del espíritu”, según se afirmará en la teología ética»⁵⁶.

En relación con la acción humana, por lo tanto, el bien supremo es ante todo un ideal regulativo de la acción encaminado a obtener la santidad del sujeto. Pero a él le acompaña, no como ideal regulativo sino como efecto de nuestra naturaleza mixta, la esperanza de ser felices en tal acción. La justicia que debe acompañar a tal estado dado nuestra doble condición sensible-inteligible.

El bien supremo es pues, como objeto de la acción, primero y ante todo, la ley moral misma en toda su pureza en tanto nos la proponemos desde el punto de vista de un progreso práctico. Pero la esperanza de ser felices que acompaña a la acción moral que se propone el bien supremo como objeto, implica la consideración de una perspectiva nueva acerca de la naturaleza, una según la cual el bien supremo —pensado esta vez en su relación con la existencia de Dios— hace del bien supremo un *ectipo* del reino de los fines pensado para realizarse aquí en la tierra: la comunidad ética, la liga de hombres unidos por leyes de virtud para combatir la maldad.

Definida por Kant en la *Religion* como:

Una liga de los hombre bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea [del dominio del principio bueno sobre el malo] y en cuanto estas leyes son públicas sociedad ética (en oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética... puede ser llamada también Estado ético, esto es: reino de la virtud (del principio bueno) cuya idea tiene en la razón humana su realidad perfectamente fundada (como deber de unirse en un Estado tal) aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin (*Religion*, 94-5).⁵⁷

Es ésta la comunidad más justa que pueda esperarse se dé en condiciones sensibles; aquella en la que cada cual se propone sólo aquello que es compatible con la voluntad de todo otro hombre, es decir, aquél que se somete a una legislación moral.

La comunidad ética es una simple traducción del reino de los fines una vez a éste se le añade el bien supremo como objeto de una voluntad santa. El bien supremo, en tanto pensado como consecuencia de la esperanza que compañía a toda propuesta de

⁵⁶ Bilbeny, N.; “La esperanza moral en Kant”, *Op.Cit.*, 35.

⁵⁷ Los paréntesis [] son de la autora.

la santidad en relación con la felicidad que se desprende de la misma es equivalente a un reino de los fines, prototipo de una comunidad ética.

Ésta es el objeto asintótico de la voluntad humana porque requiere de una educación y un grado de virtud impredecibles en la historia humana; pero, sin embargo, como objeto de la acción el hombre sensible, una vez se piensa la acción humana bajo la posibilidad de un bien supremo, añade para su posibilidad una serie de condiciones que son de suma importancia para nuestra diferenciación entre un bien supremo y un cosmopolitismo.

El concepto de comunidad ética resulta además extremadamente interesante en tanto es éste el que surge de la necesidad de representarnos el bien supremo como un objeto posible en el mundo sensible. Como ideal de la santidad el bien supremo no ofrece ningún ectipo de sí mismo; como objeto de esperanza, el bien supremo requiere del pensamiento de una naturaleza cuya causa es un autor moral y cuyas leyes son absolutamente necesarias. La posibilidad de que se dé una comunidad ética depende única y exclusivamente de la sumisión de los sujetos a la ley moral, y esto en el marco de una naturaleza que hace de esta adecuación la que posibilita la esperanza de la felicidad cuando la comunidad ética es pensada como ectipo del bien supremo. Que la comunidad ética no es el simple ectipo de un reino de los fines en el que se piensa simplemente la naturaleza racional del sujeto humano, sino que es pensada de este modo sólo porque a ella va unida la esperanza de ser feliz, se sigue del hecho de que la justicia es un requisito esperable de esta comunidad, y de que como condición de posibilidad de la misma se requiere un estado político.

La felicidad estará siempre condicionada a la posibilidad de una santidad, la del hombre mismo, o la de su legislador. Pero, en tanto la posibilidad de ser un miembro del reino de los fines tal como lo exige la idea del mismo es una que pertenece al sujeto finito, su persecución va acompañada de la esperanza de la existencia de tal voluntad, o del efecto que se seguiría de la misma.

La comunidad ética, pensada para realizarse en este mundo, y bajo la ley de una naturaleza que hace compatible la acción con la esperanza de ser feliz, ha de considerar los términos de su posibilidad en el marco de esta misma naturaleza; pero, en tanto que bajo la ley de la naturaleza el sujeto no es libre, la naturaleza no es un mundo inteligible, se entiende que la posibilidad para el hombre de alcanzar esta comunidad ética —una comunidad de justicia en la cual cada uno reciba aquello que se merece de

acuerdo a su intención— depende de la posibilidad de representarse al mundo desde una perspectiva no determinada por la ley mecánica.

El progreso que es necesario para cumplir con la ley moral combinado con la estructura de un mundo sensible, acaban dando cuerpo a un concepto de naturaleza gracias a la cual el hombre está determinado a desarrollar sus disposiciones al bien —lo cual es condición de posibilidad de una comunidad ética— en el marco de una comprensión natural que —compatible con las condiciones trascendentales de la experiencia— puede dar cuenta del hombre como sujeto de fines que tiende a un fin y que es fin en sí mismo. Éste es el concepto de naturaleza que se deriva de la creencia o fe racional; uno que, como veremos, no es el mismo en el que se basa la filosofía de la historia.

En este punto es interesante remitirnos a la reflexión de un autor, Norbert Bilbeny, cuya explicación del concepto de esperanza moral nos ha servido hasta el momento para defender que la esperanza moral en Kant tiene como función dar cuenta de la garantía de la posibilidad de un bien supremo que requiere de la creencia racional en la existencia de Dios.

Bien supremo, esperanza moral y creencia en la existencia de Dios son todos términos que se co-implican en la filosofía kantiana. Y con esto estamos de acuerdo en rasgos generales. Ahora bien, no estaríamos del todo de acuerdo con el autor en aquella parte de su reflexión en la que trata de la esperanza en Kant tal y como puede entenderse en un sentido ético-cosmopolita. Esta discrepancia se debe, pensamos, más a una cuestión terminológica que a una verdadera diferencia en los fundamentos de la argumentación; pero también pensamos que esta terminología la que ha dado lugar a malentendidos en la interpretación del concepto de cosmopolitismo kantiano.

El autor muestra cómo la esperanza introduce en la historia la perspectiva de un tiempo infinito: el concepto de bien supremo tal y como puede ser traducido al ámbito de la historia —el estado cosmopolita fruto del germen de la libertad en el que pueden desarrollarse todas las disposiciones al bien del ser humano— permanecería, independientemente de la aparente secularización que sufre en relación con la historia el concepto de esperanza, en el más allá, como corresponde a una idea; sea ésta una idea de la razón práctica, o una idea que se predica de la historia.

El problema de esta interpretación no es situar en un horizonte asintótico al ectipo sensible del bien supremo, sino identificar al mismo con el estado cosmopolita de derecho. Según veremos, nuestra interpretación apuesta por considerar que la

comunidad ética, entendida como ectipo del bien supremo y pensada para realizarse en condiciones sensibles, es el objeto asintótico de la acción humana en la historia, pero que no ocurre lo mismo con la comunidad cosmopolita, debido precisamente como veremos a que las condiciones de realización del cosmopolitismo no coinciden con las que pueden especificarse ni para la comunidad ética ni para el bien supremo⁵⁸. Las condiciones para dar cuenta de la posibilidad de un cosmopolitismo superan la mera intención moral del sujeto agente, o la virtud como fundamento y fin de la acción, y nos introducen, como veremos propiamente en el segundo capítulo de esta tesis, en el ámbito reflexionante de la razón y en la comprensión de la naturaleza como materia que se presta a su transformación para la realización de fines morales, como la comunidad ética, de carácter siempre asintótico.

Por lo tanto, y estando de acuerdo con Norbert Bilbeny en que la obtención o la posibilidad de una felicidad está siempre ligada a la esperanza moral y a la creencia en la existencia de Dios como garante del bien supremo, no consideramos que la esperanza sea el término que defina las relaciones entre la acción humana y la posibilidad de un estado cosmopolita⁵⁹.

Ya señalamos que la Providencia, entendida como *concursum* divino, no puede actuar como causa en la historia, que la autonomía del sujeto humano es toda la causa de su destino, y, por tanto, al pensamiento de una comunidad ética, subyace, bajo la esperanza que lo sostiene, la concepción de una Naturaleza, que, sin ser Providencia divina, y sin poder dar cuenta de una comunidad ética, determina la acción humana a la coincidencia con las condiciones favorables para que el sujeto desarrolle aquellas disposiciones que hacen de la comunidad ética un objeto posible. La garantía que suministra la Providencia divina es sólo la relación causa-efecto de la disposición al bien con la comunidad ética, la posibilidad de que estas disposiciones se desarrollen no

⁵⁸ La esperanza es un sentimiento que surge, por tanto, no tanto en función de un cosmopolitismo que puede ser entendido como objeto posible del mundo sensible, sino, como defendemos, en función de un destino asintótico que se hace posible a partir de la construcción de un cosmopolitismo. Ver Bilbeny, N.; "La esperanza moral en Kant", *Op.Cit.* Desde esta perspectiva el concepto de cosmopolitismo podrá diferenciarse definitivamente de su comprensión como análogo del bien supremo y discutida aquella afirmación de Goldman según la cual la creencia en Dios como requisito necesario para afirmar la posibilidad de un bien supremo implica «la imposibilidad para nuestra razón de creer de una manera suficiente en una evolución histórica hacia un orden social superior». Goldmann, L.; *Introduction à la Philosophie de Kant*, Gallimard, Paris, 1967, 268.

⁵⁹ Por otra parte, el concepto de cosmopolitismo que se defiende en esta tesis coincide a grandes rasgos en sus características con el cosmopolitismo defendido por Norbert Bilbeny en *La identidad cosmopolita: los límites del patriotismo en la era global*, Kairós, Barcelona, 2007. Pensamos que el autor también comprende el concepto de cosmopolitismo, en última instancia, más como una necesidad o una condición para la felicidad del sujeto humano y no tanto como garantía de la misma.

es un asunto, ni de la Providencia, ni de la mera acción moral, sino de esa Naturaleza que piensa la historia.

La esperanza que suscita el concepto de bien supremo, y su ectipo sensible, la comunidad ética, no se traduce en una enunciado histórico según el cual se puede afirmar que ésta se convierte en un objeto indiscutible e inevitable de la historia humana; se traduce en una perspectiva de la Naturaleza gracias a la cual el sujeto humano se interpreta como si tendiera a esta posibilidad, hecha posible desde su creencia racional o fe moral. Una perspectiva del mundo que hace de la esperanza un término con sentido, pero no que se funda en la esperanza. Una visión de los fenómenos y de los efectos de la acción de los mismos que resulta compatible con el objeto de esperanza de un ser racional finito.

El progreso histórico no es, pues, un progreso providencial, ni es un progreso que, como causa, tiende indefectiblemente a la constitución de una comunidad ética. Es una perspectiva según la cual, la humanidad puede considerar, debido a los productos visibles y previsibles de sus acciones, determinados por una agencia que no es la divina, que la comunidad ética no es un sinsentido.

2.1.2. Del bien supremo al cosmopolitismo.

Ya a finales de los años 50 Silber establecía la posible conceptualización del bien supremo como concepto trascendente e inmanente⁶⁰. Ésta nos permitirá concluir que ni siquiera en su significado inmanente el bien supremo puede equiparse a la comprensión del cosmopolitismo.

Silber concluía, al igual que hemos señalado nosotros, que el concepto de bien supremo, en su carácter de inmanencia, se traduce en un ideal regulativo de la práctica destinado a la comprensión de la acción virtuosa —concreta, realizada en el mundo sensible— como aquella sobre la que no se pueden establecer límites precisos. Es decir, el concepto de bien supremo funciona, en su estatuto de inmanencia, como un ideal o arquetipo, que —ya de acuerdo a la definición que aparece en la *KrV*— se trata de aquél modelo sobre el que realizamos una comparación con la situación actual y que impulsa a la acción por la consecución del mismo.

Pero, como bien indica el autor, tal comprensión inmanente del concepto está referida en exclusiva al ámbito del ejercicio de la acción moral del hombre, gracias a la

⁶⁰ Silber, J.R.; *Op.Cit.*

cual el hombre insiste en el ejercicio de la virtud proponiéndose como ideal un ejercicio perfecto de la misma o una santidad. Debido a la imposibilidad de determinar teóricamente los límites del perfeccionamiento de la acción moral, el hombre puede considerarse con el derecho de ejercer un esfuerzo hacia la misma santidad, y en este “no poder conocer límites” a la capacidad moral es donde reside la posibilidad de que el bien supremo funcione como un concepto inmanente, como uno que “promueve” la acción que lo tiene como fin. Como dijimos, en tanto que concepto que ha de pensarse desde la autonomía del sujeto humano, el bien supremo es equivalente a la buena voluntad, el objeto de un ser finito en relación a esto, la progresión práctica hacia la misma.

A pesar de que nosotros defendimos que ésta es la relación que se establece entre el bien supremo y la acción humana una vez éste es pensado desde la consideración de la felicidad como efecto de la libertad —necesaria para mantener la autonomía moral del sujeto humano— lo cierto es que como concepto inmanente de la práctica, al bien supremo como ideal regulativo de la acción moral le acompaña la representación de la posibilidad del mismo tal y como sería posible en la naturaleza, lo que, como indicamos, conlleva que el sujeto piense, además de la indeterminación de los límites de su acción virtuosa, la posibilidad de dar lugar a través de ésta a una comunidad ética.

Lo que nos resulta interesante de esta exposición es la limitación de toda inmanencia del concepto de bien supremo a ser un concepto regulativo para el ejercicio de la virtud, y no el modelo para una sociedad jurídica que adquiriría el adjetivo de asintótica.

El bien supremo, entendido como concepto que hace de la felicidad un efecto de la santidad, no podría considerarse como modelo de una sociedad de derecho porque precisamente aquella parte del mismo que tiene sentido para el hombre y su acción es la referida al ejercicio de la virtud. De las condiciones naturales para dar cuenta del mismo él no tiene nada que decir, más que en términos de decisión acerca de un autor moral del mundo. No existe ideal o arquetipo de la práctica referido al bien supremo entendido como ideal de la construcción de una sociedad de derecho. Pero, en tanto la misma posibilidad de una santidad se ve acompañada de la esperanza de una felicidad adecuada al desarrollo, empuja a pensar el ejercicio de la virtud como uno compatible con una naturaleza de objetos buenos.

Sin embargo, como decimos, si el bien supremo como ideal regulativo de la práctica no puede identificarse con una comunidad de derecho, al menos si parece presuponerla, pues, en su especificación como ectipo de un reino de los fines de sujetos bienaventurados, el bien supremo, si bien no implica el pensamiento de una comunidad jurídica, sí lo hace de una comunidad moral.

Se hace necesario pues diferenciar, como también hace Silber, el ideal regulativo del bien supremo del ideal de la santidad en tanto el primero hace referencia no sólo a una santidad sino, podríamos decir, a una virtud compartida aquí en la tierra que, como señalan Zammito o Stephen Engstrom⁶¹, será la comunidad ética o reino de dios en la tierra.

El pensamiento de una comunidad moral pensada como ectipo no se traduce en la práctica, así pues, más que en un ejercicio de la virtud. A pesar de esto, como decíamos, así pensado, el concepto de bien supremo como ideal regulativo impulsa a pensar en términos de la relación de la práctica humana con un objeto o estado sensible como efecto. Este pensamiento le permitirá a Kant afirmar en la *Religion*, escrito ya posterior a la *KU* —y en el que éste último problema ya ha sido resuelto—, que para que se dé una comunidad ética se requiere de una comunidad jurídica sobre la que ésta se base, y éste es el punto en el que ideal del bien supremo puede dejar tanto de ser considerado como un elemento superfluo de la teoría ética kantiana. El concepto de bien supremo como ideal regulativo de la práctica supone el reconocimiento de la necesidad de ciertas condiciones sensibles como condición para que se dé el ectipo de sí mismo en el mundo sensible. Pero ¿cómo?

En su significación propia y como concepto de la razón práctica, y antes de toda posible consideración de la relación de un bien supremo con el cosmopolitismo como objetos diferentes que se implican, el bien supremo queda en vistas del sujeto limitado como un ideal regulativo de la acción moral, no de la acción planificadora o incluso explicativa de una sociedad de derecho.

Por lo que respecta a la interpretación de la naturaleza de acuerdo a este ideal, al hombre no le queda más remedio que interpretarse dentro de la misma como un sujeto que está destinado a la superación de la naturaleza. Es decir, y de acuerdo al ideal del bien supremo —que consiste en una unión perfecta de virtud y felicidad en el que la segunda es la consecuencia de la acción de acuerdo a la primera— lo que esperaría el

⁶¹ Zammito, J.H.; *Op. Cit.*; Engstrom, S.; *Op. Cit.*

hombre de la disposición natural es que en su misma naturaleza esté inscrita la posibilidad de prescindir de las inclinaciones naturales como motores de la acción. Que en su naturaleza esté la marca de su propia superación. De ahí el sentido que tiene para el hombre un ejercicio *ad infinitum* de la virtud bajo el presupuesto de que la santidad es posible para el hombre; ahora bien, si al mismo tiempo reconocemos que este ejercicio conduce a la postulación de un alma inmortal y, por supuesto, un mundo futuro. Es decir, que la superación de la naturaleza sensible sin la supresión de la materia viva no es comprensible, y desde este ideal regulativo tampoco un objeto como el cosmopolitismo; sólo una comunidad ética como ideal una vez a esta idea de la santidad se le añade la esperanza necesaria que surge de la naturaleza humana.

La esperanza que surge del Postulado de la existencia de Dios y de la comunidad ética como ectipo de un reino de los fines bajo leyes de un autor santo, sin embargo, y al estar referida a la acción sensible del sujeto humano, suscita la siguiente pregunta ¿Será mi época aquella en la que la humanidad es capaz de regirse por leyes de virtud? La respuesta a esta pregunta, que podríamos decir el hombre, en tanto que ser racional, se hace, tiene sentido en tanto supone una comprobación del estado actual de la humanidad en relación con tal fin, y una conciencia no sólo de la virtud de los sujetos, sino de los impedimentos de la misma.

Ahora bien, si decíamos que la analogización de los Postulados de la *KpV* con los términos o conceptos de una filosofía de la historia no puede dar cuenta de los escritos que nos ocupan, sí podríamos obtener el punto en el que bien supremo — entendido como objeto con sentido sólo por referencia a estos Postulados— y el cosmopolitismo se relacionan. Se trata de ese punto que llevará a Kant a afirmar en la *Religion* que a una comunidad ética le ha de de subyacer una comunidad política y /o jurídica. Es decir, la relación se establece a través de la consideración del cosmopolitismo como condición de posibilidad del bien supremo pensado como comunidad ética; relación que ya se presupone en este momento del período crítico y según palabras de Kant «Se puede considerar a la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan secreto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y—a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad». (*Idee*, 27-8).

¿Cómo se da esta relación sin caer en una negación del papel del Postulado de Dios como causa del bien supremo? A través de la enunciación de un deber de un tipo

especial. La pregunta acerca de la realidad de la comunidad ética supone el reconocimiento del grado de moralidad alcanzado por una criatura ante la visión de un mundo en guerra, y ante la constatación de los intereses humanos, y el hombre se ve así forzado a responder: “No”. El hecho de que la comunidad ética sea un objeto asintótico de la voluntad hace de esta comunidad, a pesar de ser un objeto que se piensa como real —un objeto que puede ser efectivo en el mundo de los sentidos— un objeto que permite diferenciar entre sus condiciones de posibilidad, las causas directas de su realidad (una liga de hombres bajo leyes de virtud; no una liga de hombres santos) y las condiciones fenoménicas que le han de preceder y que, sin ser causas directas de la realidad del objeto, son condiciones *sine qua non* del mismo.

La pregunta supone el reconocimiento de un deber novedoso el “no debe haber guerra” o el deber moral, y por tanto, el deber de ejercer una acción moral que, a su vez, es capaz de establecer aquella condición para el ejercicio de la virtud si esta quiere optar *ad infinitum* a su perfección —y, por tanto, para la “posible” obtención de un bien supremo que es novedosa—. Implica una intromisión de una condición ajena a los Postulados de la razón práctica en la percepción del mundo sensible desde los intereses de la razón.

Supone, este mismo deber, y de acuerdo a lo que acabamos de decir, el estudio de aquellas condiciones sensibles que posibilitarían el ejercicio de la virtud, a la vez que el enunciado de un deber que hace de una acción moral la condición de posibilidad de ese mismo estado —resáltese que este último punto es importante también para la comprensión del derecho. Todo lo cual coincide con el hecho de que el principio de la historia puede ser considerado como una máxima que es un deber proponerse y para la que se requiere una casuística o una planificación técnico pragmática de la realidad en vistas a la obtención del objeto de la misma, tal y como contemplará la *MdS* este concepto en la Doctrina de la Virtud.

Sólo desde la pregunta que el bien supremo origina puede el hombre considerar aquél elemento que imposibilita de raíz la consecución de un bien supremo (o al menos de su ectipo): la guerra, la maldad del hombre, que, a partir de este momento y como veremos al final de este capítulo, no puede considerarse más que como el efecto de una decisión racional. *Y sólo desde esta pregunta la justicia que era sólo objeto de esperanza se convierte en un deber para el hombre finito.* Justicia que, como condición *sine qua non*, no es, sin embargo, causa de una comunidad moral en la tierra.

6091. [...] La desproporción entre nuestra disposición natural y su desarrollo en cada *individuo* provee de un fundamento para la fe en el futuro. No necesitamos asumir con anterioridad que Dios es bueno, sino que lo inferimos, incluso, sin Dios, sólo por analogía con la naturaleza; aquí se encuentra la guía para la suprema sabiduría u una teología que surge de un firme propósito por el progreso de la perfección.

Los seres humanos deberían crear por sí mismos un sistema de bien público; desde la inclinación universal a referirlo todo a la inclinación privada no surge nada excepto pura lucha y violencia. Por su propia especie necesitarían un señor o al menos una dominación, y ejercerla exteriormente de modo recíproco (*und viele ausser einander*). Ellos deberían crear una paz universal.

El papel del ser humano es quizá entre todos aquellos de este sistema planetario el más artificial y difícil, pero también por su resultado el más magnífico. Aquí también nosotros tenemos felicidad, pero por supuesto, de acuerdo a nuestro concepto de ella, no *in abstracto*, sino *in concreto*; porque nosotros no podemos concebir ninguna felicidad excepto en el esfuerzo por alcanzarla a través de obstáculos y peligros: en un mundo, en la recompensa por nuestro vigor por producir la felicidad a partir de la adversidad. (Ak. XVIII, 447, M 370, §903, 1783-4).

El bien supremo es usado para señalar los términos de una lucha que no es una entre la naturaleza o la sensibilidad y la razón moral, sino una lucha de la razón consigo misma.

Los excedentes fenoménicos de los que se hace cargo el principio de la historia son, por tanto, en relación con la acción del hombre, las acciones interesadas y egoístas que conducen a la guerra en tanto forman parte de una realidad que se piensa como tendiendo hacia la producción de un bien supremo. Esto implica la introducción de una cláusula positiva de la razón práctica al modo “no debe haber guerra”. Y esta cláusula supone que existe una forma sensible que es capaz de dar cuenta, no de la realidad de un bien supremo, ni siquiera de su ectipo, sino de la realidad de un estado de paz como condición de posibilidad de un bien supremo, cuya realidad no se deriva inmediatamente de este antecedente necesario. Por lo tanto, si bien es cierto, como decía Aramayo, que el imperativo de la historia puede considerarse como un imperativo epistémico —pues el ideal de la acción surge del elemento de esperanza ínsito en la naturaleza del ser humano, necesario para completar el pensamiento de un bien supremo que sin ella resta como concepto trascendente— no es, sin embargo, la esperanza, el término clave para dar cuenta del cosmopolitismo; sí lo es, en cambio, el estudio de las condiciones sensibles en su relación con la posibilidad de tal estado, y el estudio por tanto de cómo es posible —qué deber se sigue— de aquello que la esperanza asegura de acuerdo a la perspectiva de la naturaleza que ella misma instaura.

Podríamos añadir además que, así considerada, la historia supone también una novedad con respecto a la comprensión práctica del sujeto, ya que es aquí donde se da el paso en la consideración de la virtud como un ejercicio que depende en exclusiva del sujeto individual, o de un ejercicio en comunidad como suma de las acciones individuales, a un ejercicio que, apropiadamente, sólo puede darse en determinadas condiciones materiales o fenoménicas que implican una ordenación de las acciones de todos los sujetos. Es decir, implica la consideración del sujeto humano desde el punto de vista de una “teleología de la virtud de la humanidad en su conjunto”.

El cosmopolitismo se convierte de este modo en el objeto de una razón práctica al ser la condición fenoménica que cumple con el mandato “no debe haber guerra”. La relación de una máxima que es un deber proponerse, o el concepto de fin que es un deber, y la consideración de la naturaleza como un todo finalista de objetos buenos son problemas que, repetimos, a pesar de no resolverse propiamente más que en la *KU* señalan el estado de la cuestión de la historia para Kant ya a mediados de 1780.

“No debe haber guerra” y considerar la historia de la especie humana como una que tiende a la producción de un cosmopolitismo —que ha sido identificado como condición de un uso adecuado de las disposiciones éticas, que hacen posible entender el destino humano como uno que tiende al bien supremo— son por tanto enunciados intercambiables.

Por lo tanto, si hemos criticado aquellas concepciones que trataban de ver en la filosofía de la historia kantiana una traducción prácticamente literal y problemática del Postulado de la existencia de Dios y de la garantía del bien supremo a la comprensión subjetivo-histórica del hombre, no dudaremos en oponernos a aquellas otras que, como es el caso de Isaac Álvarez, sitúan a la historia y su principio en el campo de la razón teórica y sus hipótesis, según el cual

La filosofía de la historia [...] no se trata, en primera línea, de una obra práctico moral, pues no tiene que ver con el deber ni con lo que se debe hacer moralmente, sino, en todo caso, se trataría de averiguar si el mundo tiene una ordenación posible que pueda llegar a coincidir con las exigencias morales⁶².

Desde estas perspectivas pierde sentido todo deber que dicte “no debe haber guerra”, pues no se entiende dónde podría éste tener su asiento si o es desde una

⁶² Álvarez, I.; “Antagonismo en la Historia”, Rodríguez Aramayo, R. & Muguerza (eds), J.; *Kant después de Kant, Op.Cit*, 11-24, 13.

perspectiva que no es sólo explicativa sino también normativa, de cómo las cosas deben ser, o de cómo hemos de considerar que las cosas son; perspectiva que, como siempre en Kant, no trata de reconfortar a la razón, sino de dar cuenta de un interés que, si hemos defendido no es el de obtener un bien supremo, sí lo es el de dar sentido a la acción moral que tiende *ad infinitum* a él, en un mundo finito.

El cosmopolitismo, en relación con, pero también a diferencia de, los términos en los que se piensa el bien supremo en su relación con la Providencia y la acción humana, puede ser pensado como un estado en la historia de la evolución de las disposiciones al bien, y, por tanto, como un estado que es producto de la acción virtuosa humana. Pero, como hemos explicado anteriormente, no se puede decir de la Providencia divina que determine la producción de un estado sensible, sino sólo que puede dar cuenta de la existencia de la disposición humana a motivarse por la ley moral. A la vez, el bien supremo como objeto de la razón práctica cuya garantía es Dios, que es representado también como autor de una naturaleza de objetos buenos, ayudan a la comprensión de la falta de adecuación de lo que puede ser un producto de la acción desde tal disposición y lo que es el fin último de la voluntad o ley moral.

Como decimos, a pesar de que es desde la pregunta por el bien supremo que adquiere sentido la constatación de una realidad fenoménica como aquella que está en contra o a favor del mismo, no es la Providencia, garantía de la posibilidad del bien supremo, la garantía de la posibilidad de tales situaciones fenoménicas.

Incluso Aramayo (citando un párrafo de las *Lecciones de Antropología* del manuscrito de Friedländer cifrado en 1775-6) menciona al cosmopolitismo como el resultado de una revolución que se entiende no en los términos en los que la *Religion* comprende este concepto, —como “revolución del corazón” necesaria para superar la dificultad que nos impide postular al bien supremo como un efecto de la acción humana—, sino como acción fenoménica; lo que transformaría al cosmopolitismo en un objeto diferente de un objeto asintótico y a la esperanza depositada en él una diferente de la esperanza que puede encontrarse al final del Canon de la *KrV*⁶³.

Ciertamente tal Estado (de paz) no existe todavía pero siempre nos cabe la esperanza de que alguna vez deberá tener lugar gracias a unas cuantas revoluciones (AK. XXV, 672).

⁶³ Podríamos considerar, como veremos una vez que situemos el concepto de Naturaleza por diferencia al de Providencia, y situemos al cosmopolitismo por relación a la concepción del organismo, que la esperanza propia de la historia se corresponde más con una *subjective Erwartung*, asociada a una hipótesis racional, que a una *Hoffnung*, derivada de una creencia o fe racional.

Si el cosmopolitismo adquiere sentido desde la pregunta por el bien supremo, su posibilidad se separa, sin embargo, de la causa del mismo. La relación Providencia divina/cosmopolitismo se descarta como una relación de causa-efecto, cuando el cosmopolitismo —o en general toda sociedad de derecho o producto resultante de un desarrollo evolutivo humano— es predicado al mismo tiempo de una agencia Natural que lo tiene como fin y para el cual se requiere del hombre, justo al contrario, la existencia de una tendencia a la guerra y a los intereses personales y egoístas tanto como un cierto grado de tendencia a la consideración de lo social y del prójimo. Ambas son consistentes, como no puede ser menos, con la idea de una naturaleza que es producto de la acción divina en la persecución de su fin, como una Naturaleza (en mayúsculas) cuyo fin sería la supresión de los instintos o inclinaciones como motivos de la acción humana. Pero la Naturaleza, en tanto autora también de las inclinaciones egoístas, se separa de su posible equiparación con la Providencia y, a pesar de pensarse sin contradicción con la otra, abre definitivamente la perspectiva a un punto de vista que tratará de dar cuenta de los objetos que son fines naturales —u objetos buenos de la naturaleza— desde una perspectiva que no pertenece ni a la razón teórica ni a la práctica, pero que, sin embargo, depende de los resultados de los principios de ambas para poder proponer tales objetos.

Si la existencia de las disposiciones buenas, al bien, sólo pueden entenderse desde la consideración de la Providencia divina, debemos buscar aquél punto que sitúe al cosmopolitismo, como objeto del mundo sensible, también como el resultado de disposiciones egoístas, e intentar establecer si la heteronomía en relación con las acciones humanas que hemos dicho no se sigue de la Providencia divina podría seguirse entonces de esta Naturaleza.

Por una parte, cuando Kant introduce la consideración de la Providencia como aquella que dota al hombre de unas disposiciones tendentes al bien, se abre el camino para considerar la historia del hombre en el marco del desarrollo de tales disposiciones como unas que, a la vez que pueden dar cuenta de la idea de bien supremo, puede dar cuenta de la idea del concepto de cosmopolitismo; y esta equiparación es posible en este momento porque hay ciertos fenómenos en el mundo que Kant entiende sólo desde el desarrollo de disposiciones originales, y que se denominan fines naturales de acuerdo a una particularidad de su comprensión, el estudio de cuya realidad le permite a Kant entender la realidad de un objeto como es el cosmopolitismo en relación (sin embargo no de causa-efecto) con una Providencia que es la garantía de un bien supremo. Esta

perspectiva, sin embargo, nos conducirá a la crítica de los fundamentos para relacionar un desarrollo moral con la constatación de un hecho natural.

Por otra parte, si se considera que el mal es también un producto natural se hace necesario entender desde dónde puede Kant establecer que una historia del desarrollo moral del hombre incluye una agencia responsable de las disposiciones al mal, y que se dice es la causa determinante del cosmopolitismo independientemente de la voluntad humana. Es decir, hay una garantía de que las disposiciones egoístas conducirán a la producción de un estado fenoménico que puede considerarse como un símbolo del desarrollo moral, y, por tanto, como un motivo para afirmar que el hombre tiende en su historia hacia la producción de un bien supremo. O, al revés, si pueden encontrarse en la historia determinados hechos que dan cuenta de un desarrollo de la disposición tendente al bien —como es coherente con la comprensión del hombre acerca de si mismo como un sujeto cuyo deber es la producción de un bien supremo—, entonces tales productos no pueden considerarse el efecto de un Providencia divina a riesgo de caer en contradicción con lo que se puede afirmar acerca de tal concepto o agencia en relación con el mundo sensible y sus fenómenos, sino que han de ser considerados como el efecto de una causa natural cuya acción es armónica con lo que es previsible esperar de una historia humana que tiende hacia la producción de un bien supremo. De nuevo, la explicitación de una armonía que podría conjugar lo que se presupone con respecto al desarrollo moral y lo que se puede afirmar con respecto a una causa Natural, es el problema de estos escritos que no será resuelto hasta la *KU*; su presuposición *a priori* es lo que expresan los escritos de antropología y filosofía de la historia de este período.

Todos los esfuerzos hechos hasta el momento para entender la historia humana en términos de responsabilidad de la acción, en términos de productos de la agencia humana, no pueden sostenerse si no es posible concluir que, finalmente, y como mostrará Fiedrich Kaulbach esta Naturaleza no puede entenderse más que como la razón misma, y la historia como aquella historia de la razón en la comprensión de la posibilidad de entender a la humanidad como una que tiende a su destino a través de la superación del egoísmo innato.

Así pues, considerado el cosmopolitismo desde el primer punto de vista, pueden entenderse todas aquellas afirmaciones que reclaman la virtud como condición indispensable de un estado de derecho; desde el segundo, adquiere sentido la insociable sociabilidad humana como disposición natural y la tendencia a la guerra —como aquellas inclinaciones que se van suprimiendo progresivamente como el resultado de un

desarrollo histórico de la razón, que, en su comprensión de la objetividad de la realidad moral, comprende que toda la culpa de la maldad en el mundo es suya, y que toda necesidad que puede encontrarse en relación a su acción es también suya. Que la supresión de la guerra es un mandato moral, a la vez que el efecto de un desarrollo racional en general: ésta es la clave de la comprensión del cosmopolitismo y del intento de unión entre el reino de la libertad y el de la naturaleza.

Que esta Naturaleza y la razón humana coinciden a partir del análisis del mal es el punto más difícil de justificar en este momento en el pensamiento kantiano, y el que, dado las escasas evidencias textuales a su favor, verdaderamente podría usarse como punto de partida para decir de los escritos de filosofía de la historia de este período que tienen un cariz dogmatista. Pero, como veremos, desde el momento en el que podemos justificar que Kant interpreta ciertos productos, y el cosmopolitismo entre ellos, como sólo explicitables desde una causalidad final o artística, se empieza a comprender el estatuto que el mal tiene en la filosofía teórica de Kant; el hecho de que el autor no justifique que la necesidad Natural es una necesidad de la misma razón no implica, tampoco, que sea una necesidad que haga del hombre una marioneta de la Naturaleza.

Interpretar coherentemente la necesidad que recae bajo el concepto de Naturaleza, consiste pues en la consideración del cosmopolitismo como condición de posibilidad del fin de la naturaleza (*letzter Zweck*), fin de la naturaleza por esto, y no como fin final (*Endszweck*), en la constatación de que ninguna agencia externa puede garantizar el producto, sino que éste sólo responde a la necesidad de ser el único objeto coherente con la visión que el hombre tiene de sí mismo como un ser sensible que se hace digno de su destino a través de la acción moral (o, como veremos, una acorde a la misma). La clave está en considerar, por una parte, que este proyecto no es posible si no se entiende lo que supone un fin natural, a la vez que si no se entiende de dónde surge la necesidad de que tal producto sea considerado el adecuado a tal visión.

Esto supone considerar a la historia como el campo del desarrollo de las disposiciones naturales y/o racionales del hombre a la vez que como el campo en el que se dan objetos que son el producto de un deber. Es decir, implica considerar a la historia humana como aquella que no se cifra en los términos simples de un desarrollo empírico, ni en los términos absolutos de un desarrollo moral —considerado como un aumento de la cantidad de moralidad ínsita en la naturaleza humana (un punto en el que Kant insistirá también después de la redacción de la *KU* en *Streit*).

Nos limitaremos a explicitar cuáles son los instrumentos con los que Kant cuenta en este momento para explicar la historia del hombre con una que no se corresponde ni con la evolución natural ni con una evolución moral —entendidas ambas en sentido cuantitativo— sino como una que es responsabilidad exclusiva del sujeto humano. Una vez hecho esto podremos también especificar los límites a los que ha de ceñirse la filosofía de la historia en este momento del período crítico; límites que no son suficientes para considerar que Kant redactara en ese momento una serie de escritos de cariz dogmatista.

3. El cosmopolitismo y los fines naturales.

Recordemos por un momento la situación en la que nos encontramos con respecto al cosmopolitismo y el principio o máxima de una filosofía de la historia:

Los principios o máximas son enunciados que tratan de dar cuenta de excedentes que surgen en la tarea de legislación de una facultad sobre un ámbito y que trata de hacerse cargo de los mismos. Si el principio o máxima de la historia no puede interpretarse como un principio o máxima de ninguna de las dos facultades conocidas, ha de tener su sede en una desconocida, que cubra el interés de una facultad que hemos identificado se encarga de posibilitar una visión del mundo en el que pueda decirse que en él se dan fines que son deberes —en dar cuenta de la naturaleza como un todo finalista de objetos buenos. A pesar de que este interés esté supeditado al interés moral, no se puede decir, en los términos de la razón práctica, que sea un interés propio de esta facultad, pues de acuerdo a sus principios y sus Postulados todo interés está cubierto.

Señalábamos que, sin embargo, la literatura al respecto ha interpretado los escritos de filosofía de la historia y de antropología de esta época desde la óptica de que el interés que cubre el principio de la historia como máxima, es el interés de la razón práctica. Esta consideración, que nosotros no vamos a contradecir de manera absoluta por lo que acabamos de decir — y porque, además, y en definitiva, el intento de Kant es mostrar que todos los intereses de la razón están supeditados al interés moral— no tiene en cuenta que una cosa es el interés de la razón práctica como crítica del deber —como ciencia que trata de establecer las condiciones *a priori* del concepto de deber, y que hace uso de los Postulados como máximas que cubren tal interés— y otra cosa diferente es el interés práctico de una razón en general; que necesitará de aquella crítica que tratará de establecer cómo puede el hombre considerar que, de acuerdo a los efectos

visibles de sus acciones, se encuentra en un progreso que conduce a la realización del bien supremo. Es decir, que le permite a hombre considerar que los fenómenos que son efecto de sus acciones dan evidencia de una historia de la realización de un deber. O cómo es posible decir de la historia que su objeto es la producción (*ad infinitum*) del bien supremo porque ella narra la evolución de los productos jurídicos como efecto de la causa de las acciones humanas, de la evolución moral del ser humano.

El interés de la historia ha de ser considerado un interés particular; uno que reside en la posibilidad de ofrecer una perspectiva que dé cuenta de ciertos objetos como si fueran fines naturales: objetos que finalmente podrán considerarse desde el punto de vista de su ser buenos para algo o en sí mismos, y, por lo tanto, objetos cuyo análisis primero trata de situar a la naturaleza en relación con la perspectiva de la misma que surge de la consideración del bien supremo como objeto de una naturaleza sensible. Estos objetos, que se explican según su ser efectos de una causalidad artística o eficiente —que es la única que puede aducirse para dar cuenta de ellos, pero que no es, sin embargo, analogable con una causa divina— y para los que su explicación no responde exclusivamente a una causalidad mecánica, supondrán la clave de la unión entre el reino de la naturaleza y el de la libertad, en tanto a partir de ellos (pero no por ellos) se podrá pensar el modelo de explicación de las acciones humanas.

Estos objetos, los fines naturales, son clave no sólo en vistas a relacionar tales objetos con el concepto de fin que es un deber y hacer comprensible el papel del concepto de bien supremo —como ideal regulativo de la práctica que es capaz también de situar al sujeto en relación temporal con este fin de acuerdo a determinadas realidades que son un efecto de su acción— sino también, como veremos, por el interés general de una facultad que intenta suplir los excedentes de la actividad teórica posibilitando la formación de conceptos empíricos y ofreciendo una nueva perspectiva desde la que puede relacionarse, y a la vez diferenciarse, esta posibilidad de la comprensión de la especie humana como fenómeno.

Así que, el cosmopolitismo, si es que ha de ser considerado fin de la naturaleza, a la vez que condición del mismo, forma parte de la discusión de la pregunta general ¿cómo son posibles determinados conceptos empíricos?

Esta pregunta supone que la teoría del conocimiento de la primera Crítica no puede dar cuenta de la formación de conceptos empíricos de un modo autónomo, sino que sólo puede dar cuenta de la objetividad de los mismos. Es decir, que más allá del problema de la objetividad, está el problema de la posibilidad misma de esta objetividad

(de la determinación completa del concepto de verdad empírica) un problema al que Kant no se enfrenta propiamente hasta la tercera Crítica, pero que se apunta en los opúsculos de este período.

Como veremos, la solución a tal pregunta nos conducirá —en el caso de los escritos de filosofía de la historia y del objeto del que tratan de dar cuenta— al problema de la relación del cosmopolitismo con el interés moral, y a la pregunta por la relación posterior que se establece entre un fin natural y un fin de la naturaleza de acuerdo a los fundamentos que se aducen para responder a la primera. Lo que nos permitirá concluir de modo provisional que, ya en este período, Kant busca explicitar un modelo de racionalidad en el que las facultades se relacionan entre sí supeditándose a la facultad moral como aquella que ofrece la perspectiva que da sentido —además de a ciertos productos de la naturaleza, o a una visión necesaria acerca de la naturaleza— a la acción general del hombre dentro del mundo sensible.

Toda idea de la que surge un principio de interpretación trata de hacerse cargo de unos excedentes que una facultad no puede comprender, pero, si decimos, las dos facultades de principios objetivos están ya dadas, y de acuerdo a lo objetivo de cada una, están establecidos los principios o máximas para dar cuenta de sus excedentes, entonces la facultad que resta ha de hacerse cargo de los excedentes de los excedentes, es decir, de los excedentes de una razón arquitectónica. ¿De dónde surgen tales excedentes que nos permiten considerar al cosmopolitismo como un fin natural?

3.1. El problema de determinación de las formas naturales.

Dijimos que el problema al que se enfrenta la historia es el dar cuenta de los intereses y acciones egoístas de los hombres. Así pues, la problemática de Kant a la hora de establecer el principio de la historia es que éste no está destinado a esclarecer las acciones de los hombres desde el punto de vista de su causalidad determinable. Es decir, no se trata de que una acción o el producto de una acción puede considerarse como el resultado de un carácter empírico o de un carácter moral, sino que se trata de la comprensión de la acción egoístas como una que, teniendo su origen en la Naturaleza, son la causa de una sociedad de derecho. Si, decimos, no se trata de dar cuenta del carácter empírico de las acciones, o de explicar los productos de las mismas en base a éste, entonces se trata de que determinados fenómenos son el producto de la Naturaleza

pero, a su vez, tal Naturaleza no es la naturaleza entendida como aquella parte del hombre que se corresponde a secas con su sensibilidad.

Que el hombre tiene inclinaciones naturales es algo que, a la vez que determina su carácter empírico, no puede dar cuenta de determinados productos de la acción de ese mismo hombre. Al mismo tiempo, en tanto que las acciones tienen su origen o causa en la Naturaleza los productos de la acción no pueden entenderse como objetos buenos tal y como la Típica de la *KpV* nos permite establecer esto. No se trata de comprender al producto en relación con el querer del hombre, sino de comprender las causas del producto como causas naturales.

Por tanto, no se puede identificar al cosmopolitismo como el producto previsible de una acción pragmática simple que tiende a la satisfacción de los instintos —porque entonces no se requeriría más que de la razón teórica para dar cuenta de él— ni se trata tampoco de dar cuenta de la causa de un objeto, que podría ser entendido tanto desde el punto de vista de su “ser un objeto bueno” —además de que en esta última consideración encontramos de nuevo la condición de poder ser siempre explicado desde el punto de vista de una razón teórica.

Encontrar aquellos objetos que no son explicitables desde el punto de vista de una causalidad mecánica es encontrar el punto de vista desde el que se puede dar cuenta de un objeto como algo que no es producto, ni de la sola causalidad mecánica, ni de la sola causalidad por libertad; desde ellos el cosmopolitismo adquiere sentido, y desde aquí, lo que resta es considerar la relación que el egoísmo y la maldad humana mantiene como causa con el cosmopolitismo para establecer qué tipo de Naturaleza es la que da cuenta de este egoísmo y sus efectos como fenómenos compatibles con una historia del desarrollo moral del hombre.

Se trata, en definitiva, de establecer aquél punto de vista que trata de hacer comprensible cómo es posible que una teleología práctica que surge del ámbito moral pueda tener algún tipo de relación con una teleología física en términos de explicación del mundo sensible. Y si en este momento, a comienzos del período crítico, no se explica cómo es esto posible, sí que trata Kant en este momento, sin embargo, de fenómenos que se dan en el mundo y cuya comprensión supone una aproximación a este intento. El punto de vista adoptado por la razón en la explicación de éstos ha de darnos una idea del punto de vista de la filosofía de la historia.

Hemos intentado establecer que el principio usado en *Idee*, en *Mut*, e incluso, veremos en *ÜdG*, es una máxima que surge para cubrir el punto de vista de los intereses

de la razón; hemos establecido que estos intereses no se corresponden con los de una razón teórica ni con lo de una razón práctica, sino con los de una razón histórica, la comprensión de las acciones históricas de los hombre en el marco de una naturaleza que ya *a priori* y necesariamente —aunque de modo subjetivo— él comprende como una que está diseñada para cumplir su destino en el mundo; de modo que el hombre se interpreta como productor de sociedades de derecho, la última de las cuales sería una sociedad cosmopolita, y cuya causas no puede entenderse, desde esta perspectiva, más que desde la acción virtuosa. Pero a la vez, como vimos, y al hacer del derecho o del cosmopolitismo el efecto de una Naturaleza que no podía ser identificada como Providencia, que requería del mal y del egoísmo como disposiciones, se plantea el problema de definir qué cosa sea esta Naturaleza.

Esto obliga a Kant a replantearse la interpretación de la naturaleza como productora causal-mecánica de un estado que no puede acontecer más que a causa de la voluntad libre humana, y a diferenciar lo productos de tal naturaleza de los de una Providencia divina, y la relación de su causalidad con los primeros de la misma con los de la segunda.

Si volvemos de nuevo a la consideración del tipo de máxima que supone el principio de la historia, vemos que Kant afirma que la máxima de la historia en clave o con una intención cosmopolita, que trata de dar cuenta de estos intereses, es una máxima de tipo teleológico. Pero, como decimos, si los intereses de la historia no son los intereses de la razón práctica ni los intereses de la razón teórica, sino que hemos de entender una combinación de ambos, habremos de intentar comprender de qué teleología se habla en la historia y de dónde surge tal teleología que, como principio, satisfaga los intereses de una facultad ignota por ahora.

Cuando Kant intenta dar cuenta de cómo va a explicitar el cosmopolitismo, este objeto que hemos dicho no se deja explicar ni de acuerdo a la causalidad natura ni de acuerdo a la causalidad por libertad, afirma los siguiente al comienzo de *Idee*:

Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse completamente y con arreglo a un fin...Un órgano que no ha de ser utilizado, una ordenación que no alcanza su fin, supone una contradicción en la doctrina teleológica de la Naturaleza...

De lo contrario, la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los *principios prácticos* y haría sospechosa a la Naturaleza—cuya sabiduría tiene que servir como principio en el

enjuiciamiento de cualquier otra instancia— de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre. (*Idee*, 18-20)⁶⁴.

La doctrina teleológica de la naturaleza es pues el método de esa facultad de la razón cuyo interés Kant trata de cubrir en este momento. Y lo más razonable es buscar, en el principio teleológico de la primera Crítica, la explicitación de esta doctrina teleológica y el intento de explicar desde ella el concepto de cosmopolitismo; pero lo cierto es que éste no podría dar cuenta del objeto que supone una sociedad cosmopolita.

Un ejemplo de cómo funcionaría el principio regulativo de la teleología en relación con la investigación empírica lo ofrece Burleigh Taylor Wilkins⁶⁵

Una noche fría el hijo de un granjero podría preguntar: “¿Por qué (queriendo significar para qué) sopla el viento tan fuerte?”. Su padre podría responder: “Para que no hiele y nuestra cosecha sobreviva”. Esta respuesta teleológica, si Kant está en lo cierto, ayuda al muchacho a contestar a otra pregunta, la de “¿Qué hace el viento?”. El viento mantiene a raya el hielo y de ese modo ayuda a proteger la cosecha del granjero, una explicación al nivel de la causalidad eficiente. Pero si el granjero hubiera respondido a su hijo diciendo: “No sé para qué sopla el viento” tal respuesta podría haber retrasado el aprendizaje de los efectos del viento sobre las cosechas.

Se supone que este principio ha de permitirnos descubrir regularidades ocultas que el entendimiento no es capaz de descubrir por sí solo, y esto mediante una peculiar manera de preguntar por el fenómeno. Ésta consiste en situarse frente al fenómeno, como hemos expuesto, con la pregunta *por qué* en lugar de *cómo*.

Esta pregunta del por qué se sitúa en el origen de una pregunta acerca del cómo, de modo que todas las preguntas acerca de la finalidad material están destinadas a transformarse, en principio, en conocimientos de tipo mecánico. Hablamos en este caso de una finalidad material de tipo externo en el que las cosas se enlazan unas con otras como causa-efecto en un sistema de fines. Es decir, que el principio teleológico permite a la investigación considerar a todo objeto como un fin en un sistema de medios y fines siempre y cuando el objetivo de esta consideración sea encontrar una explicación al mismo mediante causas mecánicas.

⁶⁴ El subrayado es de la autora.

⁶⁵ Wilkins, B.T.; “Teleology in Kant’s Philosophy of History”, *History and Theory*, Vol. 5, nº2 (1966), 172-85, 182. Schrader ofrece una visión del juicio teleológico en la que éste se presenta como juicio de carácter cognoscitivo que no puede servir de puente entre la facultad cognoscitiva y la desiderativa, presentándose sólo como el juicio que da cuenta de una causalidad diferente a la mecánica pero finalmente cognoscitiva. Consideramos que ése sería sólo el papel que juega el juicio para dar cuenta de este tipo de explicaciones que Wilkins ofrece; ver Scharber G.; “The Status of Teleological Judgement in the Critical Philosophy”, *Kant-Studien*, Band. 45 (1953-4), 204-35.

El principio teleológico propio de la *KrV*, como señala Kant, a pesar de no ser constitutivo de la experiencia, se hace necesario para poder obtener cualquier conocimiento en ella, pues supone la posibilidad de formar conceptos empíricos. Es decir, sin él, los principios en los que se especifica y el método que instaura, es imposible dar lugar a una ciencia natural⁶⁶; pero no es suficiente, como decimos, para dar cuenta de una historia natural. Como hemos explicitado en el primer y segundo apartado de este capítulo, una teleología práctica tampoco puede dar cuenta del cosmopolitismo, sino sólo de la posibilidad de un bien supremo que, hemos dejado ya claro, no es equivalente a éste. El fin de la naturaleza que representa el cosmopolitismo no es pues el fin que puede representar cualquier objeto considerado en la cadena de causas medios-fines explicitable mediante la causalidad mecánica. El fin en esta consideración es sólo el producto de una máxima de la razón pura que ve el mundo como un sistema de fines en general. Pero un sistema de fines no es *a priori* compatible con los fines naturales.

Si no por el nombre, quizá sí por el objeto que Kant menciona para justificarla, podamos llegar a entender qué se entiende por doctrina teleológica como método de investigación en la filosofía de la historia, y al cosmopolitismo como uno de sus objetos.

Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse completamente y con arreglo a un fin. (*Idee*, 18-9)

Consideremos por un momento que en tanto que doctrina, la teleología pretende situarse, como el conocimiento y la ética, como un ámbito legislativo que cuenta con su objeto y sus principios propios. Si sus objetos son los organismos, y las acciones de los hombres bajo el rótulo de la historia, entonces ha de ser posible encontrar aquellas leyes que determinan a sus objetos. Pero si el principio de historia es, decíamos, una máxima, la doctrina teleológica, como conjunto de las leyes que determinan la historia, es una doctrina interpretativa; esto quiere decir que los objetos de la doctrina no son, digamos, objetos determinables, como lo son los objetos de la razón pura o de la razón práctica.

⁶⁶ Como señala MacFarland en su estudio acerca de la teleología en Kant: «sin la presuposición (de la unidad sistemática de la naturaleza) podríamos tener un conocimiento ordinario, pero no tendríamos conocimiento científico; podríamos tener una colección de proporciones aisladas y de generalidades empíricas, pero no ciencia natural», ver: MacFarland, J.D, *Op.Cit.*, 23. Ver también Brittan, G. G. Jr.; "The Kantian Foundations of Modern Science", *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol.II: Symposia and Invited Papers, The University of Chicago Press, 1984, 706-14.

Lo que nos conduce a pensar en una facultad que subyace al principio como una facultad que tiene un carácter normativo de tipo subjetivo.

El hecho de que Kant considere la doctrina teleológica —cuya base parece ser la consideración del organismo— en el ámbito de la explicación natural, nos hace pensar que esta teleología pertenece a aquella tarea que trata de «proyectar un edificio que corresponda a los materiales que disponemos y que sea, la vez, conforme a nuestras necesidades», a la vez que siendo así se inscribe dentro de las «condiciones formales de un sistema completo de la razón pura».⁶⁷

El organismo es pues el objeto de una doctrina teleológica. ¿Quiere decir esto que el cosmopolitismo es finalmente un organismo?

El concepto de organismo parece ser la puesta en práctica de aquella definición que daba Kant de proyecto en la *KrV*, cuando afirmaba, en relación al objeto de una definición:

Como no pueden definirse ni los conceptos empíricos ni los dados *a priori*, no queda otros conceptos, para ensayar esta operación, que los pensados arbitrariamente. En este caso puedo siempre definir mi concepto, ya que debo saber qué he pretendido pensar, teniendo en cuenta que yo mismo lo he producido adrede y que no me ha sido dado ni por la naturaleza del entendimiento ni por la experiencia, lo que no puedo decir es que haya definido así un verdadero objeto...partiendo de él ni siquiera sé si posee un objeto, y sería más correcto llamar a mi explicación declaración de mi proyecto que definición de mi objeto. (*KrV*, A729/30-B 757/8).

El organismo, que se presenta como un dato empírico, no es explicitable a través de las categorías teóricas de la razón pura. Es literalmente definido por Kant en *ÜdG* del siguiente modo⁶⁸:

El concepto de un ser organizado ya lleva consigo el que éste sea un materia, en la que todo se encuentra vinculado recíprocamente como fin y medio, lo que puede ser pensado sólo como sistema de causas finales, dejando con ello su posibilidad de un modo de explicación teleológico, en modo alguno físico-mecánico, al menos para la razón humana. La respuesta a esta pregunta, si en general es accesible para nosotros, estaría ostensiblemente *fuera* de la ciencia natural, en la *metafísica*» (*ÜdG*, 179).

Y por lo que a su causa respecta Afirma a continuación:

⁶⁷ Ver *KrV*, A707/8- B735/6.

⁶⁸ Si se piensa que no es viable la explicación del cosmopolitismo a través de esta definición a causa de ser *ÜdG* un escrito posterior a los que nos ocupan (publicado en 1788), recordemos que ésta es una que puede encontrarse ya, aunque de modo no explícito, en el escritos *Bestimmung* de 1785, e incluso, con anterioridad, en *VdV*, de 1775.

Una fuerza fundamental, mediante la que se obraría tal organización, debe, en consecuencia, ser pensada como una causa que obra *según fines*, y desde luego, de manera que estos fines debe ponerse como fundamento por la posibilidad del efecto. Pero sólo conocemos fuerzas semejantes, según su fundamento de determinación, mediante la experiencia, en nosotros mismos, a saber: en nuestro entendimiento y voluntad, como una causa de la posibilidad de cierto producto dispuesto por completo según fines; a saber: la obra de arte [...] debemos [...] pensar, al respecto, en un ser inteligente, no como si reconociéramos [...] que una causa es imposible por otra causa, sino porque, para poner con fundamento otra causa con exclusión de las causas finales deberíamos fingir una fuerza fundamental, respecto a la cual la razón carece de competencia, pues no podría hacer esfuerzo alguno por esclarecer todo aquello que quiere y cómo lo quiere (*ÜdG*,181).

De este modo el concepto de organismo, en tanto que trata de dar cuenta de un fenómeno, se convierte en un concepto extraño. A pesar de que su concepto no puede definirse como uno que corresponde con el pensamiento de un objeto que puede darse en la experiencia, como dicta la definición de proyecto de la *KrV*, podría ser considerado el opuesto del mismo: un concepto empírico que no se extrae de las condiciones generales de la experiencia; un concepto similar a los de género o especie, *Gemüt* o sistema de fines, conceptos reguladores de la experiencia. Pero, mientras que de éstos se predica que no hay ningún objeto que los represente, el concepto de organismo sirve para dar cuenta de determinados fenómenos que aparecen a la conciencia, es decir de percepciones con conciencia que son el objeto de una intuición peculiar, porque tal intuición da lugar a un concepto que no es determinante, que no forma parte del conocimiento porque la causalidad por la que se piensa el organismo no es la causalidad usada para dar cuenta de los objetos naturales.

El organismo es un “objeto” que puede ser pensado desde los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción, pero que no cumple sin embargo con las analogías de la experiencia y los postulados del pensar empírico en general, puesto que la posibilidad de tales objetos no puede ser expresada en los términos de la experiencia natural.

Es cierto que, como dice Kant, este último tipo de principios no son constitutivos, sino regulativos, y sólo conllevan necesidad *a priori* cuando se trata del pensar empírico (*KrV*, A1 60-B200). Por lo que hemos de pensar que el concepto usado para pensar a los organismo no es, en principio, un concepto empírico regular, sino que, en tanto que trata de dar cuenta de un objeto que no se atiene a las condiciones generales de la experiencia, el concepto de organismo podría ser pensado como concepto de una facultad que no es la teórica, y sobre la cual se puede determinar la relación del concepto con sus condiciones de verdad.

Si bien es cierto que el objeto del concepto tiene una forma espacio-temporal, puede ser percibido, no es cierto que su materia se corresponda con la de un objeto del conocimiento; la materia que ha de corresponder al concepto no se corresponde con la de una intuición, no puede darse una regla para la determinación temporal del concepto, porque precisamente su causalidad va en contra de todas las determinaciones temporales posibles para esta categoría en tanto que categoría de la experiencia.

Pero como dice Kant en la disciplina de la razón pura:

De todas las intuiciones la única que se da *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo...Pero la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, a posteriori. El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico es el de cosa en general, mas el conocimiento sintético *a priori* de ésta no puede suministrar más que la regla de la síntesis de aquello que la percepción puede ofrecer a posteriori, pero nunca proporcionar *a priori* el objeto real, ya que tal intuición tiene que ser necesariamente empírica (*KrV*, A720-B 748).

La única materia que se comprende en general, como contenido, la materia de un fenómeno es, pues, la de cosa en general, u objeto trascendental, que no cosa en sí⁶⁹. La materia que se presupone a la base de los fenómenos en tanto susceptible de ser sistematizada, no en tanto cosa en sí —objeto de un intelecto que no es el humano—, sino materia de los conceptos empíricos, que a partir de la consideración del organismo, y en consonancia con las hipótesis de una *KrV*, ha de ser considerada como una naturaleza dispuesta finalistamente para nuestro conocimiento.

En tanto que, decimos, el organismo no puede ser comprendido bajo las reglas de síntesis que piensan esta cosa en general para hacerla una cosa particular, pero en tanto que, como se da en el espacio-tiempo, se piensa desde la cosa en general, el organismo habrá de ser pensado como un algo que se da en una relación especial con la regla de síntesis de la cosa en general, y así, como un contenido de conciencia⁷⁰.

Pero el organismo supone un problema para el conocimiento en tanto que se trata de explicar cómo puede intuirse siquiera una cosa que no es determinable (completamente) mediante conceptos empíricos. La deducción trascendental de la

⁶⁹ Un estudio actual y sistemático de la diferencia entre la cosa en sí y el objeto trascendental entendido como "cosa en sí empírica" puede seguirse en Villacañas, J.L.; *La Filosofía Teórica de Kant*, Gules, Valencia, 1985. También puede verse en Allison, H.E; *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992. .

⁷⁰ Síntesis trascendental que como a vemos aquí anunciada habrá pues de especificarse en relación con la imaginación trascendental en tanto que da cuenta de la formación del espacio tiempo, y en tanto que hay un modo en el que la relación de estas dos facultades pueden dar cuenta de una materia que estando en el espacio-tiempo no es la materia de un concepto empírico, sino que hacen referencia a un sentido común que da cuenta de la naturaleza como un todo finalista.

segunda edición de la *KrV*, nos da una clave para su posible comprensión. Lo que vamos a explicar aquí es un resumen del §24 de la *KrV*:

Todo contenido de conciencia, lo múltiple de la intuición, es determinable *a priori* a través de la función trascendental de la imaginación, entendida como *synthesis speciosa*. La imaginación, en tanto facultad intermedia del conocimiento, perteneciente tanto a la sensibilidad como al entendimiento, por una parte, ofrece una síntesis de lo múltiple en el espacio tiempo —una síntesis de lo dado (*gegeben*)—; en tanto perteneciente al entendimiento, la imaginación determina lo dado en el espacio tiempo de acuerdo a las reglas de un entendimiento y en este sentido es imaginación trascendental —da la clave para hacer de lo dado algo combinable (*verbundene*)—.

En el caso del organismo se da una relación entre lo dado y lo combinable que señala que en la sistematización de la materia que caerá bajo el concepto de organismo se establece una relación especial entre el entendimiento y la imaginación. Por primera vez se piensa el posible papel que puede tener la imaginación trascendental (en tanto que realiza la síntesis de lo múltiple bajo las unidad trascendental de apercepción de acuerdo a las reglas de unidad que representas las categorías) en relación y con diferencia a su cualificación como imaginación espontánea, dos términos que Kant no establece como similares, pues al primero corresponde el concepto de síntesis trascendental de la imaginación (*transzendente Synthesis der Einbildungskraft*), y al segundo el de imaginación productiva (*producktive Einbildungskraft*). Que la imaginación productiva, aquella que crea figuras, puede ser también espontánea (quiere decir, puede crear figuras sin estar sometida a las reglas categoriales, sin dar cuenta de una figura como concreción de un concepto a través de un esquema) se sigue de que la formación de nuevos conceptos empíricos depende de la capacidad de la imaginación de formar figuras que son aptas para una determinación conceptual (de crear figuras que se corresponderían con nuevos conceptos empíricos porque su forma permite, por analogía con otras formas o figuras, crear el esquema de su determinación conceptual).

Como productiva y espontánea a su vez, la imaginación efectúa una síntesis de las intuiciones que se dan en el espacio tiempo de modo que puede crear figuras que no se corresponden con posibles objetos de conocimiento (esta, como veremos es la actividad que define la capacidad empírica de la imaginación productiva); éstos pueden entenderse como un mero juego de las figuras —producto de una imaginación fantasiosa— o como el origen de conceptos comunes, que tiene utilidad en la experiencia, pero que no son conceptos determinables mediante las reglas de síntesis

general de la experiencia. Si veremos, esta función le corresponde a la imaginación en tanto que facultad empírica, en tanto que facultad ligada con el entendimiento la imaginación es también capaz de producir esquemas para conceptos no naturales, como ocurre en el caso de las ideas, esquemas para la acción y no para la ostensión.

En el caso del organismo no se trata de que la imaginación funciona como actividad creadora de formas fantásticas, a las que no puede corresponder una intuición en la experiencia una vez se trata de dar cuenta de tal forma desde un punto de vista objetivo, sino que la imaginación ha de pensarse como espontánea en tanto ofrece la forma de una intuición a la que no le corresponde un concepto pero, sin embargo, está dando cuenta de una figura que supone un *conceptus communis*; es decir, ofrece la forma de una unidad analítica sin pasar por el filtro de la unidad sintética.

Es decir, que la imaginación ofrece la forma de un concepto que no es un concepto empírico pero que, sin embargo, cuando es aplicado al campo de lo empírico es capaz de dar cuenta de la experiencia de determinados fenómenos, los cuales permanecerían como inexplicables si no fuera por esta capacidad de la imaginación.

Este hecho nos hace entrever el papel tan importante que tiene en Kant el concepto de la cosa en sí empírica, pues la cosa en sí, entendida como objeto trascendental o noumeno en sentido negativo, (no positivo), sería capaz de mostrar a la razón como una facultad que se hace cargo siempre de lo dado, incluso cuando esto no puede entenderse desde un punto de vista objetivo, sí lo hace, al menos, desde un punto de vista subjetivo.

Esta relación entre una imaginación que se sitúa ante el entendimiento desde su espontaneidad —ofreciendo la forma de un objeto para el que no se da un concepto objetivo— es una que será explotada en todas sus implicaciones (tanto en referencia a un concepto suprasensible como en referencia a un concepto como es el organismo, pero ya desde la consideración de un concepto suprasensible) en la *KU*; pero es una relación que Kant tiene ya presente en la consideración del organismo y en su definición de tales objetos como fines (por ser pensados a partir de un concepto) y naturales (por su ser pensados a partir de una forma que se da en la naturaleza).

Desde esta relación de la imaginación productiva con un concepto que no cumple con las reglas de síntesis empírica se puede al menos decir que lo dado a la conciencia no es el producto de una fantasía, ni de la mera sensación, sino que se trata de un hecho natural del que no se puede obtener conocimiento. Pero si no conocimiento, sí al menos explicación, porque si puede ser pensado puede darse cuenta del mismo

desde la categoría de causalidad, pero no tal y como esta es deducida para dar cuenta de la experiencia, sino como concepto de la razón, como categoría *a priori* que tiene significación más allá de su uso empírico.

Como perteneciente a la sensibilidad, pero como productiva, la imaginación puede ofrecer intuiciones para las que no se encuentran conceptos de la experiencia; como perteneciente al entendimiento y productiva puede ofrecer esquemas para los que no se dan intuiciones sensibles. Pero, en todo caso, como productiva, libre, es capaz de suplir las faltas que la razón teórica presenta en su comprensión de la realidad. Con este fin la imaginación impele a la comprensión de los organismos.

3.2. La causalidad del organismo y la causalidad libre.

La definición de organismo en Kant como fin natural surge de un debate entre corrientes científicas alternativas en el siglo XVIII que, tras la aceptación de la física Newtoniana, intentan dar cuenta de todos los fenómenos naturales —sean estos de tipo orgánico o inorgánico—, en términos de fuerzas fundamentales. Kant trata de dar una respuesta a aquellas corrientes que basándose en esta teoría promulgan una matematización o espiritualización absolutas para dar cuenta de la naturaleza en general y de todo fenómeno contenido en ella, que, coherente con los resultados de la primera Crítica, evite toda apelación a una fuerza fundamental de la naturaleza desconocida, a la vez que haga del organismo un hecho del que se puede dar cuenta a partir de las explicaciones mecanicistas referidas a la explicitación de la materia inorgánica y que se siga de ésta.

Zammito⁷¹ resume muy bien el estado de la cuestión en la consideración del concepto de organismo en el que se sitúa Kant, y las razones por las que optará por una definición de los mismos desde el punto de vista de la teoría de la epigénesis. Teoría que servirá tanto para dar cuenta de la causalidad externa o relativa como de la causalidad interna y la variación.

Kant se separa de toda comprensión de los seres vivos que pueda establecer una continuación de los mismos con la materia inorgánica, y de su explicación de acuerdo a otra causa que no sea la analogía con una causalidad artística. Así, Kant se separa del atomismo o mecanicismo absoluto en la explicación de la naturaleza, a la vez que de la corriente del *Sturm und Drang* que representa Herder: éste intenta dar cuenta de la

⁷¹ Ver Zammito, J.H.; *Op.Cit.*, Caps. 7-12.

naturaleza desde un panteísmo que apuesta por una unión de la materia y el espíritu (o del espíritu como epifenómeno natural resultado de una evolución natural) que partiendo de Spinoza, Leibniz y Shaftesbury explica la peculiaridad del ser humano desde la productividad general de una fuerza fundamental o de una sustancia absolutamente infinita.

De este modo, se separa tanto de las corrientes escépticas como de las corrientes idealistas y racionalistas, rechazando tanto la denuncia de Hume con respecto al uso de principios teleológicos para dar cuenta de la naturaleza, las teorías que buscan explicar todo lo existente a partir de principios de corte matemático o mecanicista, como las que tratan de hacer de la naturaleza el accidente de una sustancia originaria, desconocida y carente de finalidad.

Kant optará pues, por una parte, por dar cuenta del organismo en términos de una historia natural (*Naturgeschichte* o fisiogonía) que se separa de una descripción de la naturaleza (*Naturbeschreibung* o fisiografía) como método de investigación natural. Método éste que recoge principalmente de Buffon (aunque en la redacción de su propuesta sigue también las influencias de Maupertius y Blumenbach⁷²) y por oposición a la clasificación de los géneros de Linneo; una que es capaz de dar cuenta de la especie como especie real (de la historia de la misma y de sus variaciones) por oposición a una mera descripción o diferenciación en términos de homologías o similitudes entre los fenómenos, y que sólo puede dar lugar a una clasificación nominal de las especies⁷³. La historia natural da a Kant la posibilidad de entender el organismo:

Sólo la vinculación de ciertas condiciones actuales de las cosas de la naturaleza con sus causas en tiempos remotos mediante leyes efectivas, que no imaginamos, sino que deducimos a partir de las fuerzas de la naturaleza, tal y como ésta se nos presentan, sólo el mero remontarse hasta donde nos permita la analogía, sería la historia natural (*ÜdG*, 161).

Se da pues un cambio importante desde *TH*⁷⁴ a esta historia que se toma muy en serio la influencia que la presencia de estos fenómenos tiene en la explicación general

⁷² De Maupertius recogerá Kant la noción de reproducción selectiva, con Blumenbach compartirá la noción leibniziana de preformación y el método de clasificación de Buffon. Para ver las influencias kantianas en el concepto de organismo y de ciencia natural consultar: Lovejoy, A.O.; "Kant and Evolution I", *The Popular Science Monthly*, nº 77 (1910), 538-53. & "Kant and Evolution II", *The Popular Science Monthly*, nº 78 (1911), 36-51.

⁷³ A este respecto ver Florez Miguel, C.; *Génesis de la Razón Histórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

⁷⁴ En este escrito Kant remite toda la explicación de los fenómenos bajo la suposición de una ley general de la materia, según la cual, partiendo de una materia originaria y de un movimiento sujeto a unas leyes

de la naturaleza. La historia natural de *TH*, que reconoce no poseer la clave de la explicación de una simple planta o animal, pero que no deja lugar alguno para la consideración de la libertad, es progresivamente sustituida por Kant, una vez se da la fundamentación de la filosofía trascendental, por otra explicación que ya podemos encontrar en la *KrV*. Explicación según la cuál la historia natural no se correspondería con aquella que —como la que trata de dar cuenta de los cuerpos celestes— se redacta en base a las leyes de la materia y el movimiento, sino que va a requerir de un punto de vista subjetivo de la razón en la consideración de la naturaleza de acuerdo con el cual ella (la razón) no se sitúa esencialmente como una “*Gesetzgeber*” —condición que adquiere gracias a la filosofía trascendental— sino que tendrá que dejar paso a una consideración de la naturaleza en la que la razón teórica se enfrenta a ésta desde la posición de un mero espectador de su propio desarrollo⁷⁵.

Kant optará pues por ofrecer una explicación del organismo de acuerdo a la cual a su base no puede sino pensarse una causalidad artística. De acuerdo a la forma que tienen los organismos, no pueden ser pensados más que como los objetos de un concepto, y su realidad por analogía con la realidad de aquellos productos que son el resultado de la causalidad artística del hombre. Aquella mediante la cual el sujeto da realidad a un objeto a partir de la causalidad de un concepto que se propone como objeto del querer. En los organismos el todo precede a las parte y éstas contribuyen a la existencia del todo en un proceso de autogeneración que Kant identificará con una *bildendekraft*, posible a partir de una *Triebfeder* o fuerza en general que sirve para explicar el mecanismo de la evolución y variación.

podemos explicar toda la realidad del universo como una que tiende a su fin, que consiste en el mismo desarrollo de la materia de acuerdo a leyes naturales.

⁷⁵ El carácter orgánico que Kant adscribe a la razón en la segunda introducción a la *KrV* y en el §27 de la segunda Deducción, que usa la analogía con el método de una historia natural para dar cuenta de la espontaneidad de la razón pura en la explicitación del origen de las categorías, no permite aventurar que Kant es consciente del papel reflexivo de la razón en la interpretación de aquellos fenómenos que no pueden ser sistematizados de acuerdo a categorías del pensar empírico. Este papel reflexivo, que implica que la razón “sabe”, en su actividad cognoscitiva, de que aquello que se presenta a la conciencia y que no puede pasar por el filtro de la objetivación —pero que tampoco puede ser dejado de lado como asunto de la pura subjetividad, o como asunto privado del individuo— como materia de otras facultades que han de ser puestas en relación con la facultad teórica, implica que Kant, de algún modo, sería consciente de que el uso de principios regulativos por parte de la razón teórica tiene su fundamento en otra facultad de la que Kant no ha dado cuenta todavía y que no se ha anunciado como tal en este momento de periodo crítico. Trataremos simplemente de pensar el origen de la causalidad que Kant atribuye para dar cuenta del pensamiento de los organismos, desde la causalidad de las facultades presentes en este momento del periodo crítico, y sin presuponer un Juicio y su principio “legislador”. Como veremos, en la explicitación de estas causalidades, incluso sin contar con la facultad el Juicio, se ve claramente el papel que esta facultad está destinada a suplir y el modo en el que será necesario pensar cómo puede hacerlo yendo más allá de lo que una mera reunión de ambas causalidades nos pueden ofrecer para dar cuenta tanto de los organismos como del cosmopolitismo.

De este modo, se piensan los individuos como miembros de especies, y éstas como parte de géneros, y se da cuenta de la realidad a través de una concepción epigenética de los organismos. Según ésta, hemos de pensar que en el origen de cada especie están dadas las semillas o gérmenes (*Keime*) y las disposiciones originales (*Naturanlage*) que pueden dar cuenta de la variación de los sujetos dentro de una especie en términos de adecuación del material original a las condiciones ambientales en las que se encuentra el individuo⁷⁶.

Esta explicación limita tanto la posibilidad de una variación infinita o una dotación ilimitada, como la distinción en términos nominales y la reunión en la misma especie de aquellos individuos que cumplen con determinados criterios de clasificación —como el de la reproducción cruzada— que dan origen de la pertenencia a un único género. Lo que no admitirá Kant, decimos, es la existencia de un género originario que pueda dar cuenta de todas las especies o que haga del hombre un miembro más de la cadena de los seres vivos, separándose de este modo de la teoría evolucionista.

Al ser humano no le queda más remedio que pensar la posibilidad del organismo de acuerdo aquella única causalidad que conoce y evitar poner en el origen de tales fenómenos en causalidades o fuerzas que, pensadas como fundamentales, son improbables e impensables para el sujeto humano. De este modo el organismo, y con él la naturaleza, se piensa en relación con una inteligencia análoga al entendimiento humano. Las formas y variedades de los organismos se explicitan en una historia natural en términos de esta epigénesis, evitándose de este modo el ocasionalismo (contrario a la negación crítica de una concurrencia divina, o una providencia extraordinaria, en la explicación de los fenómenos o sucesos naturales), a la vez que un evolucionismo que no aceptaría Kant por su convicción de la diferencia fundamental entre la materia orgánica y la inorgánica por una parte, y por otra la diferencia entre los seres orgánicos y el hombre.

Esta analogía es limitada, como toda analogía y, si bien es cierto que Kant no hace explícito exactamente los términos de esta limitación hasta la primera introducción de la *KU*, en *ÜdG* vemos ya muestras de la misma, pues no se puede dar cuenta desde una causalidad artística del tipo de fenómeno que es un organismo, debido a la *bildendekraft* que acompaña a estos últimos, y que hace que, incluso pensada en

⁷⁶ Ver Bommersheim, P.; “Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft”, *Kant-Studien*, Band. 23 (1919), 209-20.

analogía con la causalidad artística humana, se trate de fenómenos para los que no podemos encontrar una reproducción de los mismos de acuerdo a leyes de la naturaleza.

La comprensión de una fuerza originaria que pueda dar cuenta de la naturaleza orgánica es una que, en palabras de Kant, forma parte de una metafísica; y, en opinión de Zammmmito, el recurso a la causalidad artística es pues usado por Kant como un recurso nominal, la manera de ofrecer un nombre para dar cuenta de un concepto reflexivo que, como tal, no es determinante. Parecería por tanto que la analogía de la causalidad del organismo con la humana podría no ser suficiente como para dar cuenta de la historia humana a partir de una historia de la naturaleza.

Sin embargo, desde la obra de Fiedrich Kaulbach y su concepto de acción quizá sí podamos pensar el tipo de causalidad que Kant adscribe a organismo y entendamos la vinculación íntima que existe entre los organismos y el cosmopolitismo como efecto de acción humana.

Por ahora podemos decir que, al igual que el organismo, en el caso del cosmopolitismo se trata de dar cuenta de un objeto en el mundo que, presentado como fin de la naturaleza — y que hemos de pensar siempre y al mismo tiempo como fin natural— su causalidad no puede ser explicitada en los términos de una razón teórica ni práctica. Su realidad se explicita igualmente a través de una historia de las acciones humanas que en base a unas disposiciones naturales, —en concreto en base a la insociable sociabilidad— se entienden como determinadas a la producción de una sociedad global de derecho y a un estado de paz.

El organismo y sus disposiciones suponen el recurso idóneo para dar cuenta de una historia de las acciones humanas que, como vimos, ni trata de explicarla sólo de acuerdo a la existencia de la disposición al bien, ni simplemente en los términos de unos instintos que hacen de la acción una explicitable en términos mecánicos.

Desde esta perspectiva el cosmopolitismo podría ser considerado un gran organismo, un todo que precede a las partes (que serán los hombre en tanto que su acción conjunta da lugar a la formación de Estados y éstos a su vez a alianzas, y finalmente a un Estado mundial o sociedad de Estados que, por su interacción, hace posible la existencia del todo). El derecho adquiriría así luz como “concepto empírico”, y la especie humana se vería así abocada necesariamente a un destino natural que supone, en términos de eficiencia, su fin natural.

Pero dijimos que el cosmopolitismo podía ser visto también como el producto, el efecto, de un deber de la razón práctica en su comprensión de la realidad como una que

tiende hacia la producción de un bien supremo, y que en la constatación del estado efectivo de las relaciones humanas promulga el mandato “no debe haber guerra”; a la vez que, podríamos decir finalmente y tras la reflexión histórica, “se da un avance hacia mejor”. Si este mandato debía ser correspondido con un objeto —de acuerdo a la visión original que surgía desde la perspectiva de la posibilidad de un bien supremo— la responsabilidad caía en manos del hombre que, si bien dotado de unas disposiciones tendentes al bien, era sin embargo la causa de la actualización de las mismas.

Si el cosmopolitismo puede entenderse por relación con los términos de un organismo, hay que recuperar el punto de vista en el que el organismo se sitúa ante la razón humana como un fenómeno que ha de ser considerado libre —para casar con esta segunda comprensión del cosmopolitismo— y, a su vez, el punto, de nuevo, en el que la comparación del organismo y su historia con la historia de las acciones de la especie humana permite decir de la última que está determinada, y, a la vez, en esta determinación, la libertad del organismo y la del sujeto humano habrán de ser diferenciadas para poder decir del cosmopolitismo que, entendido como fin natural es, a su vez, el fin de la Naturaleza.

Desde la obra de Friedrich Kaulbach y desde la consideración del bien supremo que ofrece Mathew Caswell podemos llegar a entender cómo es que el organismo y el sujeto pueden llegar a ser considerados como fenómenos “libres” de una razón teórica, a la vez que comprender que desde ese punto de vista se impone una regla o principio de la racionalidad que nos permitirá concluir aquí, y en el segundo capítulo, con una visión de toda acción humana —ya sea la científica-epistemológica o la moral— según la cuál a toda acción y a todo producto de acción se le puede considerar como uno que tiene una significación ética, que está determinado éticamente⁷⁷. Que la razón teórica es una a la que subyace una comprensión ética de sus productos y de sus conocimientos que se hace evidente en la posibilidad de dar cuenta de determinados fenómenos que no son *a priori* cognoscibles por tal razón.

⁷⁷ Ver también: Cortina, A.; *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, Cap. II. Ver también Dawies, C. L.; “Kant’s Teleology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 3, Nº. 2 (1895-6), 65-86; a pesar de no estar de acuerdo con este último por con que a las conexiones de la teleología en Kant establece en relación al salto entre la comprensión de la causalidad ideal y la tarea moral del hombre, sí que da sin embargo una visión muy clara del papel que supone el organismo para pensar en una causalidad ideal

3.2.1. La naturaleza libre y la acción humana.

La noción de una naturaleza libre es explicitada por Friedrich Kaulbach en su artículo “Die Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant”⁷⁸. En el mismo, Kaulbach pone el acento en la superación que se da ya en *Idee* y su principio con respecto a la *KrV* y su principio teleológico —entendido como principio reflexivo de una razón que pretende un control de la naturaleza en términos de una legislación natural entendida en un sentido mecanicista. El recurso al principio teleológico de la *KrV*, como hemos señalado, a pesar de tratarse de un recurso reflexivo de la razón, es uno que trata de hacer del mundo uno sujeto a leyes naturales —que se mantiene dentro del ámbito de una naturaleza newtoniana— de una manera coherente con la misma mediante una clasificación de los fenómenos en términos de un sistema de fines entendido en términos de una finalidad relativa. Sin embargo, la finalidad interna que presentan los organismos, los seres vivos de la naturaleza, es inexplicable para una razón legisladora y sólo puede comprenderse desde el punto de vista de una naturaleza libre.

La causalidad artística usada para su interpretación nos ofrece una idea de la situación en la que Kant trata de cambiar el rol de la razón con respecto a la naturaleza, desde una razón legisladora en un marco leibniciano e incluso volteriano de la comprensión de la historia y de la naturaleza, a una razón viva, a la razón como facultad sujeta a un proceso histórico. De modo que la comprensión del organismo señala una nueva etapa en la historia de la razón —aquella ya anunciada en la metodología de la *KrV* bajo un apartado que lleva este mismo nombre— que ha de entenderse, veremos, como una etapa en la que el punto de vista reflexivo es capaz de situar a la filosofía trascendental como una en la que la razón o facultad práctica tiene una primacía que se deja sentir sobre la actividad de la facultad teórica.

Esta etapa, que en los escritos a los que nos enfrentamos sólo es anunciada, probará toda su validez y su papel como punto de relevancia para dar cuenta de la historia de la razón —como venimos repitiendo desde el principio de este capítulo— en la *KU*; pero es una etapa que, como señala Kaulbach, puede verse anunciada ya en *Idee*.

⁷⁸Kaulbach, F.; “Die Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant” *Op. Cit.*

Que la razón contemple a la naturaleza desde una perspectiva en la que esta última es libre, tiene sentido desde el momento en el que la posibilidad de una legislación universal queda descartada por la definición misma de la fuerza formadora que está referida al individuo, a la vez que a la especie, en la configuración del organismo. La comprensión de la historia natural a través del método epigenético y los conceptos de género y especie, nos permiten situar a la causalidad artística, no como únicamente causalidad el género, sino como una que se actualiza en cada uno de sus productos; por lo que la acción del individuo se convierte —a pesar de una limitada a las posibilidades que muestra su material originario o semillas y disposiciones originales— en una acción impredecible en los términos de su variabilidad.

Mientras que la especie y su evolución pueden ser pensadas en términos de una causalidad artística, desde un punto de partida en el que las disposiciones originarias constituyen el material de una idea que se realiza en términos de desarrollo, cada uno de los individuos ha de ser pensado también desde esa causalidad como uno que puede dar lugar a la variedad, a un producto impredecible, a la actualización de una disposición oculta o desconocida hasta el momento, y, en este sentido, artífice de su propia variabilidad y diferenciación.

Así pues, si bien el fin de la especie está contenido de algún modo en el origen, la indeterminación que acompaña al origen e incluso la posibilidad de tal fin se convierte de algún modo en un asunto impredecible que, aunque explicable, queda en manos de cada uno de los sujetos que conforman la especie. Y es de este modo, señala Kaulbach, como el organismo, y la acción del hombre —que presupone este mismo tipo de causalidad— son las bases de la consideración de una naturaleza igualmente libre.

Siguiendo otra línea de razonamiento de Kaulbach que se solapa con ésta, en *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*⁷⁹, si pensamos ahora en términos de una teoría de la naturaleza, desde el punto de vista de la razón teórica, comprendemos que el “yo pienso”⁸⁰ —considerado como sustancia indeterminable, en base a la que se

⁷⁹ Kaulbach, F.; *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin-NY, 1978. Una discusión que de forma abreviada puede seguirse en “Kants Theorie des Handelns”, *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil I.III, Mainz, 1974, 67-83.

⁸⁰ En lugar del yo pienso debería ser, como señalaba Fernando Montero, el *Gemüt* entendido como mente, como idea regulativa de la *KrV*, y que se presenta como aquél sujeto desconocido al que corresponden todos los contenidos de conciencia, los objetivables y los que no lo son. Desde esta perspectiva, la relación entre el yo pienso y el yo quiero es aún más evidente si entendemos que la referencia a la mente pone en evidencia la separación entre un contenido de conciencia objetivo, uno puramente subjetivo, y otro que siendo subjetivo para el conocimiento teórico se presenta, sin embargo, como sistematizable

piensan todas las fuerzas que actúan produciendo los cambios— puede ser considerado como un “yo actúo”, que rige la comprensión de toda experiencia objetiva; un yo cuya actividad consiste en dar reglas, que se establece como espontaneidad y como el origen de sus conceptos en términos de una epigénesis de la razón pura, pero que deja de ser operativo en el terreno del organismo y de la acción humana, por lo que se requiere buscar aquél punto en el que se puede hablar de un “yo actúo” dentro de la naturaleza que no es el que señala el yo pienso. Desde este punto de vista la acción del sujeto y la del organismo hacen de la naturaleza una que, como hemos dicho es libre, sólo pensable bajo la causalidad artística de un entendimiento analogable al nuestro, que sería capaz de dar cuenta, como el yo pienso, de una naturaleza de objetos buenos.

Pero se impone otro criterio de racionalidad, el del “yo actúo” que subyace al “yo quiero” de la razón práctica y que contiene su propia ley gracias a la cual el sujeto, cuando actúa, lo hace libremente incluso cuando actúa en contra del principio que determina tal ámbito. En el seno de una naturaleza, pues, el sujeto se piensa a sí mismo como el autor de su propia acción y del producto de la misma.

Si queremos pensar estos razonamientos al hilo de nuestra investigación podemos situarnos en el punto de vista en el que la impredecibilidad que experimenta la razón teórica ante la visión del organismo es equiparada a la que experimenta ante la acción del sujeto, que, ya sea acorde o discorda a una ley moral, es capaz de efectuar una elección, impredecible a ojos de la razón teórica, a pesar de que el producto de la misma pueda ser reconducido a los términos de una naturaleza empírica —como lo es la variación en términos de la historia de la especie. Es sólo con posterioridad a la acción del sujeto que la razón teórica puede pensarse en consonancia con la voluntad y ser explicada en términos empíricos, porque es sólo cuando se da el resultado de la acción que el entendimiento puede comprender cuál es el fin que el sujeto se ha propuesto. Por eso Kant dice en *ÜdG*, que la causalidad que se piensa para dar cuenta del organismo sólo puede pensarse en relación con nuestro entendimiento y voluntad. Porque el entendimiento por sí sólo no puede dar cuenta de un fin; éste es un concepto que remite indefectiblemente a una voluntad.

Si bien la antropología, como aparece en la *KrV* se usa para dar cuenta del carácter empírico del hombre, se ve pronto —como hace Kant en *Idee* y

desde el punto de vista de otra facultad, y no sólo con significación en esta otra, sino de modo que puede contribuir a la actividad del conocimiento desde el punto de vista de la reflexividad de la razón. Montero, F.; *Mente y Sentido Interno en la Crítica de la Razón Pura*, Crítica, Barcelona, 1989.

simultáneamente a la redacción de la *Grund*— que este tipo de explicación de la acción humana no puede dar cuenta más que de la influencia de los instintos y los prejuicios en los motivos de la acción, pero que cuando se trata de juzgar una acción, la explicación no puede más que darse en términos de la libertad del agente o más bien, como vamos a ver, de la especie.

Cuando se piensa la historia de las acciones de los hombre en relación con la historia natural que da cuenta del organismo. Lo que se piensa es pues esa relación análoga que la razón teórica experimenta ante la impredecibilidad de un efecto y que le lleva a pensar el organismo bajo el rótulo de una causalidad artística que, como vemos, y como anunciaba Kaulbach, ha de ser pensada antes de que el mismo organismo pueda ser pensado.

Este punto de vista ha de ser diferenciado de la doble perspectiva fenoméno-nouménó que ya contemplaba la *KrV* en la tercera antinomia y que permitía el pensamiento de una causalidad diferente a la natural en la explicación de la causa de los fenómenos (en concreto, como efectos de las acciones humanas). Igualmente, ha de ser diferenciado del punto de vista en el que el sujeto que se sabe racional actúa virtuosamente. Se trata del punto de vista en el que el sujeto, actúe o no conforme a la ley, simplemente actúa y como tal es ya un objeto impredecible, no regulable, de la razón pura, a la vez que un sujeto libre.

Cuando dijimos que el cosmopolitismo no podía ser explicado simplemente desde la causalidad por libertad lo que queríamos expresar era precisamente que el cosmopolitismo ha de ser explicitado —como término que forma parte de un principio de la historia— no sencillamente desde la decisión del sujeto de convertir su máxima en regla válida para una legislación universal, sino desde la elección imprevisible que el hombre, sito en el marco de la naturaleza, hace en vistas a la producción de uno u otro objeto.

Por una parte, la analogía del cosmopolitismo con el organismo nos permite entender la diferencia que existe entre considerar la historia humana en términos de un dogmatismo que da cuenta de la acción fenoménica de la especie humana en términos de una agencia que determina la marcha hacia la producción de un bien supremo, y el considerarla, por otra parte, un elemento impredecible fenoménicamente, libre, del que se puede dar cuenta sólo en el momento de su actualización en los términos que la filosofía trascendental admite para describir el desarrollo de la especie, y que deja en manos de la acción de los sujetos, del momento de la elección, la configuración de su

destino. El cosmopolitismo, entendido como efecto de las acciones humanas, ha de ser considerado un resultado que “ha sido querido”, pues así como el resultado de la agencia del ser vivo, además de cómo imprevisible, se entiende como sólo posible por su acción, en el caso del cosmopolitismo sólo puede entenderse como producto de una elección, terreno vedado a la predictibilidad teórica. Aquí reside la analogía entre el organismo y la acción humana, o entre la variabilidad o finalidad natural y el cosmopolitismo.

Por otra parte, a pesar de esta impredecibilidad de origen todavía queda por explicitar la posibilidad de predecir un destino concreto para la especie humana en los términos de una Naturaleza que determina indefectiblemente el discurrir de los asuntos humanos y que ya no puede entenderse desde el concepto de Providencia divina.

3.2.2. La determinación *a priori* del destino humano. Los términos de la coherencia de la acción humana.

Si, decíamos, el individuo se convierte en un elemento impredecible para la razón entendida en su calidad de *Gesetzgeber*, no es cierto sin embargo que se convierta en un elemento extraño, ajeno completamente a la misma. Todas las variaciones o actualizaciones del individuo, en su relación con el concepto de organismo y la historia natural, son remitidas a un material originario que determina la finitud de la variabilidad que le corresponde a toda especie en términos de desarrollo; dotación originaria que no puede ser dada de antemano sino que, como es el caso en una razón humana, sólo puede ser reconstruido a partir de la experiencia de los efectos de tales individuos.

En el caso de la especie humana ocurre que, pensada en analogía con el resto de las especies, su dotación originaria es, sin embargo, completamente determinable, porque en su libertad, en su impredecibilidad, el sujeto humano es uno que no es completamente libre en referencia a la razón entendida como un órgano general, una facultad fundamental que reúne todas las facultades que dan pie a una Crítica; el sujeto humano es uno para el que la causalidad artística que da cuenta de su posibilidad como ser, en tanto uno más de los seres vivos del mundo, y que se refiere a la de una inteligencia análoga a la nuestra pero desconocida, no es la única manera de dar cuenta de su impredecibilidad teórica. Como sujeto que realiza toda acción bajo la perspectiva de un fin, la causalidad artística que da cuenta de su posibilidad puede ser reconducida a

los términos de una determinación racional si se considera bajo la perspectiva de un principio, aunque sea éste de tipo subjetivo. Veamos cómo se justifica esto.

La historia del hombre puede ser analogada a la del organismo porque lo inexplicable de él no es su naturaleza suprasensible en tanto que pensado como un ser que se propone la virtud, o su naturaleza empírica, sino la posibilidad de que la primera sea compatible con la segunda. Desde el punto de vista de su elección, de su capacidad de elegir, el sujeto es un elemento extraño para la razón teórica, y esto es lo que Kant quiere resaltar al introducir un punto de vista que sirva como hilo conductor, al igual que en el caso del organismo el principio teleológico —entendido como uno que se aplica no sólo a la forma entera de una naturaleza sino en concreto para dar cuenta de un fenómeno que se aparece como fin y la historia de mismo— es aplicado al estudio de los seres naturales.

Pero la analogía organismo-acción, o variabilidad (finalidad)-cosmopolitismo, tiene su fin allí donde la elección puede ser reconsiderada desde un punto de vista determinable: desde la capacidad del sujeto de hacer una elección sobre lo material o fenoménico en orden a casar con un principio, que no necesariamente ha de ser considerado objetivo.

Mientras el fin del organismo se encuentra en sí mismo —su fin es determinable de acuerdo al efecto de su acción y de este modo la variación, la dispersión, la adecuación...son equivalentes a su destino—, la impredecibilidad que análoga al sujeto con respecto al organismo — o que le permite situarlo en un ámbito de análisis reflexivo— le separa a la vez de él.

Una vez introducido el punto de vista en el que la elección se contempla, por primera vez, desde el sólo punto de vista de la libertad negativa —lo que supone ir más allá de la antinomia de la *KrV*— el destino del ser humano deja de cifrarse en su calidad de ser vivo, y se contempla en calidad del principio de su elección, la cual hace de su destino uno del que aún puede decirse algo de un modo determinado; de acuerdo a una razón que lo conoce por anticipado. Si el fin del organismo reside en sí mismo, el fin del hombre reside, veremos, en el principio de su acción; su finalidad o variabilidad consiste en un espectro de posibilidades, de fines, que se sitúan bajo un principio general de racionalidad, de carácter subjetivo, que determina el sentido de la acción humana.

Ya en la *KrV*, en la discusión acerca de la idea de Alma en la segunda edición de los Paralogismos de la Razón Pura, aparecerá representado aquello que en *Idee*, en *Mut*

y en los escritos de antropología se refleja; que, mientras que el yo pienso — o yo actúo, entendido como *Gesetzgeber*— no puede dar cuenta de la idea de Alma y se limita a señalar un *Gemüt* o facultad básica que reúne en sí todo conocimiento objetivo (y digámoslo, también subjetivo y personal), a la vez, esta limitación que ofrecen las pruebas presentadas en la Dialéctica para limitar el alcance de la idea de Alma e indicar el lugar de un yo pienso que se sitúa como *Gesetzgeber*; y que permite predicar un destino que es independiente de toda explicación teórica:

Sitúan a la razón en su terreno propio, que es el del orden de los fines, el cual es, a su vez, orden de la naturaleza [...].

En relación con los seres vivientes de este mundo, la razón debe necesariamente adoptar como principio lo siguiente: no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma, que sea superfluo o desproporcionado a su uso, es decir, inadecuado; al contrario, todo conviene exactamente a su destino en la vida. Si el hombre, que es el único que puede conservar en sí el fin último de todo ello, juzgara según la analogía con la naturaleza de dichos seres, debería ser la única criatura que constituyera una excepción respecto de ese principio. En efecto, sus facultades naturales —no sólo por sus aptitudes y sus impulsos a hacer uso de ellas, sino, sobre todo, la ley moral inserta en él— superan de tal manera toda utilidad y ventaja que pudiera el hombre extraer de ellas en la vida presente, que la ley moral le enseña a apreciar por encima de todo la simple conciencia de la rectitud de intención, aunque no reporte ventaja ninguna, e incluso prescindiendo de la irreal gloria póstuma. El hombre se siente interiormente llamado a hacerse digno, con su conducta en este mundo y su renuncia a muchas ventajas, de habitar otro mundo mejor, un mundo que él posee en la idea (*KrV*, B425/6).

Es por tanto, de acuerdo a la facultad racional, y en concreto a la moral y su fin, que el hombre debe pensarse como destinado a habitar en un mundo mejor y considerarse diferente a los seres naturales. En este pensamiento, pero aplicado a la explicitación de las acciones humanas en el seno de una naturaleza fenoménica, insiste *Idee* cuando señala la relación de una Naturaleza determinante con respecto a la acción del hombre insistiendo en la capacidad de racionalidad que posee el sujeto humano y considerando sus disposiciones en términos no naturales sino racionales.

La Naturaleza ha querido que le hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón...el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación (*Idee*, 19-20).

Pero el destino que tiene de acuerdo a su facultad moral no es exactamente el mismo que se puede decir tiene de acuerdo a su facultad racional en general. Para poder relacionar ambos y para poder decir también del hombre que sus disposiciones

racionales permiten predicar de él un destino —sin ser éste uno que implica una pérdida de autonomía, que haría imposible la reconciliación de una historia de las costumbres con un destino moral de la humanidad— es necesario entender cómo las acciones pueden ser comprendidas bajo un concepto de racionalidad general que determina, si bien no a las acciones como racionales en términos de una razón teórica— para la cual la irracionalidad consiste en el intento de producir el objeto de conceptos para los que no pueden darse intuiciones—, sí al menos en términos de una racionalidad o irracionalidad, en tanto la actividad pragmática está sujeta a un principio de significación más amplio que el de la razón teórica y sus principios. Cómo, pues, la acción que escapa a la razón especulativa puede ser reconducida a una “objetividad”, sin ser ella misma una acción cuya causa es la virtud ni el instinto, cómo puede una acción “indeterminada” referirse al principio de la acción que es compatible con el destino moral del hombre, en tanto el fin del tal principio supone la condición de posibilidad de un desarrollo moral.

La renuncia kantiana a interpretar las acciones de los hombres en su conjunto desde el punto de vista metafísicos de la libertad de la voluntad, desde el punto de vista por el que los sujetos se comportan como un ciudadanos racionales del mundo (*wie vernünftige Weltbürger*), a la vez que la renuncia a interpretarlos simplemente como animales (*wie Tiere*), movido exclusivamente por sus instintos, es la apuesta por considerar a las acciones humanas desde el punto de vista de su capacidad de elección, la cual sólo adquiere sentido desde la subjetividad. La Naturaleza, que guía el destino humano hacia una sociedad cosmopolita, se refiere a dicha subjetividad que da cuenta de las acciones de los hombres que, impredecibles teóricamente, no son, sin embargo, “salvajes”.

No es pues el efecto sino el hecho mismo de la elección lo que puede definir, a la vez que su impredecibilidad teórica, la finalidad del sujeto humano, pues, mientras que de la causalidad del organismo y de su fin no sabemos nada ni objetiva ni subjetivamente más que los términos para describirla, y una serie de hechos que nos permiten deducirla, del sujeto humano sabemos que tal causalidad es una que está regulada por un principio. Uno que, siendo subjetivo, se presta a dar lugar a una narración consistente, pues es el único susceptible de servir como principio de interpretación para las acciones de la humanidad, es decir, el único que pretende universalidad, escapando a la vez tanto a la objetividad teórica como a la moral.

La cuestión es cómo hacer de este principio uno que guía la investigación natural, que hace de ella un ámbito compatible con el destino moral del hombre. Mostrar cómo éste, acorde a los términos de una historia natural, puede sin embargo decir del hombre que es un ser del que “Naturalmente” (a causa de una naturaleza entendida con mayúsculas) se puede predicar un destino cuya descripción supera los términos de la mera finalidad natural. Es decir, la cuestión es cómo conjugar esta libertad teórica que hace de las acciones de la humanidad el material de una filosofía de la historia, con el deber práctico.

Esta perspectiva de la compatibilidad es necesaria para entender el principio de la historia, y es la perspectiva reflexiva que Kant no podrá acabar de fundamentar hasta la *KU*, pero es una que, como veremos, permite hacer de la filosofía de la historia, incluso ya en estos primeros escritos, una que es capaz de ser salvada de todas las acusaciones de dogmatismo e incoherencia, a la vez que de las interpretaciones que sitúan la clave de la historia en el concepto de esperanza surgido de la fe racional. No es éste sino el concepto de carácter y el de coherencia de la acción lo que permite situarnos en el punto de vista reflexivo de una razón que trata de reunir, en un principio o máxima, los intereses que competen tanto al ámbito teórico como al moral, y, sobre todo, al moral sobre el teórico. Como veremos en el siguiente capítulo, incluso la actividad misma del conocimiento ha de situarse bajo este principio de racionalidad de la acción humana si es que su fin, la sistematicidad del conocimiento, ha de entenderse incluso como proyecto.

3.2.3. De la indeterminabilidad teórica a la racionalidad subjetiva.

Mathew Caswell, en su artículo “Kant’s Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Rhetoric of Radical Evil”⁸¹ da la clave para entender qué quiere decir Kant cuando dice que la Naturaleza conduce inevitablemente al hombre a la producción de un cosmopolitismo.

Mientras que Caswell establecerá su teoría en base a la *Religion* y al concepto de bien supremo, veremos que la mayoría de los conceptos y afirmaciones que usa para justificarla se encuentran ya en las obras del período que nos ocupa.

Según Caswell, el bien supremo se convierte en un objeto o en un concepto regulativo de la ética que tiene una significación no superflua en tanto es necesario para

⁸¹ Caswell, M.; *Op.Cit.*

comprender la superación de la maldad innata del hombre, una vez éste se comprende como el objeto del principio práctico subjetivo y general del sujeto humano.

Según el autor el sujeto humano realiza toda máxima de acción en un conjunto o sistema de máximas la última de las cuales funciona como la máxima general, justificadora de las restantes y que señala el carácter o la disposición general del sujeto humano. Esta máxima general, que señala el carácter o *Gesinnung*, es la que da sentido a toda nuestra racionalidad, a toda acción del sujeto en tanto que es una acción libre y se realiza bajo el marco de un principio que tiene un fin por objeto. Este principio, a pesar de tener un carácter subjetivo, hace de la acción del sujeto una que puede ser calificada de racional o irracional, ya que en base a ése se juzga la coherencia o incoherencia de la acción del sujeto por relación al fin que la máxima general se propone como objeto. En el caso de un carácter o *Gesinnung* que se propone como objeto de su máxima o principio general de acción al bien supremo, hemos de entender que el fin que se propone este carácter es el de superar la maldad humana, pues sólo desde la propuesta de un bien supremo es posible combinar el deseo necesario y universal de la felicidad (origen de la maldad y el egoísmo humano) con la exigencia de la moralidad.

El concepto de bien supremo como objeto de la principal máxima subjetiva —o máxima de una *Gesinnung*, o *Gesinnung* mismo— supone la posibilidad de que el hombre se proponga en sus máximas subjetivas un fin capaz de contrarrestar aquellas máximas que el hombre de manera innata se proponen y cuyo motivo o fin es el amor propio, o la propia felicidad, cuando tiene como fin la superación de la maldad. Así pues, cuando la máxima subjetiva principal del hombre, o el principio que es equivalente a su carácter, es uno que tiene como fin el bien supremo se puede decir del sujeto que en él se ha dado una revolución del corazón, consistente en condicionar toda felicidad a la que pueda derivarse de la virtud.

Este “suponer la condición de posibilidad para superar la maldad humana”, se traduce en concreto por ser la propuesta de un bien supremo como fin último de las acciones lo que expresa la condición de posibilidad de situarnos en un marco de racionalidad que da sentido tanto al mal como al bien como hechos imputables al ser humano.

Veamos qué relación tiene esta concepción del *Gesinnung* y de la racionalidad de la acción con una historia que pretende ofrecer una visión de la humanidad según la cual el hombre contempla su acción en el mundo como si tendiera a causa a la

realización de un bien supremo, o de una comunidad ética, a través de la realización, “Naturalmente determinada”, de un estado cosmopolita.

Los términos en los que las *Lecciones de Antropología* describen lo que narrará *Idee* o *Mut* es bajo el apartado denominado “En torno al carácter de la especie humana”⁸². En éstas, a este apartado corresponde una primera parte que se denomina “Sobre lo natural”, y en la que se incluyen aquellos elementos que integran al ser humano, diferenciando Kant entre las disposiciones naturales, el temperamento y el carácter.

Si de este apartado lo más interesante para la interpretación de la historia sería la descripción de las disposiciones naturales, en este momento sólo se nos dice de ellas, describiéndolas por referencia a lo natural que, esto es «lo que conviene al hombre para un fin», la «capacidad de un hombre para aprender y la vocación de la naturaleza para el uso de los talentos. Constituye una cualidad por medio de la cual se pone uno al servicio de los fines más idóneos» (Ak. XXV, 1368).

Lo natural, pasivo, diferenciado del talento, consiste en:

- 1-La aptitud de adoptar formas y
- 2-La aptitud para inventarlas.

Se trata de una disposición pasiva, de una receptividad para lo teórico o lo práctico, de modo que se dice del que tiene un bien natural para lo práctico quien es dócil y bondadoso, al igual que uno bueno para el teórico consiste en la capacidad de aprender. De aquí deriva el talento y el valor social del hombre.

Posteriormente se describe el temperamento, que corresponde a la energía vital, al compendio de los estímulos, y que se divide en temperamento del cuerpo, y el del alma; el último de los cuales consiste en la fuerza emotiva y la capacidad de desear. De alguna manera supone la receptividad del sentimiento, de ser afectado sentimentalmente y responder a ello, y como ésta, según sea mayor o menor, hace del sujeto un ser más o menos vivo. La cota afectiva de ser humano se mide en base al temperamento.

Estas dos disposiciones le son naturales al hombre, son innatas, pero aún hay un tercer elemento que forma parte de la definición del sujeto, que no proviene de la naturaleza sino de su voluntad conforme a principios, que tiene su origen en la libertad: el carácter. Éste define el valor intrínseco del hombre, que estriba en el dominio de sus máximas o principios subjetivos que determinan la acción.

⁸² Tomamos por referencia de nuevo el manuscrito de Mongrovius (Ak. XXV.II por la cercanía en fechas a los escritos de filosofía de la historia que nos ocupan.

El talento es valorado y mediante él uno queda pertrechado con miras a ciertos fines: se trata de algo que necesita ser cultivado. El temperamento es deseado, y gracias a él se ve uno predeterminado a la felicidad y al desamparo propio de una madastra; aquí nos hallamos ante algo que necesita ser disciplinado. El carácter inspira tanto respeto como temor. En virtud de él se ve uno predeterminado al bien general, esto es, queda moralizado. En el caso del talento, la finalidad conviene a una cosa extraña, mientras que en del temperamento, atañe al hombre mismos y, en el del carácter, a toda la creación [...] el carácter representa una condición propia de la voluntad de servirse de todas las disposiciones naturales. No se trata de algo innato, y por ello puede ser reprobado, al contrario de lo que ocurre con el temperamento y el talento

[...] Que el hombre tenga una voluntad estable y actúe con arreglo a ella representa la pieza maestra del carácter (Ak. XXV, 1385-6).

El carácter, que tiene su origen en la libertad, en la capacidad de elegir independientemente de motivos de sensibles, — y que, por tanto, da por hecho la realidad de una libertad que en la *KrV* sólo es presupuesta, y que en principio no es suficiente para diferenciar u principio teórico de uno práctico o moral— es el concepto clave de la filosofía de la historia. Cuando este carácter sea usado para dar cuenta de la humanidad, o de la historia de la misma, se señalará una evolución en los principios de acción que pasan de principios subjetivistas y egoístas, tendentes a la acumulación de riquezas, honores y posición social, causa de la cultura y fuente de su desarrollo, a un carácter que, podríamos decir, se ve limitado, o se auto-limita, a causa de un principio, el de la Constitución Civil.

La clave del carácter o *Gesinnung* como concepto idóneo para tratar la historia de la humanidad es que tal concepto parece reflejar la integridad del sujeto o la paz del mismo sin necesidad de determinarlo teóricamente y, en principio, tampoco moralmente. A causa de él el hombre puede ser moralizado, pero no es moral el hombre por poseer un carácter. Como concepto que funciona como dador de sentido a la acción, el *Gesinnung* supone el fin de la lucha que se da en el hombre entre sus deseos e inclinaciones —que sólo es resuelta a través de la sumisión de éstos a una máxima subjetiva que focaliza los esfuerzos del hombre, los sentimientos y las habilidades, hacia la consecución de un fin. El carácter hace del sujeto, en este caso de la humanidad, sujeto de la historia, un ser constante y estable.

Véase la siguiente *Reflexión de Antropología* acerca de esta especificidad del carácter como foco de la personalidad del sujeto humano:

1113. *Libertas*. El carácter es el *principium* general reinante en el ser humano para el uso de sus talentos y cualidades. Es la constitución de su buena o mala voluntad. Un ser humano que no tiene un *principium* constante, es decir, que no tiene uniformidad, no tiene carácter. [...] El ser humano puede tener un buen corazón y aún así no tener carácter, en tanto dependa de

circunstancias cambiantes y no actúe de acuerdo a máximas. Firmeza y unidad de los *principii* pertenecen al carácter [...] (Ak. XV, 496, M 287', §§ 730-2, 1796? 1770-1? 1773-5? 1776-8??).

Este carácter o *Gesinnung* —en tanto principio general subjetivo que da sentido a las acciones del hombre— es, además de lograr esta paz subjetiva, calificable como bueno o malo, de acuerdo a su relación de coincidencia o no con la ley moral y con el fin de ésta. De acuerdo a los tres elementos que integran al hombre, y en relación con la práctica, del hombre puede decirse que tiene un buen talante, un buen corazón o un buen carácter, en función de los cuales del sujeto se dice que tiene, en primer lugar, paciencia —que es pasivo, que no daña a nadie; en segundo lugar, que es activo —alguien de quien uno se pueden aprovechar; del buen carácter, que supone bondad positiva —la acción de acuerdo a principios que son acordes con los derechos de la humanidad en la propia persona o en la ajena; pues Kant ya señala que el buen carácter puede ser negativo, si supone una ausencia de mal carácter cuyos rasgos son la mentira, la falsedad o afectación y la falsa adulación, y uno positivo que consiste en ostentar una bondad universal que no se basa en el interés y no malversar la confianza de los demás. El intento por conjugar la teoría de la racionalidad que se deriva de una *Gesinnung* con la perspectiva de un desarrollo moral implica la consideración de la misma en términos de maldad o bondad.

1179. Lo que es esencial en un buen carácter es el valor que uno sitúa en sí mismo (en la humanidad). Porque el carácter significa que la persona ha derivado la regla de sus acciones de sí mismo y de la dignidad de la humanidad. Auto imposición y firme resolución demuestran un carácter, aunque sólo si son similares la una a la otra. Aquél que se ata a sí mismo a reglas arbitrarias construye un carácter artificial; porque éstas no son máximas.

La moralidad no consiste en absoluto en la bondad del corazón, sino en el buen carácter, y esto es lo que uno debe formar. [...]. (Ak. XV, 521, M 304', 1773-5?, (1772-3?))

De acuerdo con Kant, y ya en los escritos en los que nos situamos, el hombre es por naturaleza malo; recordemos aquella frase “la historia de la libertad comienza por la maldad”. Lo que esto quiere decir que el sujeto no es malo debido a sus inclinaciones o a su naturaleza, sino que el sujeto es malo en tanto que hace de esas inclinaciones el motivo de su acción, haciendo del imperativo moral una máxima o motivo de carácter secundario en el sistema general de su racionalidad: «Todo mal y toda desgracia que perpetre el hombre tiene su origen en la tosquedad mostrada por la naturaleza con respecto al uso de nuestra libertad» (Ak. XXVI, *VAM*, 130)

La maldad, ya con anterioridad al período crítico, no radica para Kant en la naturaleza sensible del hombre sino en su carácter racional y en la jerarquización de máximas o de motivos no adecuada a lo que la moralidad requiere de él, o que hace imposible decir de una acción o el efecto de una acción que es una buena.

Así que, cuando Kant atribuye a las acciones de los hombres el calificativo de natural no podemos más que pensar que a lo que se refiere es a la relación innata que en el hombre se da entre su acción y los motivos de su acción. Que el hombre es por naturaleza malo es que el hombre elige como motivos para su acción unos que no coinciden con el motivo moral

Sería de espera encontrar una visión de la Naturaleza según la cual el hombre estuviera determinado a cambiar el principios de su acción hasta a hacerlo coincidir con el principio de un carácter que se propone como objeto el bien supremo. Pero dijimos, esto tiene difícil justificación en Kant

La capacidad de imaginar del hombre, y de considerarse fin, y al resto de la naturaleza medio por su facultad racional y por su capacidad de gozar a la que subyuga tal capacidad, hacen del hombre un ser con tendencia a poseer un principio general que determina su acción de tipo egoísta. Y, atendiendo a la narración del carácter de la especie, parece ser que son las condiciones sociales, las necesidades o deseos que surgen de la asociación civil, la causa de un carácter de este tipo. La clave de una máxima que se propone el cosmopolitismo como fin reside, como veremos, en que puede usarse para dar cuenta tanto de la racionalidad que ha de aceptar un carácter malo, como, veremos, la que conlleva el carácter bueno. Aquí reside la clave de este concepto, que encontrará en este momento —si no dificultades para señalar su independencia de toda posible determinación objetiva— sí dificultades para justificar su relación con el principio moral y la predicación de una historia humana como una que supone un desarrollo de la virtud.

El carácter innato del hombre, y, podríamos decir de la humanidad, es uno malo. Pero sucede también que el carácter de un sujeto puede ser tildado de irracional, sea bueno o malo, en el momento en el que ejercerlo le lleva a la desgracia. Si la máxima subjetiva de acción es contraria al objetivo deseado el hombre puede ser tildado de actuar irracionalmente. La única máxima general de la razón bajo cuya regulación las máximas pueden predicarse como racionales, es aquella bajo cuya regulación los efectos no contradicen el deseo de la acción.

Así pues, además de la relación de esta *Gesinnung* con el adjetivo bueno o malo, existe predominantemente, decíamos, la relación del mismo con el adjetivo racional o irracional, dependiendo de si éste produce como resultado un efecto indeseado. En el caso del mal carácter, que tiene como fin el amor propio o la propia felicidad, esta irracionalidad es más destacada cuando el sujeto se encuentra en una situación en la que no cuenta con la ventaja social que le permitía aprovechar los beneficios personales derivados de un mal carácter. Es por esto que, ya incluso antes del período crítico, Kant condena al hombre a ser coaccionado, interior o exteriormente, en orden a coincidir con su idea del bien.

6906. Que los hombres son por naturaleza malos es claro por el hecho* de que nunca coinciden con su idea de lo bueno por ellos mismos y entonces deben ser coaccionados, así como que ellos acceden a ser coaccionados por todo otro. Igualmente el ser humano debe ser disciplinado y despojado de su estado natural. La buena conducta de los seres humanos es por tanto algo coaccionado, y no está de acuerdo con su naturaleza. Es un principio del estado civil y del de prudencia que cada uno es por naturaleza malo y que es bueno sólo en tanto se somete a un poder que le obliga a ser bueno. Él tiene, sin embargo, la capacidad de hacerse gradualmente bueno sin necesidad de coacción, si los incentivos para el bien que residen en él son gradualmente desarrollados. El niño crece malo sin disciplina. Esto significa el animal en él procede únicamente de acuerdo a su inclinación y el deber de acuerdo a la idea de lo bueno. Incluso si es moralmente malo, es todavía físicamente bueno.

*(También por el hecho de que, cuando se unen en un cuerpo político, son siempre violentos, egoístas y pendencieros). (Ak. XIX, 202, Pr XII, 1776-8? 1769?).⁸³

El estado civil, en el cual el hombre se forja un carácter que tiende a hacer del amor propio el objeto de su máxima principal, de su *Gesinnung*, acaba por reclamar un cambio de principio y la persecución primera de un fin que implica, no ya tanto la satisfacción absoluta o primera de todos los deseos subjetivos, sino la justicia, la realidad de un estado en el que el sujeto pueda ejercer una acción propositiva y obtener aquello que es esperado de la misma. La evolución de la cultura conduce a la miseria y a la necesidad siempre y cuando no se vea limitada la acción del hombre por una regla general que le obliga a limitar el campo de su acción, a su vez que le promete a menos, evitar tal miseria que surge de las voluntades desmedidas. El amor propio conduce a una justicia por el egoísmo, y, además a causa del egoísmo. Pero esta evolución no puede

⁸³ Como vemos, Kant tiene con anterioridad y podemos decir al comienzo del período crítico por lo que esta reflexión aporta a nuestro estudio, una visión mucho más pesimista de la naturaleza humana que en la *Religion* en la que siendo el hombre malo de un modo innato puede elegir ser bueno.

explicarse de acuerdo a las acciones de los sujetos desde un punto de vista teórico, pues de este cambio se dice que es inconsciente, involuntario.

Considerar una historia del desarrollo de la racionalidad descrita en términos de evolución, desde un principio del amor propio a un principio de la limitación del mismo, y que se predica a sí misma como reflexiva, es considerar la acción del hombre, no desde el punto de vista de su carácter empírico, no desde el punto de vista de su mera moralidad, sino desde el punto de vista de una elección egoísta que, involuntariamente, veremos, da cuenta de un deber ser. Si se diera cuenta de una evolución de la racionalidad que intencionadamente, pero desde el egoísmo, diera lugar a un estado tal y como debe ser, hablaríamos de una acción legal —y, por tanto, de un hecho que puede ser analizado teóricamente—; pero la historia no da cuenta de la legalidad, sino de la formación misma del derecho.

El cosmopolitismo implica, pensado como concepto para dar cuenta de la evolución de la racionalidad humana, una paz en la que cada uno recibe lo que es justo y que no está necesariamente basada en la virtud, ni en el egoísmo, sino, ante todo, en la realidad de un principio colectivo que anula los efectos del egoísmo en tanto éste es causa del conflicto o de la guerra.

Si nos acercamos a los escritos que nos ocupan vemos que Kant, nada más comenzar *Idee* se plantea el problema de la interpretación de la racionalidad humana en términos que casan perfectamente con la consideración de que tales acciones han de ser interpretadas, no desde su naturaleza sensible, sino desde su naturaleza racional; pero no en tanto ésta se guía por un principio general que es de tipo moral, o que es de tipo egoísta, sino en tanto se guía por un principio general de la acción, por un fin como objetivo: la felicidad que acaba limitándose a su coincidencia con los términos de una constitución civil. Esta felicidad limitada no es el objeto de ninguna conciencia particular, sino un epifenómeno, podríamos decir, de la vida social.

Así pues, basándose sólo en el carácter empírico de los sujetos Kant descarta poder obtener cualquier interpretación que de cuenta del curso de la historia humana y esto porque, al igual que la descripción de los fenómenos en relación a los seres vivos sólo dan lugar al concepto de especie nominal —y a partir de ésta a una historiografía o descripción de la naturaleza— en el caso del hombre atender exclusivamente a su carácter empírico, como señala ya en la *KrV*, sólo puede servirnos para observar al hombre, pero no para interpretarlo en el seno de una historia que ha de dar cuenta de la

especie en términos reales; en términos de disposiciones originarias, y que permiten, de hecho, redactar una historia propiamente dicha.

La consideración de los motivos subjetivos de la acción en términos de una antropología empírica del sujeto no puede dar cuenta de los resultados generales de las acciones en el curso de una historia del desarrollo racional de la especie. Sin embargo, y como señala Kant, observadas como acciones colectivas, y en el tiempo, parece ser que se dan fenómenos regulares sometidos a leyes parecidas a las naturales, como es el caso de los matrimonios o los nacimientos. Son la colectividad o sociedad y la limitación de los recursos materiales, todo esto sujeto al tiempo, los conceptos que dan sentido a la historia; al igual que es la especie, y el entorno que la rodea, los términos en los que se cifra la explicación del organismo.

El sujeto, en el seno de la humanidad y de una manera inconsciente o involuntaria, tiende hacia la realización de ciertas acciones, o la producción de ciertos fenómenos, incluso en contra de su voluntad consciente. Esta unión de los motivos egoístas con fenómenos regulares no se ofrece para dar cuenta de la historia en el sentido de una historia antropológico-empírica, sino en términos de una historia que acepta un principio racional de las máximas. Así pues, parece ser que independientemente de los motivos, el hombre tiende a la producción de estados racionales. Estados que sirven como base para interpretar la historia porque han de ser estado que, no cabe otra, muestren una relación con la racionalidad práctica, con el fin de una máxima que se sitúe como última, o como máxima de sentido de la racionalidad práctica, que no puede ser atribuida al sujeto, sino al conjunto de los mismos⁸⁴.

⁸⁴ El hecho de que Kant identifique en la religión las disposiciones al bien como las únicas innatas y defina al mal como una propensión innata pero no una predisposición o disposición, hace que entendamos que las disposiciones racionales pueden ser comprendidas bajo el título general de un principio racional que se propone como fin el bien supremo (*Religion*, 36). Así entendemos que las disposiciones al bien que se predicen como otorgadas por la Providencia divina en la relación que el hombre mantiene con la posibilidad de un bien supremo, se traducen en parte por una racionalidad que está “dispuesta al bien”; se da así, como veremos, una relación entre el Postulado de Dios como garantía del bien supremo y la racionalidad pragmática para dar cuenta del cosmopolitismo. Si las disposiciones al bien que otorga la Providencia al hombre pueden comprenderse como las disposiciones racionales, al entender éstas últimas bajo el principio de una Naturaleza y una ley racional práctica se da cuenta sin embargo del proceso de desarrollo natural de la razón en la obtención de la coherencia, la superación del egoísmo, y en el descubrimiento del cosmopolitismo como objeto que da respuesta a un mandato de la moral. La determinación racional del sujeto no corre a cargo de una Providencia sino que se explica como un proceso de desarrollo de la racionalidad, de ahí la necesidad de la Naturaleza para entender la lucha de los motivos sensibles con los racionales en el ánimo y la voluntad del sujeto de los que la Providencia no puede dar cuenta. Como veremos, el punto para dar cuenta de este enlace entre lo que la Providencia se supone asegura en el ánimo del sujeto y lo que la Naturaleza puede asegurar, requiere de un punto de vista que no se va a encontrar en estas obras.

La clave de tales fenómenos no nos la ofrecerá, decimos, una mera observación empírica del hombre, sino la consideración del mismo, de la especie, en términos de desarrollo de disposiciones originales; y, en tanto hablamos de la acción del hombre, tales disposiciones son disposiciones a la acción o disposiciones racionales; es decir, disposiciones que tiene que ver con los motivos y los fines de la acción humana.

Como dijimos, el problema para la razón teórica era dar cuenta de la elección, que en el hombre se traduce por la indeterminabilidad de aquello que se va a proponer en cada momento de la acción como fin o motivo de la acción, y esto, parece ser, se debe principalmente a que el fin que el hombre innatamente se propone como último es la felicidad, concepto indeterminable, siempre cambiante ideal de la imaginación, que se acaba, sin embargo, dejando determinar por condiciones externas y materiales cuando este fin se da en el seno de una asociación.

El problema que nos ocupaba era salvar a Kant de una acusación de dogmatismo al predicar de estas disposiciones naturales o racional-naturales, disposiciones originales de la racionalidad, que tienden indefectiblemente hacia un fin a causa de una agencia externa al hombre.

De lo que se trata en la historia es de narrar cómo la evolución de la racionalidad, cómo la variación en base a este principio subjetivo general de las máximas, la evolución de talentos y medios, la propuesta de fines, desemboca en la necesidad de producir como fin un estado de justicia, que, a su vez, implica una compatibilidad de la narración histórica con el contenido de una teleología práctica.

Decir por tanto que nuestras disposiciones naturales, nuestras disposiciones racionales, que originariamente, como sabemos, tienden a hacer de la subjetividad o del amor propio el motivo de la acción, son unas que tienden a la vez a producción de un estado cosmopolita o un estado de paz, es decir que la historia del hombre es la historia del desarrollo de la racionalidad en tanto la máxima más coherente con su querer innato —pero no necesariamente la inmediata de cada sujeto— es la que se propone como fin el cosmopolitismo. Una historia en la que la especie va descubriendo su coherencia práctica de un modo progresivo.

La involuntariedad o inconsciencia de este progreso no se traduce por una determinación a causa de una agencia externa. Lo que significa es que la racionalidad de los sujetos, a pesar de ser en todos y cada uno la misma, vive en cada momento de la historia en un entorno social y cultural que es el símbolo, o que refleja un avance en la coherencia de la razón y de sus principios de acción que hacen del sujeto uno que no

tiene que plantearse la racionalidad desde el principio, sino que ya la vive. La racionalidad es, además de una disposición, un producto del desarrollo, la capacidad de proponerse fines y de poder realizarlos depende de disposiciones que se desarrollan y mejoran, de pensamientos que se afinan a lo largo de generaciones de pensadores, que a su vez, no sólo tienden a la perfectibilidad de los productos o de los medios, sino también a la propuesta de fines cada vez más coherentes con la máxima última de acción. La evolución es evolución de la especie, tanto por la posibilidad de obtener los medios como por la propuesta de los fines adecuados a servir como objetos que reflejan una felicidad posible, que cada vez se ve más limitada a la sumisión a una ley coactiva.

Los seres humanos viven pues, dependiendo de su época y del estado social en el que se encuentren, en estadios del desarrollo racional que tiende hacia la coherencia de los principios de la acción. Esto es lo que quiere decir Kant cuando dice que si la doctrina teleológica no fuera un método válido para dar cuenta de la historia humana tal y como lo hace, en términos de desarrollo de las disposiciones hacia un fin que reside en la coherencia racional «la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y que haría sospechosa a la Naturaleza [...] de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre».(*Idee*, 18-9).

La parte de este párrafo que se refiere a los principios prácticos es fundamental y será tratada a continuación. Pero en resumen podríamos decir que, así pues, independientemente de los motivos egoístas que un hombre tenga en un momento y lugar de la historia, ésta manifiesta una evolución en términos de racionalidad, al presentar al espectador formas sociales y, esta es la clave, jurídicas, que son la prueba de que, si bien la naturaleza de la racionalidad del sujeto parte siempre de cero, el entorno en el que nace y vive permite al sujeto, mediante las costumbres y las formas de vida, partir de una época en la que el concepto de mundo que tiene el sujeto permite que éste se encuentre en una posición aventajada con respecto a épocas anteriores para conseguir (o al menos para proponerse) aquél fin que la especie humana, como tal, tiene como propio: el desarrollo de las disposiciones originales, en tanto éstas implican la posibilidad de proponerse fines y lograrlos.

En este sentido la Naturaleza ofrece el espectáculo de un destino, el sentido en el que el hombre, como especie, desarrolla su racionalidad y tiende hacia la coherencia práctica de la misma. La historia narrada en términos de evolución cultural y de las costumbres, así como de las formas jurídicas que las acompañan, hacia una en la que

derecho y cultura se solaparán en sus contenidos por ser éstos adecuados a la racionalidad práctica. Una vez la cultura se ve limitada a una ley de unión de las voluntades particulares, entonces, veremos, podrá además servir como medio para el fin propio de la especie humana, el desarrollo adecuado de las disposiciones tanto racionales como morales.

La Naturaleza, con mayúsculas, no es pues una Providencia divina, ni una agencia mágica que hace lo que quiere del hombre independientemente de lo que este quiera, sino que es el término que resume la evolución de un carácter o *Gesinnung* de la humanidad, fruto de su acción colectiva y de su capacidad de desplegar su propia racionalidad. Es aquél principio subjetivo que es capaz de dar cuenta de la evolución de seres que se guían en sus acciones por principios. No es la causa de las acciones individuales, sino el marco de racionalidad en el que éstas se desarrollan.

Veremos inmediatamente cuál debiera ser la traducción correcta de esta Naturaleza, que, así pensada simplemente, no es causa de la heteronomía, pero no puede dar cuenta de la autonomía que la historia predica de sus sujetos. Pensada la humanidad en base a éste principio y la posibilidad de determinar la maldad o bondad del mismo, podríamos decir en términos generales que se da una evolución de lo malo a lo mejor; pero en tanto principio que se produce de manera inconsciente, si bien, decimos, es fruto de la actividad humana, no puede decirse del mismo que sea, sin embargo, fruto de su autonomía. De la actividad consciente de un miembro legislador del reino de los fines.

Como señala Caswell, sólo la propuesta del bien supremo como el fin de la máxima general de la racionalidad práctica, de un modo consciente, puede dar cuenta de la revolución de los corazones; la posición de partida del sujeto humano —su disposición racional y el hecho de partir de una maldad innata— hacen del fin de la naturaleza una sociedad de derecho, porque lo que la coherencia racional no puede asegurar es un cambio en los corazones, a pesar de que su logro coincide, como veremos inmediatamente, con los mandatos de una ley moral y es coherente con un destino humano cifrado en la dignidad.

En la denominación del cosmopolitismo como fin de la Naturaleza, es decir, al ser un fin natural que es además fin de la naturaleza misma, se dicen dos cosas. Por una parte, que la interpretación natural del hombre se hace, en comparación con la del organismo o de los seres vivos, en términos de disposiciones originarias y de la indeterminabilidad que acompaña a éstas en relación con la razón teórica y sus leyes,

por lo que del cosmopolitismo se puede decir que es un fin natural; por otra parte, que a diferencia de los organismos o seres vivos en general estas disposiciones son en el hombre racionales y están sujetas a un principio último de coherencia que, en principio, no es el fruto de una intención moral, lo que permite predicar de la especie humana y de su historia que existe además un fin final y no sólo un fin natural en la consideración de la historia humana.

Esta diferencia entre la racionalidad y la moralidad es lo que permite, de nuevo, situar entre el fin natural y el fin final un fin de la Naturaleza, que se sitúa entre la animalidad y la absoluta buena voluntad, y que hace de éste uno que ha de ser necesariamente evaluado en relación a su contribución con respecto al fin final de una razón práctica.

Y esto porque el concepto de *Gesinnung*, a pesar de ser considerado una máxima o principio subjetivo del que puede entenderse un desarrollo en términos de pura racionalidad es, como dice Kant, un hecho que tiene su origen en la libertad de la voluntad, libertad que tiene su propia ley y que juzga tal máxima como buena o mala en función de su estar o no de acuerdo con el derecho o dignidad de la humanidad. Por eso la historia de este *Gesinnung* que podríamos denominar comunitario, que desde el punto de vista de su evolución es una de mera racionalidad, desde el punto de vista de su coincidencia con el fundamento que la hace posible en cada momento, considerando su realidad desde la atemporalidad de una libertad nouménica, es también una historia valorativa, la de un “desarrollo moral” de la humanidad, en la que cada estadio implica un mayor acercamiento a un deber ser. Pero, señalábamos, este desarrollo, considerado como desarrollo de la humanidad, es uno que deja bastante que desear con respecto a la autonomía de las acciones que lo llevan a cabo.

En esta historia el desarrollo moral parece ser más una suposición, una posibilidad de la historia, que un hecho interpretable, pues la problemática reside, no en comprender que el hombre evoluciona racionalmente en conjunto en términos del objeto de su querer, sino en términos del motivo de su querer.

Si al comienzo la propuesta del bien supremo en tanto concepto inmanente, como ideal regulativo de la práctica conducía al hombre al deber moral “no debe haber guerra”, la propuesta del cosmopolitismo como objeto de la máxima que marca la coherencia racional de la acción, conduce al hombre a la producción de un objeto que es equivalente al deber que la razón práctica manda. Esta coincidencia entre el objeto que se sigue del desarrollo racional y el objeto de un deber que surge de la razón práctica es

lo que permite a Kant decir tanto del derecho que es el fruto de una simple evolución racional —un problema que puede ser finalmente considerado en términos pragmáticos una vez el concepto llega a ser el objeto de una máxima subjetiva que se hace necesaria— como decir de él que es un objeto para el que se requiere de la virtud para llevarlo a cabo. Aventurar el desarrollo humano como desarrollo, a la vez que racional, moral, es el punto oscuro de la filosofía de la historia antes de la redacción de la *KU*.

Como veremos al final de este capítulo, este punto reflexivo que pretenderá predicar de la evolución racional una moral, necesitará finalmente de un punto de vista que lo justifique y que vaya más allá de las explicaciones hasta aquí ofrecidas

Por lo tanto, el destino del hombre en términos de una historia que lo determina de acuerdo a unas disposiciones naturales racionales tiene siempre un fin —que es aquel producto que puede entenderse desde el punto de vista de la acción pragmática; la que se propone como fin un objeto reproducible de acuerdo a leyes naturales. Pero, al ser esta una evolución inconsciente, o involuntaria, el cosmopolitismo no acaba de poder considerarse el objeto de una mera pragmatividad.

Es difícil no ver en este Kant de comienzos del período crítico a un futuro Hegel, y en este carácter de la humanidad un Espíritu que se despliega permitiendo decir de lo real que es racional y viceversa. Sin embargo, la intención de Kant es que este *Gesinnung* de la humanidad, que se justifica como punto de vista reflexivo por la inconsciencia de los motivos particulares en que se basa, de cuenta de una visión de la naturaleza compatible con la producción de un bien supremo, en tanto el estado cosmopolita supone la posibilidad de un desarrollo completo de las disposiciones morales. De este modo, el principio de la historia es tanto principio reflexivo —usado para explicar aquello de lo que no se puede dar cuenta objetivamente— como máxima —principio cuya intención es suplir un fin de la razón.

La clave de la reflexión no reside simplemente en una compatibilidad forzada entre el producto de una Naturaleza o *Gesinnung* de la humanidad y el de una ley moral que tiene al bien supremo como su objeto. La clave de la filosofía de la historia reside en que la exposición misma de este *Gesinnung* de la humanidad sirve a un fin: el hacer del derecho, y del cosmopolitismo, el objeto, no de un principio privado y egoísta, sino el posible objeto de un querer moral, y de la producción consciente del derecho un asunto de la razón moral. Hacer del cosmopolitismo el fruto de la autonomía es el fin al que sirve la historia.

Considerado como objeto del querer de nadie, como fruto de una inconsciencia de la especie, sólo bajo un principio de racionalidad general, el cosmopolitismo es una manifestación, podríamos decir, del espíritu hegeliano (que en Kant tendría, sin embargo, un estatuto reflexivo); pero una vez así considerado, su propuesta consciente puede responder a un motivo moral: el de su coincidencia con el mandato de un deber moral, que el hombre hace una posibilidad suya una vez entiende la posibilidad de dar realidad al objeto de un deber moral desde un principio racional que permite superar el egoísmo como término inevitable de la explicación de todo fenómeno fruto de la acción humana. Este es el otro “pequeño (gran) motivo” que Kant aduce al final de *Idee*: «Encauzar tanto la ambición de los jefes de estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad». (*Idee*, 30-1).

A pesar de que Kant considera que como desarrollo racional el cosmopolitismo será el producto final de la racionalidad humana, en términos de especie, y en el mundo sensible, también es cierto que puede ser llevado a cabo desde la elección de aquél sujeto que tiene el poder de conducir las acciones humanas hacia una constitución tal: el gobernante o gobernantes. Pero, dice Kant, se requiere bondad por parte del gobernante para que esto sea posible, o como dirá en *ZeF*, se requiere de un político moral y no sólo de un moralista político. Esto es la consecuencia de que finalmente, la frase “no debe haber guerra” es un deber moral, y como tal, es un deber que apela también al individuo y al motivo de su acción.

Al igual que en el caso del organismo, la variación y desarrollo se explicitaba en términos de especie, pero al individuo le correspondía también la capacidad de cambio —y lo hacía un sujeto impredecible por su pertenencia a la especie y por su propia capacidad para establecer la variación del conjunto— en el caso de la humanidad, el sujeto individual también tiene esta capacidad de determinar el rumbo del conjunto, eso sí, desde un principio que, adoptado individualmente, permite hacer del fin de la naturaleza un término que adquiere sentido por su referencia a un fin final, pues como principio de un sujeto, el cosmopolitismo adquiere el adjetivo moral.

La historia, como exposición de la acción de la humanidad, de la especie, se convierte en un motivo para la acción moral, pues, Kant presupone (pero no puede justificar en este momento) que la contemplación de una Naturaleza en tanto tiende a producir un efecto que es coincidente con un deber moral, un fin de la libertad, supone un motivo para hacer de dichos fines obligaciones del sujeto. Mostrando su posibilidad,

se muestra la ocasión para su producción o reproducción a causa de la libertad al hacer el principio de la historia el principio del propio *Gesinnung* del sujeto individual. Evidentemente, esto es algo que deberá ser justificado en obras posteriores.

Así pues, podríamos decir, Kant pretende mostrar que cuando el *Gesinnung* general es hecho *Gesinnung* propio entonces el cosmopolitismo se convierte en un objeto de deber para el hombre y su causa es una que se entiende sólo como una moral. No intenta dar cuenta Kant tanto de la realidad de un *Gesinnung* de la especie, sino de la posibilidad de hacer del cosmopolitismo una realidad sólo posible a causa de la toma de consciencia de la causalidad de la libertad, pues, como veremos, sus condiciones van más allá de la mera sumisión a la legalidad.

Ser consciente de un *Gesinnung* de la humanidad cuyo fin es el cosmopolitismo es equivalente a ser consciente de que es el resultado de un principio racional que puede ser el de cada uno de los sujetos. La historia deja de ser heterónoma de un modo radical cuando el principio racional de cada sujeto puede ser éste mismo, y su fundamento, la libertad, la única causa posible para hacerlo principio de la acción individual, pues el egoísmo no puede ser nunca la causa de la propuesta de un cosmopolitismo que veremos, se hará posible a través de un reconocimiento moral. Al ser el término que ejemplifica un estado de paz a través de la anulación de los excesos a los que conduce el egoísmo, deja ya entrever que derecho, como concepto empírico, y derecho y/o cosmopolitismo, como conceptos morales, podrán ser claramente diferenciados por la discrepancia se da entre la mera limitación de la libertad y la limitación de la libertad acorde a la dignidad humana, capaz de promover el uso de las disposiciones morales.

Se da pues una consciencia del poder de la exposición como motor de la acción moral en la una filosofía de la historia que no acaba de justificarse en este momento del período crítico, pero que se deja aventurar en el uso conjunto del término inconsciencia individual con el de epigénesis de la felicidad.

Si posteriormente podríamos decir que la filosofía de la historia es una bella historia, además de una historia teleológica, en este momento faltan los elementos para hacer de la subjetividad humana el fundamento para predicar una causa moral del cosmopolitismo.

4. El cosmopolitismo. ¿El objeto más racional de la naturaleza?

Varios son los problemas, decimos, a los que Kant tendrá que enfrentarse en la postulación del cosmopolitismo como fin de la naturaleza. Por una parte, el de determinar que, de acuerdo hasta lo ahora dicho, el cosmopolitismo es el objeto más racional que puede esperarse de la evolución racional de la humanidad; y, a la vez, que esta humanidad racional, *Gesinnung* de la humanidad o Naturaleza, no es definitivamente equiparable a un Espíritu hegeliano. Otra, es la de cómo puede decir Kant que la producción del objeto más racional es uno que supone el índice de un desarrollo moral entendido éste como la tendencia a hacer de los motivos subjetivos de la acción individual (o colectiva) motivos morales, o el motivo moral. De modo que no sólo diríamos que el desarrollo humano conduce a la producción de productos racionales sino que éste puede considerarse también como la evolución de la moralidad humana.

El modo de representarse la obtención de un bien supremo en relación a la acción del hombre era la dotación de disposiciones al bien por parte de una Providencia que debían, no sólo asegurar un desarrollo racional, sino asegurar la condición de posibilidad del bien supremo —la virtud que tiene como fin la santidad— lo que suponía que se puede aventurar una historia de las acciones humanas que, completamente autónomas, trabajaban por la producción de una comunidad ética, a cuya base se requería de una comunidad política y /o podríamos decir jurídica que no puede ser más que el cosmopolitismo.

En este punto parece insistir Kant cuando dice que se requiere virtud para poder dar cuenta de un estado cosmopolita. Que el hombre necesita de un señor que además sea bueno para alcanzar su destino; que su destino se complica al ser el hombre un ser que está hecho de una madera torcida... Si bien es cierto que esto, como hemos señalado, puede ser antiproductivo en la interpretación de la filosofía de la historia porque parece hacer de la santidad un requisito del cosmopolitismo, al hilo de la explicación que hemos ofrecido acerca de la filosofía de la historia y su paralelo con la historia natural, podemos concluir que estas expresiones son coherentes con una explicación según la cual una evolución de la racionalidad bajo una máxima de coherencia que tiene como fin al cosmopolitismo, puede ser considerada como motor de la acción individual, como una que hace del cosmopolitismo un efecto de la acción

moral, y del *Gesinnung* de aquél que así se lo propone uno que es considerado como bueno.

Pero, desde el momento en que hemos hecho del cosmopolitismo un objeto predecible de la Naturaleza, de un desarrollo del principio del amor propio hasta concluir en un principio del derecho, se hace difícil afirmar que la virtud sea el único requisito del cosmopolitismo.

Esto nos remite de nuevo al problema del cosmopolitismo o de la producción de un objeto racional desde el punto de vista de los incentivos y el carácter del sujeto que deben acompañar a tal producto. Por una parte, Kant puede permitirse decir que no se requiere de virtud para dar lugar al derecho porque éste es el producto de la racionalidad, en general o de nadie, pragmática; por otra parte, cuando se propone como estado que puede ser logrado como resultado de una acción concreta (o incluso cuando está establecido), se habla de la necesidad de un gobernante virtuoso o de un político moral, de la acción moral del sujeto individual.

Esta es la problemática que reside en la consideración de la historia del hombre, a la vez que como una historia de la evolución de la racionalidad, como una historia de la evolución de la moralidad. Desde el punto de vista de la racionalidad, no se requiere la acción virtuosa del sujeto para dar cuenta del derecho y es por esto que Kant hará de la legalidad —de la correspondencia de la forma de la acción con la ley universal del derecho—, que ejemplifica la limitación de la libertad de cada uno a la libertad de los otros, el concepto que expresa la relación entre el motivo de la acción —que no necesariamente ha de ser moral— y el principio de la misma para dar cuenta del derecho. Para explicar la actualidad del derecho sólo se requiere de racionalidad y coacción que se traducen inmediatamente, en términos motivacionales, en legalidad.

Pero, por otra parte, y como veremos especialmente en el tercer capítulo de esta tesis, Kant no se propone cualquier fórmula general que pueda limitar la libertad de cada uno a la libertad de los demás, sino que se propone una concreta. Una que dé lugar a un estado de derecho que ha de cumplir con unos requisitos según los cuales el sujeto mantiene ciertos derechos adecuados a su dignidad en el seno de una sociedad de coacción, ya que es una que surge al proponerse el hombre como fin, no cualquier objeto, sino el bien supremo.

Kant no se propone un estado hobbesiano, sino un estado rousseauiano. Y esto le obliga a introducir el problema de cómo puede un producto natural ser adecuado a la dignidad humana y qué se requiere para su producción. El problema de cómo puede la

naturaleza ser conjugada con la cultura es pues un problema que no se resuelve mediante la coacción legal, ni mediante cualquier sociedad de derecho planificada exclusivamente desde la pragmatividad de una acción consciente.

Estos son, finalmente, y en contra de todas aquellas posturas que veían el imperativo de la historia simplemente desde la perspectiva de la acción moral (como un deber de actuar moralmente en la persecución de un destino asintótico) los problemas que no se tratan en la filosofía de la historia con anterioridad a la *KU*, problemas relacionados con la necesidad de que la virtud sea un requisito imprescindible tanto para el establecimiento como para el mantenimiento y mejora de una sociedad de derecho; problemas que nos permitirán diferenciar entre una acción de derecho consuetudinaria y una constituyente y entender también que Kant proponga la hospitalidad como condición de posibilidad —como principio de acción— para un derecho cosmopolita.

Es decir, si inicialmente parece que Kant trata de dar cuenta de la historia humana desde el punto de vista de aquello que puede esperar encontrarse en la naturaleza, finalmente el problema reside en cómo dar cuenta de una acción racional de tipo pragmático como una que supone la condición, o el motivo, que da pie a una acción cuya máxima es a la vez un deber. O bien, al contrario, como puede decirse de una acción pragmática que puede ser entendida como el efecto de un deber moral.

De ahí que, si bien Kant hable del cosmopolitismo como un fin que puede predicarse de una Naturaleza que se traduce en desarrollo racional, hable también, al mismo tiempo, de la virtud como condición de tal fin, permitiéndonos aventurar la clave de la relación existente entre un fin natural y un fin de la Naturaleza en la relación entre un objeto y su posibilidad. Esta última se cifra, en el caso del cosmopolitismo, en ser un fin natural cuya explicación reside en la relación de la voluntad —del motivo del querer, del fin final— con la planificación pragmática —la elección— de los medios para alcanzar el mandato, el estado de cosas, que surge de tal fin (y no el fin mismo).

La aclaración de todas estas problemáticas, decimos, pertenece al tercer capítulo de esta tesis, pero, por lo que a los escritos que no ocupan respecta, podemos decir, que si bien no es un problema que se resuelva en ellos, tampoco es cierto que no aparezca, aunque sea de un modo implícito en ellos.

Como dijimos, proponerse una máxima de la historia requiere dejar de considerar a las acciones humanas desde el punto de vista de su carácter empírico (y especulativo) o moral, y considerarlas desde la visión que surge al contemplar la realidad en comparación con la posibilidad de obtención de un bien supremo. El bien

supremo conducía al pensamiento de una Providencia que dotaba al hombre de unas disposiciones al bien. Estas disposiciones, que habían de ser entendidas como la disposición moral o la susceptibilidad a cumplir la acción por motivos morales, es una que se actualiza; el hombre en su desarrollo ha de verse como un ser que es, no cada vez más moral (en términos cuantitativos) sino cualitativos, un sujeto cuya disposición a cumplir con la acción moral se fortalece en la contemplación de una filosofía de historia.

Esto implica que considerar la historia de las acciones humanas en términos de un desarrollo racional supone considerarla también en términos de un desarrollo moral, porque sus objetos, considerados desde la acción consciente del que la contempla o narra, sólo pueden tener una causa moral; cuestión que si bien Kant no menciona de una manera explícita en este período hemos de considerar presupone, pues obras posteriores, como *Streit*, acabarán por dar completud a estos escritos precisamente en estos términos, en los que se puede señalar un progreso moral a través de un producción de estado jurídicos, hasta el punto en el que podrá decir :

¿Qué ventaja le aportará al género humano el progreso hacia lo mejor? No una cantidad siempre creciente de la moralidad, sino una aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conforme al deber, cualquiera que sea la razón que los determine; es decir en las buenas acciones de los hombres, que cada vez serán más numerosas y mejores, por consiguiente en los fenómenos de la condición moral de género humano es donde se debe ver el rendimiento del esfuerzo del género humano hacia lo mejor Pues no tenemos sino datos empíricos (experiencias) para fundar esta predicción. (*Streit*, 91)

Así pues, no es que Kant cambie su concepto del fin final, de fin natural, o del deber humano, sino que llegado a cierto punto Kant puede críticamente afirmar que, tal y como la visión que está a la base de la filosofía de la historia presupone, hablar del sujeto humano en términos de desarrollo racional es intentar mostrar a su vez que a este desarrollo le acompaña uno de tipo moral, a pesar de que estos desarrollos no sean uno y el mismo sino una causa y efecto. El derecho, al menos cierto derecho, supone, no sólo un desarrollo racional, la resolución a un problema pragmático desde un carácter abstracto, sino, a su vez, la actualización de un deber que permitirá al hombre decir que los actos legales son actos buenos.

Todas aquellas afirmaciones que en estos escritos remiten a la necesidad de la virtud para dar cuenta del fin de la naturaleza, y que como hemos dicho pueden dejar de considerarse en términos de santidad, dan cuenta de que Kant es consciente del papel de

la virtud en la producción, tanto de una sociedad de derecho, como de una sociedad global de derecho.

Como veremos en el tercer capítulo, el cosmopolitismo resulta sumamente interesante porque es capaz de ejemplificar no sólo el producto racional más completo en el mundo sensible, sino el que señala las condiciones para su posibilidad de un modo que no deja lugar a dudas de que, como producto sensible, es posible; y a la vez, que requiere de la acción moral para su producción (pero no, como decimos, de santidad).

Así pues, el problema principal para Kant es el de cómo se puede decir que el cosmopolitismo, o las sociedades de derecho, suponen una evolución de la moralidad a la vez que de la racionalidad. Éste es un problema que repetimos, no se resuelve en estos escritos, pero que lo presupone, y que nos indica ya que cuando Kant hable de derecho no será el concepto de la legalidad de las acciones aquello que define el tipo de derecho del que él trata de dar cuenta. Se hará necesario diferenciar las sociedades de derecho que suponen un simple desarrollo de la racionalidad práctica y las sociedades de derecho que suponen un desarrollo de la moral a su vez.

Kant da por hecho que las sociedades de derecho suponen un índice del desarrollo moral del sujeto, y de este modo identifica el fin de la Naturaleza con el cosmopolitismo que, a la vez, es un producto del desarrollo de la racionalidad. Pero en realidad no cuenta en este momento con los materiales que le permiten fundamentar tal afirmación, sino que, como hemos visto, sólo cuenta con aquella perspectiva que le permite comprender la evolución de la racionalidad pragmática como una que tiende a la producción de un estado capaz de asegurar la paz, y que, por tanto, coincide con la propuesta del bien supremo como ideal regulativo de la acción y de sus motivos. La presuposición a fundamentar: que dicho cosmopolitismo no puede ser finalmente más que el producto de una acción moral, una que surge de una motivación nacida de la consideración de la libertad de los sujetos, de cada uno, como causalidad real en el mundo, capaz por tanto de realizar sus fines en el mismo.

¿De dónde surge la posibilidad de establecer la relación entre el desarrollo de la moralidad y un producto de la acción pragmática o planificadora si no se ofrece una perspectiva desde la que puede decirse que la naturaleza en general está dispuesta de modo que nos permite comprender sus productos (entre ellos los racionales) como unos aptos para servir a los intereses morales del hombre? ¿Desde dónde podemos decir de un estado natural que es bueno? ¿Dónde reside la garantía que nos permite aventurarnos a predicar de un estado jurídico que supone la condición de posibilidad del desarrollo de

las disposiciones morales a la vez que cumple con el mandato de la razón “no debe haber guerra”? ¿Cuál es el punto que nos permite enlazar los productos de la naturaleza como productos aptos para dar cuenta de un objeto que se propone la razón práctica, como si de un objeto pudiera predicarse, no simplemente que es bueno (el nombre que se da a la relación entre el objeto y un querer acorde a la moral que se establece en la *KpV*), sino que es un objeto que se corresponde perfectamente con un concepto?

En la respuesta a estas preguntas reside la resolución del problema del cosmopolitismo como uno que, siendo comprensible como producto natural, no es posible sino desde la intención moral. Supone la comprensión de que la propuesta de determinados deberes como fines es compatible con la racionalidad y la materialidad de una naturaleza que es en principio indiferente a las intenciones de una razón moral.

Hacer de las sociedades de derecho índices de la evolución moral implica, en definitiva, encontrar el modo de juzgar a un producto natural como el objeto de un deber. Es decir, que finalmente el problema se resolverá en encontrar aquél punto de vista según el cual puede decirse que la naturaleza es un todo finalista de objetos buenos. Aquél que requería la ciencia natural, aquél que vimos daba lugar a la consideración de aquellos fenómenos contingentes para la razón teórica, que remitía a la imaginación hacia una producción de formas cuyos conceptos no eran naturales pero eran aptos, o mejor dicho necesarios, para la comprensión natural. Aquél también por el cual la imaginación ofrecía esquemas de conceptos de la razón necesarios para dar cuenta de la naturaleza como un sistema, presuponiendo que la naturaleza es susceptible de configurarse finalistamente para con nuestro conocimiento; y aquél que nos hace retornar de nuevo a la consideración del cosmopolitismo y de las sociedades de derecho (no todas) y a su definición como aquél objeto, que, a pesar de poder explicarse siempre como el producto de una acción pragmática, de una ley natural, tiene que poder ser considerado como el objeto de un deber para poder ser juzgado en términos de la relación que guarda con la voluntad humana.

De este modo podrá decirse de las sociedades de derecho que algunas son acordes a la moral, mientras que otras sólo son simples sociedades de derecho —que siguen el plan de un desarrollo racional pero que no están cualificadas para dar cuenta del fin de la Naturaleza, de un cosmopolitismo. Como vemos, la relación entre la posibilidad de ofrecer una ley para los fenómenos y su relación con el sistema, del entendimiento o de la razón, es el presupuesto kantiano que le hace posible dar cuenta de los organismos y del cosmopolitismo.

El hecho de que el organismo forme parte de la naturaleza sistematizable y el hecho de que el cosmopolitismo suponga un índice, no ya de un desarrollo racional —el efecto de una ley empírica sistematizable— sino que, además de esto es uno que se supone cae bajo la determinación de la razón práctica, supone un adelanto en la fundamentación de una naturaleza entendida desde el punto de vista de la facultad del Juicio y que verá en la Crítica del Juicio estético el fundamento necesario que permite decir de los organismos, y del cosmopolitismo, que son el índice de una naturaleza que tiende a la producción de un fin que sólo es comprensible en relación con el fin final de la moral. De una naturaleza que tiene para el hombre, en última instancia, una significación ética.

El momento en el que el hombre pueda relacionar su experiencia subjetiva pero necesaria de la naturaleza y sus productos con la experiencia de una determinación por la razón moral, entonces podrá relacionar ciertos efectos de sus acciones como objetos que, sometidos a un planificación racional ya consciente, suponen etapas o fines en el plan de la razón práctica.

El cosmopolitismo (o el derecho en un sentido general) veremos, en tanto único objeto del que se puede decir que supone el signo o símbolo para el hombre de una naturaleza determinada por la razón moral, a la vez que el objeto de una naturaleza teleológica en sentido “objetivo”, es el concepto clave para relacionar el sentimiento, y su determinabilidad *a priori*, con el mundo y sus elementos, que, en tanto finalista, es el producto de una planificación moral consciente del sujeto que se sirve de lo material (de la pragmatividad, de una “técnica” exclusiva de la razón práctica) para alcanzar sus objetivos.

El concepto de cosmopolitismo se convierte así en uno clave, tanto para dar cuenta de las intenciones con las que Kant persigue una fundamentación del punto de vista reflexivo de la razón, como para comprender una *Metafísica de las Costumbres* dividida en dos partes que no pueden considerarse acabadas por separado, y en la que la Doctrina del Derecho cobra todo su sentido como parte de esa obra al ser aquél objeto que supone el foco —que no es imaginario, sino que está pensado para ser real— de todos los deberes (morales) encaminados a obtener una paz en el mundo.

La cultura, los lenguajes, la formas de vida, que suponen evoluciones de la racionalidad práctica desde el punto de vista kantiano, y que, como hemos dicho implican para Kant un punto de partida siempre en desarrollo para la acción del sujeto, serán también un elemento clave en la comprensión tanto de la posibilidad como del

perfeccionamiento de un cosmopolitismo, que, posible como objeto real estará sujeto siempre a una mejora que residirá en la evolución de la comprensión cultural del hombre de su naturaleza moral, una cuyo fin sí es asintótico: una comunidad ética. Para esta sí se requiere de una moralidad que no es alcanzable más que asintóticamente, es decir, también en el mundo, pero de la que no se puede decir nada de manera determinante.

Como vemos, ni la mera racionalidad ni la pura fe pueden resolver el problema de la comprensión del cosmopolitismo, cuya clave residirá —como vamos a ver en el segundo capítulo de esta tesis— en mostrar la necesidad de un punto de vista subjetivo según el cual el hombre puede decir de la naturaleza que constituye un todo teleológico comprensible en relación con el fin final del hombre. Proposición esta que requerirá relacionar aquello que aparece en la naturaleza con aquello que el hombre puede constatar cuando se encuentra ante la ley moral, es decir, que requerirá del sentimiento. Podremos decir finalmente que el cosmopolitismo presupone, como Lyotard decía, una “república sentimental de la humanidad”⁸⁵.

Y, como veremos, la posibilidad de este estado de derecho supondrá la consideración de los conceptos propios de la ciencia, de los conceptos empíricos, como unos que son enjuiciables desde el punto de vista moral además de cómo unos sobre los que se puede proyectar una planificación para desde la naturaleza dar cuenta de un fin. Como veremos al final de esta tesis, la propiedad en concreto será aquél elemento en el que Kant basará la posibilidad de obtener un cosmopolitismo que sea capaz de evidenciar un desarrollo moral de la humanidad. Un cosmopolitismo moral, que como cosmopolitismo —como derecho— y basado en una planificación racional de la materia adquirible, se propone como un estado que es perfectamente comprensible como un producto posible de la acción humana dado un grado de virtud no demasiado exigente; uno, de hecho, ya dado.

⁸⁵ Lyotard, J.F.; *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Capítulo 2.

El cosmopolitismo en la tercera Crítica: de la naturaleza como debe ser al deber ser del derecho.

¡Qué hermosa es la libertad si basta con evocarla para que su imagen llene de felicidad al
hombre!

Iván Grogórevich.

Todo Fluye.

Vasili Grossman.

Que el desarrollo de la racionalidad conllevaba o promovía un desarrollo moral, —o al menos así era presupuesto— era la tesis de la filosofía de la historia, que, de acuerdo a un principio de la racionalidad en general de la humanidad de carácter interpretativo, daba por supuesto que éste podía ser usado para dar cuenta de un desarrollo moral que hace del cosmopolitismo un fin de la libertad, obtenido gracias a la autonomía de los sujetos y punto intermedio entre la mera naturaleza y la pura libertad.

Dijimos que, para poder decirse del desarrollo racional que era un desarrollo moral se requería de un punto de vista que Kant no introducirá propiamente hasta la tercera Crítica. Y esto es así porque este punto de vista requiere del establecimiento de una relación entre la normatividad de la razón y la efectividad de la naturaleza que se sitúe en la subjetividad humana. Se requiere de un enlace entre la razón y su dictado de lo que debe ser, por una parte, y lo que es, por otra, que no sólo postule lo que objetivamente se puede determinar de la acción humana, sino que muestre la relación el deber ser y la efectividad, la posibilidad de que el sujeto realmente realice aquello que debe ser en el mundo.

En el capítulo anterior nos encargamos de relacionar a la vez que diferenciar el cosmopolitismo del bien supremo, a la vez que a la Naturaleza de la Providencia divina. Ciframos de este modo el desarrollo naturalmente determinado del hombre en los términos de un desarrollo de las disposiciones racionales que consistía en hacer de la máxima subjetiva de la acción práctica (entendiéndose este término en el sentido amplio de práctica que incluye los principios hipotéticos) una cuyo fin fuera el cosmopolitismo. De este modo la agencia natural o Naturaleza era traducida a los términos de un desarrollo de la racionalidad que queda en manos de una humanidad en general, o entendida en un sentido impersonal o abstracto. Pero de este modo no podíamos aún justificar que el cosmopolitismo como objeto de las máxima subjetiva más racional para la acción humana implicara un desarrollo moral, una intención moral que acompaña a las acciones que tienen tal objeto como fin.

Nuestra interpretación presentaba a la filosofía de la historia del comienzo del período crítico como una no dogmatista, en tanto el punto de vista usado para la interpretación de las acciones de los hombres podía ser relacionado, por una parte, con la interpretación de los seres vivos o la teoría biológica de Kant en tanto ésta es una que hace hincapié en la necesidad de separar la explicitación de estos fenómenos de toda comprensión por leyes objetivo-trascendentales, y apunta a la necesidad de introducir un punto de vista subjetivo en la comprensión de la naturaleza. Esto permitía diferenciar, al menos en principio, entre el concepto de fin natural como concepto reflexivo, y el de fin final como concepto determinado objetivamente.

Por otra parte, la diferenciación que se establece entre los organismos y los seres humanos basada en el uso de un principio racional para dar cuenta de los últimos, y a pesar de la subjetividad del mismo, es una que responde a la necesidad de recalcar que es la naturaleza nouménica del sujeto la que impulsa a la necesidad de introducir, además de un punto de vista subjetivo para su interpretación, la posibilidad de conjugar éste último con la realidad de la libertad moral y la de determinación racional de los sujetos.

Ambas convicciones de Kant conducían, como afirmábamos, a interpretar la historia del hombre desde el punto de vista conjugado de su naturaleza animal y de su *Gesinnung*, y reconducían la marcha de los asuntos humanos hacia la construcción de una sociedad global de derecho como producto de una elección que debía mostrarse finalmente como moral. Aunque también apuntamos que esta posibilidad no formaba parte de los mismos escritos, ni se explicitaba en los opúsculos de los que nos ocupábamos.

La insistencia en recalcar las afirmaciones según las cuales el cosmopolitismo es entendido por Kant como condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones morales —la base o la condición formal de la posible creación de una comunidad ética— sumada a la problemática de defender que el derecho no se corresponde con el objeto de un mero concepto empírico —pues no todo derecho era apto para satisfacer el imperativo o el objetivo “no debe haber guerra” (por lo que un estado de paz no es algo a lo que pueda aspirar cualquier tipo de derecho)— nos llevó a la pregunta por un punto intermedio, un fundamento de la unión entre lo sensible y lo suprasensible, entre el derecho como concepto empírico (entendido, al igual que el organismo, como concepto empírico de un tipo especial) y aquello que se piensa cuando se dice del derecho que puede ser la respuesta al mandato “no debe haber guerra” (es decir, el

derecho como respuesta a un deber moral) gracias al cual pudiera decirse de un fenómeno que suponía un índice del desarrollo moral.

En este capítulo intentaremos mostrar que si las sociedades de derecho suponen un índice del desarrollo moral de la humanidad es porque se puede predicar del derecho o de las sociedades de derecho que pueden ser comprendidas como objetos que tienen su razón de ser en una determinación del ánimo por la ley moral, y que se definen por su ser medios para el único fin que la misma ley reconoce como *a priori* y obligatorio, el fin final o bien supremo.

Esto no nos conducirá a retractarnos en nuestra defensa de que el cosmopolitismo se define en base a unos criterios que separan su comprensión específica de los que permiten la del concepto de bien supremo, sino que nos conducirá a situar al cosmopolitismo, en tanto que medio necesario para la comprensión de la posibilidad del bien supremo, como un objeto de la acción humana, como aquél deber de la acción humana cuya comprensión necesita de una perspectiva que muestre cómo el mundo sensible puede ser llevado a coincidir con los planes de un destino que se define en base a la naturaleza moral del ser humano. Cómo la ley moral puede servir de principio regulativo de la acción o cómo los principios y conceptos trascendentales de la razón pueden en general ser efectivos en el ámbito concreto de la acción humana; aquél que se enfrenta a la contingencia que la teoría del idealismo trascendental ha debido aceptar como parte de la filosofía trascendental, y cuya problemática es el asunto por excelencia de la *KU*.

La resolución de este problema no hará de las sociedades de derecho sociedades morales, pues el derecho no es la reificación de la moralidad, Kant no es Hegel, y la eticidad kantiana no se encuentra en el Estado, sino siempre en la acción moral individual, que puede ser colectiva, pero no determinada por un ente de carácter unificador. Sin embargo hará del derecho un fenómeno que se presta a comprender a la naturaleza como el ámbito en el que la libertad ha de poder realizar sus fines, precisamente porque se presta, en su carácter de medio y de fin de la naturaleza, a la determinación por la ley moral.

Si el fin de la Naturaleza era el desarrollo de las disposiciones humanas, entre ellas las disposiciones morales, y si esto se concreta en la formación de un estado (Estado) cosmopolita que supone su condición de posibilidad, el fin de la Naturaleza se convierte en el objeto de una acción (*praxis*) humana, que, para casar con el fin propuesto, ha de comprender primero la posibilidad del derecho precisamente a través

de su ser un objeto fruto de la determinación racional o moral; objeto de una naturaleza que se hace coherente gracias a su relación con la naturaleza moral del ser humano.

Así pues, la falta que acompañaba a la filosofía de la historia y a su afirmación, la posibilidad de predicar un desarrollo de la moralidad basado en la formación de las sociedades de derecho, es aquella que no se resuelve hasta la redacción de una tercera Crítica, donde la indeterminación teórica de una acción o hecho no nos conducirá a la incertidumbre cognoscitiva, sino que nos permitirá señalar un fundamento de determinación que hace de lo contingente algo que se presta a la sistematización por la razón, en especial, una sistematización que es posible gracias a la razón práctica.

Se resuelve de este modo la cuestión acerca de cómo se enfrenta el sujeto a ese noúmeno o suprasensible que es requerido como presupuesto necesario en la formación de los enunciados de conocimiento, qué relación tiene esta actividad con la posibilidad de ofrecer un principio de interpretación para la naturaleza, y la relación de este principio finalmente con una teleología de la historia que hace del cosmopolitismo moral el fin de la Naturaleza.

Por lo tanto, será sólo cuando Kant especifique el papel de la estética en relación con el conocimiento y la moral en la tercera Crítica, y separe toda comprensión de la primera por relación a unas estructuras universales y objetivas de la sensibilidad, que ésta tomará relevancia para dar cuenta de aquel enunciado que asegura que el hombre está determinado naturalmente a realizar su destino en el mundo⁸⁶. Será desde el análisis de la experiencia estética y el acceso desde el misma a la facultad del Juicio reflexionante cuando adquirirá sentido el poder predicar de la acción sensible del hombre que ésta es capaz —a la vez que de esta capacidad resulta una necesidad— de realizar los fines que la razón práctica tiene como objetos.

El Juicio, así considerado, en su carácter autónomo o heautónimo, supondrá la clave para dar cuenta de un problema que acompaña a la filosofía trascendental kantiana desde la redacción de la *KrV*: el de la posibilidad de aplicación concreta de sus principios y conceptos trascendentales, y con él el problema de la comprensión de los juicios de carácter subjetivo o reflexionante como expresiones legítimas de una filosofía trascendental que se pretende, decíamos, filosofía cósmica.

⁸⁶ Un análisis exhaustivo del desarrollo de la teoría estética kantiana puede seguirse en la tesis de Sánchez Rodríguez, M.; *El significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en el pensamiento de Kant Contribuciones a la historia del problema de la Crítica del Juicio*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2007.

A partir de la exposición del Juicio como tercera facultad cobrará importancia, por tanto, no sólo la estética, sino, como decimos, una teleología de carácter subjetivo reflexionante que será revisada a la luz de la primera y que, basada en una articulación sistemática y preconceptual de las facultades, podrá dar cuenta de la naturaleza no sólo desde el ser, sino desde el deber ser; y, por tanto, dar cuenta del fundamento de la narración histórica.

De este modo, la tercera Crítica abrirá aquél espacio que a través de la subjetividad humana, o estructura trascendental de la subjetividad, permite comprender la relación entre la filosofía teórica y la práctica, entre la naturaleza y la libertad, y que permite al hombre hacer de la naturaleza el ámbito en el que la libertad ha de realizar sus fines. Y esto porque la subjetividad humana, que se mostrará como necesaria e imprescindible para poder llevar a cabo cualquier determinación objetiva, dará cuenta de un sistema de las facultades que hace posible que la facultad de la razón, y en concreto en su faceta práctica, muestre la necesidad de comprenderse como subjetivamente determinante de dicho sistema para posibilitar la misma sistematización de una naturaleza empírica que escapa a la determinabilidad conceptual-objetiva.

El mundo será juzgado entonces legítimamente desde el criterio del debe ser y no simplemente desde el ser, y por tanto, saldrá a relucir la importancia de la acción moral del hombre como dadora de sentido de toda visión coherente referente a una naturaleza sistemática.

Como diría Zubiri:

La ciencia teórica es el saber de que algo *es*; la ética el saber de que algo *debe ser*. Pues bien, la conjunción de estos saberes entendidos al modo de Kant abre la puerta a un saber peculiar, el saber de que algo *es* porque *debe ser*. Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es ni algo meramente dado, ni algo tan sólo personal: es algo por hacer. Lo *puesto* o *dado* (das *Gegebene*) es *propuesto* (*Aufgegebene*)⁸⁷.

Evidentemente la dificultad estriba en aclarar cómo puede decirse de algo que se juzga su ser por su deber ser, o en la posterior concreción de en qué consiste este deber ser que da sentido al ser.

Este capítulo se centra en la descripción del cosmopolitismo como un fenómeno de tal tipo, y en la dilucidación de la posibilidad de este tipo de juicio que nos permiten predicar del derecho que es un índice del desarrollo de la moralidad. Si nuestra

⁸⁷ Zubiri, X.; *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, 112

intención en el primer capítulo era la de hacer del cosmopolitismo un objeto que puede ser diferenciado del bien supremo en tanto es un objeto pensado para realizarse en condiciones sensibles y debido exclusivamente a la acción humana, este segundo capítulo se encarga de diferenciar la comprensión del cosmopolitismo de la de un concepto empírico entendido en el sentido ordinario del término. Buscamos ese punto intermedio o de unión que nos permitirá decir del cosmopolitismo que, a pesar de ser un objeto pensado para darse en la naturaleza a causa de la planificación de la acción humana, es un objeto (o estado de las relaciones entre los hombres) que no puede acontecer más que a causa de una determinación moral de la acción que lo tiene por objeto; o, podríamos decir, que el cosmopolitismo no es simplemente objeto de las acciones sino fin de las acciones.

1. El fin último de una naturaleza teleológica.

Después de los escritos a los que nos referimos en el primer capítulo no se vuelve a encontrar el término cosmopolitismo en la filosofía del periodo crítico hasta el final de la *KU*, en el § 83, donde bajo el título “Del fin último de la naturaleza como un sistema teleológico”, se dice:

La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo [una cultura de la disciplina] es aquella constitución en las relaciones de los hombres entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contraponen el poder legítimo de un todo que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. Ahora bien, aun cuando los hombres fueran lo bastante listos como para descubrirla y lo bastante sabios como para someterse de buen grado a su coerción, todavía se requeriría un todo cosmopolita (*ein weltbürgerliches Ganze*), o sea, un sistema de todos los Estados que corren el riesgo de perjudicarse mutuamente. En ausencia de tal sistema...se hace inevitable la guerra...en la medida en que la guerra es una tentativa inintencional por parte de los hombres (inclinada por las pasiones desenfrenadas) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden a preparar, cuando no a instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a partir de esa unidad un sistema de Estados *fundado moralmente*. (*KU*, 432)⁸⁸.

Este párrafo resume el escrito de *Idee* en aquellos puntos controvertidos que han sido objeto del primer capítulo; pero también responde de una manera contundente al asunto más problemático que acompaña a los escritos de filosofía de la historia: la de si el derecho debía ser el fruto de la virtud o simplemente de la racionalidad pragmática. Se afirma claramente que el cosmopolitismo consiste en un sistema de Estados fundado

⁸⁸ Los paréntesis [] y las cursivas son de la autora.

moralmente (*ein moralisch begründeten System*), o, podríamos traducir, un sistema de Estados cuyo fundamento es moral.

Esta afirmación hace de la virtud, o de la determinación moral de la acción que da cuenta del cosmopolitismo, un requisito imprescindible del mismo, y nos invita a considerar qué significa exactamente en relación con el derecho o el cosmopolitismo, una fundación o fundamentación moral del mismo que ha de ser buscada en la fundamentación de aquella facultad de que da cuenta la tercera Crítica.

Este párrafo forma parte de la Metodología de del Juicio teleológico, ampliamente discutida y en la que no necesitamos insistir en este momento, la cual, tras mostrar la necesidad de la aceptación de un principio suprasensible que sea capaz de reunir en sí el principio de las causas mecánicas con el de las finales, concluye que para la razón humana es necesario presuponer una naturaleza organizada intencionalmente, pensada como efecto de un entendimiento arquetípico, según el cual hemos de pensar el mundo como un sistema de fines en relación a un fin que no puede ser natural, sino suprasensible, un fin final (*Endzweck*).

Así pensada, el hombre, que es quien contiene este principio de enjuiciamiento, se constituye como fin último de la naturaleza (*der letzte Zweck der Natur*) por su capacidad de representarse un sistema de fines, y servir como enlace entre la naturaleza y un fin final suprasensible, porque es esta capacidad de representación de un sistema de fines lo que le permite instituirse como eslabón entre el principio de una naturaleza organizada mecánicamente y una pensada como sistema de fines.

Como vimos, la diferencia entre el organismo y el hombre es que las disposiciones originarias del último, que son disposiciones racionales, le permiten no ser simplemente la causa de su “variabilidad” sino que hacen de esta “variabilidad” una que se entiende en términos de elección. La diferencia del hombre como especie con respecto al resto de seres vivos era su capacidad para elegir — por lo tanto de acuerdo a un principio— de entre las opciones disponibles, aquella que determinará su evolución como especie; mientras que para el resto de seres la variabilidad consiste en una relación de adecuación entre el material dispuesto para la adaptación y el entorno adaptativo. El hombre puede decidir su destino porque la respuesta ante el medio no es una de “adaptación” sino de “elección”. Es el único ser vivo que puede variar su curso natural a causa de sí mismo, cuando desee y del modo que él elija, sin necesidad de esperar a que lo externo determine la necesidad de su cambio; que puede modificar el

entorno de acuerdo a su capacidad general de desear, sea que la elección se clasifique como racional o irracional. Es por esto, dice Kant que:

Como único ser sobre la tierra que posee entendimiento y por ello tiene capacidad para proponerse fines a sí mismo arbitrariamente, recibe el título de señor de la naturaleza (*Herr der Natur*) y, si se considera ésta como un sistema teleológico, de acuerdo con su destino, él es el fin último de la naturaleza (*der letzte Zweck der Natur*); pero esto siempre queda condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad de darle tanto a la naturaleza como así mismo tal relación final, de modo que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza y, por tanto, pueda ser ese fin final (*Endzweck*) que, sin embargo, no ha de ser buscado en la naturaleza. (*KU*, 431).

De modo que la característica que define al hombre para ser considerado el fin de la naturaleza es la posibilidad de determinarse a sí mismo, o de perseguir aquellos fines que él elija, en tanto comprenda esta posibilidad que define su destino en el marco de una naturaleza teleológica que mantiene una relación final con esta capacidad de darse fines. Es decir, el destino humano se cifra en la relación que el sujeto mantiene con la naturaleza en tanto ésta es considerada teleológicamente dispuesta en función de la capacidad de darse fines, en tanto ésta le permite independizarse de la misma naturaleza.

Es así como la cultura (*Kultur*), o “aptitud del hombre para proponerse fines en general”, es el fin de la Naturaleza; aquello que la Naturaleza (cuya definición o esclarecimiento definitivo tienes lugar también en la *KU*) puede propiciar en el hombre en vistas al destino final del mismo que define a su vez al hombre como fin último, siempre y cuando esta cultura propicie la independencia del hombre de los motivos sensibles.

El hombre es pues el fin de la naturaleza pensado en su capacidad de producir y vivir cultura. Una cultura que comenzando como cultura de la habilidad o de la destreza (*Kultur der Geschicklichkeit*), y que Kant define como «la principal condición subjetiva de la aptitud para la promoción de fines en general», ha de concluir en una cultura de la disciplina (*Kultur der Zucht/ Disziplin*) que «consiste en librar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced a los cuales quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos, al dejar oficiar como ataduras los impulsos que la naturaleza sólo nos ha suministrado a guisa de hilos conductores para no descuidar o vulnerar la determinación de la animalidad que hay dentro de nosotros, en tanto somos lo bastante libres para aflojar o tensar esas ataduras, para alargarlas o acortarlas según exijan los fines de la razón» (*KU*, 431-2).

Pues bien, la condición formal bajo la cual esta última cultura puede acontecer es el estado (Estado) cosmopolita. Y la clave de aquello que éste “estado” posibilita reside en imposibilitar aquello hacia lo que deriva una cultura de la destreza. Como señala Kant, la cultura de la destreza sólo puede desarrollarse en condiciones de desigualdad.

Este enunciado se traduce en la comprensión de que el desarrollo de las artes y las ciencias, de la cultura, sólo puede darse en tanto la sociedad se estructure en dos clases, la de los “trabajadores”, y la de los que gozan del lujo a causa de su actividad. Opinión aristotélica heredada en gran medida por el pensamiento político-filosófico hasta finales del siglo XIX, sólo cuando el sujeto puede verse libre de las necesidades naturales que le obligan a trabajar para cubrir las mismas puede éste dedicarse a la actividad del arte y la ciencia.

La insociable sociabilidad, causa del desarrollo racional de la especie, es así el motor del avance intelectual. El afán de ser considerado por encima de aquellos que son iguales impulsa al desarrollo de las disposiciones naturales pragmáticas o técnicas, lo que se traduce en un estado de desigualdad según el cual es la tendencia al dominio y a la diferenciación aquello que hace que los privilegiados desarrollen actividades que no tienen que ver con las necesarias para la supervivencia.

Pero esta situación, advierte Kant, es una que desemboca más en la codicia de la posición social que en la actividad realizada, en un desenfreno de las pasiones por la cual aquellos que disfrutan del lujo hecho posible por la cultura desean más, y aquellos que trabajan para ellos tienen menos debido al consumo de los recursos por parte de los primeros. Una en la que éstos últimos mantienen a los “trabajadores” en un estado de opresión que les permite crear una situación que a la larga es insostenible y desemboca en la miseria o la guerra⁸⁹.

Esta situación, dice Kant, se sucede cuando aquello que la naturaleza ofrece como hilo conductor para la comprensión de la determinabilidad racional de nuestras inclinaciones se convierte en el objeto de una inclinación, y produce una opresión y dominio que impide el fin al que el mismo objeto está destinado.

⁸⁹ La insociable sociabilidad considerada a secas, como disposición humana a la socialización y a la diferenciación al mismo tiempo, no puede ser considerada pues la causa ni de la paz, ni de la cultura adecuada a la dignidad humana, sino sólo un motor de la misma. Como ya señalamos en el primer capítulo, el problema de considerar al cosmopolitismo la respuesta a un problema teórico o la respuesta a un mandato moral es clave para comprender al cosmopolitismo, y al derecho en general, como un índice del desarrollo de la moralidad que la mera insociable sociabilidad no puede explicar.

El estado cosmopolita supondría un reconocimiento del valor del arte y la ciencia, no como fines en sí, sino como medios para comprender el destino humano en términos de determinabilidad por la ley moral, y, como posibilidad, además, de requerir esta comprensión y por tanto una determinación moral para su producción; la comprensión de los medios que hacen de la cultura de la destreza un estado posible.

Veremos en el tercer capítulo que los medios que instaura el cosmopolitismo son la igualdad, libertad e independencia de los sujetos de las sociedades a nivel global —de todos y cada uno de los sujetos del globo— y esto, principalmente, a través de una teoría de la formación del derecho público que se cifra en hacer de la garantía de la propiedad privada la clave de la teoría del derecho, entendiéndose que la transformación y distribución de lo material responde a un fin moral posibilitador de un estado de comunicación universal. De este modo, la conclusión del derecho, o un derecho cosmopolita, se cifra en el reconocimiento de que el único modo posible de hacer de la propiedad un derecho es a través de la instauración de una constitución civil o ciudadanía. Relación ésta, la de la propiedad y la constitución que conllevará la necesidad de reforma en el seno de las sociedades jurídicas además de la necesidad de establecer relaciones jurídicas basándose en la posibilidad de reconocimiento de propiedad ajena. Pero esa problemática es un asunto, decimos, del tercer capítulo.

Lo que nos interesa señalar en este capítulo, sin embargo, es cómo se instaura este papel que el cosmopolitismo tiene como medio o condición de posibilidad para evitar una corrupción del hilo conductor que la naturaleza ofrece como ejemplo correcto para dirigirse hacia una determinación racional de las acciones. Cómo la cultura y el arte son un efecto de la comprensión de la naturaleza por parte del sujeto que puede ser considerada adecuada o inadecuada en sí misma. En definitiva, nos interesa desentrañar cómo la Naturaleza puede mostrar un ejemplo, un hilo conductor, que sirva a la posible determinación racional por leyes morales, en tanto con anterioridad a la *KU*, el hilo conductor de la historia había sido la narración ofrecida por la misma: la narración del desarrollo gradual de las disposiciones hasta concluir en un cosmopolitismo había sido presupuesto como la causa de la determinación moral de la acción o el enlace entre el desarrollo de las disposiciones racionales y las morales.

Cómo podía la historia y su descripción de los hechos desde un punto de vista reflexivo ser la causa de un cosmopolitismo moral, o el motivo para la producción del cosmopolitismo por causas morales era el punto ignoto de dicha disciplina que ahora predica de aquello que la Naturaleza ofrece para la formación de la cultura el hilo

conductor que nos permite entender los fines de la libertad como obligaciones del sujeto. Ahora se nos muestra el fundamento de tal hilo conductor y, por lo tanto, el fundamento de una filosofía de la historia en algo que la Naturaleza ofrece como impulso para la determinación por libertad de nuestra animalidad, y que el derecho, y en concreto el cosmopolita, puede mantener en una condición de “incorruptibilidad”.

Si en *Idee* el hilo conductor consistía en interpretar la formación de las sociedades de derecho por parte de la humanidad como un signo del desarrollo, ahora se nos dice que es en aquello que la Naturaleza muestra donde reside la clave interpretativa para predicar de un mero desarrollo racional la posibilidad de uno moral; así que es de esperar que podamos relacionar esto que la Naturaleza ofrece con la formación de las sociedades de derecho, de modo que lo primero suponga un impulso para la necesidad de las segundas en tanto éstas dejan de considerarse meros productos de la inconsciencia colectiva, y que esa Naturaleza que era casi un Espíritu todopoderoso pueda llegar a considerarse aquello que verdaderamente es: la subjetividad humana misma en tanto da cuenta de un mundo que, entendido de un modo “coherente”, es adecuado a la práctica moral.

Por tanto, podemos considerar que a partir de la tercera Crítica se hace una afirmación importante en términos de racionalidad y de la maldad o bondad que pueden acompañarla. Se trata del reconocimiento de que la maldad del sujeto responde, no tanto a un egoísmo innato, a un ejercicio de irracionalidad (que también), o a la simple convivencia social, sino a una situación irracional producto de una mala comprensión de la Naturaleza por parte del sujeto.

Un estado o situación fenoménica que, fruto de una acción que se basa en una especie de “falsedad” o “error interpretativo”, le fuerza a situar su amor propio por encima de la ley moral, no simplemente como un hecho o tendencia natural, sino a causa de la necesidad que se deriva del mismo estado. El desarrollo racional, el que puede ser considerado como malo y el que puede entenderse como bueno, responden pues a partir de este momento a una interpretación inadecuada o adecuada de aquello que la naturaleza muestra como hilo conductor. Y, por lo tanto, se trata de un estado cuya realidad es imputable a los sujetos que viven y mantienen dicho estado.

El avance que consistía en hacer del principio de la elección o del marco de acción aquel más adecuado a los deseos, se muestra ahora susceptible de ser calificado como malo o bueno en sí mismo no ya tanto dependiendo del espectador de la narración histórica y de su querer ver en ella un motivo para la acción moral, sino porque la

historia misma es capaz de mostrar la diferencia que existe entre un desarrollo racional que tiende hacia una cultura de la habilidad y otro que tiende hacia una de la disciplina.

Si la necesidad social fuerza a la maldad, no es verdad que toda la maldad sea un fruto de la misma, sino que, originariamente, es la maldad —entendida como una errónea interpretación del hilo conductor de la Naturaleza— la causa de la necesidad. Esta es la perspectiva que aporta la tercera Crítica. La de pasar de considerar el desarrollo de la racionalidad como un mero proceso anónimo a considerarlo uno en el que llegado determinado momento —de la historia de la razón— puede ser imputado a los sujetos que viven en la sociedad que es su producto.

El cosmopolitismo, en esta interpretación, entendido como la condición formal de una cultura de la disciplina, podrá dejar de considerarse definitivamente el efecto de cualquier acción pragmática, pues requerirá para su producción de la toma de conciencia de una necesidad que no es la natural sino que es fruto de una maldad, a la vez, causa de una errónea interpretación de lo que la Naturaleza mostraba como hilo conductor para conducirnos al fin que nos pertenece como especie, uno allende a los intereses materiales, y de naturaleza moral.

Por tanto, la Naturaleza deja de ser un ente abstracto para mostrarse como una posibilidad de la decisión humana, aquella que percibe en lo que le rodea la causa para la determinación moral de sus acciones y la construcción de un cosmopolitismo capaz de evitar los efectos de la renuncia o la ignorancia con respecto a este hecho natural que le viene dado al sujeto.

La cultura de la destreza, cuando se constituye como fin y no como medio, implica esta irracionalidad o falta de comprensión adecuada, al hacerse posible a causa de (y perpetuar en su ser) una preponderancia del amor propio por la ley moral que puede comprobarse en la desigualdad y miseria que acompaña a tal estado, que no es natural, sino el efecto de la acción humana. El derecho adecuado a la historia, o a la Naturaleza, en tanto medio que imposibilita esta realidad de desigualdad y guerra, se constituye como el modo de hacer posible mediante un estado social la posibilidad de una preponderancia de la moral como motor de las acciones humanas.

Así que, si es posible para el hombre comprender a la naturaleza como aquél ámbito en el que se pueden dar fines morales, es necesario poder comprender al derecho como aquello que hace de la naturaleza un ámbito apto para tales fines. Comprender al derecho como la condición de posibilidad de la acción de la libertad en el mundo sensible, es, por tanto, situarlo en el marco de la determinación moral de la acción, lo

que implica haber comprendido a su vez a la naturaleza bajo la perspectiva de su determinabilidad racional no sólo teórica, sino ante todo, moral.

2. La Metodología de la *KpV*: la clave de hilo conductor de la filosofía de la historia.

Si el cosmopolitismo ha de ser entendido como condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones morales, y esto en tanto supone la condición que impide una determinada corrupción cultural o una cultura de la destreza como término definitorio de las relaciones humanas, hemos de considerar cómo aquello que la Naturaleza muestra como hilo conductor para permitirnos comprender el uso elevado de nuestras capacidades racionales contribuye a la comprensión de lo que significa un desarrollo moral que conduciría a una cultura de la disciplina, y a los medios para permitir que sea este uso, y no la Naturaleza misma en tanto fin en sí, lo que determina el camino del desarrollo.

A pesar de que el párrafo citado corresponde a la Metodología del Juicio teleológico, el hilo conductor que nos permite percatarnos del uso de nuestras disposiciones racionales reside, veremos, en la Crítica del Juicio Estético, en lo bello y lo sublime, como la clave para la comprensión de un desarrollo moral, y del cosmopolitismo como condición de posibilidad del mismo. En aquello que la Naturaleza muestra para hacernos sentir el amplio uso de nuestras facultades.

Es por esto por lo que podemos decir ya desde un principio que las dos partes de la tercera Crítica se encuentran íntimamente vinculadas, y que si a comienzos del período crítico era el organismo la clave para comprender un juicio acerca de la naturaleza que permite interpretarla desde un punto de vista “libre”, a partir de la tercer Crítica, o, podemos decir, ya a partir de la Metodología de la *KpV*, como veremos en seguida, serán lo bello y lo sublime, el Juicio en su calidad de reflexionante y el principio que le es propio, las claves que conducen a una adecuada comprensión tanto la interpretación del organismo como la de las acciones humanas, y el hecho de que ambas interpretaciones hagan posible la realización del cosmopolitismo como un deber moral de la humanidad.

Si en los primeros escritos de filosofía de la historia, teleología y antropología, nos encontrábamos con el problema de una limitación en la analogización de los medios usados para interpretar ambos fenómenos que nos impedía constatar el tipo de

desarrollo que se presuponía en el caso del ser humano —porque finalmente el derecho, como resultado de un desarrollo, parecía poder interpretarse en los términos de un problema teórico y también el efecto de una acción moral motivada por una historia reflexionante—, ahora veremos que, considerados ambos fenómenos a partir de un estética y un Juicio que ofrece un principio *a priori* para la interpretación de la naturaleza, el problema de la interpretación de los fines naturales y del fin de la Naturaleza es uno que remitirá al uso de tal principio reflexionante que, cuando dé cuenta de los organismo, lo hará desde la perspectiva de su ser a la vez siempre medios en un sistema de fines cuyo fin final determina el marco de la comprensión de la naturaleza para estos productos.

Por lo tanto, en el papel que lo bello y lo sublime desempeñan como hilos conductores para el uso de nuestras facultades reside la posibilidad de alcanzar el fin de nuestra naturaleza, el desarrollo de las disposiciones morales. En la comprensión correcta de lo que la Naturaleza nos muestra cuando decimos de algo que es bello o cuando experimentamos un sentimiento sublime reside la posibilidad de la comprensión del estado adecuado para llevar a cabo el desarrollo de nuestras disposiciones morales. Aunque, como decimos, este hilo conductor no es completo si lo bello y lo sublime no dan pie a una teleología que, a partir del análisis del principio del juicio estético y la especificación del Juicio como tercera facultad del ánimo, es capaz de dar cuenta de lo que sería un fin natural bajo esta perspectiva y, en consecuencia, un fin de la naturaleza, o un modo de relacionar aquello que la Naturaleza nos muestra con un objetivo concreto al que sirve la misma Naturaleza.

Pero dejaremos esta problemática para un poco más adelante y nos centraremos en determinar la función que lo bello y lo sublime tienen como criterios definitorios de aquello que debe ser una sociedad capaz de hacer posible la determinación moral de los sujetos que la componen.

2.1. La experiencia estética y su papel social.

En aquello que lo bello y lo sublime dicen de la Naturaleza reside la marca para la comprensión de un derecho adecuado a los fines del hombre. Siendo el fin de la Naturaleza una cultura de la disciplina, caracterizada por la independencia de motivos sensibles como motores de la acción y una igualdad “material”, o un estado de incorrupción de lo material, la experiencia estética será aquella que nos permite entender

la posibilidad de influencia de lo moral en lo sensible. Gracias a ella será posible, por una parte, comprender la determinación racional de lo sensible, o cómo el hombre en concreto es capaz de realizar la acción moral y el deber que ordena la misma, además de la comprensión de que esta determinación conlleva el requerimiento de transformar a la naturaleza con el fin de hacerla coincidir con nuestros intereses morales de un modo concreto, hacia una cultura de la disciplina o, una cultura del arte y la ciencia como productos no privativos de una clase social.

La experiencia estética supone pues la base a partir de la cual se desarrollará una interpretación de la naturaleza por la cual el hombre comprende, no cuál es su destino (lo cual conoce ya simplemente por poseer una naturaleza racional), sino cómo hacerse cargo del mismo en condiciones sensibles y de acuerdo a su doble naturaleza.

La relación de lo bello y lo sublime, de la estética, con la moral y la sociedad es una que acompaña a las *Reflexiones de Antropología* desde antes del período crítico, y de un modo más “crítico” de lo que se podría esperar encontrar dado el cambio de consideración con respecto al gusto como materia de una Crítica y no sólo, como Kant reconoce había tenido en cuenta con anterioridad a la redacción de la *KrV*, en relación con principios empíricos no susceptibles de dar lugar a una Crítica por separado.

La función social de lo bello por tanto, es de importancia clave en la filosofía kantiana en tanto lo bello sirve a la socialización y se encuentra a medio camino entre lo puramente sensible y el sentimiento moral, como un requisito suyo. Relación ésta que es la que nos interesa explotar en esta tesis y que Kant retoma en la Metodología de la *KpV* cuando dará a lo bello, y a lo sublime, una papel importante en la comprensión de cómo puede darse o cifrarse un desarrollo moral, o en cómo puede entenderse que el principio objetivo de la moral pueda llegar a ser también el principio subjetivo o máxima de las acciones. Una primera aproximación a la relación entre lo bello y lo social puede seguirse en base a las siguientes reflexiones anteriores a 1780:

710 [...] Es bueno para todo ser humano que su gusto no devenga una inclinación sino que le sirva para juzgar aquello que gusta a todo el mundo y para ser sociable en sociedad. [...]. (Ak.XV 31 4, 1771? 1769-70? 1773-5?? M 179.

767. El gusto es un juicio social y sensible acerca de lo que satisface, pero no inmediatamente a través del sentido o a través de conceptos de la razón. El gusto concierne a lo agradable, a lo bello noble) y a lo conmovedor. Lo último no es realmente sublime, aunque es usualmente el efecto de lo sublime. Es el principio del dolor sin impresión o apropiación, y así un dolor en una condición ficticia, por lo tanto no en nuestra persona, un dolor que es sólo asumido (...) el gusto permite al disfrute ser comunicado; es así tanto medio como efecto de la unificación de la gente

(el gusto pertenece al juicio, no al sentimiento [...]) La modestia y la simpatía son el carácter que reside a la base del gusto. No hay principios aquí, sino aquello que crea el acceso a ellos. La obstinación mantiene a mucha gente retrasada y es por lo tanto opuesta a la diseminación; así la virtud misma debe adoptar una recomendación desde el gusto.[...]. (Ak. XV, 334, 1772-3, M 298-9).

769. El gusto moral es la capacidad para encontrar satisfacción en aquello que en lo bueno pertenece a la universalidad. El gusto estético: la capacidad de encontrar satisfacción en aquello que en la satisfacción sensible pertenece a su universalidad.

El gusto moral concierne a las intenciones, el gusto estético a los medios para producir éstas.

El sentimiento moral es la capacidad para ser movido por la moral como incentivo. (Ak. XV, 335-6) 1772-3? 1773-5? 1772?? M 306.

806. S.II. [...] Los objetos bellos y las bellas representaciones de objetos hacen que uno se desacostumbre a la mera gratificación del disfrute y el egoísmo y aceran la mente a la moralidad, en la cual la satisfacción por la intuición es objetiva.

Acostumbran al entendimiento a condicionar a la sensibilidad y hacerla saludable y práctica.

Asimismo: a hacer la idea intuitiva y de este modo ayudar a la moralidad con el fin de unirla con la satisfacción sensible.

Lo esencialmente bello consiste en la correspondencia de la intuición sensible con la idea de aquello que gusta subjetivamente, con lo objetivo.

Summa: El gusto libera de los meros sentidos y da una recomendación para el entendimiento.

Así, todo aquello que promueva la vida de nuestra cognición gusta en el gusto. La vida animal a través de la sensación. Las emociones y encantos deben acompañar a la idea de lo bueno, pero no reemplazarla.

Todo lo que facilita nuestras intuiciones, a través de lo cual se aproximan ligeramente los conceptos del entendimiento o condiciona la sensibilidad para lo intelectual, todo lo que produce un libre juego de nuestras facultades, gusta subjetivamente. La apariencia, en tanto está de acuerdo con la idea constituye lo bello por excelencia [...]

La representación gusta incluso si la cosa misma disgusta. *In summa*: el fundamento es meramente subjetivo. [...]

El poder formativo (*bildende*) del Juicio pertenece sólo a los medios de un orden armonioso y a su avance, por lo tanto unidad, multiplicidad, demarcación. No pertenece a la utilidad o a la mediatamente placentero, aquello que es profundo y duradero en los edificios, el cuerpo humano, el vestir.

Ningún esfuerzo debe destacarse, ninguna contemplación. El objeto debe ser dado sólo de un modo ligero, claro y placentero. (Ak. XV 354-5, 1773? 1776-8?(1773-5?) (1780-3?) *LBI* Ha 41.

Todos estos fragmentos evidencian el papel que para Kant lo bello tiene como medio para la socialización en tanto que presenta aquello que es juzgado de acuerdo a un criterio universal que gusta o puede gustar a todos los sujetos. A la vez, los

fragmentos señalan la diferencia clave entre lo bello y lo placentero por su gustar inmediatamente en la intuición, de un modo subjetivo que, sin embargo, remite a un universal, no a la particularidad o a la privacidad, haciendo referencia a la relación indirecta que este tipo de juicios mantiene con la moral, al funcionar lo que gusta, tal y como señala Kant, como un incentivo para los motivos morales, y separado del interés útil o pragmático, que hacen ya de lo bello, con anterioridad a la redacción de la primera Crítica, un método de sensibilización de la misma.

Lo bello, a medio camino entre lo agradable y lo bueno, da cuenta de una capacidad para enjuiciar que remite a la universalidad desde la subjetividad y que, además de socializar, como muestran los fragmentos, sensibiliza las ideas morales. Evidentemente, el sentido de esta capacidad subjetiva de enjuiciamiento variará, el estatuto de lo bello con respecto al mismo también, y pasará de ser considerado una marca de la objetividad o perfección en el seno de la naturaleza a tener el significado particular que mostrará en la *KU*. Lo que podemos considerar no varía es la relación última que lo bello mantiene con lo moral en tanto medio para una socialización de un tipo específico.

Lo bello, o la estética en general, tiene el poder de socializar porque tiende hacia la confluencia de las voluntades, porque muestra en la intuición aquello que gusta universalmente de un modo subjetivo —al igual que lo bueno muestra esto en el concepto, de un modo objetivo— y mostrando esto hace de la actividad del entendimiento una que es requisito para este tipo de experiencia, a la vez que muestra que en este papel el entendimiento no es considerado determinante del material universalizable.

De este modo la socialización consistiría en un proceso de entrenamiento del juicio para apreciar aquello que gusta universalmente con el fin de reunir los ánimos, o los juicios hacia un voto común, que tiene como fin ofrecer un punto de acuerdo de las voluntades que no consiste en mostrar aquello que puede ser un objeto de verdad, sino aquello que puede ser objeto de un asentimiento universal.

Así, lo bello aproxima el juicio de los espectadores a la aceptación de un universal que será definitivamente no cognoscitivo, sino sentimental, ofreciendo el camino adecuado para la comprensión de que la comunidad, o la sociedad, no tiene su fundamento en aquello que es útil o reproducible teóricamente —que el fin de la sociedad no reside en la utilidad o en el provecho— sino en algo reside más allá de lo

cognoscible, en aquello a lo que todo el mundo puede dar su consentimiento sin ser éste de tipo teórico (sea especulativo o práctico).

Este es el camino que emprenderá Kant con vistas a mostrar la importancia del sentimiento para determinar el concepto de sociedad y socialización, no con la intención de fundamentar este término en un sentimiento, sino con la intención de desviar todo interés o fundamento de lo social de uno teórico, que pueda derivar en una valoración de lo social a través de lo útil.

Se hace necesario mostrar primero que la comprensión de la sociabilidad pasa por descartar los intereses teóricos para poder hacer de estos unos diferentes y esto es lo que se refleja ya en estas Reflexiones anteriores al período crítico. La armonía de las facultades, su libre juego, el fundamento subjetivo del mismo, la sensorialización de una idea, y la posibilidad de liberar al sujeto de la mera sensibilidad en la aprehensión, se convierten en características centrales a la hora de definir el papel que lo bello tiene como medio socializador. Su relación íntima con la moral, la analogía de las estructuras entre lo bello y lo bueno, harán de esta socialización una que no sólo se centra en diferenciar al sujeto de su mera animalidad, sino que tendrán como fin una sociabilidad digna del ser humano, posible gracias a la determinación de la acción por la ley moral, que no se concretará hasta que Kant no conciba a lo bello específicamente como símbolo del bien moral en la *KU*.

Lo que sí se puede comprobar es que Kant ponía ya en los años 70 el acento en el hecho de que si lo bello contribuye a la socialización, y si lo bello se fundamenta en un asentimiento subjetivo de carácter universal, el fin de la teoría estética en tanto puede ser usada por una *KU* como hilo conductor de la historia requerirá de la comprensión de la indeterminabilidad teórica de algunos hechos o acciones como una que puede ser reconducida a la universalidad en el caso de la *KU*, una universalidad de naturaleza moral.

Este papel de la estética en su hacerse cargo de la indeterminación teórica es uno que no es relacionado con la teleología y su principio hasta, como decimos, la Metodología de la *KpV* (aunque, veremos, no de una manera exhaustiva pero sí, podríamos decir, propedéutica de la tercera Crítica) y que, precisamente por eso, no puede fundamentar el papel de la historia como narración que suscita un asentimiento universal y, consecuentemente, una intención moral residente a la base de la obtención de los fines de la historia. La indeterminación teórica de la que se hace cargo la historia y la indeterminación teórica de la que se hace cargo la estética no serán, decimos,

propriadamente relacionadas hasta la *KU*, y, con anterioridad y de un modo no explicitado, hasta la Metodología de una *KpV* que da cuenta de lo bello como el acceso a la “naturaleza como debe ser”.

El reconocimiento de Kant de que lo bello sólo sirve a la socialización en tanto medio para propiciar el juicio y la acción acorde a la moral, y la conciencia de una corrupción del papel socializador de lo bello que ha desembocado en una cultura de la diferenciación y la competencia —que puede comprobarse en las *Reflexiones de Antropología* de los años 80⁹⁰— son claves para la comprensión, tanto de la fundamentación de la estética en una tercera facultad autónoma, como la necesidad de especificar el modo concreto en que se da una correcta relación entre la estética y la moral, y, en consecuencia, el modo en el que la teleología está destinada a hacer del cosmopolitismo el fin de la Naturaleza. Una relación, la de lo bello con la moral, que puede ser ya vista, como decimos, en una Metodología de la *KpV* que podría ser considerada una propedéutica de la teoría estética kantiana de la *KU*.

2.2. La Metodología de la *KpV*.

Como señala Michael Rohl en su artículo “The transition from Nature to Freedom in Kant’s Third Critique”⁹¹, el último apartado de la segunda Crítica tiene como fin hacer de la ley moral objetiva una subjetiva a través de la representación de ejemplos que, considerados bellos o sublimes, producen en el sujeto que juzga sentimientos que se consideran adecuados para producir el efecto deseado. Lo bello y lo sublime, pues, antes de ser el tema de la estética de la *KU*, son el tema de la Metodología de la *KpV*. El autor considera a la Metodología de la *KpV* el lugar en el que se ofrece la clave de lo que significará una transición de la naturaleza a la libertad en la tercera Crítica, defendiendo que esta transición consiste en el modo en el que el sujeto comprende cómo puede el principio moral ser operativo o efectivo en el ámbito de la naturaleza sensible gracias a la posibilidad de determinación *a priori* de un sentimiento que ofrecen la experiencia de

⁹⁰ Ver a este respecto las *Reflexiones de Antropología* 987 y 992 en las que Kant señala la tendencia del sujeto de malinterpretar el valor de la comunicación en tanto que ocasión para ejercer una superioridad sobre los semejantes y la necesidad de que los Juicios del gusto remitan a un suprasensible o sentido común que permite que lo bello y lo sublime suponga una preparación para el sentimiento moral o de deber, en concreto, lo bello cumpliría éste papel en relación a los deberes imperfectos y lo sublime en relación con los perfectos. (Ak. XV, 431/2-433/4).

⁹¹ Rohl, M.; “The transition from Nature to Freedom in Kant’s Third Critique”, *Kant-Studien*, Band. 99, (2008) 339-60.

lo bello y lo sublime. Una metodología que supondrá la base de la *Pedagogía* kantiana y cuya fundamentación ha de entenderse se da en la *KU*.

Así pues la respuesta a la tan debatida pregunta de cómo puede entenderse a la ley moral como incentivo de la acción, o cómo puede el sujeto mostrar un interés en la ley moral, encuentran el origen de su solución en la Metodología de la *KpV* y en una *Crítica del Juicio* que darán las claves de la explicación de cómo el sujeto en su *praxis* concreta toma interés por los fines de la razón y reconoce su capacidad libre como una activa en la acción concreta⁹².

Si el hilo conductor para interpretar a la humanidad como aquella que se desarrolla moralmente consiste en mostrar aquello que en la Naturaleza nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades, lo bello, y lo sublime, a través de los cuales comprendemos a qué fin sirve el uso de nuestras facultades, son también aquellas experiencias que nos permiten comprender cómo se da una posible determinación subjetiva por la ley moral, y que nos permiten comprender que el destino del hombre reside en la instauración de una cultura de la disciplina.

Es en este pequeño apartado de la segunda Crítica donde se ve con más claridad que en ningún otro sitio la clave del papel que la estética mantiene en relación con el destino humano y con la determinación moral del sujeto a la acción; es aquí donde Kant hace más explícito el papel que lo bello y lo sublime desempeñan en tanto capaces de mostrar el uso o destinación de nuestras facultades superiores de conocimiento; un uso que se presta a la determinación por la ley moral, o que cifra la posibilidad de construir un mundo como debe ser, en la posibilidad de que la ley moral objetiva puede hacerse también ley subjetiva de la acción.

Así pues Kant entiende por método de una razón práctica: «El modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las máximas del mismo; es decir, cómo pueda hacer de la razón práctica en sentido objetivo razón práctica en sentido subjetivo» (*KpV*, 151). Un método que consiste en «hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, por el sólo medio de la pura representación del deber, leyes subjetivamente prácticas» (*KpV*, 153).

⁹² Al respecto de la discusión acerca de la ley moral como motor subjetivo de la acción y sus múltiples respuestas ver: McCarty, R.; "Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect", *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993), 421-35; O'Neill, O; *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975; Allison, H.; *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990, Cap.6; Herreras, L.; "Kant on the Moral *Triebfeder*", *Kant-Studien*, Band. 91 (2000), 395-410; Wassmer, Th.A.; "Responsibility and Pleasure in Kantian Morality, *Kant-Studien*, Band. 45 (1953), 452-466.

El sujeto humano para Kant es uno que está constituido de tal forma que la representación del deber tiene influencia en el ánimo. Si el sujeto fuera incapaz de experimentar el sentimiento moral, si la representación de la ley fuera indiferente al ánimo humano, entonces no se entiende el modo en el que el sujeto podría llevar a cabo una acción moral que fuera un signo de la moralidad y no simplemente una acción legal.

Pero el hecho de que el sentimiento moral sea un requisito para la acción moral en el caso del hombre no significa que la acción moral sea una posible sólo de acuerdo a éste. Podría ser el caso de que el sujeto experimentara simplemente la coacción que implica reconocer la supremacía de la ley moral y la comprensión de toda acción adecuada a la misma como moral y sin embargo, ser incapaz de realizar la acción debida. En vistas a mostrar la posibilidad de tal acción la Metodología de la *KpV* se encarga de mostrar la relación que existe entre la “sensibilidad” del sujeto y la posibilidad de realizar la acción de acuerdo a la ley moral, o por motivos morales. En definitiva, se trata de mostrar la efectividad que pueda tener el sentimiento moral como causa de la acción.

Así pues, el sentimiento estético parece ser un requisito de la acción moral, o al menos un requisito para que la acción moral sea experimentada como una acción no sólo posible, sino real, para el sujeto humano.

La representación de lo bello, al igual que la de la ley moral, produce una respuesta sentimental inmediata ante una representación. Una respuesta no basada en el interés, similar en la forma a la que despierta la representación del deber, pero una respuesta que es capaz de fomentar la entrada en el ánimo de la ley moral a causa de la representación de la naturaleza que se sigue de esta experiencia⁹³.

Así pues, se afirma que las intenciones morales pueden reforzarse o debilitarse mediante ejemplos. Mientras la Típica de la *KpV* mostraba el modo en el que se puede decir de una acción si es o no moral, juzgándola en base al posible querer que la máxima de la acción se convirtiera en ley general de la naturaleza —y poniendo en

⁹³ Una posibilidad que hemos de entender no es nueva en este período sino que ya puede verse, de acuerdo a las *Reflexiones de Antropología* antes señaladas, con anterioridad a la redacción de la *KpV* y en un período muy temprano de la reflexión moral kantiana: 6917« [...] Se dijo hace mucho que si la virtud se le apareciera al hombre en su verdadera forma sería muy apreciada y abrazada por todos. No se puede esperar en este caso manifestaciones de entusiasmo. Es suficiente con despojarla de todo lo extraño, con la cual ya se altera para ojos comunes: de esta manera ella muestra su belleza natural y provoca sus efectos, si le presenta tan a tiempo. Las impresiones morales se pueden debilitar mediante ejemplos contrarios (lo que es lo que más enoja) o mediante los sacrificios difíciles o mediante la ventaja de la contraparte. Se pueden también reforzar, pero con ello no se pueden refutar ni tampoco reparar sus carencias». (Ak. XIX, 205 -6, 1776-8).

evidencia, a propósito, el hecho de que el Juicio usado para determinar el particular con el universal presupone que el sujeto es el creador de naturaleza desde su causalidad por libertad— lo que hacía de la ley natural en general el tipo de la ley moral, el principio por el cual se juzga lo bello o lo sublime, es uno que, podríamos decir, funciona *a priori* para juzgar a la naturaleza como un ámbito acorde a la libertad, o a la capacidad del ser humano de actuar con independencia de las inclinaciones sensibles. Como si hubiera un principio en base al cual se juzga a una naturaleza que hace que ésta se muestre como un efecto de la causalidad por libertad. Una ley que, empero, al ser de carácter subjetivo, da indicios del modo en el que el sujeto, independientemente de su relación con la ley objetiva, moral o natural, considera a la naturaleza como un orden de cosas tal y como debe ser.

La relación entre la sensibilidad y la representación que se da en este tipo de juicios es una en la que la clave reside en que aquello que se juzga no es un objeto bueno, pero tampoco es un objeto del interés sensible. El paso previo para mostrar cómo la sensibilidad es determinable por el deber parece consistir pues en mostrar un modo de relacionar la representación de un objeto o de una acción con un sentimiento que muestre al menos que éste no es el efecto de un interés por la acción o el objeto juzgados, para de ahí poder mostrar el modo en cómo la sensibilidad es determinable por una ley intelectual al cumplimiento de un deber, y no sólo cómo la sensibilidad implica el reconocimiento de un deber o una coacción en sentido general.

Es decir, para poder tomar interés en lo bueno, para que la ley moral pueda ser el principio subjetivo de la acción, parece ser necesario mostrar primero cómo puede el sujeto experimentar un sentimiento que le permite afirmar en concreto su independencia de los intereses sensibles.

El método se divide así en dos partes. Primero, ante la contemplación de una acción hay que preguntarse si es una acción conforme a la ley moral, después si es una acción que se realiza por la ley moral, y en este ejercicio tomamos interés porque se ve fomentado, dice Kant el amplio uso de nuestras facultades,

No hay duda de que este ejercicio y la cultura que se deriva de él tiene que producir en nuestra razón, que juzga sólo sobre lo práctico, un cierto interés, incluso en la ley de la misma, y, por consiguiente, poco a poco en las acciones buenas. Pues nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento, uso fomentado, principalmente, por aquello donde encontramos rectitud moral, porque sólo en tal orden de cosas puede hallarse ben la razón con su facultad de determinar *a priori*, según principios, lo que deba acontecer. (*KpV*, 159-60).

En esta primera fase lo que se busca es la simple conciencia de la independencia de los motivos e intereses sensibles como motores de una acción. Un análisis que, sin situar a la acción como una determinada por la libertad o la ley moral, permite al sujeto llegar a comprender mediante el Juicio cuando una acción cae subjetivamente bajo un principio *a priori* de determinación. Es decir, al juzgar el sujeto bajo el criterio de la ley moral, al buscar la coincidencia de la forma y del interés de la acción con la forma y el interés que corresponde a una acción determinada por la ley moral lo que se produce en el sujeto es un placer por el mismo juicio que está realizando. El hecho de poder referir una acción o la sensibilidad a coincidir con una ley y un motivo no sensibles produce un sentimiento de placer en el sujeto.

La primera fase da lugar a la segunda en la que este ejercicio de puesta en armonía de nuestras facultades conduce al sujeto a la condición en la que puede llegar no sólo a apreciar placer en el ejercicio de análisis de una acción de acuerdo a la forma y la intención, sino a sentir la libertad de la voluntad como fundamento determinante, el poder de decisión para la determinación por la ley moral. Y es de este modo como se fomenta que el ánimo del sujeto sea conforme a la ley práctica.

Es decir, esta Metodología, que podría servir para ejemplificar lo que significa una evolución de la moralidad, parece consistir en una educación destinada a apreciar la realidad de la ley moral como causa de la determinación de las intenciones mediante la educación de un gusto que es capaz de tener influencia en el ánimo del sujeto. La clave reside en la reflexión acerca de un hecho es sólo juzgable como consecuencia de una determinación moral.

Téngase en cuenta que cuando Kant habla de una primera y segunda fase en esta educación o método para hacer de la ley moral el motivo subjetivo de la acción, la clave de la primera, del juicio acerca de la forma de la acción y de los motivos de la misma no es uno que se espera, como hemos señalado, pueda determinar a la libertad como causa. Este juicio se destina a la segunda fase de esta educación. La clave del primero parece consistir en dejar indeterminada la causa de la acción, lo que supone un paso para considerar a la libertad como fundamento de la causa pero no coincide con él. La indeterminación causal de la acción separa a la misma de una causalidad interesada o sensible y nos introduce en el ámbito de lo contingente o indeterminado teóricamente que es el que parece ser puede dar lugar al placer y a considerar el mundo o el orden de las cosas como debe ser.

Esta ocupación del Juicio, por donde sentimos nuestras propias facultades de conocimiento, no es aún el interés en las acciones y en su moralidad. Hace sólo que uno se entretenga de buena gana con ese juicio, y da a la virtud o al modo de pensar según leyes morales una forma de hermosura que es admirada pero que no por ello es buscada; como todo aquello cuya consideración produce subjetivamente una conciencia de la armonía de nuestra facultades, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación) produce un placer que se puede comunicar a otros, en lo cual, sin embargo, nos es indiferente la existencia del objeto, considerándolo sólo como la ocasión de darnos cuenta de la disposición de los talentos que nos elevan sobre la animalidad (*KpV*, 160).

La educación moral consistirá, en principio, en hacer sentir aquella experiencia de acuerdo a la cual la causa de una acción puede, no ser constatada como la voluntad determinada por la ley moral, sino estar indeterminada. Pues cuando se juzga una acción en base a su coincidencia formal o de intención con respecto a la ley moral, lo que se juzga en un primer momento es si podemos representarnos dicha acción de manera que responda a una ley y a un fundamento que no son naturales. Si la representación nos permite decir algo de un fenómeno, de una representación sensible, que se separa de su determinación teórica. Si tenemos la capacidad de emitir un juicio acerca de una representación que suponga una afirmación de la contingencia de la misma con respecto al conocimiento teórico.

El placer que experimentamos es el de la capacidad de juzgar un fenómeno por lo que debe ser. No experimentamos, por tanto, el sentimiento moral, sino el sentimiento de un juicio que puede decir de lo sensible que se encuentra bajo una ley o concepto suprasensible, o un juicio acerca de lo contingente para el conocimiento teórico.

Esta experiencia aparece ser necesaria para después pasar a la posible comprensión, en la representación de una acción, de la determinación de la acción por causas morales, por deber. Por lo tanto, la experimentación de la independencia de una acción de fundamentos o causas sensibles es el primer paso para poder llegar a la comprensión de la determinación de la misma acción por libertad. El modo en el que es juzgada la contingencia teórica es un preliminar para juzgar lo que se da como determinando por la ley moral.

Para juzgar sobre una acción y poder decir de su causa que es una cuyo fundamento no es uno sensible, no es uno teórico, se hace necesario, parece ser, la capacidad de poder juzgar a una representación como una contingente desde el punto de vista teórico. Una cuyo fundamento no reside en una ley de la naturaleza.

El concepto de contingencia de la razón teórica se muestra por tanto de suma importancia —como ya señalaban las reflexiones de los años 70 acerca de lo bello— para la razón práctica, porque el modo en el que lo contingente es asumido y juzgado por el sujeto en el tratamiento de un fenómeno es algo que contribuye a la elucidación del principio moral como posible causa de la acción concreta. En un cierto contingente teórico residirá, como veremos, la marca de lo que conduce a la determinación moral.

Lo que la Metodología de la *KpV* muestra de este modo, y de una manera, decimos, propedéutica, es una capacidad de juzgar lo contingente que permite que el sujeto se sepa capaz de realizar aquello que la ley moral ordena. De esta manera se anuncia que la completud del sistema crítico —en tanto lo contingente supone, como veremos, un problema para la doctrina del idealismo trascendental en tanto es necesario tematizarlo en vistas a la comprensión de su aplicación concreta— reside en la facultad del Juicio en tanto heautónoma o facultad que hace comprensible la ordenación subjetiva de nuestras facultades de acuerdo a un sistema en el que la razón práctica se muestra como determinante.

Por ahora es sólo importante explicitar la relación que lo contingente teórico mantiene con lo estético como aquello que supone la clave para una posible determinación moral.

2.3. Lo contingente y el sentimiento

En la primera Crítica la experimentación de la libertad práctica se expone a través de ejemplos de acciones en la que se nos muestra que no es posible decir de ellas que su causa es simplemente un interés sensible⁹⁴. Ahora, en la Metodología de la *KpV*, hace de esta observación, del juicio acerca de estas acciones y sus motivos, la ocasión de un sentimiento de placer. El sentimiento se convierte en la marca de un juicio en el que el motivo de la acción es indeterminado desde un punto de vista teórico, pues lo que se juzga es la coincidencia de un hecho con una ley suprasensible. Se toma conciencia de la posibilidad de juzgar un hecho no por lo que es sino por lo que debe ser.

Desde el punto de vista teórico este juicio hace del hecho uno contingente. Y parece ser que la marca de esta contingencia es aquello que permite establecer una relación entre la sensibilidad y la moral. El modo de hacer de los principios morales unos susceptibles de tener entrada en el ámbito de la sensibilidad es haciendo de una

⁹⁴ Véase *KrV*, A554-B582

representación sensible la marca de una contingencia teórica que permite su determinación por la moral.

Pero para poder realizar este paso, Kant necesitará de una *Crítica del Juicio* que muestre cómo los principios subjetivos que rigen esta sensibilidad o sentimiento son capaces, tanto de referirse a lo intelectual, como de establecer el paso entre lo sensible y lo moral.

Lo contingente para la razón teórica era, por una parte, la materia empírica en su independencia de las leyes de la naturaleza, el hecho de que la materia esté dispuesta de tal manera que pueda ser material para nuestro conocimiento; otro contingente era el hecho de que determinados fenómenos empíricos no pueden considerarse más que desde el punto de vista interpretativo de los fines, y un tercero eran las acciones de los hombres en tanto éstas tienden a la producción de determinados fenómenos, de los cuales no se puede dar cuenta en términos teóricos en relación a los motivos de su elección. La respuesta a estos contingentes había sido la elaboración de principios regulativos para el uso empírico del entendimiento, la construcción o elaboración de una historia natural que contempla a los seres vivos bajo el principio del desarrollo de disposiciones originales y en el caso del hombre éste mismo bajo el principio del desarrollo de disposiciones racionales.

En relación a este último la problemática residía en que el principio de la historia era, además de uno que debía mostrar la posibilidad de hacerse cargo de la contingencia teórica, del modo en que dicha contingencia es asumida finalmente por explicar lo dado como determinado por la ley moral. Pero a partir del principio de la historia simplemente considerado como máxima inconsciente de la racionalidad humana, no se podía afirmar que el principio diera cuenta del desarrollo moral del hombre, de las intenciones morales como causa de las acciones de los mismos, lo cual, señalábamos, era un presupuesto si es el principio de la acción debía resolver el modo en el que la naturaleza puede ser considerada para nosotros un ámbito en el que es posible se dé un bien supremo —sin ser a la vez la exposición de cómo se da este bien supremo como hecho sensible.

Una vez puesto como guía un principio de racionalidad que pudiera explicar la marcha de las acciones humanas tal principio se convertía en uno pragmático, en un principio acerca de cómo conseguir realizar en el mundo sensible el objeto de un querer, cuando, en realidad, tal objeto es uno de la razón práctica, cuya posibilidad responde a un mandato de la legislación moral, y al que debía acompañarle la certeza de una

desarrollo moral. Sólo bajo tal perspectiva la historia humana es una que es contingente para la razón teórica y es una que puede ser considerada bajo la luz de la razón moral, pero, señalábamos, no se explicaba en este momento y de acuerdo a este principio cómo se daba el paso de la contingencia teórica a la certeza moral, lo cual obligaba a considerar la relación de la acción con el objeto como una inconsciente, fruto de un desarrollo racional que no puede dar cuenta de sí mismo en términos de causas, porque no puede explicitar cómo se relaciona el mismo con la racionalidad y la motivación de los sujetos concretos.

Kant establecerá esta relación a partir de la segunda Crítica, en esta Metodología que supone el origen de la explicación de lo que implica decir de una acción humana que es indecible en términos teóricos, dejando bien claro la diferencia entre la producción técnica, o producción voluntaria de un objeto de acuerdo a leyes naturales, y lo que será una producción artística —o la producción en base a un principio que permanece en general oculto a la razón humana. Pero por ahora baste con señalar estos tres contingentes de la razón teórica y relacionarlos con el primer tipo de juicios que aparecen en la Metodología de la *KpV*.

Kant dice que el juicio acerca de si una acción es conforme a la ley y por la ley es un juicio que, produce un sentimiento de placer que hace de la virtud algo bello. En la consideración estética de la virtud, que consiste, no en un juicio objetivo sobre la el deber como causa de la acción, sino precisamente en la posibilidad de juzgar la indecibilidad teórica del motivo, se produce un sentimiento de placer que es la respuesta a una armonía de nuestras facultades de conocimiento. La representación de una acción, del motivo de un acción, como toda representación es una que compete a la imaginación y al entendimiento, y es una que cuando se refiere al motivo de una acción que no es instintivo, como puede ser el comer, produce, según parece indicar la Metodología, una relación entre dichas facultades que es de armonía, que produce placer y que hace que el orden de cosas sea considerado como debe ser.

La representación de la indecibilidad teórica del motivo de la acción es una representación a favor de la virtud, “hace de la virtud algo hermoso”, y no por ser la decisión acerca de la virtud, sino por ser la decisión que nos permite sentir una armonía que puede comunicarse y que juzga el orden de las cosas como si éste fuera el orden de

lo debido; orden que en la segunda Crítica se considera equivalente a un orden instaurado por la moralidad⁹⁵.

El elemento de la comunicabilidad, el sentimiento comunicable, es, a falta de un criterio objetivo, lo único que resta como criterio para decidir acerca de la corrección del juicio. La armonía de las facultades se manifiesta como un sentimiento que hace del juicio acerca del objeto uno comunicable y que nos permite, al experimentar un sentimiento de este tipo, decir de él que es uno que no es el producto de un interés sensible.

Este sentimiento parece indicar su relevancia para la moral en tanto muestra un orden de cosas como debe ser, y, por último, el orden de cosas tal y como debe ser parece ser analogable a la finalidad de la naturaleza que da a conocer el estudio de determinados organismos vivos, pues ya en la Metodología Kant pone como ejemplo de un fenómeno que se sitúa en este orden de cosas a aquellos objetos que, aún repugnando en principio a nuestros sentidos, dejan ver en ellos (parece indicar en su estructura funcional) la finalidad de su organización, un principio de la razón que los determina: «Así acaba un observador de la naturaleza por tomar cariño a objetos que al principio repugnan a sus sentidos, cuando descubre la gran finalidad de su organización y alimenta así su razón en esas observaciones» (*KpV*, 160).

Como vemos, todos los contingentes para la razón teórica se hacen presentes en el primer paso de la Metodología. La posibilidad de que la imaginación y el entendimiento se armonicen ante la contemplación de un hecho empírico, que es una acción, y la referencia o relación de un juicio de este tipo —hecho posible por dicha armonía— con otro tipo de juicios que se refieren a doctrina teleológica o a la finalidad de la configuración de los seres vivos, son relacionados con la posible conciencia de una determinación real de la acción por la libertad.

En este ejemplo el sentimiento da paso al principio que juzga la naturaleza como debe ser sin especificar cuál es éste principio, mientras que el segundo paso de la Metodología habla directamente del sentimiento como la conciencia de la determinación racional moral de una acción. Como apunta Lyotard en referencia a la Metodología de la *KpV*: «el sentimiento estético que procura el juicio moral demanda ser compartido. Se reconoce la obligación de compartir, el *Sollen* inherente al gozo. Pero que no se

⁹⁵ No se tiene en cuenta por tanto lo que puede significar una relación de lo bello con un deber ser teórico, como constatación de una finalidad formal de la naturaleza para el uso de nuestras capacidades cognoscitivas, deber ser de la naturaleza de acuerdo a nuestros intereses cognoscitivos que en la *KU* marca el inicio de la comprensión de la ordenación sistemática y subjetiva de nuestras facultades.

malentendida: que debas compartir mi placer no entraña que tú debas compartir el deber. El gozo es subjetivo, el deber es objetivo. En la Metodología de la razón práctica, el primer “tú debes”, no es todavía más que una analogía del segundo, y el sentimiento estético producido por la virtud no es más que un medio de crear el hábito de reconocer y practicar el mismo»⁹⁶.

Tenemos pues dos casos, el caso en el que el sentimiento de placer muestra el orden de cosas tal y como debe ser, es decir, que es uno determinado por un principio que hace del mundo uno adecuado a las expectativas, en este caso, de la razón práctica—incluyendo en estas expectativas una ordenación teleológica de la naturaleza— y el caso en el que el sentimiento de displacer asociado con el de placer dice de lo que se da que está efectivamente determinado por una razón moral.

Así que de algún modo el placer experimentado ante la indeterminabilidad de la causa de una acción que es favorable a la acción moral. Señalando aquellos talentos que nos elevan sobre la animalidad, es un placer que se experimenta ante una contingencia y que nos conduce a juzgar en base a un principio de la finalidad o deber ser de la naturaleza que es determinante para ciertos fenómenos. En la experimentación de lo contingente el orden de cosas se nos aparece, pues, como debe ser.

La contingencia, su análisis, remite a una naturaleza ordenada, a un campo legislado por la razón. Y en tanto lo bello nos permite sentir los talentos que nos separan de la animalidad nos permite también dar el paso hacia la determinación racional de las acciones, a afirmar al principio moral como principio causal que da cuenta de la determinación de los fenómenos que se presentan de acuerdo a esa naturaleza que es como debe ser. Por esto lo sublime sigue a lo bello, pues es la mostración de ese ámbito de la naturaleza en la que ésta se define como debe ser la que nos permite ante una experiencia como la de lo sublime predicar de un hecho que, juzgado en base al sentimiento, puede ser comprendido como uno hecho posible a causa de la determinación moral de la acción. El sentimiento de lo sublime en la Metodología vendría a ser la constatación del principio moral como determinación de algo que a la vez que es, debe ser⁹⁷.

⁹⁶ Lyotard, J.F.; *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, *Op.Cit.*, 284.

⁹⁷ Obsérvese el hecho de que en la Metodología de la *KpV* lo sublime es usado para dar cuenta, tanto del principio moral como principio de determinación del Juicio o del sentimiento, como para juzgar una acción que no puede entenderse en su realidad más que, efectivamente, como un efecto de la determinabilidad moral de la voluntad de quien la realiza. De este modo, en el análisis de lo sublime de la Metodología de la *KpV* lo sublime relaciona el Juicio acerca de la subjetividad con un juicio acerca de una realidad que se entiende como posible a causa de la ley moral, o que responde a una ideal moral; relación

Que el orden de cosas se muestre como debe ser y que al mismo tiempo esto permita determinarlo por una razón moral implica que, primero, se puede decir qué significa decir del orden de las cosas naturales que es uno como debe ser, que, por tanto, lo bello es un índice de una ordenación de la naturaleza bajo un principio de lo que la naturaleza debe ser para el sujeto, o que hace posible el sujeto de acuerdo a una idea del deber; y por otra parte, que este orden es uno que se reconoce como determinable por la razón, y tercero que es determinable por una razón práctica.

Si nos acordamos del Canon de la *KrV* y del final de la Dialéctica de la *KpV*, comprendemos que aquello que reside a la base de lo bello y que nos permite decir del organismo que su juicio es uno hecho posible mediante una determinación subjetiva por parte de la razón, y que permite determinar a las acciones por el motivo moral, es aquello que nos permitía representarnos a la naturaleza o al mundo sensible como el ámbito en el que ha de darse el bien supremo. Así que ya en la Metodología de la *KpV* Kant afirma que lo bello, de algún modo, nos da acceso a la naturaleza adecuada al uso ético de nuestras facultades. Este es el objetivo a explicitar de una *KU* que ha de probar que el principio de la historia tiene validez y que el cosmopolitismo es un objeto que supone un índice de la evolución moral de la humanidad.

El sentimiento en tanto es comunicable universalmente y, por tanto, se funda en un principio que es independiente de todo interés, se convierte entonces en la clave de la Metodología de la Razón Práctica. El sentimiento, no la razón, se convierte en elemento decisivo de la determinación de las causas de las acciones. Es cuando el sentimiento se muestra como herramienta de determinación, aunque sea subjetiva, que la historia puede tener un principio y que se puede decir del cosmopolitismo que es uno moral.

Veremos exactamente como la tercera Crítica recoge el contenido de la Metodología de la *KpV* y hace de este intento por fomentar la entrada subjetiva en el

que en la Analítica de lo sublime de la *KU* es ignorada al entender Kant lo sublime como un Juicio acerca de la naturaleza del sujeto, ocasionado ante la visión de un fenómeno natural al que incorrectamente se le adjudica este adjetivo, pero que será retomada en *Streit* y en la descripción del fenómeno de la revolución francesa, al juzgar el sentimiento sublime de entusiasmo en esta obra, tanto la naturaleza moral del sujeto como al objeto en tanto éste es considerado como medio para la instauración de un estado adecuado a la moral; juicio que remite la acción y el objeto que ésta persigue a una determinación moral de la voluntad como necesaria para su comprensión adecuada. Por esto dirá Kant que el sentimiento sublime que se experimenta con ocasión de la contemplación de la acción revolucionaria francesa es un signo del avance hacia mejor del género humano, pues «el verdadero entusiasmo siempre se refiere a lo ideal y a lo puramente moral, esto es, al concepto del derecho». (*Streit*, 86), con lo que el derecho, y con él el cosmopolitismo, podría ser considerado el único objeto que se presta a ser tanto el objeto de un juicio estético como el de un juicio teleológico, significando de esta manera el punto de enlace entre las dos partes de la *KU* y señalando la finalidad última de la obra, la persecución de un fin moral a través de un deber de transformación de lo externo material para hacerlo coincidir con las exigencias del mismo.

ánimo de la ley moral la ocasión para una Crítica del Juicio reflexionante que, a partir del análisis de la experiencia estética, fija estas relaciones entre las facultades de conocimiento que permitirán luego la elaboración de una teleología en la que el cosmopolitismo se presenta como fin de la Naturaleza, posible sólo desde la comprensión de la capacidad el sujeto humano para realizar en el mundo sensible los fines de la libertad.

3. El Juicio reflexionante. La constatación de la naturaleza como debe ser.

La Metodología de la *KpV* hacía del juicio acerca de la virtud como bella la ocasión para decir de la naturaleza que es como debe ser, al igual que la base para emitir juicios de carácter teleológico basados en esta convicción que surge del análisis de lo bello. De este modo salía a relucir un principio de interpretación del ser que no era objetivo determinante, sino que siendo patrimonio del sujeto se hacía cargo de aquello que era contingente para la razón teórica en la aprehensión. El juicio estético, pues, permitía decir de lo que dado que era *como debía ser* en este hacerse cargo de lo contingente aprehendido. Esta relación de la estética con el deber ser se concretará en la *KU* en una investigación acerca del fundamento de tales juicios que permitirá a Kant afirmar que es la facultad del Juicio, en tanto reflexionante (ya que los juicios estéticos no son de carácter determinante y no afirman nada con respecto al objeto en tanto que objeto de una naturaleza determinada por las condiciones trascendentales de la experiencia, ni nada acerca del objeto en su ser bueno o malo) la que, como fundamento de los Juicios estéticos, permite un acceso a la naturaleza como debe ser.

El Juicio trascendental había sido definido ya en la *KrV* en general como la facultad de subsumir lo particular bajo lo universal. En tanto que lo universal es un concepto del entendimiento el Juicio estaba determinado. La lógica trascendental era capaz de regular la actividad el Juicio para hacer de los conceptos trascendentales unos con aplicación en la experiencia. Las diversas determinaciones temporales del contenido de la conciencia, el esquematismo, era el modo en el que el Juicio es limitado o regulado, mediante la lógica trascendental, y así los conceptos aplicados o hechos determinables de la experiencia empírica. En el caso del juicio moral el Juicio se encuentra también determinado. Al igual que el Juicio al servicio del entendimiento puede dar cuenta de un fenómeno como causa o efecto, el Juicio puede dar cuenta de

una acción o de un objeto como buenos o malos, determinado así a partir delo universal, el particular en cuestión.

Pero sin estar sometido a reglas, como talento natural, el Juicio se hace cargo de buscar un universal para un particular dado, de hacerse cargo de lo contingente, de aquello que no puede ser determinado por principios objetivos. Esta faceta resulta de importancia fundamental para la actividad el conocimiento, en tanto la naturaleza empírica y su ordenación resultan contingentes para el entendimiento y sus reglas, pero, a la vez, éstas últimas no tendrían validez, o digamos, efectividad alguna, si no hubiera una materia que se adecuara a la determinación por parte de las mismas.

Pero dado que hay de hecho un contenido de conocimiento, —existe una ciencia natural con un contenido referido a la naturaleza empírica— el enunciado de que la naturaleza se especifica en sus productos de modo que estos resultan ambos para la facultad de conocer es un presupuesto de la actividad concreta de conocimiento; presupuesto éste que se traduce en necesidad de corroborar que esto es así del único modo posible, mediante la existencia de una tercera facultad, el Juicio, que, en calidad de reflexionante, sería aquella facultad capaz de cubrir este hueco, en tanto se encarga de lo contingente de un modo que resulta apto para su posible sistematización por las leyes generales del entendimiento, y por tanto, de modo que hace suyo el principio de especificación de la naturaleza.

El Juicio hace por tanto de la naturaleza empírica un campo del conocimiento que se hace posible también sólo gracias a la espontaneidad de una facultad y con independencia de cómo sea en sí esta naturaleza empírica⁹⁸. Ésta es la única manera de explicar la existencia de una ciencia o un sistema de conocimientos.

De hecho, en el prólogo a la *KrV* Kant señalaba ya la necesidad de una doble deducción, una referida a las categorías o conceptos del entendimiento, y otra de

⁹⁸ La proto- espacialidad y proto-temporalidad de los fenómenos, así como la afirmación de que los datos sensibles tiene que tener una estructura similar a las de los conceptos del entendimiento, o que las leyes impuestas por la razón para suplir las falta del los principios *a priori* del entendimiento se corresponde con una estructura de lo empírico que se muestra afín a estos principios, son todas tesis que Montero Moliner defendía en su libro *El empirismo kantiano*, y que se reiteran como parte del argumento del ya citado *Mente y sentido interno en la crítica de la razón pura*. De acuerdo a nuestra tesis, esta relación de afinidad entre lo empírico y lo *a priori* corresponde a la dilucidación del Juicio como facultad trascendental que es capaz de hacer de lo empírico algo que se presta a ser conceptualizado y a ofrecer un conjunto de conocimientos sistemáticos a través de un tratamiento originario de lo suprasensible, dejando de este modo intacta la diferencia ente el fenómeno y la cosa en sí que es la base del idealismo trascendental. La cosa en sí empírica, o el fenómeno, sería entonces un producto de la actividad del Juicio en tanto hace de lo empírico algo susceptible de coincidir con los conceptos del entendimiento, dejándose verdaderamente sin resolver qué sea la cosa en sí o nómeno positivo, o qué forma o estructura tenga lo empírico con independencia de la actividad del sujeto y de sus facultades de conocer. Ver Montero M.; *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia, 1973.

vertiente subjetiva que, no desarrollada en la Crítica, tendría que ver con las facultades que subyacen a las posibilidades del entendimiento:

Para determinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la analítica trascendental bajo el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento. [...] Esta indagación, que está planteada con alguna profundidad posee dos vertientes distintas. La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*. Precisamente por ello es esencial lo que me propongo. La segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa, y, por consiguiente, de estudiar su aspecto subjetivo. (*KrV*, AXVI-II).

Así pues, incluso una vez conocidas las reglas determinantes, una vez establecida la doctrina del idealismo trascendental y determinado todo aquello que puede ser materia del conocimiento —la *natura formaliter spectata*— se hace necesario el uso del Juicio es su faceta de libre para poder hacer de aquello que se da algo susceptible de ser determinado; para poder dar cuenta de la efectividad o realizabilidad de la tarea que corresponde al entendimiento y a la razón. En este sentido el Juicio se convierte en una facultad de discernimiento o discriminación, porque este ejercicio, de reflexión, que se realiza bajo la guía de un principio que presupone la posibilidad de que a lo dado le corresponda un concepto empírico, o que lo dado es determinable por la razón, es necesario para comprender la formación de los conceptos empíricos y la posterior diferenciación que se da entre los conceptos empíricos como conceptos que pertenecen a la facultad de conocimiento de la naturaleza o como conceptos que, como es el caso del organismo, siendo empíricos y formando parte de un conjunto de conocimientos de la ciencia natural, no pertenecen a dicha facultad a pesar de que son hechos posibles gracias a la actividad reflexionante del Juicio.

Igualmente, por lo que se refiere a la razón práctica, la Típica del Juicio necesita presuponer exactamente una faceta reflexionante del Juicio que sea capaz de fundamentar la actividad concreta del sujeto en vistas a explicitar la existencia de un cuerpo o doctrina moral. Que la naturaleza es concordante con la legalidad del entendimiento y a la vez con la legalidad de la libertad, o que lo fenoménico es determinable por las leyes de la razón práctica, es lo que se encarga de fundamentar, en general, el Juicio reflexionante⁹⁹. Así pues, podríamos decir, el Juicio, en calidad de

⁹⁹ Una defensa de la necesidad del concepto de sentido común y del juicio reflexionante para la aplicabilidad de la ley moral puede verse en Dietrichson, P.; “When is a Maxim fully Universalizable?”, *Kant-Studien*, Band. 55 (1964), 143-70.

reflexionante, se encarga de mostrar la posibilidad de que el ser de la naturaleza sea considerado un deber ser¹⁰⁰.

H.W. Cassirer afirmaba en su libro *A Commentary on Kant's Critique of Judgement* que la diferencia entre la primera y la segunda Introducción a la *KU* era simplemente una de extensión; que Kant se decidió por la segunda debido a la brevedad del texto y no a ninguna diferencia relevante. No podemos considerar que esto sea exactamente cierto. A pesar de no darse ninguna contradicción por lo que a los términos respecta, la segunda Introducción está destinada a mostrar a la facultad del Juicio, además de como la facultad de la tercera Crítica, de acuerdo a la función que cumple en relación con las otras dos Críticas, el papel del Juicio no como facultad en sí, sino como facultad mediadora, como puente o enlace (*Übergang*) entre las otras dos facultades. Otra línea de pensamiento de gran influencia y con la que tampoco estamos de acuerdo en esta tesis es la de Peter Joachim, que considera la primera Introducción a la *KU* como un texto descartado por Kant por encontrarlo contradictorio con la intención final de la obra de romper con la doctrina del uso hipotético de la razón y de la concepción del ideal de la *KrV*¹⁰¹.

Si la primera Introducción, podríamos decir, se centra más en la clarificación del concepto de Juicio reflexivo en los términos concretos del mismo, la segunda insiste en el papel que la Crítica de la facultad de juzgar tiene en el sistema de una filosofía trascendental, no sólo como facultad intermedia, sino en tanto puente entre las otras dos facultades y que sirve de por sí a una finalidad. De este modo, la relación entre la primera y la segunda parte de la *Crítica del Juicio* se hace también más evidente en la segunda Introducción porque se comprende que el Juicio en tanto estético y en tanto teleológico, es necesario para poder establecer este puente entre la razón teórica y la

¹⁰⁰ Ver a este respecto el carácter hermenéutico a la vez que finalista que el Juicio reflexionante cumple en relación con la moral en Conill, J.; *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006. Es interesante especialmente el punto destinado a la crítica de la concepción de Hannah Arendt del Juicio por la que ésta establece la autonomía absoluta del Juicio y su consiguiente independencia de la moral y de la acción relacionada con ésta. Separa así política (que es el ámbito que propiamente relaciona con el Juicio y su actividad) y moral como dos ámbitos diferentes y toda relación de intereses entre la actividad del Juicio y la moral. Arendt, H.; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1982. Jesús Conill está sin embargo comprometido con una visión del Juicio en la que éste tiene un papel en la acción moral y en la comprensión del hombre y sus intereses desde una interpretación de la facticidad, 58-61.

¹⁰¹ Cassirer, H.W.; *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, Barnes & Noble, New York, 1970 (Primera edición Methuen & Co., London, 1938). Joachim, P.; *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft: eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, de Gruyter, Berlin-New York, 1992; Ver en especial pp. 51-87.

práctica con el fin de, como veremos, entender cómo la razón práctica realiza sus fines en el mundo sensible, dominio de la facultad teórica.

En la primera Introducción a la *KU* Kant señala la especificidad que define al Juicio reflexionante por diferencia con la faceta determinante de esta misma facultad:

El Juicio puede ser considerado, bien como la mera facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquélla, o bien como la facultad de determinar un concepto fundamental por medio de una representación empírica dada. En el primer caso se trata del Juicio reflexionante y en el segundo del determinante. Sin embargo, reflexionar (*überlegen*) es comparar y combinar representaciones dadas, bien con otras, bien con su facultad de conocimiento, en relación con un concepto hecho posible por ellas. El Juicio reflexionante es lo que llamamos facultad de dictaminar (*Beurteilungsvermögen*) (*facultas djudicanti*).

La reflexión (que se da incluso en los animales, aunque sólo instintivamente, a saber, no en relación con un concepto que resulte de ella, sino con una inclinación a determinar por la misma) está para nosotros tan necesitada de un principio como lo está la determinación, en la cual el concepto del Objeto, tomado como fundamento, prescribe la regla para el Juicio, y por tanto toma el lugar del principio.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que se puedan encontrar conceptos determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza, en otras palabras, que siempre se puede presuponer en sus productos una forma que sea posible según leyes generales cognoscibles por nosotros. (*EE*, 211-12).

Una definición que en la segunda Introducción se repite especificada del siguiente modo:

El juicio en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (también cuando como discernimiento trascendental india *a priori* las únicas condiciones conforme a las cuales puede subsumirse bajo ese universal) es determinante. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es sólo reflexionante.

[...] el Juicio reflexivo, que tiene el quehacer de ascender de lo particular a lo universal, necesita así de un principio que no puede ser tomado de la experiencia, porque lo que debe fundar es justamente la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos pero más elevados, y de este modo la posibilidad de la subordinación sistemática de unos bajo los otros. Un principio trascendental tan sólo puede dársele el juicio a sí mismo como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte (porque si no se trataría del Juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza... Este principio no puede ser otro que el siguiente: que, dado que las leyes generales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, y él las prescribe a la naturaleza (si bien sólo conforme al concepto general de la misma como naturaleza), lo que en las leyes empíricas particulares descansa como indeterminado por relación con éstas [generales], ha de ser considerado según una tal unidad, como si una razón (si bien no la nuestra) la hubiera proporcionado [la unidad] en vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para

hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. (*KU*, 180)¹⁰².

El problema que está destinado a cubrir el Juicio en calidad del reflexionante es y que se explicita en la segunda Introducción a la *KU* es el siguiente:

Si bien se afirma la realidad de un vacío inmenso entre el dominio de concepto de naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de libertad, como lo suprasensible, de modo que no es posible el paso del primero al segundo (mediante el uso teórico de la razón), como si fueran dos mundos completamente distintos, el primero sin posibilidad de influjo sobre el segundo: sin embargo ocurre que éste ha (*soll*) de tener influjo sobre aquél, a saber, el concepto de libertad debe (*soll*) hacer realidad en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes, y la Naturaleza debe (*muss*) por tanto poder ser pensada como si la legalidad de su forma concordara al menos con la posibilidad de conseguir en ella los fines a realizar según las leyes de la libertad. Así pues, debe haber un fundamento de la unidad de lo suprasensible, del que subyace como fundamento de la naturaleza, con el que el concepto de libertad entrafía prácticamente, cuyo concepto, del cual no se puede alcanzar un conocimiento ni teórico ni práctico, ni por lo tanto tiene un dominio propio, puede sin embargo hacer posible el tránsito del ámbito del pensamiento de los principio de uno al de los principios del otro. (*KU*, 175-6).

De modo que la experiencia de lo bello y lo sublime de la Metodología de la *KpV*, que hacía de lo indeterminado teórico la ocasión para una posible comprensión de la determinación intelectual de lo sensible, y que por tato daba ya cuenta de un posible *Übergang* inexplicado entre la naturaleza y la libertad, ahora se concreta por una posible determinación intelectual del sustrato suprasensible que hay que suponer a la base de los fenómenos de la experiencia y de la que se hace cargo el Juicio. De este modo la función de puente que es atribuida al Juicio reflexionante es una que la Metodología de la *KpV* daba por descontado y que la *KU* se encarga de analizar haciendo de ella una basada en una facultad y en un principio trascendental de la experiencia del mismo Juicio, — un principio trascendental que no es de la naturaleza ni de la libertad, sino del Juicio mismo, necesario para hacer posible su misma actividad— que muestra cómo este puente entre la naturaleza y la libertad es uno que se establece gracias a la facultad que permite la concreción de lo *a priori* tanto del entendimiento como de la razón práctica¹⁰³.

¹⁰² Los paréntesis [] son de la autora.

¹⁰³ Lo que separa ya la comprensión del Juicio reflexionante por una equiparación completa del mismo con los juicios regulativos en general en la filosofía de Kant —una equiparación que Paul Guyer intentaba establecer en su artículo “Los principios del juicio reflexivo”, *Dianoia*, n°42 (1996), 1-59— en tanto que el Juicio no sólo se encarga de dar cuenta de la realidad tal y como lo requieren las ideas de la razón, sino

El modo en que el Juicio pretende hacerse cargo de este suprasensible es, podríamos decir, eliminando el aspecto ignoto del mismo y dando cuenta de él del único modo concebible para poder explicar la realidad de un cuerpo de conocimientos científicos y morales. El Juicio por tanto, presume regularse por un principio sólo según el cual sería posible que lo dado, la materia empírica, se conformara a los conceptos del entendimiento, o a los principios subjetivos de la razón que hacen de la experiencia, no sólo la materia del conocimiento, sino la materia susceptible de formar un sistema adecuado a los fines teóricos y prácticos de la razón.

Así el Juicio hace de lo suprasensible que reside a la base de la experiencia fenoménica algo susceptible de ser determinado por la razón de acuerdo a un principio trascendental de tipo subjetivo que regula su misma actividad, siendo así que, como veremos, identifica con este suprasensible un algo diferente del noúmeno o cosa en sí que se piensa a la base de los fenómenos. De esta manera el Juicio hace de la naturaleza una “naturaleza como debe ser”, mediante la ordenación o tratamiento de la misma de acuerdo a un principio que supone que el ser que determina el entendimiento se da de hecho, y, por tanto, que lo que ella sistematiza “debe ser” como lo que el entendimiento establece que es desde las condiciones trascendentales de la experiencia posible. A la vez, hace de esto que se presenta un algo adecuado a los principios de la razón, mostrando que lo que debe ser es, o que la realidad se interpreta según el modo en el que la razón ordena el mundo de acuerdo a la idea de totalidad o sistema— y, veremos, del modo en el que la razón piensa el mundo como debe ser si es que es posible se de él el bien supremo.

El Juicio reflexionante, según su naturaleza, no puede emprender la tarea de clasificar toda la naturaleza según sus diferencias empíricas, si no presupone que la naturaleza se especifica a sí misma su ley trascendental según algún principio. Ahora bien, este principio no puede ser otro que el de la adecuación a la facultad del Juicio misma, que permite encontrar en la inmensa diversidad de las cosas, según leyes empíricas posibles, suficiente afinidad para colocar bajo conceptos empíricos, (clases), y estos bajo leyes generales (géneros) y así poder alcanzar un sistema empírico de la naturaleza. (*EE*, 215).

Por eso el principio del Juicio es el de la finalidad de la naturaleza, porque este es el principio que se presupone para la posibilidad de crear conceptos empíricos y que,

que por su función de puente o *Übergang* el Juicio reflexionante es uno que —a pesar como veremos de poder funcionar como regulativo— tiene como papel primordial dar acceso al concepto o idea de lo suprasensible requerido para la aplicación de los conceptos y principios *a priori* del entendimiento y la moral, mostrando por tanto en su misma actividad el modo en que lo natural y lo moral se muestran compatibles desde un punto de común confluencia.

al contener el concepto de fin remite a una causalidad o voluntad susceptible de determinación, que remite a una causalidad requerida para dar cuenta de una *natura materialiter spectata* contingente para el entendimiento.

El principio peculiar del Juicio es, por tanto, que la Naturaleza especifica sus leyes generales en leyes empíricas, de acuerdo a la forma de un sistema lógico, para el fin del Juicio. (*EE*, 216).

Podríamos resumir la actividad del Juicio de acuerdo a la siguiente exigencia: antes de poder realizar cualquier determinación objetiva se hace necesario transformar lo dado en algo determinable y de modo que resulte a la vez adecuado a la formación de un sistema de la experiencia. Esta es propiamente la actividad del Juicio reflexionante, en hacer de lo dado algo apropiado para la actividad cognoscitiva del sujeto, además de hacerlo de un modo que se muestra adecuado a los fines de la razón.

Esta “transformación” anterior a la determinación realizada por las facultades cognoscitivas sólo se deja comprobar como una perteneciente a una tercera facultad, sin embargo, en aquellos casos concretos en los que lo que ha sido clasificado o transformado para ser apto para el conocimiento no es, sin embargo, determinable de un modo objetivo. En aquellos casos en los que lo que se juzga se hace en base a este principio y no en base a una ley o concepto de la naturaleza. En la experiencia estética. Entonces, veremos, se puede mostrar la realidad del principio presupuesto para el Juicio y así el ser un principio que está a la base de toda actividad cognoscitiva concreta —sin ser sin embargo una facultad que dé lugar a conocimiento— del uso empírico de nuestras facultades de conocimiento.

Así pues, para poder mostrarse que el Juicio es una facultad necesaria para concretar la actividad del entendimiento y de la razón se hace necesario mostrar al Juicio como una facultad activa, mostrar aquellos casos en los que la facultad da cuenta de su existencia, o aquellos casos que son determinables sólo de acuerdo al principio del Juicio. ¿Qué es exactamente lo que “determina” el Juicio de acuerdo a sus principios de finalidad de la naturaleza como facultad autónoma o heautónoma? La primera Introducción a la *KU* es bastante clara al respecto.

Si la forma de un objeto dado en la intuición empírica está cualificada de tal manera que la aprehensión de la diversidad de éste en la imaginación concuerda con la presentación de un concepto del entendimiento (sea cual sea el concepto), entonces en la mera reflexión el entendimiento y la imaginación concuerdan mutuamente para la realización de su labor, y el objeto es percibido como conforme a fines simplemente para el Juicio, y, por tanto, la propia finalidad es considerada como meramente subjetiva, porque ni requiere un concepto determinado

del objeto ni lo produce, y el propio juicio no es un juicio de conocimiento. Un juicio tal se llama juicio estético de reflexión.

Si, por el contrario, son dados previamente conceptos empíricos y leyes concordantes con el mecanismo de la naturaleza, y el juicio compara un concepto del entendimiento semejante con la razón y su principio de posibilidad de un sistema, entonces, si se encuentra esta forma en el objeto, la finalidad es juzgada objetivamente y la cosa se llama un fin de la naturaleza, ya que antes las cosas sólo se han juzgado como formas de la naturaleza indeterminadamente conforme a fines. El juicio sobre la finalidad objetiva de la naturaleza se llama teleológico. Es un juicio de conocimiento, aunque perteneciente sólo al Juicio reflexionante, no al determinante. Porque la técnica de la naturaleza, ya sea meramente formal o real, sólo es en general una relación de las cosas con nuestro Juicio, en el cual solamente se puede encontrar la idea de la naturaleza, y esta última sólo se atribuye a la naturaleza en relación con aquél. (*EE*, 220-1).

Estos dos casos son aquello que se consideran casos del Juicio reflexionante, experiencias hechas posible sólo gracias al principio de la finalidad de la naturaleza — que podrá ser concretada en intrínseca y relativa—; pero de entre estos dos casos, decíamos, el juicio estético adquiere un carácter preferente porque al ser un juicio que tiene un efecto sentimental permite recopilar aquellas condiciones necesarias para mostrar su estatuto como tercera facultad. Pues si cada facultad del ánimo se relaciona con una facultad cognoscitiva que la determina, el hecho de que los juicios estéticos manifiesten como efecto un sentimiento es un índice de la capacidad del Juicio de ser una facultad de determinación del sentimiento de placer y dolor, la tercera facultad del *Gemüt*, determinación pues que capacita al Juicio para ser considerado como la tercera facultad cognoscitiva.

Al comprenderse el sentimiento experimentado como un efecto que sólo se explica de acuerdo al principio del Juicio reflexionante, supone un índice de que es la experiencia estética aquella en la que el Juicio funciona, diríamos, en toda su pureza. Los juicios teleológicos, entonces, ha de entenderse en función de lo que el análisis de los Juicios estéticos nos permitan decidir acerca del Juicio reflexionante como facultad que, al dar cuenta de lo suprasensible, da cuenta del sujeto y de una estructura subjetiva de las facultades, que, como ya hemos señalado, hace posible la actividad del entendimiento, además de hacer posible, diríamos, la misma efectividad de la razón.

En resumen:

El Juicio proporciona, mediante su principio *a priori* de evaluación de la naturaleza, según posibles leyes particulares de la misma, su sustrato suprasensible (en nosotros y fuera de nosotros): determinabilidad mediante la capacidad intelectual. La Razón, sin embargo, da a este mismo sustrato la determinación mediante su legislación práctica *a priori*; y de este modo es

como el Juicio hace posible el tránsito del dominio del concepto de naturaleza al del concepto de libertad (*KU*, 196).

3.1. El juicio reflexionante y la estética en la KU.

Nuestra intención en este capítulo es la de mostrar la peculiaridad del concepto de cosmopolitismo en tanto éste sólo tiene sentido, o sólo se hace posible, desde un ejercicio de la virtud, o, podríamos decir, desde la persecución de un objetivo que es un mandato de la razón, y que sólo se explicita a partir de una experiencia que tiene su origen en lo que la Naturaleza muestra para hacernos comprender la finalidad del uso de nuestras facultades superiores. Así, el cosmopolitismo, basado en esta experiencia, y entendido como respuesta activa a la misma, supone el modo de contrastar una tendencia de las relaciones humanas que tienen como finalidad una utilidad simplemente pragmática o natural (sensible) y que surgen de una falta de comprensión de la sistematicidad u ordenación de nuestras facultades, en tanto ésta última da preeminencia al significado moral o la dignidad humana como término que delimita todo producto que define la relación social.

Dijimos que ya la Metodología hacía de lo bello y lo sublime experiencias que daban a conocer el uso de nuestras facultades de manera que éste indicaba una independencia del sujeto con respecto a sus intereses sensibles, permitiéndole experimentar en concreto la posibilidad de realizar una acción determinada por la ley moral. Intentamos ahora corroborar en la experiencia estética, tal y como es expuesta en la parte dedicada a la Crítica del Juicio estético de la *KU*, ese uso de las facultades que marca la independencia del sujeto de las condiciones sensibles. La Crítica del Juicio estético presenta propiamente a la experiencia estética como aquella que nos da acceso a una ordenación de las facultades que nos permitirá entender, no sólo como es posible la determinación intelectual de la acción concreta, sino también una comprensión mucho más adecuada de ese “sustrato suprasensible” que será clave para la comprensión del juicio teleológico y la propuesta de un cosmopolitismo como fin último de la Naturaleza.

Así pues, hemos de poder esperar encontrar en la experiencia estética tanto la justificación de esa independencia sensible del sujeto a la hora hacerse cargo de lo contingente de la naturaleza, como la posibilidad de ser determinado por principios de la razón, mostrando la preeminencia por una destinación racional de carácter moral que

concluirá por definir al cosmopolitismo como el objeto de un deber moral de posible realización en el mundo

Ahora bien, también es cierto que el cosmopolitismo es un concepto propio de la teleología que, y que, a pesar de tener su fundamento en el principio que permite sacar a relucir la estética, el cosmopolitismo requiere de un principio que vaya más allá de ésta dando sentido al significado de lo que es un fin para el sujeto en el seno de la naturaleza, que permita por tanto, no sólo una comprensión de la contingencia por parte del sujeto, o su posible determinación moral, sino específicamente el modo en el que la determinación moral se hace efectiva en tanto capaz de dar lugar a la comprensión de los objetos de un deber moral que han de realizarse en el mundo sensible. Por esto, si el Juicio reflexionante sólo se deja conocer propiamente como tercera facultad y en tanto que regula la experiencia en base a un principio *a priori* a través de la experiencia estética, hemos de aislar aquello que pertenece a la experiencia estética como propio, y aquella parte de la misma que muestra un uso del Juicio reflexionante y de su principio que va más allá de la mera determinación de la experiencia estética y que permitiría entender cómo el Juicio establece un puente entre las dos facultades cognoscitivas de la razón que le permite concretar una tarea determinada para el sujeto en el mundo sensible.

La dificultad en general para poder realizar este último paso se debe a que la estética es considerada, no en general, sino sólo de acuerdo a la Analítica del lo bello, como la experiencia que da cuenta de un modo clave de la facultad del Juicio en tanto reflexionante. De modo que aquello que permite decidir lo bello acerca del Juicio ha sido considerado determinante para su definición sin atender propiamente a aquello que lo sublime o la teoría del arte complementan como experiencias estéticas con respecto a este Juicio y su función trascendental y de puente entre la naturaleza y la libertad.

La Analítica de lo sublime, en concreto, ha sido juzgada tradicionalmente el apartado de menor importancia en la *Crítica del Juicio* por considerarse su redacción la más tardía en el conjunto de la obra. Una interpretación que defendía Soriau en *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant* y que Tonelli en su artículo “La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft” refuta, situando la redacción de la misma junto a la de la Crítica del Juicio teleológico entre el 21 de enero y el 9 de febrero de 1790, y considerando por tanto a la Analítica de lo sublime como un apartado esencial en la elucidación de la capacidad reflexionante del Juicio. De hecho, Tonelli considera que es precisamente el apartado de la Analítica de lo sublime y el uso del

adjetivo *reflektierend* en ella que falta en toda la Analítica de lo bello el que permite un paso de la Crítica del gusto a la Crítica del Juicio, dando por tanto relativa significación a la Analítica de lo bello como lugar de fundamentación del juicio reflexionante.¹⁰⁴

Es cierto que, como veremos, lo bello es la experiencia que pone de relieve cómo y en qué sentido el contingente por excelencia para la razón teórica es asumido por el sujeto en la experiencia concreta y cómo dicho contingente es tratado como la marca de una naturaleza suprasensible que hace de lo bello la confirmación de nuestra concepción legislativa de la misma. Pero lo bello permite un acceso a una subjetividad trascendental y a su principio que, sin embargo, no agota el ámbito o la envergadura de la misma. Si es cierto, por tanto, que en el fundamento del juicio estético sobre lo bello, o el juicio del gusto, reside el núcleo de la tercera facultad capaz de gestionar lo incondicionado a la vez que de hacerlo de un modo que hace de la razón pura una facultad que se define por su sistematicidad, ésta es una facultad que no agota sus operatividad en el análisis de experiencia estética ni mucho menos, en el de la experiencia de lo bello.

Pues bien, en relación con la búsqueda de este fundamento, y del acceso a lo suprasensible que el Juicio reflexionante está destinado a gestionar en la tercera Crítica se afirma, con respecto a la Crítica del juicio estético —en la que éste aparece tratado por primera en la obra— que Kant no estuvo nada acertado para establecer el fundamento del juicio estético, considerándose al juicio estético en su mayoría desde el punto exclusivo del juicio del gusto.

El concepto de la armonía de las facultades y de la finalidad sin fin que regula esta experiencia y el concepto de lo suprasensible que subyace a su base —tan fundamental de clarificar para relacionar la *KU* con una Metodología de la *KpV* y los intereses que cubre el cosmopolitismo como condición formal de una cultura de la

¹⁰⁴ Sin embargo, con respecto a la interpretación de Tonelli, las tempranas reflexiones estéticas de Kant ligadas al problema de la sensibilidad y el conocimiento nos hacen rechazar la afirmación del autor según la cual es sólo al final del período crítico que Kant descubre la relación entre la estética y al capacidad reflexionante del Juicio. Soriau, M.; *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris, 1926. Tonelli, G. “La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft”, *Revue Internationale de Philosophie*, nº 30 (1954), 423-48. Así mismo, tampoco estaríamos de acuerdo con Zammito al localizar en la tercera Crítica el giro ético que consiste en poner en función de la moralidad el papel cognoscitivo del Juicio teleológico, una interpretación semejante a la que Tonelli hace entre la Crítica del gusto y la *Crítica del Juicio* pero en este caso en relación a una Crítica del Juicio teleológico y una *Crítica del Juicio*. Como señalamos en el capítulo anterior, los intentos de Kant de dar cuenta de la acción moral del hombre como transformadora de la realidad a través de un principio teleológico de interpretación de la naturaleza se encuentran presentes ya en los primeros escritos de filosofía de la historia y opúsculos sobre filosofía natural. Ver Zammito, *Op. Cit.*, 263 y ss.

disciplina obra de la autonomía humana— han sido relacionados de una manera que hace difícil la unión de la estética con la teleología en la filosofía kantiana.

Esto ha implicado una interpretación del concepto clave, fundamental, de esta parte de la Crítica —el de sentido común o *Gemeinsinn*—, como uno que no acaba de dar cuenta del papel del Juicio de una manera suficiente y necesaria. En principio debido a que la interpretación del mismo se limita a su comprensión en base a la analítica de lo bello sin tener en cuenta el concepto tal y como funcionaría en una consideración de la teoría del genio, sólo comprensible tras una Analítica de lo sublime. La consecuencia de esto ha sido que, ni pueden relacionar satisfactoriamente el juicio estético con lo suprasensible a lo que el Juicio reflexionante apunta con vistas a cumplir el fin que tiene como facultad, ni con el resto de las partes de la *Crítica del Juicio*.

Esto es lo que podemos deducir de la lectura de tres obras contemporáneas y de gran difusión consideradas clave para la comprensión de la Crítica del Juicio estético kantiana: *Kant and the Claims of Taste*, de Paul Guyer, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, de J.F. Lyotard y, *Kant's Theory of Taste*, de Henry Allison¹⁰⁵.

Los trabajos señalados difieren en el análisis acerca de la justificación del juicio estético, pero en general se desprende de ellos la impresión de que la Analítica del juicio estético (que es propiamente la del juicio del gusto o de lo bello) no determina claramente cuál de las propiedades del juicio estético es la que finalmente lo determina como juicio sintético *a priori*, justificando de este modo al mismo tiempo la capacidad del Juicio como una de las facultades fundamentales de la razón humana y su papel como punto de enlace entre las dos restantes.

La necesidad y universalidad del juicio del gusto, categorías definatorias del mismo, parecen depender, según Guyer, de las categorías de relación (finalidad sin fin) y cualidad (desinterés) que podrían denominarse las justificadoras, pero que, en tanto en principio remiten a un sentido común que se define gracias a la interrelación de todas ellas, éste vacila entre una descripción psicológico-antropológica de la mente humana (de los estados mentales o de las facultades básicas reconocibles en el ser humano en un acto de conocimiento), y lo que vendría a ser un principio regulativo relacionado con las implicaciones morales secundarias del Juicio estético.

¹⁰⁵ Allison, H.E., *Kant's Theory of Taste. A Reading of The Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2001; Guyer, P.; *Kant and the Claims of Taste*, Op.Cit.; Lyotard, J.F.; *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Op. Cit..

Lyotard, refiriéndose directamente a la Dialéctica del juicio estético para dar cuenta del juicio del gusto, basa la comunicabilidad del mismo, y por tanto el sentido común, en un “arte del pensar”; en un ejercicio que consiste en desprenderse de todo lo material que pueda afectar al juicio. De este modo localiza lo suprasensible, haciendo de él un principio trascendental para el sentimiento que asegura la compatibilidad entre las facultades, pues la forma de proceder de ambas es necesaria en tanto es negada, dando luz, desde lo que no es, a lo que es, al espacio de esta facultad o principio. Es decir, que condena al sentido común a ser un concepto oscuro, indeterminado, infinito en el sentido kantiano del término.

Henry Allison sigue una estrategia similar a la de Lyotard dando cuenta de la normatividad del juicio del gusto mediante un análisis de la actividad del mismo por el cual se le diferencia de las otras dos facultades restantes. Pero al hacer esto, situando la clave del juicio del gusto en el principio de finalidad formal, —lo cual está en perfecta consonancia con nuestro análisis—, separa sin embargo la importante relación que el concepto de sentido común aporta al Juicio estético en tanto que *ratio cognoscendi* del Juicio reflexionante, y por tanto, en tanto que el Juicio no es equivalente al juicio estético, mermando de este modo su posible vinculación con el resto de las facultades. Haciendo por tanto dificultosa la comprensión del Juicio como facultad que da cuenta de las dos partes de la tercera Crítica. Allison hace del sentimiento, y no del Juicio, la tercera facultad; y no es capaz de explicar, más que de manera accidental, la relación de ese sentimiento con lo sublime (que considera accesorio en la crítica estética) y con lo teleológico al no acabar de dar cuenta del principio que determina el sentimiento como aquél que da cuenta de la facultad del Juicio en general.

Lo que se concluye de estas varias interpretaciones del juicio estético y el sentido común es: o bien la interpretación del juicio estético —en base sólo al análisis de la Analítica de lo bello— como la antesala de todo juicio epistemológico y práctico, de acuerdo al sentido común como estado universal de la mente humana antes de la realización de todo juicio (lo que implicaría una explicación experimental de la mente y el conocimiento, una antropología de las facultades), o bien como la constatación de una facultad que da cuenta de la condición trascendental del uso de nuestras facultades remitiendo a un sentido común que se reduce a ser el exponente de un resto: la exposición de una naturaleza suprasensible que asegura el uso coherente de las mismas al dotarlas de un fundamento común a todas que permite que los límites de una sean asumidos y tratados por las otras.

Pero esta última explicación, que sería la que más se aproxima a nuestras pretensiones, no acaba de justificar el cómo de esta facultad, el cómo esta facultad se relaciona y hace posible el paso entre las otras dos en tanto que facultad que remite al sentido común, el estatuto de este último en tanto que dado o deseado; y trata de hacer esto al revés, como si la apelación al sentido común en tanto que título bastase para dar cuenta de la facultad que lo señala independientemente de lo que ese sentido común tenga a la base y la realidad de la que se hace cargo y el modo en el que lo hace, impidiendo de esta manera diferenciar una fundamentación del Juicio y un uso del mismo que se pliega a los interés de la razón en las diversas partes de la obra.

Un efecto que quizás provenga de la interpretación que ha influido en la lectura neokantina de la *KU*, la defendida por Gadamer en relación con el Juicio reflexionante y su capacidad para determinar sólo la experiencia estética, (también refiriéndose con esta expresión básicamente al juicio del gusto) siendo incapaz por tanto de establecer un puente entre la facultad teórica y la moral, eliminando toda relación del juicio del gusto con cualquier significación cognoscitiva (aunque sea ésta de tipo subjetivo necesario), y dificultando por tanto la comprensión del juicio teleológico como uno de los tipo de juicios hechos posibles de acuerdo a la facultad reflexionante del Juicio¹⁰⁶.

En nuestra opinión estas interpretaciones del juicio estético olvidan, además de la intención de la obra (anunciada en el punto anterior), la estrecha relación de sus partes. Buscan una justificación de los juicios estéticos en argumentos parciales que no pueden dar cuenta de los mismos porque no atienden a la realidad de la que el juicio estético trata de dar cuenta. Al mismo tiempo, no atienden al objetivo de fundamentar la capacidad del Juicio como la facultad originaria que justifica la concreción de ciertos principios constitutivos y regulativos, tanto de la investigación natural como de la acción humana —cuyo uso no es evidente hasta la segunda parte de la obra— y que, haciéndose comprensible únicamente al final de la Deducción de los juicios del gusto,

¹⁰⁶ Gadamer, H.G.; *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1996, Vol.I., Cap. 2. Una interpretación que contribuiría también a la dificultad de ver una unidad esencial entre las dos partes de la tercera Crítica sería la famosa obra de H. Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, F. Dümmeler, Berlin, 1889. En ella se defiende que la Crítica del Juicio estético kantiano sólo tiene por función fundamentar la validez de un tercer tipo de juicios sintéticos *a priori* que tiene meramente un valor subjetivo y que, por tanto, no pueden contribuir como parte al sistema crítico kantiano. Como defenderemos, la Crítica del Juicio estético en esencial relación con la Crítica del Juicio teleológico, está destinada a contribuir al sistema de la filosofía trascendental kantiano en tanto constituye la clave para la comprensión de cómo se produce el puente o punto de enlace entre las dos Metafísicas kantianas, la de la naturaleza y la de la libertad, ofreciendo el punto de vista subjetivo trascendental que permite al sujeto asumir la unidad de su razón desde su condición de finitud.

supone el motivo impulsor de un Crítica de la facultad de juzgar y de una fundamentación de la misma a través del análisis del juicio estético.

Nosotros afirmaremos que, en general y como hemos señalado, la Crítica del juicio estético funcionaría como la descripción de la facultad de Juzgar y la exposición de los elementos y juicios que son más básicos en ella; la teoría del genio y la Analítica de lo sublime, suponen ya un paso más allá de esta descripción mostrando la relación que el Juicio tiene con la razón y sus fines y, por tanto, dando sentido completo al concepto de *Gemeinsinn* como regulativo, y la segunda parte de la *KU* expondría un uso de la facultad misma que es problemático con respecto al conocimiento teórico, pero que es el más importante de la misma: el uso de la facultad del Juicio para dar cuenta de la naturaleza tal y como las dos facultades restantes no pueden hacerlo: para dar cuenta, para el hombre, de la naturaleza como un todo teleológico que supera la concepción que de este concepto ofrece la primera Crítica, y para dar cuenta de la naturaleza (al menos en lo necesario para la construcción de una sociedad cosmopolita) como la materia para la producción, para el uso, por parte de una voluntad libre¹⁰⁷.

Pero un uso tal sólo está justificado si la facultad que lo lleva a cabo está justificada para hacerse cargo de tales exigencias de la razón según sus condiciones determinantes. Esto es lo que muestra la Crítica del Juicio estético: una capacidad en el hombre para “redefinir” o “hacerse cargo” de lo suprasensible a partir de una experiencia sensible que no contradice sin embargo las conclusiones de las otras dos Críticas (ante todo por el carácter *subjetivo*, pero necesario, que acompaña a todo juicio que es propio de la misma). De modo que el sentido común (*Gemeinsinn*) que reside a la base de los juicios del gusto como elemento clave de su justificación, y que vacila en calidad de concepto constituyente y/o regulativo, sólo se explicita en esta doble condición necesaria para servir como fundamento del juicio estético si puede ser puesto

¹⁰⁷ Jesús Conill comparte este carácter del Juicio como facultad capaz de dar sentido a la facticidad desde una unión entre lo universal y lo particular relacionada con el sentimiento de la vida, o manifestación estética de la libertad trascendental y, por tanto, una capacidad que no se limita a dar cuenta de la experiencia estética. Esta interpretación que hace de Kant uno “hermenéutico” es una que compartimos en este capítulo y que iremos exponiendo de acuerdo a los conceptos clave de la tercera Crítica para concluir que ya en Kant se encuentra aquella actividad según la cual el hombre se comprende de un modo necesario desde la experiencia y la contingencia a la que se enfrenta en ésta. Conill, J.; *Op.Cit.* A pesar de que otras interpretaciones de la estética kantiana hacen de la *KU* el lugar en el que se completa la teoría del conocimiento kantiano, como las de Hanna Ginsborg o la de Wolfgang Wieland, nosotros hemos preferido ofrecer una interpretación de la tercera Crítica que insiste, no tanto en las contribuciones de la obra al problema del conocimiento kantiano (que también) sino en su faceta para dar cuenta de la subjetividad humana como lugar para una correcta fundamentación del discurso histórico y del derecho como deber moral del sujeto sensible. Ginsborg, H.; *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Garland Publishing, New York, 1990; Wieland, W.; *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoe und Ruprecht, Göttingen, 2001.

en relación con una razón práctica, y mostrar las consecuencias que tiene este Juicio con respecto a una teleología que no sólo se establece como método de conocimiento, sino también como método de interpretación de las acciones y los fines de las acciones humanas.

Por otra parte, por lo que respecta a la relación entre el sentimiento y el sentido común como fundamento que reside a su base, ya en *WO*, Kant afirmaba que el sentido común es el sentido de una razón que se determina por principios subjetivos pero necesarios para satisfacer sus fines. El sentido común no era más que el sentimiento que da cuenta de un principio a la base del uso objetivo de nuestras facultades¹⁰⁸.

En la *KU* el sentido común, anteriormente apelado para dar cuenta de los enunciados subjetivos o máximas de la razón, no podemos decir que cambie su estatuto, sino que se localiza a la base de la experiencia estética en general y como “facultad” o “realidad” de la que da cuenta el Juicio reflexionante en tanto que “desconocida raíz común”, como sentido que da cuenta de la indeterminación teórica y, a través de ésta, de la relación de las facultades de conocer en tanto éstas se muestran en relación sistemática entre ellas haciendo del conocimiento y, a la vez, de la determinación moral del sujeto, una realidad concreta

Si, podríamos decir, la razón siente sus fines, este sentimiento no es el que da origen a las máximas subjetivas de la misma, sino el que justifica que estos fines tienen sentido para la práctica humana, que, desde una estructura subjetiva, una ordenación de las facultades de conocer que da cuenta de la operatividad de un principio trascendental de tipo subjetivo, tiende a la completud de la indeterminación objetiva que acompaña a los ámbitos determinados de la razón

El sentido común constituye la clave del Juicio reflexionante en tanto se posiciona como fundamento de un principio que dictamina cómo se debe juzgar para

¹⁰⁸ La razón siente la necesidad de ir más allá de la experiencia y de establecer principios subjetivos, nacidos de esta necesidad, que dan cuenta de nuestras intuiciones y a los que les corresponde tal sentimiento. Esta exigencia sentimental es, dice Kant, el sentido común, la sana razón común, que, en oposición a la definición que Mendelssohn ofrecía de este concepto —al apelar con el sentido común a una facultad de la razón de conocer aquello que no puede ser conocido mediante la experiencia, mediante una especie de intuición intelectual— Kant concibe como aquella capacidad de la razón de orientarse, de reconocer y asumir sus exigencias. El sentimiento se determina pues bajo principios subjetivos cuando necesita suponer algo para tan siquiera juzgar objetivamente. Estos principios son las máximas de la *KrV*, los postulados de la *KpV*. Los principios subjetivos, proposiciones expresión de la creencia racional y la creencia doctrinal, tienen su base en el sentimiento de la razón, y estos principios pueden denominarse, así considerados “sentencias de la sana razón”. La hipótesis racional y la creencia racional son los enunciados subjetivos de la razón cuyo fundamento es un sentimiento según el cual la razón se denomina sana razón común. «Orientarse en el pensamiento en general significa también, debido a la significación de los principios objetivos de la razón, determinarse en el asentimiento según un principio subjetivo de la razón». (*WO*, 136).

obtener un conocimiento sistemático de la naturaleza empírica y cómo se debe juzgar si es que el fin final ha de ser un objeto existente en la naturaleza. Es el común denominador de la razón en la representación teórica y práctica de la naturaleza; lo que Felipe Martínez Marzoa denominó “la desconocida raíz común”¹⁰⁹.

Por lo tanto, la experiencia de lo bello será analizada sólo para dar cuenta del sentido común que reside a la base de los mismos como aquello que es finalmente identificable con un suprasensible que no se limita a determinar la experiencia estética sino que muestra la posibilidad de que el Juicio reflexionante sirva tanto para dar cuenta del arte, como de lo sublime y de la teleología.

Lo que la exposición anterior viene a señalar es que a pesar de que la reflexión estética sea considerada como la *ratio cognoscendi* del Juicio, a cuya base reside un sentido común, éste último no puede verse limitado, ni tampoco con él el principio de un Juicio reflexionante en general, a dar cuenta de la experiencia estética.

De ahí que todos aquellos intentos por limitar el uso del Juicio reflexionante y las pretensiones del mismo al análisis de los juicios del gusto, como la de Gadamer, limiten tanto la comprensión del concepto de sentido común y su identificación con un suprasensible que ha de poder ser determinable por su relación con el concepto de humanidad, como la de la experiencia de lo bello mismo y su relación con la formación de conceptos empíricos — ocasionando en este último caso la tan discutida cuestión acerca del adjetivo bello como aquél que debería acompañar a todo objeto antes de su conceptualización, y que ha sido reciente tema de debate entre los filósofos P. Guyer y F. Rusch¹¹⁰.

¹⁰⁹ En su libro Martínez Marzoa realiza una exposición del sentido común que coincide con estos términos y que acabará haciendo a la razón práctica una facultad que también interviene en la donación de sentido del mundo sensible y sus conceptos; Martínez Marzoa, F.; *Desconocida raíz común*, Visor, Barcelona, 1987.

¹¹⁰ La disputa establecida entre Guyer y Rusch se centra en la dilucidación del papel que cumple en Kant la “armonía de las facultades” en su relación con la función del conocer. Guyer se separa de la comprensión de lo bello y de la armonía de las facultades que da cuenta de lo mismo como una experiencia previa o anterior a toda conceptualización, y que concluiría por tanto en una afirmación de que lo bello es la materia de un Juicio incompleto. En su lugar, como veremos en el punto 3 de esta tesis, Guyer defiende una teoría según la cual lo bello se caracteriza porque expresa un “algo más” en el objeto ya conocido a través de un concepto. Describiremos este “algo más” en el punto 3-3-2- de esta tesis. Guyer, P.; “The Harmony of the Faculties Revisited”, en Guyer, P.; *Values of Virtue: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge University press, Cambridge-NY, 2005, 77-110. Esta posición se opone a la de aquellos que afirman con respecto al objeto bello que este plus que se da en el objeto consiste en que su forma es apta para ser pensada y moldeada de modo que bajo ella puedan caber indeterminados objetos posibles, no culminando ninguna de estas posibilidades, como afirmará, entre otros, decíamos, Rusch, F.Jr., “The Harmony of the Faculties”, *Kant-Studien*, Band. 92 (2001), 38-61. También ha criticado Guyer la postura de Allison al respecto según la cual la imaginación ofrece nuevas pautas de orden al entendimiento que funcionarían como base para nuevos conceptos. Ver Allison, H.E.; *Op.Cit.*, 171. Para Guyer, igual que para Kant, el carácter a-conceptual del juicio estético es absoluto. El juicio estético se define por

Esta exposición del Juicio —que puede parecer en principio controvertida— que supone, por una parte, una reinterpretación de las partes de la *Critica del Juicio*, y por otra parte, y en consecuencia, una no-independencia posible a la hora de juzgarlas de modo aislado, es la apuesta principal de este capítulo que, con la intención de resolver un problema ligado al cosmopolitismo en la obra tardía de Kant, —el de su categoría como “concepto límite” entre lo teórico y lo práctico; uno de los conceptos que maneja una historia que interpreta la realidad fenoménica, a la vez que uno que expresa un deber moral— busca explicaciones en la tercera de las Críticas, suponiendo a ésta el lugar en el que la acción moral cobra toda su relevancia como acción real, como acción transformadora y explicativa de la realidad, para la cual sus fines pueden ser pensados de acuerdo a las condiciones de su realización sensible, e instauradora de un derecho que habrá de diferenciarse en su doble caracterización fenoménica-nouménica.

Explicitaremos brevemente la experiencia estética de lo bello con vista a obtener aquello que desde esta experiencia puede decirse da cuenta del uso de nuestras facultades superiores y a continuación ofrecernos un breve resumen de la experiencia sublime y la teoría del arte y del genio que, como veremos, son especialmente relevantes para poder definir el papel que el Juicio reflexionante y el uso adecuado de nuestras facultades superiores tiene con respecto a la acción humana concreta y propositiva, transformadora del mundo de acuerdo a un deber moral.

3.2. Lo bello

Lo bello, por definición, es aquello que despierta el sentimiento de placer tal y como este sentimiento se entiende desde la Analítica de lo bello; es decir, lo bello es, según los cuatro momentos: el objeto de una satisfacción desinteresada, universal, necesaria y de con ocasión de una forma que no conlleva asociada un concepto que la determine.

Lo bello, a pesar de no ser un predicado objetivo, es un predicado, es decir, surge ante la necesidad de comprender aquello que se da. Una vez enunciado, lo bello se

separarse absolutamente de toda intención y posibilidad de conceptualización. El que este tipo de juicios den luz acerca del funcionamiento de una facultad que luego puede ser usada para la expresión de juicios conceptual-lógicos no implica nada con respecto al juicio estético en sí. Dieter Heinrich es otro de los autores destacados que ha defendido con anterioridad en la línea de Guyer la experiencia de lo bello como una genuina y separada de su comprensión como necesaria experiencia pre-conceptual, diferenciando entre dos tipos de armonía de las facultades, siendo la que se da en el juicio estético una que se define por su libertad. Dieter, H.; *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World. Studies in Kant*, Stanford University Press, Standford, 1992, Cap.2.

convierte en el predicado de un elemento más del mundo. Y, sin embargo, lo bello no hace referencia a una representación, sino a una relación entre las facultades que tratan dicha representación.

La definición de un predicado para un objeto en la primera Crítica es la de ser un concepto o una de las determinaciones de un concepto bajo el que caería el concepto sujeto del cual se predica, y que indica a su vez que los objetos que caen bajo tal concepto caen bajo el concepto predicado. La materia última de todo predicado es pues los individuos o instancias que caen bajo él.

En el caso de lo bello, sin embargo, no tenemos una pretensión de conocimiento, porque lo bello se presenta como un predicado a-conceptual o reflexivo, es decir, que expresa la relación del objeto con el estado del sujeto y no con un concepto de conocimiento. ¿Qué quiere decir esto?, ¿quiere decir que el objeto de lo bello es un objeto de un tipo diferente a los objetos de conocimiento?, ¿que lo bello es una propiedad que el sujeto asigna al objeto sin ser propia del objeto?, ¿se podría decir que lo bello predica del sujeto y al hacer esto predica a la vez de un objeto que pasa a entenderse como absolutamente contingente?, ¿y se podría decir que ese objeto contingente, esa predicación de lo bello que lo señala como un objeto de imposible conceptualización, da la clave para la posibilidad de una naturaleza sistemática, de un sistema de leyes empíricas?

De las características que definen a lo bello se sigue que lo que se anuncia cuando se dice de un objeto que es bello es que lo que se predica del objeto no es algo que pueda ser conceptualizado, y precisamente por esto no puede guardar una relación con la sensibilidad ni de agrado ni de placer basada en la existencia del mismo o en su ser un objeto bueno. Si la afirmación “X es Y” lo que dice es los objetos de X caen bajo el concepto de Y, y “no es verdad que X es Y”, dice que los sujetos que caen bajo el concepto X no pertenecen a Y. ¿Qué dice, por ejemplo, un enunciado como “la rosa es bella”?

La sensación experimentada a través de la forma del objeto no tiene que ver con el reconocimiento de una realidad a la que se le pueda atribuir un concepto, por lo tanto, de la que se pueda afirmar o negar algo en términos conceptuales. Lo bello es aquello que gusta independientemente de todo interés. Esto quiere decir que lo bello se separa de toda comprensión que de un objeto podamos tener en relación con la facultad desiderativa; que se separa de todo placer derivado de un interés, de la producción de una existencia gracias a un concepto. Y es por esto que cuando se juzga un objeto así lo

que obtenemos es, no un juicio afirmativo, relacionado con una realidad, ni uno negativo con la falta de la misma, sino un juicio infinito que dice algo acerca, no de una realidad, sino de la realidad misma. Veamos cómo:

El juicio infinito es un juicio que dice “X es no Y” de este modo señala que los objetos que caen bajo el concepto X caen bajo un concepto que no es Y, determinando el sujeto concepto en la esfera infinita de todos los predicados posibles. Sin embargo, lo que sea el concepto sujeto está limitado a ser algo que es un objeto de conocimiento. Pero el juicio sobre lo bello, de acuerdo al sentimiento de placer desligado de todo interés, dice algo así como “X es no X”. De modo que sitúa el ser del sujeto concepto fuera de lo que el concepto determina con respecto a su cognoscibilidad.

Al ser un juicio sobre un singular diría algo así como “esta rosa no es un rosa” o “esta rosa es más que una rosa” y lo que este “más” o “no” sea no puede ser determinado mediante el predicado de una rosa, ni mediante un predicado conceptual de ningún tipo cognoscible. Ya que todo singular juzgado como bello es juzgado de este modo...esto bello no es una rosa, ni un árbol, ni un molusco...etc. Así que lo que el juicio sobre lo bello juzga es la aparición de un singular sensible (nos es dado a través de la sensación de afectación, como realidad) pero que es determinable por un predicado concepto que no se corresponde con ninguno que determine al sujeto dentro de ámbito de lo conceptualizable. Lo que se dice del objeto es precisamente que no se juzga en base a su “ser un objeto de la experiencia” sino en base a su ser un objeto determinado por un principio que, sin ser un principio de conocimiento, pone en relación a las facultades de conocer.

El objeto se convierte entonces en el exponente de la actividad de Juzgar, o en el exponente de un concepto indeterminado e indeterminable, que es la idea de la naturaleza misma y que se muestra operativa pero oculta en todo acto de conceptualización.

El placer que se experimenta ante la contemplación de un objeto bello es desinteresado precisamente, entonces, porque este placer no está determinado por ningún concepto, sino por el principio que hace posible el placer, el principio que determina lo dado de acuerdo a una idea que acompaña siempre y en todo momento a la actividad del conocer.

Si el principio que determina el sentimiento no es uno a través del cual se instancia el objeto de ningún concepto, pero se da un placer —es decir, la marca de la

obtención de un propósito¹¹¹— el placer ha de ser uno que se experimenta en y por la misma actividad, y de ahí que Kant haga del principio de la finalidad sin fin, que indica la operatividad de una idea indeterminada, y que regula la obtención de un fin sin seguirse de ello un conocimiento, el que reside a la base de nuestras facultades.

La actividad misma de enjuiciamiento se identifica pues con el fin que produce placer, mostrando además que la relación entre las facultades responde a una voluntad definida por su causalidad final (o por ideas) en tanto es ésta la única causalidad capaz de explicitar el concepto de una finalidad a pesar de que dicha finalidad no presuponga causalidad con respecto a un objeto.

El objeto¹¹² es así juzgado como final o fin por su forma; es un fin por su adecuación con respecto a la capacidades de conocer, o es un objeto que se muestra final con respecto a nuestras capacidades de conocimiento —por su ser apto para producir una experiencia que ocasiona placer sin hacer referencia al concepto de un objeto que daría cuenta de lo mismo desde intereses meramente sensibles o intelectuales. Finalidad que se atribuye al conjunto de la naturaleza haciendo de ésta un todo finalista para el conocimiento por su forma. Un placer que, teniendo su origen en una representación, sólo puede ser un efecto derivado del uso de las capacidades de conocer.

¹¹¹ «El logro de cualquier propósito está ligado con el sentimiento de placer; y si la condición de dicho logro es una representación *a priori*, tal y como, tal como lo es aquí un principio para el Juicio reflexionante en general, el fundamento de placer también se verá determinado por un fundamento *a priori* y válido para cada cual, y ello simplemente por la relación del objeto con la capacidad cognoscitiva, sin que el concepto de finalidad tenga aquí para nada en cuenta a la capacidad desiderativa, diferenciándose así por completo de toda finalidad práctica de la naturaleza». (*KU*, 187).

¹¹² El objeto es en el orden fenomenológico de la experiencia estética aquello que va en primer lugar, lo que produce el sentimiento de placer; y lo que ocasiona la cuestión de si el placer precede al juicio o el juicio al placer en el §9 de la *KU*. Finalmente, el placer mismo es analizable trascendentalmente como el efecto de una relación entre las facultades bajo un principio que invierte el orden de la causalidad de la experiencia estética haciendo de la forma del objeto sólo la ocasión para acceder a la causa de un sentimiento, por lo que el juicio acerca de lo bello y el de lo sublime se asemeja mucho más de lo que Kant da a entender al decir del último que cuando se juzga lo sublime no se juzga propiamente a la naturaleza sino al sujeto. En efecto, se podría decir lo mismo de lo bello: cuando se juzga un objeto bello no se juzga propiamente a la naturaleza, sino a la capacidad de hacerse cargo de la misma desde el punto de vista de su contingencia, a la capacidad o concepto (que es constitutivo de la experiencia estética) de lo suprasensible que reside en el sujeto y que trata lo dado justo como se presupone que esto debe ser. A pesar de poder decirse esto, el hecho de que lo dado como contingente en la experiencia remita a un suprasensible que reside a su base y que finalmente acaba traducándose o haciéndose operativo como suprasensible del sujeto, hace que la experiencia de lo bello se refiera a aquello que se presta a ser tratado por las facultades del conocer, a la forma que las facultades hacen posible como apta para una posible sistematización y, y que, en tanto se refiere a una forma que se le da a lo dado en la experiencia, lo bello a cabe refiriéndose no al sujeto, sino a la naturaleza o a su forma, en tanto puesta por la subjetividad misma o por la "Naturaleza", que, hispostatizada, puede considerarse una entidad o totalidad que, diferenciada del sujeto, se presta por su forma a la cognoscibilidad legal.

Las capacidades cognoscitivas que se ponen en juego por medio de esta representación están aquí en un libre juego, puesto que ningún concepto determinado las limita a una regla cognoscitiva particular. Así pues, el estado de ánimo en esta representación del sentimiento del juego libre de las capacidades de representación debe convertirse en una representación para un conocimiento en general. (*KU*, 217).

Si el fin de la relación de estas facultades es el conocimiento, pero en la experiencia estética no se da ninguno, el juicio el gusto es un ejemplo de una relación finalista de las facultades de conocer anterior a la relación que mantienen para producir conocimiento. Es por esto que Kant hace de la relación indeterminada pero armónica de las facultades de conocer la marca de un placer comunicable universalmente.

Este estado de un juego libre de las capacidades cognoscitivas en una representación por medio de la cual se da un objeto debe poder comunicarse universalmente, pues el único tipo de representación que vale para todo el mundo es el conocimiento en tanto que determinación del objeto con la que deben coincidir las representaciones dadas (sea el sujeto que sea).

Puesto que la comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio del gusto debe tener lugar sin presuponer un concepto determinado, tal comunicabilidad sólo puede basarse en el estado de ánimo en el juego libre de la imaginación y el entendimiento (en al medida en que una y la otra coinciden entre si, como se exige para que haya conocimientos en general) en tanto que somos conscientes de que esta relación subjetiva pertinente para el conocimiento en general debe valer para todo el mundo y, en consecuencia, debe ser comunicable universalmente, como sucede a propósito de todo conocimiento determinado que, en efecto, siempre descansa en aquella relación en tanto que condición subjetiva. (*KU*, 217-8).

Así pues, si se da un sentimiento que corresponde con la obtención de un fin de acuerdo a la relación de las facultades de conocer, el placer experimentado es uno que, si bien no puede decirse se da a causa de un conocimiento, sí que tiene que ver con el conocimiento. Con esta interpretación coinciden en general autores como R. Zimmerman o R. Aquila¹¹³; sin embargo, a pesar del intento de los autores de considerar a lo bello como un predicado y no tanto como la expresión de un sentimiento de placer, éstos no acaban de dar cuenta de la especificidad del objeto bello como aquél predicado que expresa en la naturaleza la marca de una idea suprasensible, por lo que tampoco acaban de poder dar cuenta finalmente de la universalidad o necesidad que los juicios del gusto reclaman al suponer a la base de los mismos un sentido común que funcionaría como concepto “constituyente” de los juicios del gusto.

El placer sentido ante la aprehensión de un objeto bello es pues la marca de que, en concreto, y en base a la aprehensión de una forma que resulta ser contingente para el

¹¹³ Zimmerman, R.L.; “The Aesthetic Judgement”, *Op.Cit.* También parecida es la de Aquila, R.E.; “A New Look at Kant’s Aesthetic Judgement”, *Kant-Studien*, Band.70 (1979), 17-34.;

entendimiento y sus leyes trascendentales —en tanto que es un “no” o un “más”— el conocimiento es posible. Se muestra entonces el principio reflexionante del Juicio como uno que regula la relación subjetiva de las facultades de conocer que es requisito previo de un uso de las mismas destinado a la conceptualización u objetivación de lo dado; que hace de la comunicabilidad no sólo una propiedad del intercambio de conocimientos objetivos, sino un estado que pertenece al sujeto cuando su actividad se regula por el principio reflexionante del Juicio.

Lo bello, por tanto, en tanto predicado, y en definitiva, dice algo con respecto del sujeto que juzga; todos los comentaristas coinciden en afirmar esta predicación de lo bello acerca de la comunidad de sujetos del juicio. Según Guyer¹¹⁴, lo bello habla de «una presunción *a priori* de la similitud de todos los jueces del gusto fundada en una apelación a las condiciones generales de la posibilidad de la experiencia». Según Cassirer¹¹⁵ lo bello «representa de golpe, por decirlo así, aquella unidad de espíritu que es para nosotros expresión directa y auténtica de la unidad de nuestro yo, de nuestro sentimiento concreto de vida y de nuestra propia personalidad». Según Allison¹¹⁶ lo bello se refiere a un sentido común entendido como sentimiento en tanto éste supone una capacidad universalmente compartida de discriminación y valoración. Según Lebrun¹¹⁷ en el juicio del gusto «el sujeto del gusto no expresa nada si no es que ahora y siempre, sólo podemos pensar en común con otros»; dice del sujeto que pertenece a una *Gemeinschaft*, entendida en un sentido general como una comunidad ideal pensable de acuerdo a un pacto por la comunicación; una comunicación que es presupuesta en lo teórico y lo práctico.

¿Cómo da señal lo bello de esta comunidad de comunicación anterior a toda comunicación objetiva?

Decíamos que el sujeto juzga acerca de lo que acontece de un modo que el predicado cognoscitivo que correspondería al objeto de la intuición es uno que no es usado para su juicio, sino que es un algo más que se presenta en su forma lo que es

¹¹⁴ Guyer, P.; *Kant and the Claims of Taste*, Op. Cit., 7.

¹¹⁵ Cassirer, E.; *Kant, Vida y Doctrina*, FCE, México, 1948, 370.

¹¹⁶ Allison, H.E.; *Kant's Theory of Taste. A Reading of The Critique of Aesthetic Judgement*, Op.Cit., Cap. 3 & 7.

¹¹⁷ Lebrun, G.; *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica de del Juicio*, Op.Cit., 376. Ver, con respecto a este tema, Cap.XIII. Es interesante que Lebrun pone en íntima relación la comunicabilidad del gusto del Juicio y a lo que ésta apela con la comunidad moral, el requisito de cuya existencia requiere evitar toda forma que impida tal comunicación, como es la mentira. Comunidad moral y comunidad de comunicación están íntimamente relacionadas, y, como veremos, es en la *Crítica del Juicio* donde esta relación se muestra en la necesidad de comunicar que apela a lo contingente.

juzgado como bello. Dijimos que este algo más corresponde a la idea de una naturaleza tal y como es presupuesta por la experiencia de conocer, y que es una que es hecha operativa mediante el principio del Juicio. A su vez éste regula la actividad subjetiva de las facultades de conocer poniéndolas en una relación armónica de acuerdo a su principio y bajo la guía de esta idea.

Es decir, el objeto manifestaría un “algo” que indicaría una no-realidad o una no-fenomenalidad tal y como normalmente se juzgan estos términos; es decir, el objeto es exponente de la misma actividad de juzgar, y esto es lo que Kant denomina lo *suprasensible*. En tanto lo que es juzgado es un contingente para el entendimiento, que no da cuenta de él en términos conceptuales, lo bello parece ser un exponente de aquello que lo que reside a la base de la naturaleza hace posible, o da u ofrece, como material para el Juicio. De este modo, lo suprasensible es juzgado sin ser, sin embargo, un juicio acerca de la cosa en sí que reside a la base de la naturaleza, sino en base al mismo Juicio que se encarga de manejar la materia para una posible intuición.

Lo suprasensible, o la idea de la naturaleza, por tanto, es identificada como aquello que reside a la base a las facultades que subyacen a todo conocimiento, pero de un modo que éstas no concluyen en una determinación o conocimiento, sino de un modo que se relacionan para dar cuenta de “lo dado”, de aquello a cuya base hemos de presuponer un fundamento suprasensible. De este modo es como el suprasensible de la naturaleza y el del sujeto pueden ser relacionados, pues es finalmente a causa de éste último que se hace comprensible la enunciación del primero. O, podríamos decir, es la idea de lo suprasensible que regula la actividad subjetiva de las facultades de conocer la que permite que tenga sentido decir finalmente que hay un noúmeno o cosa en sí indeterminada e indeterminable que se diferencia de un fenómeno u objeto de la experiencia posible para un ser humano, pues es ésta idea en tanto que expresa una causalidad para juzgar lo contingente la que expresa la posibilidad misma de que el sujeto concrete la noción de fenómeno.

El análisis de lo bello como experiencia clave para dar acceso al Juicio, su principio y su fundamento en un sentido común que permite una comunicación universal del juicio basado en el sentimiento, es el intento de Kant, por tanto, de dar cuenta de que es precisamente la independencia del hombre de la naturaleza sensible lo que le permite experimentar un placer ante la aprehensión de una forma determinada. Esto es lo que lo bello —o la Naturaleza a través de la experiencia estética de lo bello— muestra con respecto al uso subjetivo de nuestras facultades.

Es aquella reflexión que se da en base a un principio que hace de lo dado algo susceptible para ser determinado por la facultad de conocer lo que produce un placer y hace de la forma de la representación algo bello. De este modo el sujeto muestra la capacidad de determinar lo dado a pesar de su dependencia de lo sensible o contingente material tal y como entiende esto el entendimiento, o de hacerse cargo de lo dado y a cuya base reside un fundamento suprasensible que permanecerá para siempre como cosa en sí o nómeno positivo, marca de un idealismo trascendental que se ve completado por la facultad del Juicio reflexionante¹¹⁸.

Toda la Analítica de lo bello está destinada a mostrar que con anterioridad a toda determinación de un concepto la subjetividad humana trata a lo dado como algo susceptible de ser conceptualizado, a pesar de que esta experiencia de lo bello no es una que corresponda a la aprehensión de todo objeto para el que no contamos con un concepto determinado — a pesar de que Kant diga que es una que pueda *comprenderse* si considerados a un objeto con independencia de la funcionalidad que le ofrece su concepto, no es una que se pueda *experimentarse* simplemente a causa de este ejercicio¹¹⁹—, sino que hemos de ver en lo bello la expresión de la actividad de un Juicio y su principio como una facultad activa que, cuando se da conjugada con la actividad del conocer, permanece oculta para el sujeto.

¹¹⁸ A pesar de que Kant basa la Dialéctica del juicio estético en la afirmación de que es el concepto de lo suprasensible el que subyace a los juicios del gusto como fundamento, y a pesar de que es éste concepto el que permite comprender cómo el Juicio reflexionante es capaz de dar cuenta de la naturaleza desde una perspectiva favorable a la moral, algunos autores niegan que el concepto de suprasensible pueda cumplir esta función. Véanse como ejemplos: Guyer, P.; *Kant and the Claims of Taste, Op Cit*, Cap. 10; MacMillan, C.; “Kant’s deduction of Pure Aesthetic Judgement”, *Kant-Studien*, Band.76 (1985), 43-54 & Longuenesse, B.; *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2005, Cap. 10. Longuenesse realiza también un análisis categorial del juicio del gusto que le lleva concluir que, finalmente, la necesidad del juicio de gusto consiste en una frase que podríamos resumir como: “ya que podemos mostrar la universalidad de la comunicabilidad subjetiva de acuerdo a las condiciones subjetivas de conocimiento, entonces, también podemos demandarla, como si de un deber se tratara, de acuerdo a lo que nuestro concepto de deber implica relacionado con la estética. Debemos sentir placer ‘como si’ de un deber moral se tratara”. Pero la autora no explica la relación de este ser-poder, sino que se limita a asumir que como una y otra se siguen en el texto, se siguen también en el juicio sin más explicación. De hecho, su explicación reduce a la expresión de una tautología que la misma autora enuncia para explicar la necesidad del juicio del gusto: «Decir que todos los sujetos que juzgan debería necesariamente coincidir con mi juicio es decir que el objeto debería ser juzgado necesariamente como bello, o que la conexión entre el predicado “bello” y el objeto es necesaria», p. 285. Una concepción similar es la de Pilot, H.; “Kant’s Theory of the Autonomy of Reflective Judgement as an ethics of Experiential Thinking”, *Noûs*, Vol.24, N° 1(1990), 111-35.

¹¹⁹ Veremos en la teoría del genio qué es aquello que propiamente suscita una experiencia de lo bello y que nos permite afirmar que la experiencia estética no es una que pueda obtenerse simplemente obviando la funcionalidad de los conceptos de los objetos de la intuición.

Así que no puede decirse, como afirma Béatrice Longuenesse en su famoso *Kant and the Capacity to Judge*¹²⁰ que el Juicio estético sea la exposición del Juicio reflexionante en tanto puede ser entendido como un juicio de conocimiento fallido. El Juicio reflexionante puede considerarse un juicio acabado que en el caso de lo bello se refiere al concepto de lo suprasensible y que, como Juicio activo, en toda actividad de conocer acaba haciendo de ese suprasensible el modo de dar cuenta de otro concepto que da expresión al Juicio. Como veremos, el hecho de que el juicio del gusto se exprese con ocasión de la aprehensión de la forma de un objeto al que ya relacionamos con un concepto es una marca de que el Juicio reflexionante no es activo en el Juicio del gusto en tanto juicio al que ha de suceder una conceptualización objetiva, sino que es un Juicio plenamente operativo y funcional en diversos tipos de experiencias.

Lo bello simplemente es el caso más evidente de que se da este ejercicio reflexionante, o el caso en el que el Juicio reflexionante es la única facultad operativa, en la que el concepto de lo suprasensible al que el Juicio da expresión es el que es finalmente también el determinante. Lo interesante, señalábamos con anterioridad, es que la experiencia de lo bello supone la expresión de la independencia de lo sensible por parte del sujeto con respecto a la actividad de conocer. Que la actividad de conocer se realiza con independencia de cómo la naturaleza sea de acuerdo al fundamento suprasensible que reside a su base, pues el sujeto sustituye al mismo en base a un principio y una ordenación de las facultades, cubriendo así las faltas que podrían seguirse de la dependencia de lo sensible que es teóricamente supuesta para la actividad concreta de conocimiento.

Así pues a un sujeto, podríamos decir, no le aparece a la conciencia algo a no ser que este algo sea considerado al menos como un fin por su forma, pues de otro modo aquello que puede ser sentido no podría ser sin embargo aprehendido. Para ser aprehendido ha de ser relacionable, comparable y sistematizable y, posteriormente determinable¹²¹. El caso extremo de una representación que es un fin pero a la que no le

¹²⁰ Longuenesse, B.; *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, NJ, 1998.

¹²¹ Podría decirse entonces que la imaginación productiva, en la experiencia estética de lo bello, en tanto considerada como libre pero a la vez concordante con el entendimiento, es una imaginación regulada desde el concepto de lo suprasensible que el Juicio hace operativo a través de su principio. «La imaginación en su libertad, no es reproductiva...sino que tiene que tomarse como productiva y autosuficiente (como autora de formas arbitrarias de posibles intuiciones); y si en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos está atada a una forma determinada de este objeto, y en esta medida no posee libre juego alguno (como en el poetizar), entonces todavía cabe concebir que el objeto pueda aún ofrecerle una forma semejante que contiene una composición de lo múltiple tal y cómo la imaginación, si fuera dejada en libertad, la proyectaría en general en concordancia con la legalidad del entendimiento». (KU, 240). De este modo, para una la descripción de la imaginación productiva en Kant coincidiríamos

corresponde para dar cuenta de ella un concepto determinado, aunque, sin embargo su forma muestra la capacidad del Juicio para dar cuenta de toda posible conceptualización, es el caso de lo bello; el caso “extremo” de aquello que puede ser aprehendido, la actividad misma del Juicio reflexionante en su estado puro.

Esta actividad del Juicio, que es la presupuesta para poder ejercer la actividad empírica o la síntesis empírica de la imaginación que pueda ser determinada por una síntesis trascendental de la misma, es mostrada en lo bello como una que se da de hecho, y que, por tanto, es supuesta en toda formación de un concepto empírico, donde, antes de poseer el concepto del objeto, hemos de ser capaces de poder obtener una forma adecuada a la actividad el entendimiento, adecuada por tanto a la idea de lo suprasensible de una naturaleza que es materia del conocimiento y que posee todo sujeto.

El sentido común que reside como fundamento del Juicio puede ser denominado, de algún modo, el sentido de lo suprasensible del sujeto, o el suprasensible que subyace al sujeto. El sentido común, que reside a la base de la comunicabilidad o universalidad de los juicios del gusto, denominado por Kant como una norma ideal bajo cuya presuposición todos los sujetos coincidirían como juzgando bajo una regla en un juicio del gusto (*KU*, §§18-20), y que da cuenta de la necesidad de los mismos, es pues simplemente una forma de decir que el concepto de lo suprasensible es uno que pertenece al sujeto en tanto poseedor de una estructura subjetivo trascendental que subyace a toda posible conceptualización objetiva de la naturaleza, aquella que asume el

con Wilfrid Sellars. El autor propone una teoría de la imaginación productiva como aquella facultad que ofrece la imagen de aquello que se nos presenta ante los sentidos, de aquello que se da a la vista, desde las diferentes perspectivas en las que el sujeto lo ve. Construye la imagen del objeto dentro del marco de un “esquema recipiente” que se supone tiene todo sujeto con anterioridad al conocimiento de cualquier concepto concreto. En este sentido podría decirse que el marco recipiente es aquél configurado desde el principio del Juicio y el concepto de lo suprasensible que posee todo sujeto cognoscente. Lo cual implicaría también que en la experiencia de lo bello el objeto puede considerarse la marca precisamente de este suprasensible o imagen recipiente del mundo, mientras que en la experiencia normal del conocer la relación entre la imaginación y el entendimiento a falta de un concepto es una que no necesita simbolizar o mostrar este concepto sino que, llevándose a cabo de acuerdo al mismo o según el principio del Juicio reflexionante, y también según una imaginación productiva y regulada por el concepto de una naturaleza suprasensible, necesita siempre de la posesión de otros conceptos que permiten una comparación, y, por tanto, del ejercicio de la imaginación productiva al que debería añadirse una toma de decisión o “bautismo original” al estilo de Putnam y Kripke (Putnam, H.; “Explanation and Reference”, en G. Pearce y P. Maynard (eds.), *Conceptual Change*, Reidel, Dordrecht, 199–221. Kripke, S.; *El nombrar y la Necesidad*, UNAM, México, 1995) que depende del uso del objeto y que implica una intervención de sentido desde un punto de vista que esta teoría no contempla. Sellars, W.; “The Role of The Imagination in Kant’s Theory of Experience”, *Categories: A Colloquium*, Johnstone, J.H. (ed), Pennsylvania State University, 1978, 231–45.

Juicio como regla considerado como facultad trascendental y activa en los juicios del gusto.

El sentido común podríamos decir, es el nombre que Kant da a la relación subjetiva entre las facultades de conocer en tanto ésta conlleva o impone la regulación concreta que implica la idea general de una naturaleza que ha de ser objeto de nuestro conocimiento, el modo en el que todo sujeto ha de considerar está configurada la realidad para ser una apta para su uso o conocimiento. Es de este suprasensible de quien se hace cargo el Juicio a través de su principio de la finalidad de la naturaleza que, a pesar de dar concreción a la idea, no puede ser considerado un principio de la razón, sino el principio de una facultad que se hace cargo autónomamente o heautónomamente de una idea o concepto trascendental que, estando presente en los ámbitos de objetividad de la razón práctica y la teórica, adquiere significado propio gracias a la causalidad que le permite ejercer el principio del Juicio reflexionante. Lo suprasensible, diríamos, como idea general de una naturaleza, sólo se deja “conocer”, y con éste sus implicaciones para la acción humana, a través de la experiencia regulada por el Juicio.

Ese sentido común o capacidad de comunicarse el estado de una representación de manera universal, presupone que el concepto de suprasensible que reside como fundamento a los juicios del gusto es el concepto que fundamenta la validez del principio que rige la actividad de un Juicio heautónomo, que simplemente hace de este concepto uno operativo en la actividad cognoscitiva. Así pues, el Juicio, considerado como fundamento de los juicios del gusto a cuya base reside la idea de un suprasensible de la naturaleza que en éstos se expresa sólo mediante el sentimiento puede ser denominado la facultad de exposición de un sentido común, o de la capacidad de comunicabilidad sentimental universal.

Este sentido común será clave también para entender la diferencia que existe entre una idea como la de lo suprasensible que reside a la base de los juicios del gusto— que hacen referencia a un suprasensible o la idea de una naturaleza tal y como es pensada antes de toda conceptualización concreta— y su diferencia con la idea que reside a la base de los juicios estéticos de lo sublime dinámico en los que la idea de lo suprasensible que usa el Juicio para su reflexión y que reside a la base de los mismos, sí es determinable aunque sea indeterminada, pues el Juicio usa la idea de lo suprasensible en estos Juicios de acuerdo a la concepción que el sujeto tiene del suprasensible de la razón práctica, la idea de la libertad tal y como es efectiva o se hace presente en el ánimo del sujeto. El hecho de que el sentido común pueda ser

interpretado en los juicios acerca de lo sublime dinámico como el, podríamos denominar, “fundamento del sentimiento de placer derivado de una representación estética de la moralidad”, y dar cuenta por lo tanto de papel que la racionalidad del sujeto tiene en la configuración o interpretación de una naturaleza sensible, hace del sentido común el exponente de (como decíamos) una desconocida raíz común que hace de la subjetividad humana, y del modo en el que están ordenadas las facultades del ánimo, la clave de la comprensión de cómo la moral realiza sus fines en el mundo sensible.

Una tarea ésta que tendrá sus repercusiones más inmediatas en la teoría del arte, y las más interesantes en relación con la historia y la acción humana en la Crítica del Juicio teleológico. Es esta función del sentido común de ser fundamento de los juicios estéticos, tanto de los del gusto como de los de lo sublime —en concreto como fundamento de un sublime dinámico y por tanto fundamento de un sentimiento que es expresión de una estetización o sensibilización de lo moral— lo que permitirá comprender la diferencia que este concepto pueda tener en tanto constitutivo o regulativo.

Teniendo en cuenta que nuestra intención no es un análisis del Juicio reflexionante ni de la experiencia estética por sí mismo sino simplemente mostrar el papel del Juicio en tanto capaz de dar cuenta de una destinación concreta para el sujeto humano, nos interesará relacionar la experiencia estética de los juicios del gusto y el principio que reside a su base con la posibilidad de determinar la acción humana a la consecución de un fin. Nos interesa señalar cómo el Juicio reflexionante y la experiencia estética en general señalan, no sólo una independencia sensible del sujeto a la hora de obtener un sistema empírico de conocimientos, sino que permite también mostrar como el suprasensible que se muestra a la base de su principio puede ser relacionado con la determinabilidad que requiere la razón si es que el sujeto puede considerarse apto para actuar con independencia de sus inclinaciones sensibles al proponerse una acción; y, por tanto, capaz de llevar a cabo el deber ser que la razón ordena incondicionalmente, sea este deber ser de tipo teórico o práctico.

3.3. La experiencia sublime y la teoría del genio. La determinabilidad intelectual de lo suprasensible o el suprasensible como humanidad.

Si para mostrar la aplicabilidad concreta o efectividad de los conceptos puros del entendimiento —la posibilidad de obtener conceptos y leyes empíricas adecuados a la capacidad de conocer— era necesario mostrar la posibilidad de que nuestra experiencia concreta se rige por un principio trascendental pero subjetivo de la finalidad de la naturaleza —lo cual se comprueba gracias al análisis de la experiencia de lo bello—, en el caso de la experiencia sublime lo que se muestra es aquella actividad en concreto que requiere la razón para una aplicabilidad de un principio trascendental de la razón.

Lo bello mostraba al Juicio como una facultad del ánimo humano que determina aquél sentimiento que se puede comprobar no es suscitado por un interés que surge de la determinación conceptual del objeto que lo causa. De este modo el Juicio determinaba la experiencia de lo bello y daba cuenta de una idea de lo suprasensible, o de cómo debe ser la naturaleza empírica si es que es apta para ser materia de conocimiento humano que permanecía indeterminada. En la experiencia de lo sublime, se muestra cómo esta idea de lo suprasensible, o de cómo debe ser la naturaleza, es determinable por un concepto de la razón. De esta manera el Juicio da expresión de la determinabilidad del sujeto por parte de la razón o da cuenta, podríamos decir, de la concreción o efectividad de los principios de la razón en tanto ésta se muestra como capacidad de determinación de la subjetividad.

En la experiencia de lo sublime sale a relucir, pues, el uso del principio de la finalidad de la naturaleza pero tal y como se requiere para los fines de la razón. Una concepto que no es tanto el de la finalidad interna que lo bello muestra sino el de la finalidad relativa, sólo especificado propiamente en la primera Introducción a la *KU*.

Se puede dividir toda finalidad, ya sea subjetiva u objetiva, en interna y relativa, la primera de las cuales se funda en la representación del objeto en sí, mientras que la segunda sólo en su uso accidental. Según esto, se puede percibir en primer lugar la forma de un objeto para sí mismo, es decir, en la mera intuición sin conceptos, como conforme a un fin para el Juicio reflexionante, y entonces la finalidad subjetiva es atribuida a las cosas de la naturaleza misma; en segundo lugar, el Objeto, en la percepción podía no tener para la reflexión la más mínima finalidad para determinar su forma en sí, pero la representación del mismo, aplicada a una finalidad que esté *a priori* en el sujeto para despertar un sentimiento de la misma (la determinación suprasensible de las facultades espirituales del sujeto), puede fundamentar un juicio estético que se refiere *a priori* a un principio (por supuesto sólo subjetivo) pero no, como el primero, a una finalidad de la naturaleza respecto al sujeto, sino sólo a un posible uso conforme a fines de ciertas intuiciones sensibles según su forma por medio del Juicio reflexionante. Si, por lo tanto, el primer juicio atribuye belleza a los objetos de la naturaleza, el segundo les atribuye sublimidad [...] entonces

no habría que presuponer para este último una técnica especial de la naturaleza, porque en él sólo se trata de un uso contingente de la representación, no para conocer el objeto, sino otro sentimiento, a saber, el de la finalidad interna en la constitución de las facultades del espíritu. (EE, 249-50).

La experiencia de lo sublime es la prueba de que experimentamos la independencia sensible, a la vez que la determinación intelectual, que nos lleva a afirmar que aquél presupuesto de la efectividad de las ideas de la razón, ya sea como principios regulativos o constitutivos de la acción teórica o práctica, se da en el hombre de acuerdo a un principio que, como vimos, señalaba a una naturaleza suprasensible que ahora no sólo da cuenta de la ordenación de las facultades de conocer, sino de un sistema finalista de las mismas.

El Juicio, o la facultad de relacionar lo particular con lo universal, es capaz de mostrar, no sólo un uso subjetivo de nuestras facultades de conocer que se guía por el principio de la finalidad formal de la naturaleza, sino un uso subjetivo de las mismas según el cual éstas se relacionan o regulan a modo de sistema.

Al mostrar que se da una relación entre la imaginación y la razón de modo que la primera facultad se considera determinada en su actividad por la razón se ofrece la prueba de que efectivamente la razón es una facultad determinante de la sensibilidad. De este modo, se muestra cómo la estructura subjetiva es una que se dispone de modo que permite al sujeto decir que es capaz de cumplir con los fines que la razón ordena incondicionadamente.

Por tanto, como señala Kant, no es la naturaleza lo que se juzga en el caso de lo sublime, ni la capacidad para hacerse cargo de la misma, sino que se juzga el momento en el que la razón determina la sensibilidad, dándose cuenta entonces del cómo los fines de la razón pueden tener influencia sobre la naturaleza cognoscitiva y práctica del sujeto.

Si en lo bello el Juicio emite una afirmación que se basa en la idea de un suprasensible —idea indeterminada e indeterminable que reside como fundamento a la base de los juicios del gusto y que no puede especificarse más que como regla ideal a la que se ajustan los sujetos que juzgan— en el caso de lo sublime, el Juicio muestra la operatividad que tienen las ideas de lo suprasensible una vez éste ha sido tematizado por la razón como totalidad o como libertad. Muestra por tanto, la experiencia sublime, que el concepto de lo absoluto y de la libertad son conceptos operativos de la experiencia concreta, y hace de la naturaleza, que antes se regía por un deber ser indeterminado, por

un concepto de lo suprasensible o idea de la naturaleza tal y como debe ser que no se concreta en ningún concepto ulterior, una que es determinable ahora por un deber ser que se concreta como absoluto o libertad.

La experiencia de lo sublime muestra en definitiva la capacidad del sujeto para determinar su actividad por conceptos de la razón. Aquellos principios que debían regular la experiencia según se trate de considerar a la naturaleza desde el punto de vista de ser un sistema teórico o uno que fuera a la vez un sistema de la libertad, son unos que ahora se concretan gracias a la exégesis de un sentimiento que sólo es comprensible desde la determinación intelectual de la acción cognoscitiva o práctica y que muestra, por tanto, que la estructura subjetiva del ser humano está dispuesta de tal modo que éste es determinable por ideas o conceptos de la razón.

La experiencia de lo sublime, que con anterioridad a la *KU* ha sido relacionada por Kant en contadas ocasiones con la experiencia moral¹²², es usada ahora para dar cuenta de cómo aquellos principios subjetivos o máximas que la razón se proponía a modo de enunciados de validez objetiva indeterminada son unos que obtienen cumplimiento también desde una estructura que muestra una independencia de lo sensible por parte del sujeto a la hora de determinar la acción, y, por tanto, la posibilidad de cumplir con lo requerido por dichos enunciados.

Como dice Henry Allison: «Lo sublime es moralmente significativo porque ofrece una conciencia estética de lo que la moral requiere exactamente de nosotros con respecto a todos los deberes, y de lo que es *suficiente* para los deberes perfectos que constituyen el auténtico fundamento de de la vida moral para Kant»¹²³.

El principio de la finalidad formal de la naturaleza y el principio de la finalidad subjetiva del sujeto para con la naturaleza permitirán comparar los suprasensibles que se piensan a la base de ambas reflexiones, para, como veremos, intentar reunirlos en una única experiencia o acto en la que el suprasensible que reside a la base del uso de las facultades de conocer es, como tal, determinado por el suprasensible que se piensa a la base de la experiencia estética de lo sublime, dando cuenta así de un modo concreto del sentido común que reside a la base del Juicio en su sentido regulativo. En esto consiste la teoría del genio y del arte, en mostrar que la relación entre la razón teórica y la

¹²² Se puede seguir la relación histórica de lo sublime con la moral en Kant en el estudio de Manuel Sánchez Rodríguez, *Op. Cit.*; en concreto ver §33.

¹²³ Allison, H.; *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, *Op. Cit.*, 343.

práctica puede ser concretada en una acción en la que el manejo de lo natural puede ser direccionado por la idea de libertad

Lo interesante del apartado de lo sublime, pues —y a pesar de la opinión de la mayoría de los comentaristas que hacen de éste uno accesorio— es que sólo después de la Analítica referida al mismo, y también después de una teoría del arte y del genio, podrá explicitarse correctamente el papel de lo bello como un símbolo del bien moral y decirse que la indeterminabilidad teórica de una experiencia que conlleva asociado un sentimiento, y que permite decir de ella que es bella, puede experimentarse también en el caso de una acción y puede ser llevada a coincidir con una posible determinación moral de la misma tal y como pretende la Metodología de la *KpV*.

Además, todos aquellos enunciados del final de la Dialéctica del juicio del gusto que hacen de lo bello algo que gusta universalmente sólo en su calidad de ser un símbolo del bien moral son apartados que se muestran como indescifrables e incoherentes con la Analítica de lo bello a no ser que puede mostrarse, primero, cómo el Juicio reflexionante puede dar cuenta de lo sublime en tanto esto implica la determinabilidad de lo suprasensible que reside a la base de los juicios del gusto por un concepto de la razón; y, segundo, cómo esta determinabilidad puede ser usada para expresar, no sólo la finalidad del sujeto con respecto a la naturaleza, sino la actividad, la acción humana propositiva que se lleva a cabo de acuerdo a la experiencia estética y que, se concreta, como no puede ser de otro modo, en una actividad creadora en el mundo sensible a cuya base reside una determinación intelectual de esta misma acción.

Es la teoría del arte la que permite entender propiamente cómo se da una relación entre lo teórico y lo moral en base al Juicio que se manifieste relevante para la acción humana; pero sin en análisis de la experiencia de lo sublime no se entiende cómo el arte podría ejemplificar este puente entre lo teórico y lo práctico que define al Juicio como facultad autónoma¹²⁴.

¹²⁴ Así pues, y a pesar de que el análisis del Juicio estético de Henry Allison, y en concreto del de lo sublime, coincide a grandes rasgos con el que llevamos a cabo en esta tesis, sus conclusiones finales, que relegan a lo sublime a ser un “mero apéndice a de nuestro juzgar estético sobre la finalidad de la naturaleza”, no coinciden con una propuesta como la nuestra, que ve en lo sublime la marca de una finalidad relativa de la naturaleza (que es naturaleza de un sujeto) que tiene influencia en una acción propositiva de transformación de lo natural por parte de lo moral. Allison, H.; *Ibid.*, 344.

3.3.1. Lo sublime y la determinabilidad de lo suprasensible por la razón.

Como hemos insistido, no es nuestra intención en esta tesis ofrecer un análisis exhaustivo de la Crítica del Juicio en cada uno de sus apartados, sino simplemente mostrar la posibilidad de comprensión del concepto de cosmopolitismo como uno que sólo se hace posible desde la determinación moral de la acción —a la vez que esto no impide que este concepto pueda ser relacionado con el de una coacción legal o externa de la acción. Por eso haremos un breve resumen del contenido de la Analítica de lo sublime para pasar inmediatamente a la teoría del genio y mostrar en definitiva como la Crítica del juicio estético en conjunto muestra una estructura subjetivo-trascendental del sujeto que permite que en una Crítica del juicio teleológico el cosmopolitismo sea considerado el efecto de una determinación moral de la acción.

Tal como corresponde a una experiencia que pretende mostrar cómo nuestra capacidades subjetivas son aptas para dar cuenta de los fines que la razón se propone, lo sublime saca a relucir la relación de dependencia o determinación que la actividad de la imaginación tiene con respecto a la razón en general, mostrando de este modo la posibilidad de que lo suprasensible que reside a la base del Juicio reflexionante sea identificado con, o determinable por, un concepto de la razón, y por tanto, mostrando la capacidad subjetiva del ser humano de determinación intelectual en vistas a una acción. Así, si en lo bello se muestra cuáles son las pre-condiciones subjetivas de toda actividad conceptual, en lo sublime se expone cuáles son las pre-condiciones subjetivas de una acción regulada por el deber.

Mientras que de lo bello sólo hay un tipo de juicio, pues la formación de conceptos empíricos no pone en relación a la imaginación más que con el entendimiento, de lo sublime puede decirse que hay dos, según el Juicio trate de dar cuenta de la actividad concreta del sujeto como una que da realidad al concepto de deber ser cognoscitivo o práctico.

Si la imaginación en la *KrV* esquematizaba las ideas de la razón dando lugar a principios regulativos de la práctica empírica, de acuerdo al modo en el que las ideas de la razón expresan el deber ser de una naturaleza que es objeto de la experiencia, el sentimiento de lo sublime da cuenta del modo en el que el sujeto se sabe constreñido a realizar su acción de acuerdo a esos principios o ideas, mostrando la relación de las ideas con la sensibilidad humana y explicitando el modo en el que el sujeto se sabe determinado a la acción en base a un principio de origen intelectual. Del mismo modo,

si el sujeto debía actuar de acuerdo a su condición ética en el seno de una naturaleza proponiéndose como objeto de la acción el bien supremo, debía de ser capaz al menos de actuar de manera autónoma, de acuerdo a la ley moral. Lo sublime no es más que la exposición de la relación de determinación que la razón ejerce sobre la sensibilidad.

Así pues lo sublime matemático, por una parte, se encargará de dar cuenta de cómo la imaginación se relaciona con la razón de acuerdo al concepto de totalidad o infinitud, mostrando el modo en el que reconoce como legislativa a tal idea en su actividad cognoscitiva; al igual que lo sublime dinámico, por otra parte, pondrá en relación a la imaginación con la razón práctica y la idea de libertad, exponiendo el modo en el que el sujeto se reconoce como libre y capaz *a priori* por tanto de actuar en el seno de una naturaleza de acuerdo a mandatos de dicha razón moral, o cómo el sujeto actúa en el seno de una naturaleza de acuerdo a su naturaleza ética.

Lo sublime matemático, en primer lugar, expone aquella relación entre la imaginación y la razón según la cual la primera es determinada por la segunda, tanto en su actividad normal de conocer —por la cual estima todo como pequeño de acuerdo a la medida fundamental— como en la experiencia de reconocer algo como aquello que corresponde a una idea de la razón. Esta relación de la imaginación y la razón sólo se comprende en el seno de una experiencia que, remitiendo a un sentimiento y sin poder concluir con un juicio conceptual determinante, como en el caso de lo bello, saca a relucir la relación finalista que existe entre la imaginación y la razón en tanto que la primera se esfuerza por exponer los conceptos de la segunda.

Para nosotros es ley (de la razón) el valorar como pequeño en comparación con las ideas de la razón todo lo que la naturaleza, en tanto que objeto de los sentidos, contiene como siendo grande para nosotros; y lo que el sentimiento de esta determinación suprasensible impulsa en nosotros coincide con aquella ley. Ahora bien, el mayor esfuerzo de la imaginación en la exhibición de la unidad para la estimación de magnitudes es una relación con algo absolutamente grande. En consecuencia, también es una relación con la ley de la razón el aceptar sólo a ese algo absolutamente grande como medida suprema de las magnitudes. Así pues, la percepción interna de la inadecuabilidad de todo patrón de medida sensible para la estimación de magnitudes de la razón es una compatibilidad con las leyes de la misma razón, y es un displacer que el sentimiento de nuestra determinación suprasensible impulsa en nosotros, de acuerdo con al cual es teleológico (por ende placer) encontrar que aquél patrón de medida de la sensibilidad es inadecuado para las ideas de la razón. (KU, 259).

Así pues, en la experiencia de intuición de un objeto del que se predica ser “grande sin más”, se da un doble sentimiento, uno de repulsa seguido de otro de

atracción, que hace referencia a una finalidad teleológica que no puede ser comprendida más que desde la subjetividad necesaria que impone la facultad del Juicio. El objeto que es la ocasión del juicio sublime matemático no podrá ser nunca considerado la exposición de una idea de la razón, pero sí que puede ser considerado como la ocasión para la comprensión de la determinación intelectual a la que está sometido el concepto de lo suprasensible que se mostraba como imprescindible para la posibilidad de realizar cualquier juicio normal de conocimiento.

El Juicio pues, muestra la determinabilidad de la idea de lo suprasensible por un concepto de la razón mediante la explicación del sentimiento sublime de acuerdo a esta relación entre la imaginación y la razón por la cual la primera, ante la imposibilidad de comprensión estética de un fenómeno, remite su actividad a una medida fundamental de la naturaleza que va más allá de toda medida hecha posible por los sentidos, concibiendo la medida fundamental como el infinito o totalidad de un modo semejante a como se pone el *totum realitatis* como base para la distinción entre lo posible y lo real; de este modo, aquella naturaleza suprasensible que reside como fundamento a la naturaleza cognoscible, y a la que remite la imaginación ante la imposibilidad de dar cuenta de un objeto en la aprehensión, se ve determinada por el concepto de infinitud o totalidad, concepto de la razón que determina de este modo subjetivo el suprasensible que reside a la base del Juicio reflexionante, y que hace de la naturaleza un todo inconmensurable para las capacidades de medición sensibles. El sujeto pues puede decir que cuando se refiere a un objeto como absolutamente grande, o grande sin más, está realizando un juicio reflexionante que da cuenta de la relación subjetiva entre las facultades por la cual la imaginación toma o trata lo dado de acuerdo a la medida fundamental de la naturaleza sensible, un concepto de la razón que determina la idea de naturaleza suprasensible que subyace, a su vez, a todo juicio ordinario de conocimiento.

Es así como se muestra que el sujeto posee subjetivamente una relación entre las facultades que determina el concepto de lo suprasensible de modo que, vemos, es apto para la concreción de las máximas o fines de la razón. Se muestra de este modo cómo el sujeto juzga lo sensible a través de lo suprasensible considerado como totalidad, o la influencia concreta que la razón tiene en la actividad cognoscitiva el sujeto

Gracias a este análisis de la experiencia sublime matemática se muestra la posibilidad del sujeto de actuar en concreto en base a una idea de la razón esquematizada por la imaginación, o, lo que es lo mismo, la posibilidad de que el sujeto encuentre sentido a la idea de una naturaleza como totalidad; se muestra la posibilidad

concreta de que la razón determine a la imaginación, o el requisito subjetivo necesario para actuar del modo que las máximas de la razón especulativa ordenan se debe hacer; “buscando” o conociendo a la naturaleza de un modo determinado por tales ideas.

De este modo sale a relucir también el hecho de que, no sólo la estructura trascendental subjetiva del ser humano es adecuada para concretar la actividad del entendimiento y formar conceptos empíricos, sino que es una adecuada a los fines de la razón, y, por tanto, una que cuando se realiza lo hace bajo la idea superior de un sistema, o de una totalidad de la naturaleza. Una estructura que está dispuesta de un modo que la razón determina a la sensibilidad de acuerdo a sus conceptos mostrándose una relación entre las facultades por las cuales la actividad misma de conocer se realiza, decimos, de un modo subjetivamente determinado. El modo que es adecuado para dar cuenta de los fines de la razón. Pero será sólo en la teleología cuando veamos esta relación entre la imaginación y la razón por la cual la primera puede quedar determinada por la segunda de modo que el sujeto, no sólo reconozca a la razón como la fuente de su concepto de totalidad usado como medida fundamental de la que depende en última instancia todo juicio concreto en la naturaleza sensible, sino como aquella que determina el concepto de naturaleza como sistema de fines naturales y de este modo también la acción concreta del sujeto en el seno de una naturaleza hecha posible desde la perspectiva reflexionante.

Es esta relación de la imaginación con la razón por la cual el sujeto reconoce su determinación intelectual es la que permite por primera vez entender que a la facultad el Juicio le corresponde un concepto de fin intrínseco y uno relativo. El intrínseco es el que sale a relucir en la experiencia de lo bello, el relativo el que muestra la finalidad del sujeto con respecto a la naturaleza o cómo la estructura subjetiva no sólo permite un tratamiento de los dado que es independiente de los sensible, sino que hace de este tratamiento uno que está, como decimos, destinado a un fin, a la obtención de conocimientos bajo el reconocimiento de una relación subjetiva entre las facultades que permite a la razón y su concepto de una naturaleza determinar la actividad de la imaginación, de modo que se muestran así las condiciones subjetivas necesarias para la aplicación de un principio de la razón a la investigación de la naturaleza.

Así como en el enjuiciamiento de lo bello, imaginación y entendimiento ponen de manifiesto la finalidad subjetiva, por medio de su unanimidad, de mismo modo aquí, la imaginación y la razón producen al finalidad subjetiva de las capacidades de ánimo por medio de su conflicto, a saber, un sentimiento de que tenemos una razón pura y autosuficiente. O una capacidad para la estimación de magnitudes cuya superioridad sólo puede hacerse intuible mediante la

insuficiencia de aquella capacidad que es ilimitada en la exhibición de las magnitudes (de los objetos sensibles). (*KU*, 260).

Del mismo modo, la experiencia de lo sublime dinámico, clave en la redacción de la *KU* por la importancia que tiene el concepto de finalidad relativa que conlleva esta experiencia en tanto que finalidad relativa moral, saca a relucir la relación de dependencia que las facultades de conocer tienen con respecto al concepto de libertad o dignidad de la razón, la cual permite decir de algo —en concreto de la naturaleza racional del sujeto— que es propiamente sublime.

Mientras que en el caso del sublime matemático el Juicio muestra una relación de las facultades por medio de las cuales se explicita la influencia de la razón especulativa y sus conceptos en la actividad cognoscitiva, en el caso de lo sublime dinámico se muestra que el sujeto posee de hecho las condiciones subjetivas requeridas para la acción de acuerdo al concepto de deber moral, o el modo en el que el sujeto se sabe capaz de actuar con independencia de sus inclinaciones sensibles.

El Juicio, mediante el análisis de la experiencia sublime, y con ocasión de la intuición de un objeto o un fenómeno natural, muestra el modo en el que la ley moral o la libertad determina el concepto de lo suprasensible que da cuenta de la acción concreta del sujeto, pues sólo en base a esta facultad y su principio es posible explicar el sentimiento de repulsa y atracción experimentado ante la visión de una fuerza o una naturaleza que supera nuestras capacidades sensibles, ocasión para este tipo de sentimiento¹²⁵.

La única razón para experimentar un placer ante la visión de una naturaleza todopoderosa es a causa del reconocimiento de una fuerza aún superior a ésta ínsita en la naturaleza misma del sujeto, un poder o resistencia que sitúa al ser humano en un plano de independencia de la naturaleza sensible y que hace del valor de la vida sensible uno relativo en comparación con el valor absoluto o dignidad que se muestra en este doble movimiento del ánimo. El displacer seguido de un placer se corresponde por tanto con el reconocimiento de un poder, capacidad o naturaleza que es suprasensible y que determina este sentimiento de placer, dando pruebas de su capacidad de influir en el ánimo del sujeto y de determinar la acción del mismo con independencia de la naturaleza.

¹²⁵ Nahm, M. C.; “‘Sublimity’ and the ‘Moral Law’ in Kant’s Philosophy”, *Kant-Studien*, Band.48 (1957), 502-523.

De este modo se muestra la operatividad el principio moral desde el punto de vista de la estructura subjetivo trascendental del sujeto, poniéndose de manifiesto que las condiciones subjetivas necesarias para la aplicación de la ley moral como principio objetivo son unas que de hecho se dan. Esto se muestra en tanto este principio, considerado desde el punto de vista subjetivo pero necesario de la facultad del Juicio, y por tanto, considerado como principio que da cuenta del concepto de lo suprasensible que reside a la base del uso de nuestras facultades de conocer, es el único capaz de determinar la experiencia sublime mediante el concepto suprasensible de humanidad considerado en su uso subjetivo, o en su capacidad de determinar a la subjetividad y su concepto de lo suprasensible.

El principio moral, pues, además de ser principio de determinación objetiva de la acción se muestra como principio de determinación subjetiva del Juicio o de la experiencia estética, gracias a la estructura subjetiva del ser humano que hace de la ley moral el principio de determinación de un Juicio que determina *a priori* un sentimiento en base a un concepto que es, ahora, el de lo suprasensible de la humanidad. El sujeto, por tanto, se sabe, no sólo libre, sino capaz de libertad, capaz de actuar con independencia de los motivos sensibles. El sentimiento de superioridad con respecto a la naturaleza fenoménica es pues una muestra de la superioridad intelectual del sujeto y de su capacidad de determinar la acción en base al concepto de deber.

Esta finalidad que se entiende como relativa es la que explica que la acción del sujeto pueda ser, en principio, una de acuerdo a un sistema en el que tiene la tarea de obtención de un bien supremo, pues es capaz, al menos, de actuar de acuerdo a la ley moral: es decir, es lo que hace posible la acción moral desde la misma estructura subjetiva, que se muestra ya determinada por la razón y la facultad de la libertad. No es sólo que el hombre se sabe constreñido por la ley moral, o que reconoce la superioridad y majestuosidad de la misma, sino que se sabe capaz de determinarse por la misma, es consciente del poder que la ley tiene sobre su ánimo como motor de las acciones.

Lo que la *KpV* había expuesto sin explicar, que la experiencia de lo sublime deviene en una conciencia de la capacidad de actuar en base a la ley moral, o de reproducir la misma acción (cuando es acción de un sujeto) que los suscita sólo gracias a la determinabilidad moral de la voluntad, la *KU* lo muestra en base al análisis del Juicio y de la estructura subjetivo trascendental del ser humano.

El sentimiento de lo sublime no es más, pues, que el sentimiento moral que se experimenta con ocasión de una determinación de la acción por deber indirecta, o la

representación estética de la determinación de la acción moral, que, de este modo, como principio que da cuenta del sentimiento, da cuenta al mismo tiempo de la efectividad de la libertad como fundamento de las acciones sólo posibles gracias a ella¹²⁶.

Será en la teoría del arte y gracias a la experiencia de lo sublime que podremos afirmar que, el sentimiento moral que se deriva de la determinación racional de la acción se convierte en un sentimiento sublime cuando lo que se contempla no es la propia acción sino la acción de otro sujeto determinado por la ley moral, o el análisis de un objeto que sólo se entiende como el producto de una acción determinada de este modo.

Como vemos, aquello que Kant pretendía afirmar en *WO*, que la razón siente sus exigencias, es precisamente lo que el Juicio saca a relucir en la experiencia de lo sublime, mostrando al sentimiento como un indicio de la determinabilidad intelectual subjetiva de la acción teórica y práctica concreta.

En esto se resume la Analítica de lo sublime, en mostrar la relación gracias a la cual ese sentido común que reside a la base de las facultades de conocer, la idea indeterminada de un suprasensible que regula nuestra actividad concreta de conocer, es uno que expresa una relación subjetiva entre nuestras facultades en la que la razón, y como veremos en concreto la práctica, se muestra determinante con respecto a la experiencia sensible, dando así cuenta no sólo de la posibilidad de obtener conocimiento con independencia de la contingencia que supone lo empírico, sino mostrando la posibilidad de una independencia misma del sujeto y su actividad de la naturaleza sensible. Una experiencia estética que no remite a ningún concepto determinado, ni supone a aplicación directa de un principio objetivo, pero que permite entender cómo un principio objetivo se convierte en determinante de la experiencia subjetiva, o cómo un principio objetivo de la razón es también un principio subjetivo de la misma. Este sentido común así entendido, que no puede ser sin embargo, veremos, presupuesto en todo el mundo, se identificará con aquél sentido común entendido como concepto regulativo de la acción acerca del cuál Kant decía al final del cuarto momento de la Analítica de lo bello:

Si hay un sentido común tal en tanto que principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia o si un principio de la razón aún más elevado nos lo ofrece tan sólo como principio regulativo para producir en nosotros, lo primero de todo, un sentido común para fines más elevados; si, pues el gusto es una capacidad originaria y natural o sólo la idea de una capacidad

¹²⁶ Ver: *KU*, 267.

artificial que aún hay que conquistar, de modo que el juicio del gusto con su exigencia de una adhesión universal, de hecho, es tan sólo la exigencia de la razón de producir una unanimidad tal de la manera de sentir; y si el deber, esto es, la necesidad objetiva de la confluencia del sentimiento del todo el mundo con el particular de cada cual sólo significa la posibilidad de llegar a este respecto a un acuerdo, de suerte que el juicio del gusto sólo representa un ejemplo de la utilización de este principio, todas estas cuestiones no podemos ni queremos resolverlas en este momento. (KU, 240).

Lo que queda por mostrar es cómo el Juicio como tercera facultad hace posible el tránsito del concepto de naturaleza al concepto de libertad, no sólo mediante la exposición de lo bello y lo sublime y el análisis de una estructura sistemática subjetivo-trascendental de las facultades del ánimo, sino mediante la regulación de una actividad que hace de la finalidad relativa que se da a conocer en la Analítica de lo sublime una que determina la actividad del sujeto en el ámbito de la naturaleza cuando éste reproduce o actúa en base al principio del Juicio y no sólo juzga de acuerdo a él¹²⁷.

Es decir, se trata de mostrar la relación de la naturaleza con la libertad no sólo en el juzgar de acuerdo al Juicio sino en el actuar de acuerdo al éste. O en la posibilidad de que el principio del Juicio ofrezca el paso de la naturaleza a la libertad mediante una acción determinada en base a su principio. Es decir, más allá de mostrar la relación entre las facultades que señalan cómo es posible que lo intelectual determine a lo natural o sensible, el Juicio cumple aún otra función como facultad, la de hacer de la naturaleza un ámbito acorde a la libertad, o el Juicio en tanto que da cuenta del sentido común como un concepto regulativo.

Como advierte Kant, mientras que la necesidad de aprobación del juicio del gusto puede exigirse de todo el mundo en tanto poseedor de las capacidades de conocer, para poder exigir a alguien coincidencia en el juicio de lo sublime se requiere de la posesión de ideas y de un sentimiento moral que sólo es capaz de sentir quien dispone de ellas. Por tanto se requiere de la posesión de ideas y de una cultura para poder relacionar el sentimiento sublime con el principio que verdaderamente le corresponde, que es el que da lugar al sentimiento propiamente dicho. Se requiere de una cultura gracias a la cual el sujeto ha fijado y es consciente de ideas, o una cultura que ha propiciado el desarrollo de ideas, teóricas y morales, pero sobre todo morales, de modo que el hombre sea capaz de experimentar el sentimiento sublime y de este modo,

¹²⁷ Un análisis de la estructura subjetivo trascendental del sujeto puede seguirse en Cortina, A.; *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Op. Cit.

entenderse como determinable por la ley moral y como sujeto-fin de una naturaleza o como sujeto que posee un destino de acuerdo a su capacidad intelectual.

Estando como estamos en el ámbito del Juicio reflexionante, según el cual decíamos la Naturaleza da muestras de aquello que debe constituirse como una cultura de la disciplina, hemos de suponer que es el Juicio reflexionante que se hace cargo de lo bello y lo sublime el que propicia la formación de una cultura en la que el sentimiento de lo sublime puede darse y la destinación humana comprenderse.

La manera en la que puede crearse una cultura de las ideas ha de ser mediante una actividad que mediante la creación de ocasiones para la experiencia estética del gusto, común en general a todo sujeto, remita sin embargo al pensamiento de ideas como resultado de la misma. Una experiencia estética que despierte el pensamiento de ideas asociado a la misma y que de este modo fije una cultura del pensamiento o de las ideas que luego pueden funcionar como base para la experimentación de lo sublime; mostrando así a todo sujeto su verdadera destinación, la determinación por la ley moral en la consecución de una buena voluntad— mostración que hará de un principio de la historia uno que tiene validez en general para dar cuenta de la acción de la humanidad en su colectividad y no sólo de la de determinados sujetos.

Esta actividad es la que lleva a cabo el genio que siendo aquél que es capaz de actuar según el principio del Juicio, o como aquél que es capaz de crear en base a dicho principio, diríamos, es capaz de hacer accesibles al público en general las ideas morales mediante una imitación de la naturaleza, o la creación de una segunda naturaleza, que no sólo remite a una idea indeterminada de la misma, sino que permite al espectador relacionar aquello que ve y que siente con ideas que el genio hace visibles o que “sensorializa”.

Es así, como veremos, como el genio es el modo en el que el Juicio en concreto permite el paso de la naturaleza a la libertad, mediante la sensorialización de ideas morales que harán posible el sentimiento de lo sublime en sociedad y una fijación del gusto que hace que éste en su necesaria universalidad esté exigiendo el reconocimiento de un deber, actuando el genio además en base a un principio que tiene ese deber como principio subjetivo o regulativo de su misma acción.

Es en la teoría del genio donde se ve propiamente la diferencia entre el Juicio, o el sentido común que reside a su base, como concepto o principio constitutivo y regulativo, pues en ésta el Juicio se presenta de hecho como principio de la acción concreta, pretendiendo obtener en base al mismo un fin que es más elevado que la

mostración de una capacidad de comunicación sentimental que reside a la base de toda nuestra actividad cognoscitiva.

Una actividad regulativa la del Juicio en relación con la acción el genio que no se hace evidente pues más que después de la Analítica de lo sublime y en la explicitación de la actividad artística. Diferencia ésta —la de constituyente y regulativo en relación al sentido común o idea de lo suprasensible que reside a la base del Juicio— que en la Analítica de lo bello no acaba de tener significado pues allí lo bello sólo era objeto de un Juicio cuyo fin era posibilitar la comprensión de la formación de conceptos empíricos, o de la experiencia estética de lo bello, y por tanto, que se presentaba como “subjetivamente constituyente” de la actividad de conocer y del sentimiento *a priori* determinado de placer, en tanto que se entendía como prerequisite de las mismas.

La posibilidad de obtener un sistema como la razón pretende no se relacionaba con el concepto de sentido común que reside a la base del Juicio en la Analítica de lo bello. La experiencia de lo sublime permitía entender que este sentido común, entendido como un concepto de deber al que apela el sentimiento, da cuenta de la posibilidad de formar tal sistema, pero no de cómo en concreto la experiencia de lo sublime daba lugar a una acción encaminada a tal fin. Sí lo hace, sin embargo, la teoría artística, de modo que el arte puede considerarse una actividad con una finalidad específica: la de crear una cultura (podríamos decir del deber) sólo posible gracias al Juicio en tanto que herramienta del genio.

3.3.2. El arte y el genio. La unión de la naturaleza y la libertad, la cultura hecha posible gracias al principio del Juicio.

Se podría crear un esquema con una triple vertiente en la cual se pusiera en relación las capacidades o facultades que son necesarias para dar cuenta de cada una de las partes de la Crítica del Juicio estético y la finalidad a la que sirven. En primer lugar entendimiento e imaginación se armonizan para dar cuenta del concepto de lo bello o finalidad intrínseca, que saca a relucir que en la actividad normal de conocer nos guiamos por un principio que permite la concreción o el tratamiento de lo contingente empírico de modo que somos capaces de formar conceptos empíricos.

En segundo lugar imaginación y razón se armonizan para dar cuenta del concepto de una finalidad relativa, lo que supone la existencia de una relación subjetiva entre las facultades en la que la razón se muestra como facultad determinante y que se

hace imprescindible para dar cuenta de la posible concreción de los fines de la razón y para la comprensión de la ley moral como principio subjetivo de la acción.

En tercer lugar entendimiento e imaginación se relacionan armónicamente en la creación de un producto para dar cuenta, mediante una finalidad intrínseca, de una finalidad relativa; es decir, para dar expresión a un idea de la razón; ocurre que lo bello que es fruto de esta acción armónica, funcionando como símbolo, permite un acceso a la idea, de modo que se crea una cultura de un tipo determinado, capaz de posibilitar la experiencia sublime.

Es de este modo como la acción que cae bajo el principio del Juicio reflexionante, cuando se convierte en una acción propositiva, o cuando el Juicio funciona como principio regulativo de la práctica de un sujeto denominado por esto genio, es una que tiene como fin aquellas ideas que permitían descubrir en la estructura trascendental del sujeto una determinación intelectual, teórica o moral, fundamentalmente del segundo tipo, pues, como veremos, son las ideas de este tipo las que son capaces de dar lugar a una cultura adecuada al destino humano.

Si nuestra intención era mostrar cómo lo que la Naturaleza muestra como hilo conductor es algo que es capaz de hacernos notar el uso superior de nuestras facultades, y dijimos que es en lo bello y en lo sublime donde sale a relucir esta relación de lo que la naturaleza muestra con la comprensión de una cultura que ha de tender hacia la disciplina de las sensaciones y la igualdad de las condiciones sociales, lo bello ha de remitir de algún modo a lo moral, y lo sublime ha de ser un sentimiento común, popular.

El genio, como aquél sujeto que es capaz, no sólo de enjuiciar, sino de crear en base al principio del Juicio, es el sujeto capaz de posibilitar el paso de lo natural —de la mera experiencia estética basada simplemente en las facultades de conocer— hacia una libertad o una independencia que hace de la condición para la formación de conceptos empíricos y, por tanto, de todos aquellos conceptos en base a los cuales el hombre se propone un plan de vida, una que es determinable por un principio que permite al sujeto ser independiente y proponerse fines concretos con independencia de las inclinaciones sensibles, una que permite al sujeto juzgar a la naturaleza de acuerdo a su deber ser.

Por lo tanto, el genio es aquél que es capaz de conjugar en una misma acción la ordenación de las facultades prerequisite de la formación de conceptos empíricos con una determinación de la misma por un concepto de la razón, y, por tanto, dar por primera vez sentido concreto a la posibilidad de que los fines de la razón sean

realizables en el mundo sensible, a la creación de una naturaleza que es un efecto de la determinación subjetiva de la acción por la moralidad.

Si el Juicio nos permite considerarnos de algún modo señores de la naturaleza, sujetos capaces de dar cuenta de lo dado y de usarlo para fines en general, el genio hace del Juicio también el instrumento para mostrar a través de esa capacidad que tenemos de dar cuenta de lo dado a la vez que contingente, algo que nos indica cuál es la verdadera destinación y por lo tanto el fin de nuestro uso o de nuestra propuesta general de fines. Es él quien da cuenta de lo dado, podríamos decir, como el efecto de una posible determinación por la razón. Mientras que en la experiencia sublime el sujeto toma conciencia de la relación de determinación de la imaginación por parte de la razón, gracias a la cual reconoce a la razón como capacidad que es determinante de su actividad —reconoce a través de su propia experiencia sentimental la relación subjetiva entre sus facultades y con ella la capacidad de la razón de funcionar como facultad determinante subjetiva—, en el caso el genio lo que se muestra es una capacidad para producir en base a esta determinación en el mundo sensible y para suscitar un sentimiento que reconoce en los fenómenos el fundamento racional que es causa del mismo. De modo que gracias a la actividad del genio la comunidad, el sujeto entendido en modo popular, sabe acerca de su destino en base a la posibilidad también de dar cuenta de la naturaleza, y no sólo de sí mismo, desde un fundamento racional.

La relación de lo bello con el interés que se desprenden de él es una que Kant especifica en la *KU* en los dos párrafos que preceden a la exposición del arte en general (el 41 y el 42). En éstos se muestra que lo bello, como ya señalaba en las *Reflexiones de Antropología* de los años 80, puede suscitar un interés empírico o intelectual según sea, o bien usado como medio de comunicación y socialización —creando de este modo una cultura de la comunicabilidad del sentimiento que no se asocia necesariamente a ningún interés o efecto intelectual— o bien despierte un interés intelectual —que es el que una persona ya instruida moralmente experimenta junto al mero placer de la experiencia estética de lo bello, al ser capaz de ver las similitudes que se dan en un enjuiciamiento estético de lo bello y en uno moral y de algún modo considerar a la naturaleza como un ámbito apto para la realización de los fines de la humanidad. Igualmente, en una temprana apelación a la experiencia o al enjuiciamiento teleológico, este sujeto que se toma interés intelectual en una naturaleza que considera ha prodigado la belleza para su enjuiciamiento como ámbito intencionalmente creado para la reflexión, sustituyendo la finalidad sin fin de la misma que se juzga en lo bello

por el fin moral que es el objeto universalizable de la única voluntad conocida por el hombre.

Estos intereses que pueden asociarse con el enjuiciamiento de lo bello son manejables por aquél que es capaz de reproducir lo bello. El genio es así capaz de expresar lo que se denomina una idea estética, una «representación de la imaginación agregada a un concepto dado, que está ligada con una tal multiplicidad de las representaciones parciales en el uso libre de la misma que no cabe encontrar para ella ningún concepto determinado; es pues una representación que permite añadir mentalmente a un concepto muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las capacidades cognoscitivas y enlaza al espíritu con el lenguaje en tanto que mera letra» (KU, 316). El genio es aquél sujeto que mediante su acción es capaz de dar lugar a una cultura, y crear así un interés empírico, pero sobretodo un interés intelectual, dando como efecto de su acción.

El genio «es la innata disposición del ánimo (*ingenium*) por medio de la cual la naturaleza da reglas al arte» (KU, 307); es el sujeto que posee espíritu, o el principio vitalizante del alma, o la capacidad de exhibición de ideas estéticas. Siendo la naturaleza la que da la regla al arte se entiende que es el Juicio, en tanto principio que posee una idea de la naturaleza, el principio espiritual en base al cual actúa el genio. Es la naturaleza, pues, del sujeto mismo, o la naturaleza tal y como el sujeto la concibe indeterminadamente como fundamento del Juicio, el principio regulativo (no constitutivo precisamente por la naturaleza subjetiva del juicio y la indeterminación de todo concepto que pueda ser usado para dar cuenta de lo suprasensible) del artista.

La naturaleza que en lo bello sale a relucir como concepto que reside a la base del Juicio y que se identifica con su principio es ahora apelada como causa de los objetos artísticos. Es el mismo sujeto, en nombre de esa naturaleza que representa el uso subjetivo de sus facultades quien crea arte. Adecuándose al análisis de los juicios del gusto el genio o artista pone en funcionamiento su imaginación y entendimiento en la creación de un producto que ha de resultar bello en el enjuiciamiento. Como Kant resume muy bien en el apartado de la relación del genio con el gusto, en el párrafo 48 de la KU, bajo un concepto concreto que le permite fijar un fin de la producción el genio crea, sin embargo, un objeto bello, definido por su ser el objeto de un concepto que no remite al concepto sino que es capaz de suscitar en el ánimo del espectador el sentimiento de vitalización de las facultades anímicas.

No hay regla para el arte, sino sólo, como corresponde a un ejercicio que se realiza de acuerdo al principio del Juicio, la pura naturaleza del sujeto entendida como sentido común en tanto que principio causal, finalidad sin fin o causalidad en base a una idea suprasensible de la naturaleza.

De este modo, el genio produce objetos que evocan ideas. Bajo la mera regla del juicio reflexionante, los objetos bellos que crea el genio remiten a la idea de lo incondicionado o lo suprasensible que subyace a la naturaleza, tal y como lo hace el objeto bello natural; pero el genio también es capaz de evocar ideas que no se refieren a lo suprasensible de la naturaleza, sino que, en tanto la estructura subjetivo-trascendental del sujeto ha hecho ya evidente la capacidad de la razón de determinar este suprasensible, el genio puede evocar en el producto del arte ideas de la razón. De este modo el genio, como sujeto que vive en un estadio de evolución conceptual determinado, cuenta para sí con una herramienta de la que la naturaleza no dispone.

En tanto el genio conoce el concepto del objeto que usa como base para la creación de la obra de arte, conoce los límites de la determinación conceptual de los sujetos, y de este modo, puede trabajar en base al concepto para crear o dar lugar a un objeto que contiene algo que va más allá del concepto tal y como es normalmente comprendido.

Esta es una de las claves de la discusión acerca de lo que hace bello a un objeto que no son evidentes hasta la teoría del genio. Una imagen que contiene más de lo que el concepto que ella exhibe requiere es lo que despierta la capacidad de las ideas y el intento de determinar la exhibición por parte de ellas.

En la caso de lo bello de la naturaleza esta actividad es una indeterminable y por esto no puede decirse que haya algo en la naturaleza que permita definir al objeto como bello, o que pueda decirse algo del objeto bello por su forma en general, sino que lo bello depende en cada momento de cada sujeto y su comprensión de un concepto concreto para poder experimentar, en ocasión de una representación, la experiencia de juego armónico de las facultades cuando lo exhibido es, como diría Paul Guyer, apto o más que apto para el conocer¹²⁸.

¹²⁸ Ver Guyer, P.; "The Harmony of the Faculties Revisited", en Guyer, P.; *Values of Virtue: Historical Essays in Aesthetics, Op. Cit.*, 77-110. De este modo es como verdaderamente sale a relucir una cuestión ampliamente debatida acerca de lo bello, y es que, de acuerdo a la teoría del genio, la experiencia común de lo bello en la naturaleza lo que demuestra (o muestra) es precisamente la existencia del Juicio como facultad heautónma, pues muestra el caso en el que somos conscientes de cuando, ante una percepción a la que corresponde un concepto, nuestro Juicio remite la representación a la idea de lo suprasensible en su determinación para hacerse cargo de este plus que representa la intuición con respecto al conocimiento

Pues bien, en el caso del genio éste cuenta *a priori* con el concepto de un objeto el cual reproduce de un modo que excede la comprensión del mismo —hemos de pensar, mediante la añadidura o sustracción de atributos que se adhieren al concepto— de modo que remite la imagen que exhibe el concepto a la capacidad de ideas con el fin de que sea un idea la que “determine” la imagen. El genio crea un objeto que va más allá del concepto del mismo de un modo que evoca ideas, o conceptos indeterminados para su explicación. En palabras de H.W. Cassirer «La representación que tiene el artista de la cosa que va a producir contiene más de lo que pertenece al concepto empírico de la cosa. De este modo la imaginación conduce al artista más allá del mundo de los sentidos. Él crea una segunda naturaleza»¹²⁹. Es así como el genio es la capacidad de exhibir ideas estéticas.

No hay ningún momento de la teoría del arte o de la exposición de la facultad del genio en la que Kant diga explícitamente que el genio es capaz de evocar voluntariamente el pensamiento de una idea concreta, pero no podemos más que pensar que esto es lo que el genio pretende cuando Kant insiste en que el genio consigue fijar las ideas, la cultura, y para dar cuenta de ello ofrece ejemplos de los que se deduce que la interpretación de las obras de arte tiende al consenso en la evocación de una idea.¹³⁰

Evidentemente lo que el genio no puede asegurar es que el intérprete o juez de la obra coincida necesariamente con la idea que él pretende expresar, debido precisamente a la indeterminación de la regla y de la idea que reproduce el genio, pero sí puede expresarla y mediante una crítica establecida fijarse la relación de un producto con determinada idea, evocando en el ánimo del espectador la relación buscada, creando de este modo un modelo un «patrón o regla de enjuiciamiento» (*KU*, 308).

El genio produce, ofrecer la forma que suscita una compatibilidad armónica entre las facultades, forma que remite siempre a una idea, ya sea la de lo suprasensible, ya la de una idea de la razón que determina por tanto este suprasensible.

Esta es la razón de que en el ejercicio de creación, y en tanto lo bello ha de sentirse de acuerdo a una armonía entre las facultades, el genio no puede dar rienda suelta a su imaginación, sino que debe quedar constreñido a las limitaciones de un

ordinario del concepto del objeto. Una interpretación al hilo de la nuestra con respecto al papel del arte y del genio que insiste en esta capacidad el genio de presentar al juicio como un mediador entre la legalidad del entendimiento y de la moral es la de Zeldin, M.B.; “The roles of Art and Genius in the ‘Vocation of Man’”, *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1974, 461-70.

¹²⁹ Cassirer, H.W.; *Op. Cit.*, 282.

¹³⁰ Ver *KU*, 31 5-6 y los ejemplos de poemas que evocan la idea de sentimiento cosmopolita o de una virtud y un feliz futuro.

entendimiento que marca uno de los polos de la experiencia estética y que el Juicio debe ser capaz de hacer adaptable mediante una relación armónica con la imaginación a la idea que pretende transmitir¹³¹. Es esta sujeción del genio al entendimiento lo que hace de la actividad artística una socialmente teleológica, es decir, servir a un fin social. Y esto debido a que el genio puede simplemente ser un creador de objetos que evocan, como hemos dicho, la idea de lo suprasensible en general, es decir, un imitador de la naturaleza, o porque el genio puede ser un creador de objetos simbólicos, y en este sentido aquello que el genio representa bajo la idea de un concepto se presta, por su forma que excede la normal comprensión del objeto, a ser interpretado como la exhibición de “algo” más de lo que el objeto o la representación bella es la imagen, y que no es simplemente un suprasensible indeterminado.

Así pues, la disciplina del genio, la sujeción a los límites del entendimiento «en la medida en que introduce orden y claridad en la plétora de pensamientos mediante una evocación de ideas a partir de una armonía entre la imaginación y el entendimiento, hace firmes las ideas y capaces de una aprobación duradera y, al mismo tiempo, universal; susceptibles de que otros las hereden y contribuyendo a una cultura siempre en progreso». (KU, 319).

En todo arte bello lo esencial reside en la forma teleológica para la contemplación y para el enjuiciamiento, donde el placer es, dice Kant, al mismo tiempo cultura y dispone armónicamente el espíritu con ideas y, en esta medida, lo hace receptivo para varios de tales placeres y entretenimientos

El genio es pues capaz de fomentar el sentimiento de común universalidad que a su vez propicia la sociabilidad. Es el arte quien crea una cultura o la capacidad de proponerse fines en general de un modo que estos fines se definan por su fundamento en una universal comunicabilidad. El arte crea cultura social, o cultura universal, al ser la ocasión para la expresión de una comunicabilidad universal que es apreciada por sí misma. De este modo el arte produce un interés asociado a lo bello, produce, en principio un interés empírico en lo bello en tanto instrumento de socialización y contribuye a la cultura o la propuesta de fines que suponen esta universal

¹³¹ Por esto los productos del genio son ejemplares, ejemplos de la concepción que en un momento determinado se tiene de una idea de lo bello o de un ideal de lo bello tal y como Kant discutía en la Analítica de lo bello haciendo de este concepto uno propio de los juicios impuros estéticos. El genio ofrece la idea normal de lo bello que se tiene atendiendo sus productos a los conocimientos y conceptos del entendimiento, ofreciendo el ejemplo de lo que puede ser considerado una idea normal de lo bello en una época concreta y que puede asentarse en el ánimo y en la comprensión de todo sujeto.

comunicabilidad. Pero de por sí esto no implica que el arte contribuya a la comprensión del destino moral del ser humano.

Por eso, como señala Kant, el arte no puede limitarse a producir un interés empírico pues:

[Lo esencial del arte bello] no reside en la materia de la representación (el estímulo o la emoción) donde se asienta tan sólo sobre el goce que no permite regresar a la idea, hace torpe al espíritu y progresivamente repugnante al objeto y al ánimo lo hace insatisfecho y malhumorado consigo mismo debido a la conciencia de su índole contraria al juicio de la razón. (*KU*, 326).

Esto es lo que ocurre cuando el arte se convierte en una simple expresión del interés empírico, cuando es amado simplemente por su capacidad de socializar, y, produciendo un interés o deseo por los objetos bello, el arte en esta función acaba desembocando en una amor de lo bello por mor de sí mismo que conduce al lujo y a la tiranía por la obtención o goce de los productos. Produciendo una cultura de la habilidad, o una cultura en la que el objetivo es la obtención de lujos y riquezas, expresiones de lo que Kant denominaría una belleza corrompida. El arte como expresión llana de un suprasensible de la naturaleza puede desembocar fácilmente en esta corrupción, pues en su expresión no va asociada la idea de ningún fin.

Sin embargo, como decimos, esta no es toda la función que cumple el arte, sino que, a continuación señala Kant:

Tal es el destino final de las bellas artes, más pronto o más tarde, si no se pone en relación con ideas morales, las únicas que llevan consigo una satisfacción autosuficiente. (*KU*, 326).

Es precisamente esta posibilidad o tarea la que permite considerar a lo bello como símbolo del bien moral y usarlo para dar cuenta del destino de una comunidad de sujetos, o hacer de lo bello el símbolo del bien moral de un modo popular.

Siendo lo bello y lo bueno enjuiciables de un modo similar¹³² no es sino a través de la acción del genio que se hace popular esta analogía reservada a aquellos que poseen una cultura de las ideas morales. Siendo el genio o la naturaleza en el sujeto quien da la regla al arte, y siendo esta naturaleza una que puede verse regulada, como decimos, por principios subjetivos de la razón, el genio es capaz de crear símbolos de lo bueno, productos bellos que simbolizan el bien moral. El genio es capaz de introducir en el

¹³² Las similitudes entre el juicio de lo bello y lo bueno pueden seguirse en *KU*, 354.

ánimo de espectador las condiciones necesarias para una posible determinación moral subjetiva de la acción

La producción de ideas estéticas se refiere precisamente a esta capacidad y no tanto a la de simplemente reproducir de acuerdo al principio del Juicio reflexionante.

El efecto que estos productos suscita en quien los contempla no es el de una mera compatibilidad entre las facultades que produce un sentimiento de placer, sino que es el acceso a la idea moral en concreto que sirve como fundamentadora de la experiencia del sentimiento sublime, lo que permite relacionar lo bello con lo sublime haciendo de esto último, cuando se constituye como símbolo del bien moral, algo que es juzgado de acuerdo al principio moral en tanto principio subjetivo¹³³.

Es decir, lo bello como símbolo del bien moral no es más que la ocasión para el sentimiento sublime y el reconocimiento de un destino moral de acuerdo a lo que la naturaleza/Naturaleza (en tanto es un objeto sensible su causa/ en tanto es un efecto de la naturaleza del genio) nos muestra. Por eso, en tanto que el artista es capaz de dar acceso a las ideas morales, que señalan la verdadera destinación de las facultades subjetivas y condicionan al sujeto hacia una cultura de la disciplina, el artista es un “sensorializador de las ideas morales”, las cuales tienen su principio en una ley moral entendida como principio subjetivo de la acción del artista que se deja sentir en la experiencia estética que se tiene con ocasión de este tipo de productos bellos¹³⁴.

El artista hace de la comprensión normal que los sujetos tienen en un momento y tiempo determinados acerca del mundo la ocasión para ampliar su imaginación hacia el ámbito de las ideas morales, y es entonces cuando lo bello se muestra de modo que supone la causa, no sólo de un sentimiento de placer sino también de un sentimiento sublime o de respeto por la destinación suprasensible del sujeto, y por su estar por encima del mero placer que supone la belleza artística considerada como algo valioso en sí. Es en este momento en el que la naturaleza sensible puede apreciarse por su

¹³³ Rogerson, K.F.; “Kant on Beauty and Morality”, *Kant-Studien*, Band. 95 (2004), 338-354., coincide con esta interpretación; Rogerson localiza el placer estético en la comprensión de lo bello como una expresión directa de las ideas morales, lo que, según él, nos permite situar al objeto como parte de un todo sistemático. Este acceso de lo moral a través de lo bello gracias a la actividad del genio no supondría, sin embargo, la expresión de una ontología fundamental entre el sujeto y el mundo —como propone Paul Crowther: “Fundamental Ontology and Transcendent Beauty”, *Kant-Studien*, Band.76 (1985), 54-71.— sino el modo en el que el sujeto da sentido al mundo tal y como éste es comprendido necesariamente bajo la demanda de una sistematización que surge desde la estructura subjetiva trascendental del mismo sujeto. No hay pues ontología fundamental sino una heremética histórica hecha posible por la facultad del Juicio reflexionante.

¹³⁴ Una interpretación en nuestra línea que une la actividad artística con la capacidad de dar cuenta de lo bello como símbolo del bien moral es la de Wendel, C. H.; *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core concepts and problems*, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2005, Cap.6.

adecuarse o no al deber moral, y el momento en el que el sentido común que reside a la base de la experiencia de lo bello puede ser entendido plenamente como un concepto regulativo.

Por esto afirma Kant al final de la Dialéctica del juicio estético:

Ahora digo: lo bello es el símbolo del bien moral; y en efecto, gusta con una exigencia a la determinación de todos sólo en esa relación (de un respeto que es natural a todos, y que también exigen a todo otro como deber), por lo cual el gusto es consciente al mismo tiempo de un cierto perfeccionamiento y elevación sobre la mera sensibilidad de un placer a través de la sensación, y estima así otro valor según unas máximas similares a las de su Juicio. Este es lo inteligible, a lo que apunta el gusto —como se ha dicho en el párrafo anterior—, precisamente el mismo por el que nuestras capacidades cognoscitivas superiores coinciden, y sin el cual se originarían grandes contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones que hace el gusto. (KU, 353).

En el caso de lo bello como símbolo de la moral el principio al que finalmente apunta la experiencia estética es aquél por el cual el sujeto se sabe determinado por un principio y puede decir que todo el mundo debe juzgar aquello que se presenta como un símbolo del bien, lo bello es entonces la ocasión para un sentimiento sublime o un sentimiento moral. El artista sólo tiene el papel de crear esta relación de lo bello con lo bueno de un modo popular, accesible a todo el público, precisamente por ser un conocedor de los límites conceptuales existentes en cada momento de la historia y por poseer una naturaleza privilegiada, que le permite expresar o sensibilizar (sensorializar más bien en tanto convierte a lo externo en causa del sentimiento moral) las ideas morales. Se combina de este modo en el producto del artista una apreciación debida al sentido común supuesto en todo sujeto con la mostración de una idea que hace que este sentido común que no puede ser presupuesto en todo el mundo, como causal en la experiencia sublime —o concepto de deber— se vea propiciado o favorecido. Produciendo un sentimiento sublime con ocasión de un objeto bello. Lo que iría en contra de la opinión de Gadamer a propósito del concepto de sentido común y de la función del genio en la estética kantiana, según las cuales: «cuando Kant llama al gusto el verdadero “sentido común” está abandonando definitivamente la gran tradición político moral del concepto de sentido común» y «lo único que consigue el concepto de genio es nivelar estéticamente los productos de las bellas artes con la belleza natural»¹³⁵

¹³⁵ Gadamer, H.G.; *Op.Cit.*, 77 & 90. En contra de esta opinión se posiciona J.L. Villacañas quien afirma que el papel del genio en la socialización está directamente relacionado con la creación de un republicanismo, precisamente por mostrar la influencia de la experiencia estética en una teoría de la propiedad que se define por un igualitarismo de los medios para la obtención de los fines. Villacañas,

Así pues, de acuerdo a esta exposición, es el artista actuando de acuerdo al principio del Juicio reflexionante tal y como es determinable por un principio subjetivo de la razón quien es capaz de efectuar el paso de la naturaleza a la libertad necesario para comprender la destinación de la humanidad de un modo popular o social, de acuerdo a una teleología social. Es la teoría del genio, pues, la que da cuenta del sentido común de la Crítica del Juicio estético kantiano en el sentido en el que Rudolf Makkreel analiza a este concepto, calificándolo como una “sociabilidad trascendental”, el subsuelo subjetivo-trascendental en el que descansa la objetividad de la legislación de la razón y que da cuenta de una comunidad de comunicación, garantía subjetivo trascendental de un mundo común de acuerdo a nuestras condiciones de finitud ¹³⁶.

Si la Naturaleza es capaz de hacernos entender el uso correcto de nuestras facultades superiores, esta Naturaleza no es simplemente la que juzgamos con ocasión de un objeto bello o sublime sino la que reside a la base de la acción del genio, el principio reflexionante en tanto es determinable por la razón y que es capaz, usado como principio regulativo de la acción de este genio, de acceder al ánimo de los sujetos en una época determinada mostrando la posibilidad de determinación racional por parte del principio moral, evidenciando pues que lo bello es apreciable, no por sí, sino en tanto es la ocasión para dar cuenta la capacidad de determinación racional, y que por tanto la naturaleza sensible, producto también de la acción humana, es apreciable o querida en tanto es capaz de ser expresión de fines morales.

Por esta razón Kant puede concluir el apartado dedicado a la Crítica del Juicio estético con una cita que simplemente considerada desde el punto de vista de la Analítica de lo bello resultaría contradictoria, pero que después de la Analítica de lo sublime y de una teoría del genio —según la cual este tiene como función ampliar la imaginación social en vistas a producir un acceso a ideas morales de modo que los sujetos experimente, gracias a sus capacidades para tratar lo dado, una determinación subjetiva del ánimo por la ley moral y una comprensión de la naturaleza que hace de esta un ámbito apto para dar acoger fines morales— del siguiente modo:

J.L.; “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo”, *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, CSIC-Visor, Madrid, 1990.

¹³⁶ Makkreel, R.; *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Schöningh, Alemania, 1997, 89. Una concepción similar que se centra en el análisis de la figura del genio es la de Saner, H.; *Kant's Political Thought. Its origins and development*. The University of Chicago Press, Chicago-London, 1973.

El gusto es en el fondo una capacidad de enjuiciar la sensorialización de las ideas morales (mediante cierta analogía de la reflexión sobre ambas), desde el cual, así como desde la mayor receptividad que hay que fundamentar sobre esta capacidad para el sentimiento de ideas morales (que se denomina moral) se deriva aquel placer que el gusto declara válido para la humanidad en general y no sólo para el sentimiento privado de cada cual. Así resulta que la verdadera propedéutica para la fundamentación del gusto consiste en el desarrollo de las ideas morales y de la cultura del sentimiento moral; sólo cuando la sensibilidad sea llevada a concordar con éstas, puede el gusto común adoptar una forma determinada e inmutable. (KU, 356).

Esto que el análisis del Juicio estético muestra y que sirve en la Metodología de la KU para establecer cuál es el fin de la Naturaleza, es la base para la consideración de una teleología que tiene su origen en el Juicio y su principio. No, sin embargo, como principio que da cuenta de la experiencia estética, sino como principio que intentará dar cuenta, desde esta estructura sistemática subjetiva de las facultades, de los fenómenos que aparecen como contingentes para el entendimiento y de los que ha de hacerse cargo el Juicio en vistas a construir un discurso coherente tanto con el entendimiento como con los fines de una humanidad que, finalmente, se focalizan en la obtención de un sociedad cosmopolita, condición de posibilidad del desarrollo moral al que está destinado el sujeto humano.

4. De la estética a la teleología.

Señalamos de nuevo que no es nuestra intención realizar un análisis pormenorizado de todos los apartados de la Crítica del Juicio teleológico, sino sólo mostrar la relación que esta Crítica mantiene con el concepto de cosmopolitismo y la comprensión del mismo como una forma de derecho que sólo se hace posible desde la determinación moral de la acción.

En la Crítica del Juicio estético Kant fundamenta el principio del Juicio como un principio activo en la comprensión y sistematización de la naturaleza. En ella el Juicio se hace cargo de dar cuenta de la experiencia de lo bello y de lo sublime y, de este modo, de mostrarse como una facultad autónoma a la vez que heautónoma.

Gracias a esta facultad el sujeto se sabe tanto apto para hacerse cargo de la contingencia empírica general que no puede ser determinada desde los conceptos y leyes trascendentales del entendimiento como de la capacidad de la ley moral de ser un motor subjetivo de la acción.

La posibilidad de la comprensión de la finalidad relativa o del modo en el que el sujeto cumple con los fines generales de la razón pura requería, vimos, de una cierta

cultura y desarrollo de ideas, no sólo teóricas, sino morales, que puede ser propiciada desde la actividad de un genio que puede hacer del arte el vehículo de comunicación de ideas y de este modo, contribuir a la comprensión popular del destino humano en el doble sentido de hacer accesible a todo sujeto el sentimiento de determinabilidad moral de la acción o cumplimiento del deber moral, a la vez que hace esto de modo que muestra el modo correcto de enjuiciar a la naturaleza de acuerdo a su ser un medio para dar cuenta de esta destinación.

Esta actividad es la que permite decir que la Naturaleza nos muestra un hilo conductor en sus productos para entender el uso y la destinación de nuestras facultades superiores, ya se trate de la naturaleza del ámbito de lo dado, del conjunto de objetos sensibles que se muestran como causa u ocasión para la reflexión, ya se trate de la naturaleza subjetiva del sujeto, capaz de crear una segunda naturaleza de objetos en vistas al mismo fin y con intenciones de propiciar un ámbito de convivencia social de características materiales igualitaristas. De propiciar un amor no por lo útil o lo simplemente bello, sino por algo que remite a la naturaleza moral del sujeto.

La Crítica del Juicio estético muestra en definitiva al hombre como fin con respecto a lo que se da en la naturaleza por su capacidad moral, pero, en la observación y tratamiento cotidiano de lo empírico, puede decirse que el hombre necesita concretar esta idea de fin de acuerdo al objetivo que la tercera Crítica se proponía como principal: mostrar que la naturaleza es un ámbito susceptible para que se dé en él el bien supremo.

El hombre puede, por tanto, cumplir con la ley moral y saberse como fin, al igual que conoce a dónde conduce la corrupción de una naturaleza que se juzga y aprecia por un fin que no es ése, pero desde el Juicio estético la finalidad intrínseca y relativa de tipo formal todavía no bastan para probar la posibilidad de que se dé un bien supremo en la naturaleza. Es necesario, por tanto, probar, no solo que el hombre se sabe determinable por la ley moral, que es capaz de cumplir con el mandato de perseguir la realización de un bien supremo, sino también que éste es un objeto posible de la naturaleza, que la naturaleza es un ámbito compatible con esta producción, o que la acción moral del sujeto es una que tiene sentido en el seno de una naturaleza sensible.

La exposición de la estética antes de la teleología se resuelve clave en tanto ella permitía comprender un uso del concepto de fin en la explicación de la aprehensión de la naturaleza que luego será usado para dar cuenta de la naturaleza en sus productos y para comprender cómo la interpretación de la naturaleza a través de este concepto permite entender a ésta como un ámbito susceptible de acoger o propiciar un bien

supremo en el mundo sensible. Por lo tanto, el Juicio no sólo se encarga de mostrar una estructura de las facultades según la cual la razón es en última instancia la facultad determinante del concepto de lo suprasensible permitiendo un paso de la naturaleza a la libertad, o un enjuiciamiento de lo natural según lo moral, sino que esta estructura o sistema de las facultades subjetivo trascendental es usado también para hacerse cargo en concreto de la actividad de producir un sistema de leyes empíricas adecuado a su vez a un sistema de objetos buenos.

A partir de la actividad del Juicio no sólo puede decirse pues que nuestra estructura subjetiva o nuestro sistema del uso subjetivo de las facultades se muestra adecuado a la acción acorde a la idea de ese sistema, sino que el sujeto obtiene un contenido de experiencia— actúa en el seno de la naturaleza de un modo tal— que hace posible el sistema natural adecuado a las máximas de la razón, y, en este sentido, un sistema que tiene sentido por referencia a la naturaleza moral del sujeto humano.

Así pues podremos considerar “el paso de la teleología la historia” en Kant a partir de la Crítica del Juicio teleológico y su exposición de cómo la estructura subjetivo trascendental del sujeto impone una visión de la naturaleza que, además de propiciar una comprensión de su destino, hace de éste uno que se entiende como posible en el seno de una naturaleza que efectivamente sólo acaba siendo coherente por referencia al sujeto y a su acción en vistas a la producción del bien supremo, o el objeto del deber moral.

El cosmopolitismo será la respuesta o el elemento de enlace entre la visión de una naturaleza que obtiene su sentido o coherencia a través de la comprensión de su relación con un fin final que es de naturaleza nouménica, permitiendo establecer la condición formal o el punto de engranaje entre nuestra naturaleza sensible y nuestra naturaleza moral. De este modo, no sólo se da un paso de la naturaleza a la libertad o una interpretación de la naturaleza según la cual ésta es apropiada para la producción de un bien supremo, sin una comprensión de la naturaleza que es propicia a esta posibilidad gracias a la acción de un sujeto que pone las condiciones necesarias para que lo natural no impida el desarrollo de lo moral, sino que, al contrario, lo propicie. Es el sujeto mismo, en su instauración de un derecho cosmopolita, quien se muestra como un fin de la naturaleza capaz de ser fin final.

Esta visión, que sólo es posible desde un punto de vista subjetivo reflexionante que muestra a lo suprasensible como un concepto determinable por la ley moral es lo que nos hará comprender que la propuesta de un cosmopolitismo como fin de la

naturaleza es una que requiere de la determinación moral subjetiva de la acción y que convierte así al cosmopolitismo en el fruto de una acción moral

4.1. El organismo y el principio teleológico, una revisión desde la facultad del Juicio.

Una vez mostrada la heautonomía del Juicio como tercera facultad Kant retomará viejos temas de investigación asociados a una perspectiva o principio subjetivo en vistas a situarlos correctamente bajo la consideración de un Juicio reflexionante que no sólo existe como facultad heautónoma sino que, como se ha probado, es necesario para poder concretar la actividad objetivadora de las facultades de conocimiento y de la razón. No sólo se requiere pues, mostrar la existencia o viabilidad del Juicio como tercera facultad, sino determinar qué contenidos concretos de la experiencia tienen su origen en la actividad reflexionante del Juicio y cómo éstos suponen el resultado de una facultad que suple las faltas o contingencias que surgen en la actividad misma del conocer.

Por lo tanto, el Juicio no sólo se muestra imprescindible para dar cuenta del modo en el que la imaginación tiende a la concordancia con el entendimiento creando formas aptas para una posible conceptualización, o para que la imaginación se ponga en relación con la razón con vistas a sensibilizar en el ánimo del sujeto las ideas de ésta de un modo que dé cuenta de la subjetividad humana como una que ya de por sí es apropiada para cumplir con los fines que ésta se propone; sino que el Juicio hace uso del concepto de fin, desde el punto de vista subjetivo reflexionante que le corresponde, para dar cuenta de la naturaleza misma y de este modo, veremos, da cuenta de la posibilidad de que el sujeto (todo sujeto) tenga como principios regulativos de su acción aquellos enunciados que hacen de la naturaleza un sistema.

Sin esta capacidad del Juicio para presentarse como un principio de tipo subjetivo-constitutivo de la experiencia no sería posible obtener ni un sistema de conocimientos empíricos, ni un sistema de la naturaleza adecuado a la moral.

Bajo esta perspectiva del Juicio y su principio para dar cuenta de la finalidad como si fuera un principio subjetivo-constituyente trata Kant de nuevo el tema del organismo¹³⁷. Lo que le permitirá, no sólo hacer del método de explicación del

¹³⁷ Para ver una relación entre el concepto de organismo, su principio, y la necesidad de presuponer una normatividad de la razón que dé cuenta del mismo ver Ginsborg, H.; "Kant's Biological Teleology", *A Companion to Kant*, Bird, G. (ed.), Blackwell Publishing, Malden, USA, 2006, 455-71.

organismo uno que es apto para formar parte del conjunto de conocimientos científicos al justificar su procedencia por una tercera facultad que se hace cargo de lo contingente para el entendimiento y la razón teórica, sino tratar propiamente el conflicto que representa para la razón el uso de dos principios explicativos distintos para dar cuenta de un mismo ámbito

La solución a este conflicto dada desde la facultad del Juicio permite a la vez comprender cómo la teleología puede ser usada para dar cuenta del principio de la historia y del ámbito de realidad del que ésta trata de hacerse cargo

El análisis el Juicio teleológico surge a partir del intento de desentrañar el origen de determinados conceptos y principios que poseemos y que usamos en nuestra explicación de la naturaleza. Un concepto de este tipo es el de organismo, y el principio que trata de dar cuenta del mismo, el de la epigénesis de la naturaleza

Kant parte pues del hecho de que tenemos el concepto de organismo y que este concepto no puede explicarse más que desde la aplicación del concepto de fin de la razón a la explicación de la experiencia. El concepto de organismo es pues la respuesta dada ante la necesidad de comprensión de determinados fenómenos que no podemos más que considerar como posibles desde el concepto de un fin

La congruencia o corrección a la hora de usar este concepto es justificada por la explicación del mismo como un concepto hecho posible por el Juicio reflexionante, el cual daba cuenta de una relación o uso subjetivo de las facultades que permitía considerar a la imaginación como determinada por la razón y sus conceptos, como es el caso del concepto de fin. El organismo es entonces un producto de la actividad del Juicio en el intento de dar cuenta de lo dado, mostrándose entonces no sólo que el Juicio regula la actividad de la imaginación y entendimiento de acuerdo a un uso subjetivo de las facultades de conocer que hace posible la formación de conceptos empíricos (o un tratamiento de lo dado que lo convierte en susceptible de ser materia para una experiencia objetiva), sino que hace esto de un modo que también ofrece la materia que una razón considera necesaria para la formación de un sistema

No sólo pues el sujeto desde la ordenación subjetiva de sus facultades es capaz de actuar de acuerdo a la idea de sistema, reconociendo a la razón como aquella que posee el concepto fundamental de la magnitud o como facultad determinante de la acción, sino que, diríamos, es capaz de concretar dichas ideas mediante la formulación de contenidos que, no aptos para su tratamiento por el entendimiento, se muestran sin embargo como no contingentes, sino materia de una razón y su idea de un sistema de la

experiencia. Todo lo dado, podríamos decir, es algo que es conceptualizable, ya sea objetivamente ya sea subjetivamente.

Es de este modo como Kant determina el concepto de fin natural, del mismo modo que lo había definido en *ÜdG* pero ahora mostrando su origen en una facultad que se muestra competente para emitir juicios de carácter reflexionante o interpretativo en la naturaleza con el fin de cubrir la contingencia que esta supone para la actividad del conocer.

Aquellos fenómenos que por su estructura se muestran contradictorios con las leyes o conceptos de un entendimiento que establece *a priori* la forma trascendental objetiva de una naturaleza, son fenómenos de los que da cuenta del Juicio que, sin pretender ofrecer un conocimiento objetivo o hacer del organismo el equivalente a un concepto determinado, supone un punto de vista necesario en la actividad cognoscitiva que hace del concepto de fin natural un concepto necesario de la investigación empírica.

Para darse cuenta de que una cosa sólo es posible como fin, es decir, para no tener que buscar la causalidad de su origen en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuya capacidad para actuar se ve determinada por conceptos, es preciso que su forma no sea posible con arreglo a meras leyes de la naturaleza, o sea, leyes tales que nosotros podemos conocer gracias únicamente al entendimiento aplicado a objetos de los sentidos; bien al contrario, hace falta que incluso su conocimiento empírico, con arreglo a su causa y efecto, presuponga conceptos de razón. (*KU*, 369-70).

Así pues, el Juicio da cuenta de la naturaleza desde el concepto de un fin natural (*Naturzweck*) que es aquél fenómeno que se correspondería por su causalidad con el concepto de fin de la razón, o con el concepto de un objeto hecho posible a causa de una voluntad; pero no por ello el Juicio hace de la naturaleza, advierte Kant, el producto de una técnica, o introduce el concepto de una causa intencional de la naturaleza, sino que el principio de explicación del organismo, el de la epigénesis, permite que el concepto de fin natural sea un concepto plenamente operativo dentro del sistema teórico y compatible con el concepto de una naturaleza estudiada por un entendimiento de acuerdo al mecanismo de las causas mecánicas.

La comprensibilidad del organismo a partir de unas *naturanlagen* y según una *bildednekräft* (fuerza formadora) rechaza la analogía completa entre una razón intencional y un fin natural como efecto de la misma, y así la posible interpretación de un organismo en su relación con una causalidad artística o una máquina queda descartada por la inadecuabilidad entre un producto como efecto de una causalidad artística y el mismo producto como el efecto de una “técnica orgánica”.

Sin embargo, la explicación del organismo a partir del concepto de fin y de una causalidad final (aún incluso pensada desde una teoría epigenética) hace del principio teleológico de explicación o interpretación, que tiene su origen en la idea de sistema de la experiencia de la razón, uno operativo en el ámbito científico a la vez que opuesto en calidad de igual —para la facultad del Juicio que trata de dar cuenta de los particular buscando un universal para el mismo— al principio determinante de un entendimiento y su causalidad mecánica y su idea de una experiencia posible.

La posibilidad de hacer compatibles ambos tipos de principios, uno objetivo y constitutivo en el ámbito científico y otro de tipo regulativo o subjetivo- reflexionante para dar cuenta de los fenómenos empíricos se resuelve en la Dialéctica del Juicio teleológico también gracias a la actividad del Juicio reflexionante y su apelación al suprasensible que subyace fuera del ámbito de la naturaleza y que podría dar cuenta de ambos¹³⁸. De este modo el Juicio interpreta a la naturaleza bajo un principio teleológico al que subyace o se subordina el mecánico que se piensa como apto para cumplir con los fines que corresponden al primero, dando cuenta de este modo de la idea de una naturaleza en la que productos como los organismos son comprensibles para el hombre de acuerdo al principio de los fines; explicación o comprensión coherente con una Crítica del Juicio que muestra que mientras que los conceptos y leyes del entendimiento mantienen el adjetivo de constituyentes con respecto a la naturaleza, su aplicabilidad requería de la comprensión de la idea de un suprasensible que mostraba ser determinable por la razón y sus conceptos.

La apelación a lo suprasensible —pensable para el ser humano como una inteligencia arquetípica para la que no hubiera diferencia entre posibilidad y realidad, todo lo existente fuera necesario, haciendo así inteligible la confluencia entre los principios de las causas eficientes y las finales— es la estrategia de comprensión de un Juicio que muestra la idea de lo indeterminable —y la posibilidad de determinar subjetivamente a la misma desde un concepto de la razón— como clave para la posibilidad de la experiencia concreta.

El principio de especificación de la naturaleza cobra toda su validez crítica en esta Dialéctica que es capaz de explicitar cómo el interés de la razón y de su máxima

¹³⁸Como ocurre en el caso del juicio del gusto no faltan autores que reclaman la innecesaria apelación a un suprasensible para dar cuenta del principio teleológico de interpretación de los organismos. Estas negaciones de necesidad de acceso a un fundamento suprasensible para justificar la labor del Juicio reflexionante hacen imposible considerar al Juicio como una facultad puente entre lo teórico y lo moral como ya denunciábamos en el punto 3 de esta tesis. Ver por ejemplo Siewert, D.J.; "Kant's Dialectic of Teleological Judgement", *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1974, Vol.II.1, 454-60.

teleológica —o de la naturaleza como sistema de fines— es una que tiene su asiento o lugar en una Crítica del Juicio reflexionante, que, permite comprender en qué modo el principio o máxima de la razón es uno operativo en el ámbito de la investigación científica. El principio o máxima de un sistema de fines se convierte, no sólo en un principio legítimo de interpretación, no sólo en una máxima para la que pueden mostrarse sus condiciones subjetivas de aplicabilidad, sino que se muestra como principio regulativo de la acción concreta del sujeto de conocimiento que hace de este modo posible la obtención de un conocimiento adecuado a la idea de sistema teórico que la razón ordena.

Éste es a grandes rasgos y de una manera muy breve el resumen de la Analítica y la Dialéctica del Juicio teleológico.

Debido a que nuestro interés es simplemente el de considerar la relación la teleología mantiene con el concepto de cosmopolitismo y con la defensa de que para su producción es necesaria una determinación moral de la acción pasaremos a comprobar el efecto que esta fundamentación del concepto de organismo en el Juicio y la propuesta de un principio teleológico como principio apto para la investigación científica tienen en relación a la posibilidad de pensar a la naturaleza como ámbito compatible con la producción de un bien supremo cuya condición es la creación de un cosmopolitismo moral¹³⁹.

4.2. El principio teleológico. La naturaleza y el bien supremo. Del ser al deber ser.

Una vez el principio teleológico y el mecánico se han hecho compatilizables desde un suprasensible que hace de la teleología el principio que permite dicha compatibilidad es cuando se da paso a una Metodología, que tiene una importancia desmedida en la tercera Crítica si la comparamos con el papel que este apartado tiene en las otras dos Crítica con respecto a la finalidad de la obra en general. Es en efecto en la Metodología del Juicio teleológico donde se muestra el Juicio en su calidad de *Übergang* definitivo, de mediador o posibilitador de un concepto de naturaleza susceptible de acoger el fin supremo de la libertad.

¹³⁹ Una exposición exhaustiva de la relación entre la teleología y la historia en Kant véase el libro de Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, 1996, en especial Caps. IV y V.

La consideración del organismo y del principio teleológico que da cuenta del mismo acababan impulsado una visión de la naturaleza desde el punto de vista de su ser un conjunto o sistema de fines y introduciendo legítimamente el concepto de finalidad relativa en el ámbito de la comprensión natural como uno que se sigue, no de la mera observación, sino de la reflexión legítima sobre determinados fenómenos de la naturaleza y del principio subjetivo que da cuenta de ellos.

Es algo completamente distinto enjuiciar una cosa como fin natural atendiendo a su forma interna que tener por fin de la naturaleza la existencia de tal cosa. Para este último aserto no precisamos simplemente del concepto de un fin posible, sino del conocimiento de un fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de la naturaleza con algo suprasensible que excede ampliamente todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza; pues el fin de la propia naturaleza ha de buscarse allende la naturaleza.

[...] Es sólo la materia, en la medida que está organizada, la que comporta necesariamente su concepto como un fin de la naturaleza, habida cuenta de que su forma específica es a la vez producto de la naturaleza. Pero este concepto conduce necesariamente a la idea del conjunto e la naturaleza como un sistema según la regla de los fines, idea a la que ha de subordinarse todo mecanismo de la naturaleza según principios de la razón [...] Este principio de la razón es competencia suya sólo desde un punto de vista subjetivo o sea, como máxima que reza como sigue «todo cuanto hay en el mundo es bueno para algo y nada en él es gratuito» [...] resulta obvio que no se trata de un principio para el Juicio determinante sino tan sólo para el Juicio reflexionante, al ser un principio regulativo y no constitutivo, de suerte que merced a él sólo obtenemos un hilo conductor para considerar las cosas naturales en relación con un fundamento de determinación ya dado, con arreglo a un nuevo orden de legalidad y para ampliar el conocimiento de la naturaleza de acuerdo a un principio diferente, cual es el de las causas finales, sin detrimento del principio mecánico que rige su causalidad. (*KU*, 378-9).

Todos los objetos de la naturaleza, bajo la idea de un principio teleológico, pueden ser considerados como relacionados entre sí como medio o como fin, y esto introduce el problema de la necesidad de identificar el fin en la naturaleza que daría sentido al sistema así entendido y a cuya posibilidad se subordina la finalidad relativa presupuesta en la misma.

De nuevo aquí la fundamentación del Juicio en la parte estética resulta fundamental, pues Kant señala que desde el mero principio teleológico como principio de interpretación de los organismos el concepto de fin final de la naturaleza no tiene sentido. Pero sin este concepto el principio teleológico no se justifica como principio operativo, o, podríamos decir, no justifica todas sus implicaciones. Es sólo desde la posible determinación de este principio —y por tanto del suprasensible al que apelaba en su justificación— por un concepto de la razón que adquiere sentido hablar de un fin final; al igual que era sólo desde la determinación de lo suprasensible que reside a la

base del juicio estético por el principio moral de la razón se comprendía el hombre como fin de la naturaleza, capaz de declararse de un modo definitivo no-dependiente de la determinación sensible a la hora de realizar la acción y por tanto capaz de realizar el deber que la ley ordena.

Esta determinación de lo suprasensible que subyace al principio teleológico de la naturaleza dará en realidad pues pleno sentido al concepto teleológico que permite la compatibilidad en la explicación natural entre la teleología y el mecanicismo.

Así, el concepto del único fin final que la mente humana es capaz de concebir, el del hombre como ser moral, se pone en relación con un principio teleológico para dar sentido a un sistema de fines naturales.

Al igual que el concepto de sentido común admitía una consideración constitutiva y otra regulativa, el principio de la finalidad material de la naturaleza admite también una consideración subjetivo-constitutiva como principio para la comprensión de la naturaleza, y una subjetivo-regulativa como principio que hace posible a través de él la obtención de los fines de la razón al suplir la contingencia a la que se enfrenta la misma. Desde este punto de vista, el principio de la razón referido a la naturaleza como sistema de fines se mostraba en la Dialéctica del Juicio teleológico como un principio que puede ser, no sólo constitutivo de la experiencia subjetiva, sino regulativo del sujeto. Como un principio por el cual el sujeto se propone actuar en la investigación natural de acuerdo a la idea de sistema de fines y de este modo, ya no sólo se muestran, decimos, las condiciones subjetivas necesarias para la obtención de un fin de la razón, sino la propuesta de este fin como objeto de una acción, al principio subjetivo o máxima de la razón pues como posible principio regulativo para la actividad del conocer.

Pero en el caso del Juicio reflexionante teleológico ocurre además que la posibilidad de dar sentido a esta naturaleza sistemática desde el punto de vista especulativo, o el hecho de que el sujeto se proponga la máxima de la razón como principio subjetivo de la acción, sólo es completo o coherente desde la determinación del mismo principio por un concepto de la razón práctica, pues un sistema de fines y una acción adecuada a la misma sólo tiene sentido en relación con un fin final, entendido por Kant como el hombre bajo leyes morales; aquél fin sobre el que no cabe seguir preguntándose a qué fin sirve como medio pues en la dignidad de su misma naturaleza reside la causa o fundamento de su existencia (*KU*, §89).

El hecho de que el sujeto pueda hacer del fin especulativo de la razón un principio regulativo de la práctica empírica conlleva también la necesidad de que el sujeto se proponga la obtención de un bien supremo (concepto que se refiere a la idea de sistema moral) y considere a la ley moral pues como principio regulativo de la acción concreta.

Es pues el sujeto considerado como fin final por su naturaleza nouménica y en tanto que actúa bajo la guía de un principio que es regulativo en el ámbito de la experiencia y que se propone como objeto el bien supremo, el que da sentido a una teleología que es capaz de dar cuenta también de un concepto de organismo y una ley de especificación de la naturaleza como conceptos apropiados a la física natural.

Sin embargo, autores como G. Schrader o W.B. Waterman deniegan este papel que el concepto de fin final cumple en relación con el principio teleológico haciendo de este un principio que no puede servir de puente entre lo natural y lo moral. Según Schrader la doctrina del juicio teleológico es la clave para entender la formación de los conceptos empíricos, pero, sin embargo, no se puede decir que sirva de puente entre la razón teórica y la práctica porque los juicios teleológicos son, en su opinión, juicios exclusivamente relativos al ámbito cognoscitivo. Igualmente Waterman considera que el juicio teleológico tiene implicaciones sólo en el ámbito teórico cognoscitivo, y que por tanto es uno de importancia secundaria en la tarea del Juicio de unir entendimiento y razón. Otros autores como A. Pfannkuche, sin embargo, explicitaban ya a principios de siglo la relación esencial que el principio teleológico mantiene con la ética y sus fines y que puede ser explorada desde la misma función que tiene éste principio como aquél que da cuenta del concepto de organismo¹⁴⁰.

La índole específica de nuestras capacidades que nos lleva a considerar a la naturaleza como un sistema de fines y a la máxima de la razón especulativa como un principio regulativo de la investigación empírica, es la misma que nos lleva a considerar la ley moral como un principio regulativo de la acción ante la perspectiva de un sistema de fines natural que sólo obtiene esta forma finalmente por referencia a lo suprasensible de la humanidad, que se muestra clave para la comprensión completa de la naturaleza como sistema. La contingencia que representa para el entendimiento un objeto o fenómeno que sólo se entiende como su ser un fin natural, y que se resuelve por su

¹⁴⁰ Schrader, G.; "The status of teleological Judgement in the Critical philosophy", *Kant-Studien*, Band. 45 (1954), 204-35; Waterman, W.B.; "Kant's Critique of Judgement", *Kant-Studien*, Band. 12 (1907), 117-23; Pfannkuche, A.; "Der Zweckbegriff bei Kant", *Kant-Studien*, Band.5 (1901), 51-72.

apelación a la capacidad reflexionante del Juicio y a la posibilidad de comprender a la naturaleza como un sistema de fines, es completada desde la ley moral entendida como principio regulativo de la acción, que ofrece de este modo una consideración subjetiva de la naturaleza en la que el hombre hace de ésta un sistema por su acción moral que persigue la consecución de un bien supremo.

Es sólo desde la acción de acuerdo a la ley moral y desde la persecución de su objeto que obtiene completud la perspectiva de un sistema de fines que requiere o reclama de un fin final para obtener pleno sentido, término que da coherencia última a un sistema de fines naturales.

Es pues finalmente la acción práctica del sujeto la que hace posible la unión entre lo teórico y lo práctico; la subjetividad, como diría Gerold Prauss, es entendida así como una “practicidad fundamental”, o, como resumiría Alejandro Llanos: «Kant entiende que solo a través de la voluntad humana se puede realizar la *mediación* entre el uso teórico y el práctico de nuestra razón, o mejor el tránsito ascendente del conocimiento de la naturaleza al plano de la moralidad», o, «El *sistema de la razón pura* ya no encuentra su fundamentación en un absoluto trascendente, sino en la autonomía tendencialmente absoluta del sujeto humano. En este contexto, la teoría kantiana del objeto fenoménico y el tratamiento del problema de la trascendencia revelan su mutua implicación. Tanto la ciencia como la metafísica han de comprenderse en su referencia a una última instancia: la actividad del hombre»¹⁴¹.

Es pues el hombre, desde la índole subjetiva de sus facultades y desde la interpretación de la naturaleza que deviene a partir de las mismas, en tanto se propone la obtención de un bien supremo en el mundo de acuerdo a un principio regulativo, quien da sentido completo a un sistema de fines naturales. Es el sujeto quien hace real el sistema de medios fines mediante su acción moral y su propuesta de un bien supremo. Y es así como la naturaleza se liga con la libertad pues para el sujeto, y debido a su facultades de representación, el sistema finalista de la naturaleza sólo tiene sentido si tiene como fin el hacer posible la acción regulada por la ley moral.

Lo fundamental es la conciencia que toma el hombre de ser la causa de que la naturaleza se muestre como compatible con la posibilidad de un bien supremo. Es él, en tanto que tiene a la ley moral como principio, no sólo constitutivo de la acción moral,

¹⁴¹ Prauss, G.; “Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft”, *Kant-Studien*, Band. 72 (1981), 286-303; Llanos, A.; *Fenómeno y Trascendencia en Kant*, Ediciones Universidad de Granda, 1973, 353 & 364.

no sólo principio determinante de la subjetividad, sino como principio regulativo de la acción para la obtención de un bien supremo, quien hace de la naturaleza un sistema compatible con la posibilidad de un bien supremo, quien es la causa de la posibilidad de un bien supremo en el mundo sensible al proponérselo como el objeto de un principio regulativo de la acción.

Una vez la estética ha mostrado las condiciones subjetivas requeridas para que la ley moral se convierta en principio subjetivo de la acción, y por tanto, dado cuenta de la posibilidad de concreción del mismo, la teleología muestra cómo este principio se hace imprescindible en tanto que principio regulativo que ordena la persecución de un objeto como efecto de la acción para dar sentido al sistema de la naturaleza. Lo que *es* se convierte por tanto en un *deber ser*. La visión de la naturaleza como sistema no es la constatación de un estado, sino la propuesta de una tarea moral.

Es evidente que la propuesta de un fin supremo como objeto regulativo de la acción desde el principio moral no asegura la efectividad o el darse del mismo, (esta posibilidad queda condicionada señala Kant al final de la Metodología de la *KU*, a la existencia de Dios), pero hace del bien supremo un objeto que el hombre se propone lograr a causa de sí mismo en la naturaleza. Basta con la posibilidad de que el bien supremo sea un objeto que el hombre en concreto, desde la estructura subjetiva de sus facultades, se proponga (que sea un objeto que el sujeto se propone en concreto debido a la ordenación subjetiva de las facultades y la perspectiva de la naturaleza que surge de éstas) para decir de la naturaleza que es compatible con la libertad o con la posibilidad del mismo. Es el hacer del bien supremo el objeto de una acción regulada por la ley moral lo que hace de éste un objeto con sentido en el mundo sensible.

De este modo el hombre, no es que, repetimos, consiga hacer efectivo, o considere que puede efectuar sólo de acuerdo a su acción el bien supremo, pero sí consigue hacer efectiva una realidad adecuada a la idea de sistema que este concepto conlleva. Al igual que el concepto de organismo implica un principio teleológico de interpretación de la naturaleza y una máxima regulativa de la investigación empírica, el sistema de fines naturales que ésta conlleva no es coherente si no es mediante la propuesta de la ley moral como principio regulativo de la acción y la consiguiente propuesta del bien supremo como objeto de la misma. Ese fin final que daba sentido al sistema es pues el objeto de un principio que se convierte en regulativo para la acción del hombre y hace de la naturaleza un ámbito adecuado a la libertad a causa

precisamente de ser el hombre por su acción moral y la propuesta de este objeto quien da finalmente sentido al concepto de un sistema de fines naturales.

En palabras de Salvi Turró:

Lo que el Juicio estético hacía presumir de modo subjetivo-formal a partir del carácter no normativo del gusto y de la comunicabilidad universal del sentimiento (§28), el Juicio teleológico lo pone como necesario [...] a saber, que la constitución de nuestro espíritu (*Gemüt*) y la dinámica de nuestras facultades (*Gemütskräfte*, *Gemütsvermögen*) nos llevan a una recuperación de la unidad de lo real (que aquéllas escinden) a través de la efectuación temporal del bien supremo, es decir, a través de la historización del espíritu racional¹⁴².

Sólo nos queda por ver cómo queda finalmente el cosmopolitismo en este sistema que el Juicio hace posible y si desde la elucidación del mismo se puede defender la necesidad de una determinación moral de la acción para la producción del mismo, así como del principio de la historia como uno que contempla la autonomía (que siempre es moral) de los sujetos en la producción del mismo.

5. El fin último de la naturaleza. El cosmopolitismo y la propiedad común de la tierra como efectos de la acción moral.

Si la naturaleza se entiende como sistema que posibilita la consecución de un bien supremo en base a la acción moral del sujeto que se propone como objeto de la acción el bien supremo, se puede encontrar aquella relación entre la naturaleza y el fin final en aquello que la naturaleza aporta en vistas a la obtención de este fin. Siendo el hombre fin final por su moralidad y permitiendo esta característica suya que la naturaleza adquiera pleno sentido como sistema de fines, el hombre, en tanto que ser sensible a la vez que moral, se instituye como fin último de la naturaleza por su acción y el efecto de la misma.

En tanto que tal, como fin último y no como fin final se busca aquello que le define la relación entre su sensibilidad y su moralidad para definirlo como *letzter Zweck*.

La estética muestra, repetimos, las condiciones subjetivas necesarias para que la ley moral se constituya como principio subjetivo de la acción, la visión teleológica de una naturaleza hace de esta ley moral entendida como motor subjetivo de la acción un principio regulativo de la práctica que ordena la obtención de un bien supremo como efecto de la acción; se supera en la *KU* entonces la problemática de la necesidad de la creencia en Dios como garante de la posibilidad de un bien supremo como requisito

¹⁴² Turró, S.; *Op. Cit.*, 189-90.

para dar sentido a la acción moral a través de la mostración de la necesidad subjetiva del hombre de proponerse ya este objeto en vistas a la obtención de una interpretación coherente de la naturaleza. El concepto de Dios queda entonces relegado a ser el objeto de una creencia racional relacionada con la posibilidad efectiva del bien supremo, la materia de una ético-teología, pero no un concepto de creencia necesario para dar cuenta de la efectividad concreta de la persecución de un bien supremo¹⁴³.

Se busca ahora aquello que en la naturaleza misma del sujeto propicia la propuesta adecuada de este bien supremo, o aquello que en la naturaleza del sujeto permite comprender que pueda proponerse el bien supremo entendido como una felicidad adecuada al ejercicio de la virtud.

Dijimos que la comprensión de una Naturaleza compatible con la posibilidad de un bien supremo no es más que la consideración subjetivo trascendental que el sujeto introduce en la naturaleza cuando contempla a la ley moral como principio regulativo de una acción que se propone como fin el bien supremo. El Juicio reflexionante hace posible una visión subjetivo teleológica de la naturaleza que es propicia para que el hombre dé cuenta del bien supremo como un objeto de acción sólo a partir de la determinación intelectual de la naturaleza suprasensible por parte del concepto de libertad.

La pregunta de qué es aquello que en la naturaleza contribuye a la posibilidad de un fin final no es pues una pregunta acerca de lo dado en cuanto depende de un nómeno a su base indeterminado de indeterminable, sino de la naturaleza entendida como el mismo sujeto, de la capacidad de actuar con independencia de la sensibilidad o de hacerse cargo de lo sensible tanto externo como interno. En este sentido, es el sujeto mismo y la estructura sistemática de sus facultades subjetivas tal y como es regulada por la facultad del Juicio lo que se entiende por Naturaleza.

Así que la pregunta en definitiva es en qué medida la estructura subjetiva del ser humano contribuye a la obtención de un bien supremo en tanto se hace cargo de lo sensible que afecta al sujeto, o en qué medida el hombre puede usar las experiencias de lo bello y lo sublime, aquellas que dan cuenta del modo en el que el sujeto se enfrenta a la contingencia sensible, para dar realidad al proyecto de un bien supremo en el seno de una teleología.

¹⁴³ Para ver el concepto de Dios como personificación de la razón moral humana, como expresión del carácter sobrenatural de la ley en el *Opus Postumum* Kantiano ver Cortina, A.; "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriff im Opus Postumum Kants", *Op. Cit.*

La teleología remite de nuevo a la estética en la búsqueda de aquello que en la Naturaleza puede encontrarse para propiciar la consecución de un fin final que sólo ahora se entiende correctamente como un objeto necesario de la acción humana concreta.

Como vimos, lo bello puede ser un objeto del deseo, en tanto produce placer, del mismo modo que todo aquello que es formulable gracias a una relación armónica de las facultades de conocer, todo concepto empírico con el que cuenta el ser humano, puede ser considerado como medio en relación a un fin o un objeto de deseo. De modo que lo que produce placer debido a la naturaleza del sujeto puede ser, una vez experimentado, el objeto de un interés asociado, empírico, y ser querido como fin en sí mismo, en tanto causa de un placer; de esta manera, el hombre pone su destino en la posibilidad de creación de formas que suponen un uso de las capacidades para crear o proponerse fines que tiene su base en el ejercicio de las facultades que se deriva de lo bello.

Una vez se piensa la relación de lo bello y el interés que surge de él en relación a la posibilidad del fin final por el que el sistema de la naturaleza adquiere sentido, se relaciona el interés empírico, aquél que busca el placer por el placer, o la satisfacción en la comunicación basada simplemente en la contemplación de una belleza y que suscita el deseo de aquello que propicia la socialización, con aquella parte del bien supremo que corresponde al deseo de satisfacción universal y necesario del hombre, la felicidad. Se analiza por tanto el papel que la naturaleza humana en tanto capaz de crear conceptos, la base de las habilidades técnicas y pragmáticas, cumple en relación con esta parte del bien supremo.

En calidad de ocasión para un interés empírico, lo bello, y las facultades que residen a su base, en tanto considerados ambos como aquello que se aprecia en sí y por sí no puede dar ni siquiera cuenta de la felicidad del hombre. El desarrollo de las artes y las ciencias en tanto surge de un deseo del desarrollo en y por sí mismo, *a priori*, no podrá nunca dar lugar a la felicidad. Ésta última es, como definía Kant, un ideal de la imaginación, lo que implica que la obtención de un objeto bajo la propuesta de esta idea es siempre seguida del deseo de un nuevo objeto, y, desde esta perspectiva, lo bello —o el uso de las facultades de conocer con vistas a la producción de una cultura que es querida por mor de sí misma— no puede ser considerado como la ocasión para la obtención de la felicidad, ni, por tanto, aquella naturaleza en el ser humano que hace del objeto de su deseo aquello que suscita una relación armónica entre las facultades de conocer.

Es más, el intento natural de intentar obtener la felicidad a través de la creación de una segunda naturaleza que se desea simplemente de por sí conduce a la realidad de una desigualdad por la obtención de dichos objetos y de los medios para obtenerlos. Una situación en la que sólo aquellos que pueden evitarse el trabajo relacionado con las necesidades más inmediatas pueden dedicarse al pensamiento de la propuesta de fines ilimitada. Además, debido a la limitación material de lo sensible usado para dar lugar a los fines, el amor de lo bello por lo bello, o de la cultura y sus productos, decimos, por amor de sí mismos, la potenciación de un uso de las facultades del conocer destinada simplemente a la obtención del placer o de satisfacción de un deseo que se intenta satisfacer a sí mismo, conduce a una situación en la que unos poseen los objetos de deseo, tienen dominio sobre el arte y la cultura, y otros no. Se requiere por tanto de una sociedad “esclavista”, que además se define externamente como imperialista, para dar satisfacción al deseo de más y más que suscita lo bello y un mero desarrollo de las capacidades pragmáticas y técnicas como fin en sí mismo.

Sin embargo, en función de la obtención de la moralidad, la naturaleza del sujeto en tanto capaz de sentir placer en la contemplación de lo bello entendido como símbolo de la moralidad, y la sumisión de las facultades de conocer a la construcción de un destino condicionado por esta determinación, sí cumple una función adecuada a la obtención de un bien supremo.

En tanto lo bello puede despertar un interés intelectual, puede ser usado para la sensorialización de las ideas morales, como símbolo del bien, y, por tanto, desde la conciencia de la posible determinación intelectual del sentido común o de la propuesta general de fines, lo bello, o la naturaleza, se convierte en un objeto de deseo no por sí mismo, sino por aquello que puede propiciar. Del mismo modo, las capacidades facultades para crear conceptos empíricos y para servir a fines pragmáticos y técnicos son puestas en función de esta relación determinante con la moral que lo bello como símbolo de bueno mostraba en su análisis.

Lo bello, como símbolo del bien moral, puede dar cuenta de la verdadera destinación del ser humano y de aquello por tanto que en la naturaleza del sujeto contribuye a la posibilidad de un bien supremo, la capacidad para determinarse por la ley moral, y la comprensión de un destino consistente en la obtención de una felicidad o placer adecuada a la moralidad de la acción. Del mismo modo, el placer que suscita lo bello como símbolo de lo moral es consecuencia de la conciencia de la determinación moral del mismo sentimiento.

En este sentido el desarrollo de disposiciones originales o la posibilidad de desarrollar las habilidades para la propuesta de fines, el desarrollo de las capacidades que nos permiten crear conceptos y manejar el mundo y que subyacen a la experiencia de lo bello, se limitan a su hacer de la determinación moral una realidad cada vez más accesible al sujeto; el desarrollo de las disposiciones morales es pues el fin al que sirve el desarrollo del arte y de la cultura. Es sólo así como la naturaleza se interpreta correctamente, como guía para el uso adecuado de nuestras facultades superiores.

Por otra parte, lo bello como símbolo de la moralidad impulsaba al sujeto a apreciar a la naturaleza en tanto representación o sensorialización de la moral, en tanto medio para el fin moral que, ahora, desde el punto de vista de la teleología y la propuesta de un bien supremo como objeto de la acción, se traduce en una apreciación de lo natural en tanto contribuye a la posibilidad de que se dé en el mundo un bien supremo, en tanto materia para la obtención de los fines del sujeto y no sólo como ocasión para el sentimiento de finalidad moral.

De este modo, la sociedad resultante o correspondiente a un uso adecuado del hilo conductor de la naturaleza —por contraposición a un uso negativo de la naturaleza que se manifiesta en la anterior relación entre lo bello y la felicidad— se definiría por una igualdad en el uso de los medios y de los fines, por un reparto equitativo de lo material, y, por tanto, por una posesión equitativa de los medios para la obtención de fines, o la propuesta de fines que puedan responder a un reparto equitativo de la propiedad¹⁴⁴.

La propiedad o la materia repartida de manera que no dé lugar a una esclavitud o abuso es, podríamos decir, la expresión fenoménica de una comprensión adecuada del destino del hombre. Comprensión basada en una visión teleológica que añade a la experiencia estética de lo bello como símbolo del bien moral la conciencia, no sólo del deber de desarrollo de las disposiciones a la moralidad, sino de actuación para transformar a la naturaleza en vistas a su ser medio para dar lugar a un objeto de la voluntad como es el bien supremo. En la obtención de una felicidad efecto de la acción virtuosa que es por primera vez relacionada con el manejo de los medios o productos naturales.

¹⁴⁴ Desde estas conclusiones de la teleología con respecto a lo que será una forma adecuada a la moral de derecho, que provienen de una análisis de la experiencia de lo bello, se puede refutar aquella interpretación que ve en la teoría estética de Kant la forma germinal en el que el placer es tratado en la sociedad burguesa, y, por tanto, una experiencia subjetiva de alienación con respecto al mercado. Ver Schott, R.; "Kant and the Objectification of Aesthetic Pleasure", *Kant-Studien*, Band. 80 (1989), 81-92.

Mientras que el genio es el sujeto privativo de la creación artística, todo ser humano se convierte, a partir de una reflexión teleológica, en agente de una segunda naturaleza que responde a las exigencias del principio regulativo de su acción. Así pues, mientras el genio crea cultura y arte, es el sujeto corriente quien da lugar, a través de una acción adecuada a la interpretación teleológica de lo natural y orientada por la experiencia estética, a una sociedad justa. Si el artista, decíamos, era capaz de hacer uso del principio reflexionante y de crear ideas estéticas en vistas a la instauración de una cultura que propiciara el sentimiento moral y la comprensión del destino moral del ser humano de un modo popular, el político¹⁴⁵ ha de ser aquél que, consciente de esta destinación, pone los medios para propiciar un estado externo de las relaciones que posibilite a todo sujeto proponerse como destino la producción de un bien supremo; quien ponga los medios para evitar un abuso de lo útil o lo material que impide el desarrollo de las disposiciones morales y que desemboca en situaciones de miseria y guerra¹⁴⁶.

Este reparto equitativo de los medios disponibles para dar cuenta de los fines implicaría que no se dan posiciones privilegiadas que pueden resultar en una corrupción de lo material por parte del deseo. Esta sociedad es la que se denominaría cosmopolita, aquella hecha posible por un derecho que limita la libertad externa de todo sujeto, o su derecho de hacer uso de la materia para sus fines, a las condiciones de coincidencia con la libertad externa de todos los demás; efecto de una comprensión de la determinación moral de la acción humana, o de una estructura subjetiva de nuestras facultades que muestra en efecto a la naturaleza humana como una que se sabe digna a causa de su posibilidad de actuar de acuerdo a la ley moral.

La posibilidad de usar la materia, o las cosas, de manera equitativa y regulada, se convierte por tanto, y bajo la idea de un uso adecuado de nuestras capacidades para propiciar la obtención de un bien supremo, en un derecho que se corresponderá con el concepto de independencia civil, concepto que se resuelve como clave en una visión de

¹⁴⁵ El político no es más que cualquier sujeto que se encuentre en la posición legislativa en el Estado. De alguna manera podemos ver en esta posibilidad de todo sujeto de transformar la naturaleza a adecuarse al deber moral en Kant una correspondencia con el concepto de poder democrático que instaurará la Revolución Francesa y que se entiende por su ser *a priori* un *locus vacio*, el lugar que cualquier representación adecuada de la sociedad puede ocupar, identificándose por tanto gobernante y gobernado.

¹⁴⁶ En esta perspectiva que relaciona la política con la estética como la base para afirmar la necesidad de la construcción de un estado de derecho que se caracteriza por la conciencia de la corrupción y desigualdad a la que conduce un amor de lo bello por mor de sí mismo necesidad de un insiste también Arnold, M.; "Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants 'Kritik der Urteilskraft'", *Kant-Studien*, Band. 94 (2003), 24-50.

la naturaleza adecuada a la moralidad que trata de determinar qué es aquello que propicia la producción de un bien supremo.

El cosmopolitismo se convierte así en el fin de todo derecho, tanto del civil como del internacional, al representar la ordenación de las relaciones externas que se corresponden con aquél uso adecuado de nuestras facultades requerido también para la obtención de una perspectiva coherente acerca del mundo sensible. Y la propuesta de un bien supremo por parte del ser humano se concreta de este modo en la obligación de dar lugar a una sociedad de este tipo, confluencia entre lo natural y la libertad o la expresión de una manipulación de lo material por parte de la libertad. Es el cosmopolitismo como objeto del deber de la humanidad, que puede ser real y cuyas condiciones salen a relucir gracias a la estructura del uso subjetivo de nuestras facultades, es el fin de una Naturaleza humana —o el objeto externo de deber de un hombre que es fin último de la naturaleza precisamente en tanto causa de este deber— que con la intención de posibilitar un desarrollo de las disposiciones morales convierte a la naturaleza o a la materia en el medio adecuado para propiciar un estado adecuado a esta posibilidad. El derecho cosmopolita es pues el objeto de un deber moral, en tanto condición formal para el desarrollo de las disposiciones morales, las únicas que se muestran efectivas para la obtención del bien supremo.

El cosmopolitismo pues es aquél estado que implica una interpretación adecuada de la naturaleza, un uso apropiado de las facultades, además de convertirse en condición o medio de evitar un uso inadecuado de la mismas.

Por lo tanto, por una parte hay, podríamos decir, un cosmopolitismo positivo, consistente en aquella sociedad o estado de las relaciones externas entre los hombres que implica una comprensión adecuada de la naturaleza y del destino del sujeto humano acorde con una estructura sistemática de nuestras facultades. Una vez el hombre comprende la posibilidad de que la naturaleza sea adecuada para que se dé en ella un bien supremo gracias a hacer de éste el objeto de la acción, la obligación inmediata del ser humano se concreta en el deber, moral, de obtención de un cosmopolitismo o de un estado de las relaciones externas que sea expresión de un uso adecuado de las facultades en la persecución de un bien supremo.

Por otra parte, el cosmopolitismo puede ser también entendido como concepto negativo en tanto supone la condición de posibilidad, pero no el estado efectivo, de un bien supremo y, por tanto, puede ser considerado como derecho positivo con todas sus

implicaciones, es decir, con la necesidad de que no se requiere de la acción moral o de la moralidad del sujeto para cumplir con el estado que el cosmopolitismo representa.

Como concepto positivo el cosmopolitismo surge por tanto de una correspondencia entre la estructura sistemática facultativa de nuestra naturaleza subjetiva y el destino que tiene desde el punto de vista de un juicio teleológico reflexionante, sólo completo por referencia a la naturaleza moral humana.

Supone por tanto el objeto resultante de aquél uso que puede hacerse de la naturaleza y la limitación de ese uso a la única condición en la que es coherente con una visión necesaria del mundo y del destino humano. Por tanto, es un resultado de la comprensión de la necesidad de determinación moral de la acción cognoscitiva, en concreto de la pragmático-técnica del sujeto.

Sólo desde la determinación moral de la producción general de fines a su coincidencia con una voluntad universal se concibe el cosmopolitismo, y la cultura de la disciplina que es su correlato, como fin de la naturaleza, como el efecto de la naturaleza sensible a la vez que inteligible del hombre.

Así pues, el cosmopolitismo se convierte en un objeto de la acción moral, en el efecto de la comprensión de la determinación moral de la acción y de la visión coherente de la naturaleza sólo posible en referencia a una acción que busca la felicidad como efecto adecuado de la virtud.

La paz en Kant, como diría Jesús Conill¹⁴⁷, es un reflejo de su humanismo ético, de la comprensión del sentido de la vida humana a través del principio de la moralidad o libertad como principio básico de la acción humana. Sólo la libertad, la moralidad, da sentido a un mundo en el que la felicidad es una consecuencia de la acción moral. La idea de bien supremo y la capacidad de autonomía del sujeto humano que se propone como objeto de la acción esta idea dan sentido a la acción cotidiana y hacen posible la propuesta de un proyecto de paz que es, a la vez que ideal, —entendida esta paz como paz perpetua—, concreto — una paz hecha posible por un cosmopolitismo que supone la condición de posibilidad del desarrollo de la moral a la vez que es posible sólo desde la moral. Como diría también Jesús Conill: «Si el ser humano se representara únicamente como *homo technologicus* y *homo oeconomicus*, el mundo moderno carecería de la brújula necesaria para orientarse más allá de la razón funcional. Pero la razón en versión kantiana surge de un trasfondo moral, en el que la libertad y la

¹⁴⁷ Conill, J.; "El ideal de la paz en el humanismo ético de Kant", en Martínez Guzmán, V.(ed), *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, Nau Llibres, Valencia, 1997, 53-78.

dignidad de la persona son los contenidos fundamentales. La perspectiva moral aporta un nuevo punto de vista más allá del economicismo, de la ley del precio y de la equivalencia, y de la razón funcional. Ya no todo se ha de valorar exclusivamente por los efectos, el provecho, la utilidad, el éxito, el gusto, es decir, el valor de uso y de cambio. No todo tiene un precio (comercial o afectivo)»¹⁴⁸.

Como concepto negativo el cosmopolitismo puede entenderse también como un estado de derecho ya efectivo y por tanto como un conjunto de leyes positivas que regulan la posibilidad fenoménica de una relación externa entre los hombres que se corresponde con un estado adecuado al destino moral del hombre. Un conjunto de leyes que, por su naturaleza, puede ser efectivo con independencia de los motivos de la acción de los sujetos que en su relación conjunta lo hacen posible

Pero como veremos, la posibilidad de toda *Aufhebung* jurídica hasta llegar a un estado cosmopolita es una que no se entiende sino desde la acción moral que hace posible un estado exterior de las relaciones que se entiende como el adecuado al destino humano. Y, por tanto, el derecho positivo puede ser considerado siempre como una consecuencia, y no una condición (aunque esto último también es cierto en tanto el derecho propicia un estado en el que la acción moral es una que puede realizarse sin peligro de obtener un perjuicio a causa de las acciones de los otros) de la acción moral. Es así pues como puede comprenderse también la citada afirmación de Kant de que el cosmopolitismo es un “sistema de estados fundado moralmente”.

Si en la filosofía de la historia se decía que la Naturaleza tiende inevitablemente a la producción de un cosmopolitismo, y analizamos esta afirmación a comienzos del periodo crítico como la exposición de un principio subjetivo e inconsciente de la acción de la humanidad en general —un principio que exponía el carácter de la misma— ahora vemos que este carácter, en general, como carácter o *Gesinnung* de la humanidad puede ser entendido como la exposición del principio del Juicio reflexionante y del sistema subjetivo de nuestras facultades que, dependiente de un desarrollo histórico que permite al hombre comprender la verdadera destinación de la humanidad, sólo se muestra plenamente racional o coherente cuando tiene como fin de la acción concreta la creación de una sociedad cosmopolita como estado de las relaciones, que hace coherente la

¹⁴⁸ Conill, J.; “Actualidad de los humanismos en economía ética y bioética”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 36 (2006), 93-103, 99.

propuesta de un bien supremo como objeto de la acción humana; necesario para dar sentido al concepto de una naturaleza como sistema de fines¹⁴⁹.

Así pues, el bien supremo permanecerá como objeto asintótico de la voluntad humana, mientras que el cosmopolitismo puede entenderse como un estado externo de las relaciones entre los hombres que es expresión inmediata de la comprensión de una naturaleza subjetiva en la que la razón práctica es la facultad determinante. Un estado que es posible obtener mediante una ordenación de la naturaleza, de su materia y del uso de la misma que es adecuada a la naturaleza moral del ser humano y que propicia su completo desarrollo.

La historia se convierte de este modo en la exposición de la comprensión del principio reflexionante como aquél que subyace al uso objetivo de nuestras facultades y que impulsa progresivamente a una comprensión de lo que nos rodea de acuerdo a la visión más coherente que puede obtenerse del mundo sensible. Aquella visión que se hace posible desde la comprensión del sujeto como fin final de la creación y la propuesta de un cosmopolitismo como estado de las relaciones externas; como distribución de la materia usada para los fines de un modo adecuado a tal comprensión de la naturaleza, efecto de la acción humana y de la determinación moral subjetiva de la misma en la comprensión progresiva de su naturaleza reflexionante. Si la historia debía suscitar la acción moral del lector o político por la consecución de tal fin era sólo en tanto exposición de un principio subjetivo, de un ánimo, que podía verse movido ante la contemplación de una narración que resume la estética y la teleología de una *KU*.

¹⁴⁹ Aquellas frases en las que Kant establezca que, independientemente de lo que le hombre haga o quiera la Naturaleza le conducirá a un estado cosmopolita, pueden entenderse ahora en el sentido de que la Naturaleza es la naturaleza subjetiva de pensamiento humano; la visión subjetiva coherente acerca del mundo que finalmente ha de sumir el hombre si es que quiere poder determinar el modo de obtener una felicidad. Una visión similar por lo que la idea de humanidad implica en términos de la posibilidad de una teleología es la de Korsgaard, Ch.; "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, Band. 77 (1986), 183-202, & *Creating The Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996. Nuestro concepto de *Gemeinsinn* se aproxima según estos resultados mucho más a las interpretaciones contemporáneas que pueden seguirse en recientes trabajos de investigación españoles sobre la tercera Crítica y la teoría estética kantiana como las de Manuel Sánchez Rodríguez, *El significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en el pensamiento de Kant Contribuciones a la historia del problema de la Crítica del Juicio*, *Op. Cit.*, y la de Óscar Cubo Ugarte, *Juicio y Reflexión en la Filosofía Crítica de Kant*, *Op. Cit.*; o también en obras que tratan de resaltar el aspecto hermenéutico de la filosofía kantiana como la de Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, *Op. Cit.*

Por otra parte, esta Naturaleza o *Gesinnung* que ofrece un punto de partida intersubjetivo para la interpretación de la naturaleza o el mundo no debe ser nunca confundido con la individualidad de la conciencia moral o *Gewissen* kantiano. Ésta supondría el fundamento del disenso político y la posibilidad de un progreso humano entendido como progreso asintótico, tendente a la construcción de una comunidad ética fruto de las discusiones, cultura y educación de una ciudadanía cosmopolita. Ver Muguerza, J.; "Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo", *Revista de filosofía*, nº33 (2004), 135-56.

Sólo cuando el sujeto comprende al mundo como un todo coherente sólo por su acción moral, como un medio que él es capaz de usar en función del fin de la libertad, cuando hace del manejo de lo sensible uno que es capaz de dar cuenta de lo dado como algo efectivo para la obtención de los fines de la moral, entonces es posible hablar de cosmopolitismo. Entre el saber y la creencia se encuentra, diríamos, la naturaleza subjetiva o interpretativa del ser humano, causa de la creación de un estado cosmopolita.

La propiedad común de la tierra, concepto clave de una futura *Metafísica de las Costumbres*, es por tanto un concepto que surge de la comprensión del modo de hacer efectivos los fines de la moral en el mundo sensible. Un concepto que el Juicio reflexionante saca a relucir como un efecto de la determinación moral en la comprensión de la realidad sensible tal y como debe ser si quiere posibilitar un desarrollo de la moral y un destino adecuado a la dignidad humana.

Como concepto que se define como fin último de la Naturaleza o de la historia humana, el cosmopolitismo es ante todo un concepto hecho posible desde la relación subjetiva de nuestras facultades, la que nos permite concretar los enunciados trascendentales, en tanto sistema en cuya cúspide se sitúa la razón práctica. Así pues, de algún modo se instaura una doble perspectiva histórica a partir de la tercera Crítica en la relación con la acción del hombre y su logro del fin de la razón o la historia como la que defienden Yovel o Turró: una interna ligada con la religión y la moral por la que el hombre desarrolla sus disposiciones morales, y otra externa relacionada con la producción de un estado legal adecuado a la dignidad humana¹⁵⁰; pero esto no significa que en una *Metafísica de las Costumbres* que se divide en un estudio de los dos ámbitos que suponen la aplicación concreta de la ley moral al mundo sensible, la parte destinada al derecho y la destinada a la moral sean efectivas por separado. De hecho, el derecho se considerará condición de posibilidad de un desarrollo de la moralidad tal y como se propone en una Doctrina de la Virtud, la cual supondrá a su vez una condición de posibilidad de un mantenimiento y superación de las formas jurídicas que no suponen meramente una ordenación positiva de las acciones externas, sino que están diseñadas de modo que responden a los intereses morales de la humanidad.

El siguiente capítulo está destinado al estudio de la necesidad de la acción moral o de la virtud para que se dé una *Aufhebung* jurídica y a ver en las mismas condiciones

¹⁵⁰ Ver Turró, S.; *Op.Cit.*, 198-9; Yovel, Y.; *Op.Cit.* 139-40.

de la producción el derecho la ordenación de un deber moral que, obligando a un reconocimiento del otro, se traduce en un reparto equitativo o universal de la propiedad. Este reparto y la acción que lo exige permitirían, además de un desarrollo universal de la moralidad, un estado de verdadera ciudadanía mundial y con ella, de discusión o comunicación universal necesario para la definición de los objetivos de la humanidad y para propiciar la realidad de una futura comunidad ética. Se hace así real un estado de comunidad universal de comunicación, u estado en el que todo sujeto tiene derecho a decidir sobre los fines o proyectos que van a marcar el destino de la humanidad, correspondiéndose con la idea de una comunidad universal de comunicación que es siempre moral y cuya actualización implica un reconocimiento de la naturaleza sensible como una herramienta para los fines morales del sujeto.

Capítulo 3.

El Cosmopolitismo Moral: la compatibilidad entre el derecho y la moral y la ciudadanía activa. De la idea a la realidad de la propiedad común de la tierra.

«Tercer Artículo Definitivo para la Paz Perpetua:

“El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal”.

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de derecho y no de filantropía».

ZeF, 357-8.

La visión clásica del cosmopolitismo moral, de origen estoico, supone una declaración de principios¹⁵¹. Implica un reconocimiento explícito de los derechos de todos los sujetos del globo en tanto sujetos de igual dignidad; derechos que no dependen de una situación concreta legal, política, jurídica, cultural, social o racial. Es aquella propuesta que reclama la universalidad de los “derechos humanos” y la necesidad de un reconocimiento de los mismos. Esta visión no lleva aparejado el reclamo de una forma política o jurídica concreta que sea capaz de asegurar tales derechos, pero, sin embargo, la presupone de algún modo como necesaria. El derecho de gentes ha constituido, en la literatura clásica¹⁵² el intento por dotar a esta visión ética de un marco jurídico, proponiendo la paz entre los Estados a través de una declaración jurídica por la que cada uno se comprometería a cumplir con una legalidad que, a la vez que asegura su integridad como Estados, implica una cierta seguridad para los derechos de las personas que formaban parte de los mismos. La propuesta de una paz perpetua por parte de Rousseau en línea con los escritos del Abad de Saint Pierre¹⁵³, constituye uno de las últimas declaraciones con respecto a la necesidad de este derecho de asegurar la dignidad de todos los sujetos mediante la limitación de los poderes de los gobernantes de los Estados y la propuesta de una federación de naciones.

En la filosofía de Kant, y según el análisis que hemos llevado a cabo en esta tesis, el concepto de cosmopolitismo supone una propuesta legislativa que va más allá del clásico derecho de gentes. El cosmopolitismo no se limita a una declaración de intenciones que se trata de hacer viable mediante un derecho internacional, sino que atiende específicamente a lo que el término implica: que todos y cada uno de los sujetos tienen los mismos derechos, que éstos han de ser asegurados, y que esto no es posible más que gracias a un “estado” cosmopolita, o situación de derecho cosmopolita, que

¹⁵¹ Véanse por ejemplo: Séneca, *Epistolas Morales*; Cicerón, *De Officiis*, libro III; Marco Aurelio, *Meditaciones*.

¹⁵² Véanse como ejemplos que influyeron a Kant: Grotius, H.; *De iure belli ac pacis*, Amsterdam, 1646; Pufendorf, S.; *De iure naturae et gentium*, Francofurti et Lipsiae, 1759.

¹⁵³ Rousseau, J.J.; “Extracto del proyecto de paz perpetua del M. Abad de Saint Pierre”, *Escritos sobre la paz y la guerra*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1982.

complementa y amplía al clásico de derecho de gentes allí donde éste no puede dar cuenta de las exigencias morales que acompañan, como veremos, a la formación del derecho.

La paz entre los Estados, además de no ser equivalente a la paz que tiene como fin el derecho, no es equivalente tampoco a la justicia con los ciudadanos; así es como hemos de entender la necesidad de la que surge la propuesta de un derecho cosmopolita. En él va implícita la necesidad de una interacción mediante la cual se cree una situación jurídica que, por su misma estructura, sea capaz de servir como condición posibilitante de los fines del hombre, aquellos que responden a su dignidad como sujeto nouménico. Por lo tanto, en la filosofía kantiana la forma jurídica y el logro moral están íntimamente vinculados en la figura del cosmopolitismo.

En la creación de una sociedad cosmopolita hay un compromiso fuerte, por una parte, por intentar suplir las deficiencias de la realidad mediante aquellas exigencias éticas que se siguen de la instauración de una sociedad de derecho, y mediante acciones que promueven nuestra humanidad; y, a la vez, por hacer esto no como sujetos aislados, o sujetos “comunitarios”, sino como “especie”, en la interacción con todos los sujetos que forman parte de este mundo “no ilimitado”. Derecho y moral, que en esta tesis aparecían vinculados gracias a la visión subjetivamente necesaria que el hombre tiene de sí mismo y de la historia, se relacionarán también de acuerdo a los principios y conceptos objetivos que determinan a ambas. El cosmopolitismo moral es la propuesta de una sociedad global regulada por el derecho, pero una en la que todos los sujetos podrán considerarse *ciudadanos activos*. Una consideración que, como veremos, no puede lograrse únicamente desde el derecho de gentes. ¿Cómo es posible el logro de tal sociedad?

En el capítulo anterior concluimos que el concepto de cosmopolitismo como fin último de la naturaleza surge de la necesidad subjetiva del hombre de interpretar el mundo empírico como un todo sistemático —coherente con las leyes generales de la naturaleza que determinan *a priori* qué puede, y qué no, formar parte de nuestra experiencia. De acuerdo a nuestro análisis afirmamos que la única manera de obtener un todo empírico sistemático era de acuerdo a una interpretación subjetiva —pero necesaria— según la cual el mundo está conformado como un todo de fines que adquiere sentido gracias al concepto de fin final entendido como objeto de la acción humana a realizar en el mundo. Una visión hecha posible gracias a una intervención de

sentido de la razón práctica sobre lo contingente, o no sistematizable, que se da en la experiencia de la naturaleza.

Esta visión dotaba al hombre de la responsabilidad de hacerse cargo de esta interpretación, según la cual incluso nuestras disposiciones originales eran un recurso para la comprensión de nuestras acciones fenoménicas, y nos compelia a la creación de una naturaleza en la que la razón técnico práctica era, *a priori* (aunque desde un punto de vista subjetivo que, sin embargo, no podemos evitar) compatible con una razón moral. Una razón que persigue unos fines y que, a partir de este momento, se ve posibilitada a proyectarlos como posibilidades — realidades—, en el mundo sensible gracias a lo que será una planificación técnica sobre el todo material subjetivamente interpretado como adecuado a lo moral. Por lo tanto, si la subjetividad humana considera al mundo de esta manera, y si la razón moral ha intervenido directamente en esta dotación de significado, lo que se hace necesario es encontrar aquellos principios de la razón moral que harían posible objetivamente aquello que subjetivamente el hombre se ve en la necesidad de aceptar.

Si el hombre considera a la naturaleza como un ámbito compatible con la moralidad de acuerdo a una necesidad subjetiva determinada en última instancia por la misma razón moral, ésta última ha de poseer los mecanismos para guiar la acción una vez la visión ha sido fundamentada. Esto es de lo que tratan la Doctrina del Derecho y la de la Virtud: de establecer aquellos principios *a priori* por los cuales la razón moral piensa en un mundo fenoménico compatible con sus intereses de acuerdo a una visión de la naturaleza que el hombre ya posee *de facto*. Así que Kant tratará de establecer aquellos principios que den cuenta de la realidad del derecho, sociedad de derecho y virtud en su darse fenoménico, y se considerará, entonces, toda acción que contribuya al cumplimiento del destino humano no sólo desde el punto de vista técnico pragmático, sino desde el punto de vista en el que esto es compatible con un plan moral.

El objetivo es lograr aquella disposición fenoménica que asegure la dignidad humana de todo sujeto, dignidad que la ley moral ha establecido como hecho. El método es una combinación de un plan racional que considera a la materia como dotada de significación moral (y cuyo fin es que la distribución o manejo de tal materia coincida con las condiciones necesarias para que el hombre cumpla con su destino moral), y una atención a aquellas acciones capaces de hacer de este todo material-moral considerado *a priori*, un todo material moral fáctico (real). Acciones que, como veremos, se dividen dependiendo de su estatuto entre acciones “consuetudinarias” —en

las que la intención moral no es un requisito indispensable—, y acciones que denominaremos “constituyentes” —acciones con una intención y un fin moral, necesarias para instaurar un estado positivo de convivencia entre los hombres que cumpla con los requisitos de una visión de la naturaleza adecuada a la humanidad; y requeridas también en toda superación de un estado positivo por otro estado positivo hasta lograr una realidad fenoménica en la que el todo material-moral sea adecuado a los fines y destino humano.

Esta visión de la naturaleza en la que la razón práctica juega un papel indispensable se ve pues confirmada en la Doctrina del Derecho y la Doctrina de la Virtud kantianas. La consideración de la naturaleza como un todo teleológico cuyo fin está al servicio de un fin final, es tratada por la una Metafísica que muestra cómo tal visión, obtenida desde un punto de vista subjetivo —de atención a la naturaleza fenoménica tal y como necesariamente la captamos o sentimos— puede ser reconducida a la formulación de principios objetivos determinantes. De este modo, el derecho, y la virtud, podrán ser interpretados desde enunciados y leyes trascendentales, derivadas de la ley general de la libertad, estableciendo los límites y las actuaciones propias del hombre en un mundo en el que su capacidad sensible ha de conjugarse con su dignidad suprasensible.

Una vez establecida una visión de la naturaleza y del destino humano, —que no dependen ya tanto de la fe como de la convicción en nuestro único modo posible de interpretar a la naturaleza como un todo coherente— queda pues por establecer si podemos, con derecho, proponer unos principios trascendentales que guíen la acción, ahora ya técnico-moral del hombre, en la consecución de su destino en la tierra.

Como veremos, los principios trascendentales serán unos que tengan en cuenta esta compatibilidad entre lo fenoménico y lo moral y que obliguen, desde un punto de vista universal, bajo unos presupuestos que, a la vez que aseguran la adecuación de la acción humana a su destino moral, asuman el terreno sensible de la misma (lo que no es sujeto sino lo externo al sujeto, y lo que en él no es moral sino instintivo) desde un punto de vista en el que, *a priori*, se determina en una relación sintética con la acción moral. Veremos pues cómo, a partir de una visión necesaria, pero subjetiva, de lo que el mundo como todo sistemático es, se establecen principios *a priori* adecuados para la acción humana; de modo que podemos esperar encontrar, en el derecho y en la moral, una unión sintética *a priori* entre un elemento fenoménico con uno moral que permita la

deducción de los principios de ambos ámbitos desde un imperativo categórico que contribuía a dar sentido a la naturaleza.

De acuerdo con esto afirmábamos en la introducción, primer y segundo capítulo de esta tesis, que considerar al derecho como una mera ordenación de las acciones externas que no requiere de una intención moral, suponía una visión parcial del mismo, incapaz de dar cuenta de la *Rechtslehre* kantiana, y que, además, no puede explicar cómo es posible una superación del derecho de su forma civil, a la internacional y de ésta a la cosmopolita. El análisis del concepto de cosmopolitismo a lo largo del período crítico nos ha llevado a afirmar que, efectivamente, el derecho, separado de la intención moral, y de una perspectiva “cosmopolita”, subjetiva pero necesaria de la naturaleza y del papel del hombre en ella, no es comprensible. El cosmopolitismo, y con él toda acción constituyente de derecho, veremos, depende de una acción moral, depende del ejercicio de la virtud. El sentimiento, la educación a través de símbolos y la construcción de una cultura mediante la cual se refina la capacidad del hombre para construir una naturaleza acorde a la moral, son también requisitos en la obtención de una forma de derecho global.

Nuestra intención en este capítulo es mostrar, por una parte, las diferencias y similitudes entre el derecho y la moral a través de un análisis de *La Metafísica de las Costumbres*. Gracias a éste podremos determinar la vinculación del derecho a la moral que se sigue de los resultados de la tercera Crítica; veremos cómo tanto en el derecho como en la moral, considerados aisladamente, encontramos aquellos elementos que los vinculan de un modo necesario. La teoría de la propiedad será el elemento clave para esta vinculación, siendo considerada como la teoría de la racionalización o universalización de lo material, que permite la comprensión de las comunidades de derecho fácticas como ordenaciones sociales acordes a la dignidad y destino humano.

La Doctrina del Derecho será interpretada en tanto capaz de dar cuenta de un mundo legal desde una perspectiva moral. Y la Doctrina de la Virtud será una exposición de cómo el hombre se considera a sí mismo de acuerdo a la visión hecha posible en el segundo capítulo; una visión, la que aporta la tercera Crítica y la que recoge la Doctrina de la Virtud, que supone una ampliación de la ética clásica kantiana. Ésta, además de según sus principios *a priori* que ordenan fines, será entendida como un elemento indispensable en la construcción, mantenimiento y superación del derecho positivo; promoverá la necesidad del reconocimiento del hombre, no sólo como un sujeto digno en tanto miembro de un reino nouménico, sino como un sujeto que ha de

serlo también dentro del ámbito de la legalidad —lo que implicará la necesidad de reformas y ampliaciones del mismo— y, podrá ser considerada como doctrina cuyo ejercicio posibilita el derecho —además de contener fines y obligaciones específicas relacionadas con el derecho cosmopolita.

Estudiaremos pues, el derecho y la moral, los deberes y derechos asociados a cada una de ellas, los puntos de confluencia entre ambas, y, en especial, la doctrina de la propiedad como punto que establece las condiciones trascendentales de una comunidad global de derecho adecuada a la moral y el destino del hombre. El punto de unión sintético *a priori* entre la libertad y la naturaleza. De estas interpretaciones concluiremos el modo en el que toda forma de derecho, en especial el cosmopolitismo, es posible. Como veremos, la posibilidad de una ciudadanía global que no requiere de Estado —gracias a la cuál todo sujeto es considerado en su dignidad mediante una consideración como ciudadano activo—, que es la base para lograr una comunidad en la que todos y cada uno disfruten de los derechos que les corresponden como sujeto humano, es el objetivo que persigue el cosmopolitismo. Éste, hecho posible gracias al ejercicio de la hospitalidad, es capaz de dar cuenta del objetivo de una “sociedad de derecho” en la que todos y cada uno de los hombres sean hombres dignos, con derechos adecuados a su humanidad. La compatibilidad entre las morales concretas, reificadas en culturas y costumbres que ejemplifican el modo en el que cada “pueblo” entiende y siente su dignidad humana —y que pueden contribuir a una ampliación de lo que se entiende por ser humano— es también uno de los objetivos que hace posible esta forma de derecho.

El derecho civil será analizado desde el punto de vista de una exigencia establecida por la moral con respecto a una materia entendida como propiedad. El internacional como el modo de situarse cada Estado en relación a los demás de acuerdo a lo que sería un derecho natural de la propiedad, que implica una consideración novedosa con respecto a la dignidad de aquellos Estados no-miembros. El cosmopolita, como el resultado de una acción moral humana en tanto trata de superar las limitaciones de lo Estatal-fáctico y recupera aquella universalidad que está presupuesta a la base de toda sociedad civil mediante una acción por medio de la cual a todos los sujetos les reconocerá el derecho de ser “sujetos de derecho pleno”, ciudadanos activos, y se establecerán los deberes necesarios para tal reconocimiento. Finalmente, el mundo volverá a ser un poseedor común de la tierra —tal y como se presupone idealmente a la base de la fundamentación del derecho civil— pero, esta vez, un poseedor común de la

tierra de acuerdo a lo que la posesión requiere dentro de un estado de derecho. Este es el modo de lograr la paz y es lo que pretende hacer posible el cosmopolitismo.

La insociable sociabilidad, será sustituida en última instancia, —en esta visión en la que el hombre se sabe plenamente responsable de su propio destino y a la vez establece los elementos necesarios para su propia interpretación— por las disposiciones tendentes al bien: de este modo el hombre, a la vez que da sentido a la situación actual de derecho no acorde a la moral, vislumbra también el modo por el que hacer de tal situación una adecuada a su destino como ser humano. La Doctrina de la Virtud, con sus obligación de obtener determinados fines, y con el requisito del cultivo de nuestras capacidades, será el modo en el que el hombre se proponga superar o transformar la insociable sociabilidad y construir esta sociedad común jurídica, en el que la cultura alcanza un desarrollo tal que las diferencias culturales, las concepciones de la dignidad humana, podrán ser reunidas todas en un destino común, al cual aportan sus fines y visiones del ser moral.

Esta suposición general de una relación íntima entre el derecho y la virtud nacida del análisis de la tercera Crítica, nunca defendida explícitamente por Kant y que implicaría una necesidad del ejercicio de deberes de virtud para dar cuenta de la realidad del derecho, es una que vamos a defender en este capítulo. Veremos que muchos de los deberes de virtud perfectos e imperfectos casan con los requisitos necesarios para el mantenimiento y perfeccionamiento de un estado jurídico que, sin tenerlos como materia de un derecho positivo, requieren de ellos en su misma posibilidad. Podemos considerar también que la relación entre el derecho y la moral que podremos analizar en todos los niveles del derecho, y que hace de la acción virtuosa una que puede considerarse constituyente y definitoria del derecho, es la consecuencia de la filosofía del derecho kantiana entendida como revulsivo, principalmente, de la teoría del derecho de Pufendorf, que —a pesar de intentar situar al derecho en el ámbito de lo racional humano definido mediante categorías morales— acaba defendiendo una visión del Estado y de lo jurídico, basada en su concepto de derecho natural, centrada en intereses materiales¹⁵⁴.

La Metafísica de las Costumbres, y los escritos histórico-políticos de esta parte del período crítico kantiano, tienen que considerarse como una exposición de los

¹⁵⁴ Pufendorf, S.; *Op.Cit.* Para un breve análisis de la concepción del derecho en Pufendorf ver Huesbe Llano, M.A.; “La teoría política de Samuel Pufendorf a través de su comentario a la constitución del imperio romano-germánico (1667)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXI (2009), 427-45.

resultados obtenidos a partir de la tercera Crítica por lo que a la visión del hombre y su fenomenalidad respecta. Una visión en la que la teoría es teoría adecuada a la praxis, de acuerdo a los principios *a priori* de una razón teórica y una razón moral que intenta hacer real en el mundo su fin último tal y como esto es posible para el hombre. Escritos destinados a que la visión necesaria que el hombre tiene de la naturaleza y de sí mismo en ella, pueda ser tratada de acuerdo a principios generales que darían cuenta —dentro de nuestras posibilidades como seres fenoménicos— de lo que nuestra humanidad nos exige.

1. Derecho y moral.

Mostrar el origen común del derecho y la moral (como Doctrina de la Virtud) es una tarea indispensable en esta tesis porque pone en evidencia la necesaria vinculación que existe entre ambas: por una parte, muestra cómo el primero no puede lograrse sin el segundo, y, por otra parte, cómo la segunda no se limita a un perfeccionamiento del sujeto moral, sino que está relacionada con lo que él mismo puede hacer gracias a este ejercicio de la virtud y que le vincula necesariamente con la sociedad en la que ya se encuentra y con aquella en la que debe encontrarse.

Son muchas las interpretaciones que hacen de la moral y el derecho kantiano dos aspectos de una única doctrina ética kantiana. Entre algunas de las perspectivas clásicas que defienden este origen común de las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres* se encuentran la de Kurt Lisser¹⁵⁵, que considera que el derecho tiene su lugar sistemático en la ética, entendida como ciencia de las leyes morales, la de Hermann Bargmann¹⁵⁶, que considera que la fundamentación de la filosofía del derecho kantiana no se distingue de la fundamentación de la moral llevada a cabo en la *Grundlegung* y en la *KpV*, o la de Erich Kauffmann¹⁵⁷, que considera que “lo moral” es anterior a la división entre moralidad y legalidad.

¹⁵⁵ Lisser, K.; *El concepto de derecho en Kant*, Centro de estudios Filosóficos, UNAM, México, 1959. Este autor, reconociendo la imposibilidad de una *Aufhebung* jurídica en la teoría del derecho kantiano incluso para explicar el paso del estado de naturaleza al de libertad, y la misma influencia del derecho como medio para propiciar la acción moral, defiende sin embargo toda acción del sujeto, o del buen ciudadano, en relación con la realidad del derecho en los términos de la mera legalidad, sin contemplar por tanto la relación de la ética y la moral más allá de su mútua pertenencia a la ética kantiana entendida ésta en un sentido amplio. Esta es una interpretación a la que nos opondremos en la exposición de la posibilidad misma del derecho.

¹⁵⁶ Bargmann, H.; *Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie* Leipziger Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1902.

¹⁵⁷ Kaufmann, E.; *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie Eine Betrachtung über die Beziehungen Zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1921.

En esta tesis estudiamos, además del origen común de las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres*, su relación de dependencia. Una relación entre la ética y la política, la moral y el derecho, que, como defiende Adela Cortina¹⁵⁸, supone que la autonomía del sujeto humano sólo puede realizarse en condiciones jurídicas y que nos permite entender también que estas condiciones jurídicas no son ajenas a la intención moral o a un universalismo moral, sino que en tanto suponen el exponente de derechos fundamentales de naturaleza ética son el resultado de un deber moral realizado; el derecho es tanto condición de posibilidad como efecto de la autonomía humana. La paz es un asunto tanto jurídico como ético.

Si queremos defender que el cosmopolitismo no se entiende sino como cosmopolitismo moral deberemos estudiar —ya desde el establecimiento de principios *a priori* para ambas disciplinas— la vinculación íntima entre estos dos conceptos que, en primer lugar, se deja entrever en el análisis de conceptos e intenciones vinculados a cada una de ellas, —y que las sitúa a ambas en el marco amplio de una legislación ética— y, segundo, que adquiere pleno sentido desde una relación de estos conceptos a partir de lo que el análisis de la tercera Crítica nos ha mostrado: que toda obtención y superación de un estado positivo de derecho requiere de una acción moral que, desde un principio *a priori*, legisla para una realidad humana en la que se ha asumido ya la posibilidad de que el hombre realice, por su acción, un fin adecuado a su destino.

La clasificación y explicitación de los conceptos propios del derecho y de la moral es una tarea complicada y de difícil análisis. Esto se debe, por una parte, a que las definiciones de los conceptos básicos comunes a ambos términos se hallan distribuidas en las obras éticas; de manera que es necesaria una recopilación de los mismos en orden a tener una visión de conjunto y significación correcta. *La Metafísica de las Costumbres*, a pesar de ser la obra por excelencia de la arquitectónica kantiana que está dedicada exclusivamente a la división y profundización en las posibilidades y tareas del derecho y la moral, padece, con respecto a algunos de sus conceptos claves, esta deficiencia.

De ahí la segunda de las dificultades de este trabajo: la de una clasificación y ordenación de las diferencias y similitudes entre el derecho y la moral.

En este trabajo hemos optado por exponer las relaciones entre los conceptos del derecho y la moral:

¹⁵⁸ Cortina, A.; “La paz en Kant: ética y política”, en Martínez Guzmán, V.(ed), *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, Op.Cit., 69-82.

—Primero: estableciendo el lugar y el método de *La Metafísica de las Costumbres* en el conjunto de la obra de Kant. Lo que nos permite, en principio, establecer un origen y fines compartidos para el derecho y la moral que pueden ser rastreados gracias a los conceptos comunes que presenta la *Introducción* general de la obra. Esta clasificación establece la común procedencia ética de ambas disciplinas, y la intención práctica del autor al desarrollar los principios de éstos. De este modo las conclusiones de la tercera Crítica y la intención de los primeros escritos de filosofía de la historia según los cuales se pretende una causa ideal (finalmente una moral) para la sociedad de derecho, son mostradas en la propuesta de dos principios que, pensados para fundamentar la posibilidad de una acción moral en condiciones fenoménicas, dan cuenta de esta estrecha vinculación entre lo que podemos a la vez de lo que debemos hacer.

—Segundo: mediante una exposición de las diferencias, y de la problemática, que surge a raíz de la controversia acerca de algunos términos que definen estos conceptos. De manera que el lector podrá comprobar que no hay una lista tipificada que conste de un apartado que recoja las diferencias entre los conceptos derecho y moral, y otro que recoja las similitudes; sino que éstas van desarrollándose a medida que la exposición se hace cargo de las necesidades que surgen en la explicación, y planteamiento, de los conceptos y tareas que definen el derecho y la moral.

Como se comprobará, la distinción comienza haciéndose cargo de un análisis de los términos *obligación*, *deber* y *coacción*, para pasar de ahí a problematizar los significados del término *deber* dentro de *La Metafísica de las Costumbres* —especialmente el caso del término controvertido *deber jurídico*—; esto nos conducirá a una comprensión de las funciones e intenciones del derecho por oposición y en relación con la moral, basadas principalmente en el contenido de la Doctrina del Derecho; y nos permitirá, al mismo tiempo, comprender la originalidad de la obra con respecto al pensamiento ético anterior. Seguidamente se tendrá en cuenta el contenido y especificidad de la Doctrina de la Virtud, que se definirá desde el principio como una complementación de la ética clásica ofrecida por Kant, y que contribuye significativamente a ampliar el análisis acerca de las diferencias y complementariedades entre el derecho y la moral —especialmente en tanto esta última puede analizarse como condición de posibilidad del primero enriqueciendo la visión clásica según la cuál esta relación de dependencia se da solamente en dirección opuesta.

1.1. Papel de *La Metafísica de las Costumbres* en el conjunto de la obra kantiana

La Metafísica de las Costumbres se ocupa, como dice Kant, de establecer un sistema de conceptos *a priori* que se coloca en un lugar intermedio entre la *Crítica de la Razón Práctica* —que buscaba demostrar la posibilidad de una razón pura que fuese práctica, los fundamentos *a priori* de la misma, y determinaba los conceptos correspondientes a esta determinación (así como los objetos y postulados de esta razón)— y lo que será una *Antropología en sentido pragmático* —que mostrará cómo se hallan constituidos los hombre en relación con sus acciones arbitrarias; en este caso (el de la moral) con respecto a la realización de las leyes morales en la naturaleza humana.

Si la clave de la *Crítica*, como hemos indicado, era probar la posibilidad de una razón que fuera la fuente de una causalidad por libertad, y se establecían para ello conceptos y principios *a priori* de esta razón práctica, *La Metafísica de las Costumbres* se encargará de establecer los principios y conceptos *a priori* del derecho y la moral. Se remitirá a lo concreto, al hombre en su uso de las leyes de libertad —en el ejercicio de su libre arbitrio—, y buscará, mediante la mediación del derecho y de la moral, establecer los fundamentos que harán de *La Metafísica de las Costumbres* una ciencia.

Si a la *Crítica de la Razón Pura* le siguió una *Metafísica de los Principios de la Naturaleza*, que establecía la posibilidad de aplicar los principios de la primera a las ciencias de la naturaleza tal y como existen de hecho; la arquitectónica kantiana se ve en la necesidad de establecer — tras la fundamentación de la ética llevada a cabo en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— una segunda *Metafísica*, de orientación no teórica, sino práctica, que permitiera realizar esto mismo con respecto al ámbito práctico de la realidad. Una *Metafísica de las Costumbres* que evitaría que la idea de libertad, y la de hombre como fin en sí mismo, permanecieran como una idealidad abstracta, imposibilitadas para referirse a la realidad práctica del hombre y a las manifestaciones que en ella acontecen. Con anterioridad a la *Crítica del Juicio* era difícil pensar cómo podía establecerse una metafísica de la moral que contara con una especificidad en sus principios que la diferenciase de la *Crítica de la Razón Práctica*. Ahora, como veremos, y gracias a la tercera *Crítica*, este proyecto cobra sentido, y lo que originariamente corría a cargo de

una teleología práctica, basada en el concepto de creencia, es ahora materia de una *Metafísica de las Costumbres*, reguladora de la acción humana.

De este modo Kant emprende la construcción de *La Metafísica de las Costumbres*, cuyo método, para establecerse como ciencia, será la deducción trascendental de los principios y conceptos que hacen de la acción del hombre un deber-ser (*Sollen*); que regulan y ordenan de acuerdo a aquella finalidad ya presupuesta a la naturaleza, y que hacen del hombre un proyecto racional. En su tarea de acercar el principio fundamental de la moral a la experiencia, *La Metafísica de las Costumbres* estudiará aquellas condiciones que hacen que los principios prácticos puedan cobrar realidad. Estudiará el modo en el que la racionalidad instrumental es compatible, de acuerdo a principios *a priori*, con la racionalidad moral.

Como toda ciencia kantiana, *La Metafísica de las Costumbres* compartirá con su homóloga el establecimiento de principios puros *a priori* independientes de toda experiencia o conocimiento (antropológico) de cómo el hombre es; pero al contrario de aquella, el método, la deducción, es de naturaleza diferente a pesar de compartir con ésta el nombre. Por lo tanto, como señala Adela Cortina¹⁵⁹, la noción de deducción ha de ser tomada, no como un término concreto que posee una significación estricta en la obra de Kant, sino como una *actitud* metodológica.

A pesar, como decimos, de que Kant parte del supuesto de una compatibilidad entre lo natural y lo moral que se ha concretado en la tercera Crítica, la deducción de los principios de esta *Metafísica* es, por supuesto, una deducción *a priori*, que parte del concepto de libertad aunque con la intención de regular un ámbito para el que esta presuposición es básica.

Así pues, del mismo modo que, al comienzo de la segunda *Crítica*, advierte Kant un cambio de significado para el concepto de deducción trascendental en el tratamiento de la voluntad: «en la presente (*Crítica*) iremos, empezando por principios, a conceptos, y sólo entonces de éstos, en lo posible, a los sentidos; por el contrario, en la razón especulativa empezamos por los sentidos y hubimos de terminar con los principios. El motivo de esto es que nosotros tenemos ahora que tratar con una voluntad, y hemos de considerar la razón en relación no con objetos, sino con esa voluntad y con la causalidad de esa voluntad» (*KpV*, 13), en *La Metafísica de las Costumbres* hemos de suponer que esta significación se mantiene. De ahí que Kant no

¹⁵⁹ Kant, I.; *la Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005; Estudio preliminar, Cortina, A.; XXV-XXX.

tome como punto de partida para ninguna de las partes de esta obra una doctrina o “ciencia” ya dada; no tomará Kant el derecho tal y como está dado para la deducción de los conceptos y principios *a priori* de la Doctrina del Derecho, ni tomará un compendio de costumbres por lo que respecta a la formación de una Doctrina de la Virtud. Su actitud es trascendental en el sentido de la segunda *Crítica*, y, por tanto, todos los conceptos y principios, tanto analíticos como sintéticos, se obtendrán por deducción desde el principio fundamental de la razón práctica y su vinculación con la libertad. Esta actitud metodológica casa perfectamente con la conclusión obtenida a lo largo de esta tesis de que si el derecho ha de ser un principio de ordenación de las acciones de los hombres su deducción no puede obtenerse desde la contemplación de lo meramente empírico, sino que el principio para el mismo ha de provenir de una razón práctica que dota de un plan a las acciones de los hombres. Por tanto:

Podemos interpretar el método trascendental como el tránsito desde un punto de vista empírico al nivel en el que el sujeto cognoscente se pone como un “yo pienso”, que produce *a priori* una constelación cognoscitiva para sus objetos, posibilitando con ello la experiencia, o bien al nivel en el que el sujeto se pone como un “yo quiero”, desde el que puede entrar en una relación moral y jurídica con otras personas y con cosas siguiendo leyes prácticas... en el mundo jurídico y moral el agente se pone bajo la idea de libertad, desde la cual puede entablar una relación diferente con las personas —a las que puede tratar como fines— y con las cosas.¹⁶⁰

Se trata, pues, de establecer —como en el caso de las obras de ética anteriores— cómo la razón pura puede ser, a la vez, práctica.

Tanto la moral como el derecho, sus diferentes significados y las relaciones entre ellas, habían aparecido con anterioridad a *La Metafísica de las Costumbres* en la obra kantiana. Efectivamente, hemos rastreado la relación de ambos términos ya desde sus primeros escritos de filosofía práctica, de Filosofía de la Historia, Filosofía Política y también en *La Crítica del Juicio*. Por lo que a las primeras se refiere (y de acuerdo a la intención de este capítulo) podemos encontrar referencias a la moral y el derecho en la *Fundamentación*, la segunda *Crítica*, en *Teoría y Práctica*, en las *Lecciones sobre ética*, en las *Reflexiones de filosofía moral*, e incluso también, como veremos, son importantes aportaciones que realiza *La religión dentro de los límites de la mera razón* —aunque en ella el tema de la moral y el derecho no se trate de manera exhaustiva. De entre ellas, *Las Lecciones sobre ética* y las *Reflexiones de filosofía moral* consideramos tienen un valor

¹⁶⁰ Cortina, A.; Estudio Preliminar, *Op.Cit.*, XXX

inestimable para la comprensión acertada de las afirmaciones que Kant establece en estas otras obras de mayor repercusión.

Como decimos, *La Metafísica de las Costumbres*, en su distinción de la Doctrina del Derecho y la de la Virtud posee antecedentes significativos en estas obras —algunas de las cuales son anteriores y, otras, posteriores, a la tercera Crítica y a la fundamentación del principio del Juicio que le acompaña—, pero también es cierto que posee una gran originalidad con respecto a ellas. En primer lugar porque la fundamentación del derecho y de los conceptos que le acompañan no se completa de manera definitiva más que en *La Metafísica de las Costumbres*; la teoría de la propiedad y el postulado jurídico de la razón práctica, así como la deducción exhaustiva del concepto de coacción jurídica pertenecen propiamente a *La Metafísica de las Costumbres*. Por otra parte, el concepto de fin como deber, y la ampliación de la ética en base al mismo —ampliación que permitirá a Kant introducir la noción de *antroponomía*— supone una expansión y complementación de aquello que en las obras anteriores no había podido ser desarrollado (aunque venimos afirmando que el concepto de un fin como deber, que resulta novedoso en su definición y consecuencias, estaba ya implícito en las obras de filosofía de la historia y en la tercera Crítica).

1.2 La moral y el derecho y su origen común.

La *Introducción a La Metafísica de las Costumbres* sitúa la obra en el ámbito de la facultad de desear. Facultad práctica, que ya quedó definida en el *Prólogo* de la segunda *Crítica* como: «la facultad de un ser, de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones» (*KpV*, 9, nota), y en tanto que: «la facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto» (*MdS*, 211), y que la voluntad es: «una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y (la) libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente independientemente de extrañas causas que la determinen» (*Grundlegung*, 446), esta facultad hace de *La Metafísica de las Costumbres* una ciencia que versa acerca de las relaciones entre el arbitrio (*Willkür*) y la voluntad (*Wille*). En un intento de determinar el lugar que ocupa esta obra en el conjunto de la filosofía práctica, Kant dedica la *Introducción* de la misma

a la explicitación de los conceptos prácticos que serán comunes a ambas partes de la obra, haciendo de la ésta, en primer lugar, una parte más de la ética en sentido general.

De este modo, para explicitar el origen común de la moral y el derecho, hemos de referirnos a estos conceptos que ambas comparten y que surgen mediante la relación del arbitrio y la voluntad.

Por lo que respecta a la facultad de desear el *arbitrio* queda definido como: la facultad de desear que está referida a la acción, o a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción¹⁶¹. Este arbitrio que queda necesariamente ligado a la acción, es lo determinable de la razón, y en tanto que tal, podemos entenderlo como libre arbitrio. La libertad del arbitrio consiste en esta capacidad para ser determinado racionalmente, pues, de lo contrario, queda definido como arbitrio animal. El concepto negativo de libertad, el de tener como fundamento de la acción a la razón pura y no a las inclinaciones, se corresponde con este arbitrio libre.

La *libertad* consiste pues en la capacidad de ser determinado por la razón y no en la capacidad de elegir, o no, actuar según leyes de la razón. La libertad no es pues una facultad de elegir a favor de lo racional sino la racionalidad misma que permite distinguir entre una realidad fenoménica y nouménica en el hombre. Este arbitrio actúa según máximas, o principios prácticos subjetivos, que definen *cómo quiere obrar* el hombre.

La *voluntad*, que es la facultad de desear que está referida, no a la acción, sino al fundamento de determinación del arbitrio a la acción, es lo determinante del arbitrio¹⁶². Esta facultad no puede ser definida ni como libre ni como no libre, pues la voluntad es la razón práctica misma en tanto que no tiene ningún fundamento de determinación ulterior. Ella es legisladora. Las leyes proceden de la voluntad y han de determinar a las máximas procedentes del arbitrio de modo que les impongan la forma de la universalidad; ellas determinan *cómo deber obrar* el hombre. La voluntad ejemplifica la libertad positiva (la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica) y sus leyes se identifican con las leyes de la libertad, con las leyes morales.

La voluntad manda al arbitrio mediante la adecuación de la máxima a la universalidad de una regla o imperativo dado por ella. Este imperativo, si es que ha de ser completamente independiente de la naturaleza y referirse a la causalidad por libertad, no puede ser del tipo imperativo de la habilidad ni de la sagacidad, que, siendo

¹⁶¹ *MdS*, 213.

¹⁶² *Ibid.*

reglas de la razón no son, sin embargo, independientes del conocimiento teórico de la naturaleza; —como ya Kant había advertido estas reglas sólo pueden dar lugar a la heteronomía—. La voluntad, que ejemplifica la autonomía de la razón, da al hombre un imperativo categórico que manda incondicionalmente. El único que puede definirse propiamente como ley y ser fuente de deberes. Así pues, si la voluntad manda el imperativo categórico, tendremos que entender que, en *La Metafísica de las Costumbres*, los imperativos del derecho y de la moral se deducen de éste, y la discusión versará acerca de qué modo pueden ser estos establecidos estos imperativos a la vez que asumen las conclusiones de la tercera Crítica¹⁶³.

Así pues, la voluntad, mediante el imperativo categórico, manda deberes.

El concepto de *deber* (*Pflicht*) es otra de las claves comunes a ambas partes de *La Metafísica de las Costumbres*. Definido como la necesidad de una acción por obligación, representará uno de los elementos claves en la defensa de la tesis de que el derecho tiene por objeto la libertad del hombre. Como ya apuntaba Kant en la *Fundamentación* el destino de la razón era producir una buena voluntad, bien supremo y condición de cualquier otro bien. Tanto el derecho como la moral tienen, en este sentido, como meta-criterio el concepto de un bien absoluto o de una buena voluntad, es decir, aquella en la que la voluntad coincida perfectamente con el arbitrio del sujeto de modo que el concepto de deber dejara de ser necesario. Como sabemos, el concepto de deber es exclusivo, y consecuencia, de la naturaleza específica del ser racional tratado por Kant. La legalidad universal que determina la ética podría consistir en un conjunto de proposiciones —a modo de principios— de la razón pura práctica, pero debido a la doble condición del hombre —como ser fenoménico y como ser nouménico— los principios de la moral se representan a modo de imperativos, de

¹⁶³ Que los principios de la moral y el derecho se deduzcan del imperativo categórico hace que podamos entender al derecho como racional, y no “natural” en un sentido iusnaturalista. El principio del derecho no se extrae del conocimiento de la naturaleza humana, sino *a priori*, de la razón, mediante una deducción a partir del concepto de libertad. Tampoco ocurre, como en el iusnaturalismo, que el derecho positivo no sea verdadero derecho; al contrario, el derecho positivo, a pesar de tener que estar de acuerdo con el natural-racional, no pierde por ello su estatuto jurídico valiéndose como tal en un lugar fecha determinados: es decir, el derecho positivo también es derecho, propiamente dicho. Por último, no hay una oposición en Kant entre un derecho de carácter ontológico y un derecho social; la distinción entre derecho natural y derecho civil no descansa en la materia de la obligación sino en la forma de la justicia que corresponde a cada una de ellas: la conmutativa será la propia de un derecho natural, la distributiva—capaz de asegurar a cada uno lo suyo— la propia del esto civil. Y así: «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 contraponen el estado social sino el civil: ya que en aquel puede haber muy bien sociedad pero no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame privado». (*MdS*, 244). Ver: Cortina, A.; Estudio preliminar, *Op.Cit.*, XLIV-XLV; Hancok, R.; “Kant and the Natural Right Theory”, *Kant-Studien*, Band. 52 (1961), 440-447.

mandatos que coaccionan (*nötigen*) la voluntad humana, de leyes. Porque el querer del hombre no es un querer puro, la máxima subjetiva de la acción y el principio objetivo de determinación no coinciden nunca de forma unívoca en el ser racional no divino; la imperfección racional es el origen de la legalidad universal en su condición de “obligatoria”.

Así pues, el criterio para juzgar la legalidad en términos dilatados será el de una buena voluntad. Cuanto más nos aproximemos a ésta, a una voluntad que es buena por el querer, a aquella en la que la máxima coincide siempre con la ley moral sin necesidad de una coacción, más cerca estaremos de cumplir el objetivo de la razón práctica. En el marco de *La Metafísica de las costumbres*, que se ocupa de las leyes de la libertad en relación con la acción del hombre entendido según su doble condición intelectual y empírica, aquella en la que la ley se realiza gracias a, y a causa de, la coacción —ya veremos qué tipo de coacción— el criterio de corrección de la acción moral es pues el imperativo categórico referido a la acción concreta del hombre. El deber es la materia de la obligación, y la discusión en *La Metafísica de las Costumbres* estará en determinar qué tipo de obligaciones y coacciones podemos definir con respecto a un imperativo categórico.

Por último, Kant introduce el concepto de *persona* y de *imputación* como dos de los elementos claves y comunes a la moral y el derecho. El concepto de persona deja claro que es algo principal en *La Metafísica de las Costumbres* que, tanto si nos ocupamos del sujeto jurídico como del sujeto moral, éste ha de ser considerado según su autonomía. *Persona*, en la definición kantiana es: «el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales... de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes que las que se da así misma (bien sola o, al menos, junto con otras)» (*MdS*, 223). Una línea antes, Kant define el *acto* como: «una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al sujeto como autor del efecto, y éste, junto con la acción misma, puede imputársele, cuando se conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligación» (*MdS*, 223). De este modo la libertad del arbitrio y la ley práctica estarán íntimamente ligadas en *La Metafísica de las Costumbres*, tanto en el derecho como en la moral. De nuevo, la discusión versará acerca de los tipos de imputación posibles; pero siempre teniendo en cuenta que, nos encontremos en el

ámbito del derecho o de la moral, el sujeto ha de ser considerado según su personalidad o autonomía.

Por lo tanto, partiendo de los conceptos comunes de imperativo categórico, deber, y personalidad e imputación, podemos afirmar que no hay duda de que el derecho y la moral pertenecen a la ética entendida en un sentido amplio, y que sus diferencias vendrán determinadas por los diversos matices que estos conceptos vayan adquiriendo en el transcurso de la obra. La tarea de ambos, pues, estará relacionada con la posibilidad de una razón práctica, con la posibilidad de una libertad que se exprese y asegure en el mundo. Así, *La Metafísica de las costumbres* intentará, desde la articulación de estos conceptos, dar respuesta a las dos preguntas que le pertenecen como propias: ¿cómo es posible ejercer la libertad dentro de una sociedad en la que la libertad de uno choca necesariamente con la de otros? Y, ¿cómo es posible la libertad absoluta o la realización de la idea de una buena voluntad para un ser racional no santo? Desde nuestra perspectiva, la conjugación de estas dos preguntas conducirá a la respuesta de la pregunta: ¿Cómo es posible el logro de un bien supremo para el hombre en la tierra? o ¿Cuál es la condición de posibilidad para que se dé un bien supremo que el hombre se propone en condiciones sensibles?

Estas preguntas que intentan dar cuenta de una unión fundamental entre el derecho y la moral coinciden en general con la interpretación de *La Metafísica de las Costumbres* de Philolenko¹⁶⁴, quien sitúa en la historia entendida como principio la clave de la síntesis entre el derecho y la moral. Sin embargo, como se verá, nosotros hemos querido analizar en los mismos conceptos que dan cuenta de la Doctrina del Derecho aquello que la vincula necesariamente con la Doctrina de la Virtud y que harían de la fundamentación trascendental del concepto de derecho una que tiene en cuenta la historicidad esencial que acompaña a este concepto. Intentamos así dar cuenta de la unión de las dos partes de la obra “desde dentro”, desde la conciencia de que una aplicación de los principios trascendentales de la moral requiere de la fundamentación de una subjetividad trascendental que, como se ha mostrado, está a la base de la interpretación de un desarrollo histórico y de una hermenéutica de la facticidad imprescindible para dar cuenta del derecho como uno de los fines de la razón práctica.

¹⁶⁴ Philolenko, A.; “Introduction” a E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Première Partie, Paris, 1971; *L’œuvre de Kant. La philosophie critique*, Vrin, Paris, 1972, Tomo II.

2. El derecho. Diferencias y similitudes con la moral.

Toda legislación...comprende dos elementos: primero, una ley que representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; segundo, un móvil que liga subjetivamente con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil. Por medio del primer elemento la acción se representa como deber, lo cual es un conocimiento meramente teórico de la posible determinación del arbitrio, es decir, de la regla práctica; por medio del segundo, la obligación de obrar de este modo se une en el sujeto con un fundamento de determinación del arbitrio en general. Por consiguiente, atendiendo a los móviles, la legislación puede ser diferente... La legislación que hace de la acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley, y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. (*MdS*, 218-9).

Así determina Kant la diferencia entre las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres*, y en este pequeño párrafo podemos encontrar todos los elementos controvertidos que van a participar en la definición de los conceptos de derecho y moral¹⁶⁵.

Kant enuncia, con esta distinción introductoria, que la distinción fundamental entre el derecho y la moral es que a ambos les van a corresponder dos legislaciones, diferentes entre sí, para sus deberes. Dos legislaciones que además, determinan las relaciones por excelencia que se dan entre el arbitrio y la voluntad en cada una de ellas. De este modo a la legislación jurídica le corresponde la legalidad —adecuación de la acción por su forma a la ley— y a la legislación moral le corresponde la moralidad —adecuación de la máxima de la acción a la ley— como modos de atender al deber que manda el imperativo categórico en cada una de esas legislaciones. Pero lo que es importante a la hora de diferenciar la moral y el derecho es atender, antes que a las diferencias entre las legislaciones, a los motivos que hacen que de la ética podamos deducir ambas legislaciones, de por sí diferentes.

Nos remitiremos para ello a las dificultades que surgen del término deber.

Es significativo que, en una obra que se encarga de diferenciar el derecho y la moral, Kant establezca como definición del deber como «la acción a la que alguien está obligado [...] la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción) aunque podamos estar obligados a él de diversos modos», siendo la obligación «la necesidad de una acción bajo un imperativo de la razón» (*MdS*, 222-3). La obligación

¹⁶⁵ Las diferencias entre la moral y el derecho en este trabajo pueden verse también especificadas en: Cortina, A.; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2000, 194.

(*Verbindlichkeit*) como decíamos, es la relación de constricción, determinación, en la que se encuentra un arbitrio, para el cual las acciones son sólo contingentes, con una ley moral que considera a las mismas como necesarias. Decimos que es significativo porque para el lector de las obras éticas de Kant este anuncio de diferentes maneras de estar obligado con respecto a un deber le resultará extraño. En la *Fundamentación* el concepto de deber sólo admite una definición de obligación: «el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley» (*Grundlegung*, 400), siendo el respeto la determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma; aquí observamos sólo una obligación, la que impone la voluntad al arbitrio en su acción mediante la adecuación de la máxima a la ley moral. La misma definición aparece en la *Crítica de la Razón Práctica*: «la relación de una voluntad —no santa— con esa ley — el imperativo categórico— es de dependencia (*Abhängigkeit*) bajo el nombre de obligación (*Verbindlichkeit*), que significa una compulsión (*Nötigung*) aun cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva, hacia una acción, llamada por eso deber» (*KpV*, 32).

Hemos de considerar, pues, que Kant está introduciendo una nueva categoría de deberes, los *deberes jurídicos*, que contendrán un criterio más amplio que el de los tradicionales deberes morales; e incluso, podríamos adelantar que en ocasiones el término deber es usado en *La Metafísica de las Costumbres* de una manera pragmática, es decir, no ya tanto analítica, sino adecuada a las necesidades de la obra (sin tener por ello que corresponderse con la definición estricta de deber).

En la *Introducción a La Metafísica de las Costumbres* anuncia ya Kant el concepto de deber jurídico como un deber diferente del clásico deber moral:

Los deberes nacidos de la legislación jurídica sólo pueden ser deberes externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la ley [...] Por el contrario la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas [...] pero [...] la legislación ética no puede ser externa» (*MdS*, 219).

Si los deberes nacidos de una legislación ética son internos, ¿no puede haber deberes morales externos? Si el móvil de la coacción es exterior y por tanto patológico ¿no estamos hablando de algo diferente del deber cuando tratamos con los deberes jurídicos? Si la idea del deber de los deberes jurídicos es interna, ¿por qué no exige autocoacción por parte del sujeto?

Aquí encontramos algunas de las dificultades básicas para poder diferenciar claramente el derecho de la moral. Para intentar solucionar estos problemas deberemos rastrear las posibilidades del término *obligación* en la obra de Kant.

Si nos remitimos a las *Lecciones de Ética* nos encontramos con lo que podríamos considerar una introducción provisional a *La Metafísica de las Costumbres*. Constituyen una fuente de términos y significados relativos a la ética y al derecho que serán usados en sus obras posteriores; algunos de ellos no volverán a ser expresados de manera tan específica como aparecen en las *Lecciones*, otros sufrirán modificaciones que se corresponderán con un avance en las concepciones con respecto a la materia de que se trate. En todo caso pensamos que muchas de las dificultades originales — analíticas— para diferenciar entre derecho y moral dentro de *La Metafísica de las Costumbres* pueden ser resueltas desde algunas de las definiciones que se encuentran en estos escritos.

2.1. Obligaciones, deber y coacción.

La parte de las *Lecciones* que se recoge bajo el título *Philosophia Practica Universalis*, contiene definiciones muy esclarecedoras con respecto al término obligación¹⁶⁶.

En primer lugar encontramos afirmaciones que coinciden con la obligación en el sentido en el que la hemos utilizado anteriormente. Así:

Todos los imperativos son formas de una exigencia (*Necessitation*) práctica. Una exigencia práctica es una ejecución necesaria (*Notwendigmachung*) de las acciones libres [...] el imperativo moral expresa la bondad de la acción en y por sí misma; por lo tanto, la exigencia moral es categórica y no hipotética. La necesidad moral consiste en la bondad absoluta de las

¹⁶⁶ Nos hemos apoyado en la traducción castellana de las *Lecciones de Ética* de Rodríguez Aramayo, R., Crítica, Barcelona, 2002. Esta traducción utiliza el manuscrito de Collins fechado en el 1784-85 (AK. XXII.1, III), justo en el período en el que Kant escribía *Idee* y la *Grundlegung*. Hemos querido considerar por tanto que muchas de las reflexiones sobre la relación entre el derecho y la moral establecidas en torno al escrito de *Idee* por lo que respecta a la acción moral del hombre en una sociedad de derecho, la distinción y relación entre los deberes externos e internos y su localización en el ámbito de la moral y el derecho, resultarán significativas en la explicación de una *Metafísica de las Costumbres* que no supone, con respecto a estos conceptos, un cambio de pensamiento por lo que a ellos significan, sino, como veremos, una ampliación de los mismo en tanto podremos vincular determinados deberes jurídicos con una definición que los aproxima al deber moral, y, por tanto, podremos hablar de ellos como deberes constituyentes de derecho. Usamos las *Lecciones de ética* porque pensamos que el pensamiento que está a la base de las mismas es el mismo que en la *Metafísica de las Costumbres*, pero que algunas de sus distinciones, sin contradecir los términos explícitos de ésta última, nos ayudan a establecer de una manera más evidente las relaciones de las dos parte de esta obra que, en sí misma, está dedicada a establecer sus diferencias y peculiaridades, pero que nosotros hemos querido interpretar desde su complementación.

acciones libres, y ésta es la *bonitas moralis* [...] toda exigencia moral es una obligación (*Obligation*) [...] toda obligación no es sólo una necesidad de la acción sino también una imposición (*Nötigung*) una ejecución necesaria de la acción. (Ak. XXVII, 255-257).

En esta definición todavía encontramos el término obligación ligado a la necesidad y la bondad moral. De manera que la obligación se halla ligada al concepto de deber clásico, y al de respeto, que hemos enunciado anteriormente. La acción necesaria objetivamente y su criterio subjetivo de corrección, se encuentran, aún, ligados estrechamente. Sin embargo, unas líneas más abajo Kant introduce lo que será a partir de este momento un criterio inicial para distinguir diferentes tipos de obligaciones: «Toda obligación es tal, bien por deber, bien por coacción» (Ak. XXVII, 256-7). Y aquí es donde podemos ver, por primera vez, una distinción clara entre la obligación y el deber.

En este momento encontramos el primer criterio que nos ayudará a diferenciar posteriormente entre deberes éticos y deberes jurídicos. Si la obligación no está necesariamente ligada al deber como tipo de coacción que le acompaña, esto es a causa de que la coacción no es el elemento distintivo de la obligación.

Entonces, ¿de qué hablamos propiamente cuando hablamos de obligación?

La obligación se refiere a la necesidad objetiva de una acción por la ley. La ley determina la obligación según un fundamento objetivo y las obligaciones, por tanto, han de diferenciarse en sí mismas. De este modo, antes que hablar de una obligación relacionada con el deber o con la coacción hemos de hablar de obligaciones en sí mismas. Kant, en oposición a la opinión de Baumgarten¹⁶⁷ que considera que las obligaciones se dividen según se cumplan por deber o según se cumplan por coacción, reivindica la coacción como un elemento extraño a la obligación en sí misma; y, efectivamente diferencia las obligaciones así: «*Obligatio externa est necessitatio moralis per arbitrium alterium. Obligatio interna est necessitatio moralis per arbitrium proprium*». (Ak. XXVII, 270).

Es decir, las obligaciones son, en principio y en sí mismas, obligaciones *externas* e *internas*, según la ley haga necesaria objetivamente una acción que está relacionada con mi arbitrio libre o con el arbitrio libre de otro. Por lo tanto, según la obligación sea para con uno mismo, o para con otros hombres, tendremos obligaciones internas u obligaciones externas. Qué significa tener una obligación para conmigo y qué significa tenerla para con otro es algo de lo que trataremos un poco más adelante en

¹⁶⁷ Baumgarten, A.G., *Initia philosophiae practica primae*, Halae Magdeburgicae, 1760.

relación con el concepto de derecho y derecho de la humanidad. Ahora nos interesa señalar que, si las obligaciones son internas y externas y éstas pueden serlo, por tanto, por deber o por coacción, entonces debe poder haber, en principio, con respecto a las preguntas que nos hacíamos antes, deberes morales externos, al igual que debe poder haber deberes internos por coacción (aunque no está claro, en principio, de qué tipo pueden ser estos deberes).

El criterio para diferenciar qué es un deber o una coacción con respecto a las obligaciones internas y externas es lo siguiente de lo que hemos de ocuparnos. En este caso las motivaciones subjetivas para cumplir con la obligación son lo determinante:

Únicamente los *motiva satisfaciendi* de toda obligación pueden ser *externae* o *internae*, y pueden distinguirse así: las motivaciones internas que manan de mi arbitrio son deberes, las motivaciones externas que manan del arbitrio ajeno son coacción... según los fundamentos objetivos, las obligaciones son internas y externas; según los fundamentos subjetivos son deber y coacción. (Ak. XXVII, 271).

Por lo tanto en este momento tenemos cuatro relaciones posibles entre las obligaciones y los móviles de la acción:

1. Obligaciones externas por deber.
2. Obligaciones externas por coacción.
3. Obligaciones internas por deber.
4. Obligaciones internas por coacción.

Así pues el deber se identifica desde la motivación subjetiva del agente. Si el motivo para cumplir la obligación es interno, es el respeto por la ley, entonces tenemos una obligación por deber. Si el motivo es externo, entonces tenemos una obligación por coacción. Pero Kant dice: «Las obligaciones cuyas motivaciones son subjetivas o internas son obligaciones éticas. Aquellas cuyas motivaciones son objetivas o externas son estrictamente jurídicas» (Ak. XXVII, 271). Así que podemos realizar ya una primera clasificación entre derecho y moral:

Aquellas obligaciones externas o internas que se cumplan por coacción son jurídicas; aquellas obligaciones internas o externas que se cumplan por deber son éticas.

De esta manera se comprende aquella afirmación de las *Lecciones de ética* que reza:

La distinción entre ética y derecho no descansa en la índole de la obligación, sino en los motivos por los que cumplir con las obligaciones. La ética habla de toda clase de obligaciones...en cambio del derecho considera el cumplimiento de la obligación, no por deber, sino por coacción...Se da por tanto una verdadera distinción entre las obligaciones cuando se las divide en *internae et externae*, mas no radica en ella la distinción entre la ética y el derecho, sino que su distinción se basa en los motivos de estas obligaciones, ya que podemos cumplir con ellas por deber y por coacción...de la obligación se desprende como un corolario la atribución a coaccionar» (Ak. XXVII, 272).

Esta primera clasificación implica desde el principio diferentes controversias, pues, como sabemos la legislación jurídica no puede exigir lo que aquí hemos denominado “obligaciones internas por coacción”. En *La Metafísica de las Costumbres* las obligaciones internas pertenecen exclusivamente al ámbito de la Doctrina del Virtud que manda deberes que no pueden formar parte de una legislación exterior y se recogen bajo el título general de “deberes para con uno mismo”. Así que, o el concepto de obligación interna por coacción es una contradicción, o debemos entender que hay obligaciones jurídicas que no pueden formar parte, en principio, de una legislación externa. Tendríamos entonces el caso de obligaciones para con uno mismo cuyo motivo subjetivo de cumplimiento es externo pero que no pueden formar parte de una legislación exterior. Y no descartaremos todavía este par por contradicción sino que lo reservaremos para más adelante, pues, como veremos, este tipo de obligación jurídica complementa los deberes de la ética y está presenta en la obra que nos ocupa.

Si en este momento retomamos la clasificación de *La Metafísica de las Costumbres* y añadimos, a aquello que puede formar parte de una legislación exterior —según ella indicaba por el móvil que podía exigir la misma—, la clasificación que hemos realizado de acuerdo a las *Lecciones de Ética* nos encontramos con que, pueden formar parte de la legislación jurídica, propiamente hablando, sólo el par 2: “Las obligaciones externas (o para con otros) que se cumplen por coacción”. ¿Es esto así?

2.2. La controversia de los deberes jurídicos y el concepto de coacción moral.

Las distinciones anteriores no sólo hacían controvertido el par 4 —“obligaciones internas que se cumplen por coacción”— con respecto a la definición de legislación jurídica de *La Metafísica de las Costumbres*, sino que también hacen contradictoria la noción de *deber jurídico* que aparece en ésta, e imposibilitan la

existencia de una coacción externa para las obligaciones éticas. Pero, repetimos ¿es todo esto así?

En primer lugar, en un intento de problematizar las afirmaciones recién hechas, nos referiremos al concepto de *coacción moral* tal y como aparece en las *Lecciones de ética*¹⁶⁸.

Kant define la coacción moral como coacción práctica: «La coacción práctica es la comisión necesaria de una acción que tiene lugar de mala gana *per motiva* » (Ak. XXVII, 267); ésta es la coacción propia del hombre en tanto que dispone de un arbitrio libre que no puede ser coaccionado a una acción necesaria por motivos patológicos. Toda acción necesaria realizada sobre la base de motivos patológicos es propia de un arbitrio animal o bruto y aquí no cabe obligación. La obligación es una determinación de la acción de manera objetiva por la ley, y, por tanto, toda acción necesaria por la ley es una a la que no se puede ser coaccionado más que a causa del libre arbitrio. Todas aquellas necesidades naturales, en el sentido de patológicas, son pues realizadas de acuerdo al arbitrio animal.

Pero decir que la coacción moral es aquella que hace que se cumpla una acción obligatoria *per motiva*, no es lo mismo que decir que es aquella que hace que se cumpla una acción obligatoria *per motiva internae*. Lo que quiere decir que uno puede ser constreñido moralmente a una acción obligatoria, o bien por motivos internos (por deber), o bien por motivos externos (por coacción). La coacción moral interna por motivos internos (mi móvil) la entendemos perfectamente y la podemos situar con facilidad en la tabla de clasificaciones de las relaciones posibles entre la obligación y la coacción. No ocurre lo mismo con la coacción moral por motivos externos (a causa del móvil de otro).

Primero veamos un ejemplo de lo que sería para Kant una coacción moral por motivos externos: «Uno puede verse constreñido moralmente por otro cuando éste nos

¹⁶⁸ El concepto de coacción moral aparece también tratado en *La Metafísica de las Costumbres* en la Doctrina de la Virtud, como un tipo de coacción que acompaña al deber jurídico (*MdS*, 383). Pero en la Doctrina del Derecho no aparece explicitado y hemos de entender que es en la aclaración de la controversia del concepto de deber jurídico que hemos de poder explicitar este tipo de coacción y la acción que le acompaña. Es por este ser un concepto controvertido como fuente de obligaciones que hemos recurrido a su definición en la *Lecciones de Ética* para intentar establecer el lugar que le es propio. Como veremos durante este capítulo, los deberes jurídicos incluyen un tipo especial de deberes que, por su naturaleza, no pueden entrar a formar parte de una legislación jurídica positiva, pero que sí la pretenden, y, como veremos, la acción requerida para la realización de un derecho cosmopolita es una acción moral, que puede ser entendida desde un deber jurídico que se realiza a causa de una coacción moral externa, entendida ésta como una aquella que se ejerce en el caso de cumplir con deberes éticos que tienen a la vez que ver con lo que se le debe al otro como sujeto moral a la vez que de derecho.

impone, en virtud de motivos morales, una acción que ejecutamos con desagrado. Supongamos, por ejemplo, que estoy en deuda con alguien y éste me dice: “si quieres ser un hombre honrado, has de pagarme: yo no voy a denunciarte, pero tampoco te puedo perdonar la deuda, porque necesito lo que me debes”» (Ak. XXVII, 260-70). Tenemos en este caso un tipo de acción a la que alguien nos obliga apelando a nuestra razón. Efectivamente, como podemos deducir de este tipo de coacciones, el cumplimiento de la acción deberá residir en última instancia en un móvil interno; pues la coacción apela a la razón, pero puede darse el caso de que el sujeto no examine esta apelación e ignore las razones de aquél que le constriñe moralmente. Pero también es cierto que un caso como éste, y si la acción llega a realizarse por deber —que es la única manera en la que puede ser llevada a cabo una acción de este tipo para la que no haya más coacción que la moral externa— el motivo original no tiene lugar en un motivo (móvil) interno sino en un motivo externo.

Si esto es así, si la coacción moral por motivos externos consiste en hacerme atender a mi razón en orden a encontrar la ley que me obligue a cumplir la acción moral (ética) entonces esta coacción moral externa puede referirse tanto a obligaciones internas como a obligaciones externas. Y aquí surge de nuevo una controversia con respecto a la clasificación general¹⁶⁹.

Por una parte, en general, porque la coacción moral externa haría de las obligaciones “obligaciones jurídicas”. Por lo tanto, y en particular: con respecto al par “obligación interna por coacción” —del cual señalábamos antes que no podía formar parte de una legislación jurídica— encontramos una coacción que le pertenecería por excelencia, la coacción moral externa. Esto reafirmaría la reciente tesis de que este tipo de coacción da lugar a obligaciones jurídicas (aunque no puedan formar parte de una legislación jurídica según una concepción del derecho en el que la acción se cumple sólo de acuerdo a una coacción jurídica).

Por último, y más importante si cabe: que con respecto al par “obligación externa que se cumple por coacción”, de la cual el ejemplo que hemos ofrecido es un caso del mismo, y siendo el par por excelencia que podía formar parte de una legislación jurídica, encontramos en *La Metafísica de las Costumbres* la siguiente afirmación: «...cuando se dice: un acreedor tiene derecho a exigir el pago de la deuda a

¹⁶⁹ Como veremos más adelante estas obligaciones internas por coacción moral externa se derivan de una obligación externa a la que podemos ser coaccionados moralmente de un modo externo y que están directamente relacionadas con el concepto del derecho de la humanidad; por ahora con la exposición que sigue es suficiente.

su deudor, esto no significa que pueda persuadirle de que su propia razón le obliga al pago, sino que una coacción, que obliga a todos a hacer esto, puede muy bien coexistir con la libertad de cada cual, por tanto también con la suya, según una ley externa universal: derecho y coacción son una y la misma cosa» (*MdS*, 232). Este ejemplo del tipo de acciones obligatorias, de deberes jurídicos dentro de una legislación jurídica, se opone claramente al ejemplo que antes mencionamos.

Por lo tanto, hemos de concluir que, si bien la coacción moral externa da lugar a obligaciones que podemos considerar jurídicas, no se corresponde con la coacción que exige, o presenta, una legislación jurídica. *La coacción moral externa hace de las obligaciones "obligaciones jurídicas" que, sin embargo, no pueden (en principio) formar parte de una legislación jurídica.*

Además, de todo esto se sigue que, efectivamente, el caso de las obligaciones jurídicas que no pueden formar parte de una legislación provoca que las situemos necesariamente formando parte de una legislación interna, o ética. Pero, como veremos, habremos finalmente de diferenciarlas de una legislación que meramente se encarga de lo ético, habremos de ver su lugar en una legislación que se sitúa entre el derecho y la moral, que siendo originariamente ética pretende la constitución de una realidad jurídica. Por tanto, en el caso de obligaciones externas por coacción habremos de diferenciar qué tipo de coacción puede exigir esa obligación para poder clasificarla dentro de una legislación jurídica o de una legislación "moral-jurídica". Y señalamos además, que, a causa de esto, en el caso de que la obligación jurídica sea fruto de una coacción moral externa, siempre puedo remitirme al deber al que se refiere la misma para encontrar el posible significado de lo que se pretende obtener gracias a ella en el terreno jurídico.

Por supuesto, en este momento deberíamos hacernos cargo de esa coacción que debe ser diferente de la coacción moral externa y que *La Metafísica de las Costumbres* anuncia como propia para su Doctrina del Derecho. Pero antes de dejar este apartado hagámonos cargo de otra de las controversias que surge después de este análisis. La del concepto de *deber jurídico*.

Una cosa es que nos encontremos con una coacción moral externa que haga de las obligaciones internas unas obligaciones jurídicas. Pero otra cosa diferente es que hablemos de "deber-jurídico", pues esto, en principio, parece una contradicción en los términos. Si las obligaciones, externa o internas, pueden ser por deber o por coacción, morales o jurídicas, ¿a qué se refiere exactamente la expresión "deber jurídico"? Un

análisis del mismo nos permite ver una primera relación entre el derecho y moral y entender la necesidad de una acción constituyente jurídica como acción de tipo moral. Aunque no veamos esta relación especificada hasta más adelante analicemos en qué consiste este deber jurídico.

En este trabajo nos hemos decidido por establecer una estrategia para el término deber-jurídico que abre el camino hacia la consideración de lo que sería una coacción para el ámbito del derecho, o propiamente hablando, para el ámbito de la legislación jurídica positiva:

Si identificamos el deber con lo moral (ético) y la coacción exterior con lo jurídico (derecho), según la definición que daba Kant de obligación jurídica y ética, encontramos para el concepto de “deber-jurídico” tres posibles formulaciones añadidas: La de “moral-coacción externa” (coacción moral externa), la de “deber-coacción externa” y la de “moral-jurídico” o “jurídico-moral”. Por lo tanto encontramos diferentes posibilidades para explicar este mismo concepto, según pongamos el acento en el concepto de deber o en el de lo jurídico.

La primera de todas: el par “*deber-coacción externa*” o coacción externa moral. Nos hace pensar en un tipo de deberes para los que podemos encontrar un origen en la coacción moral externa, un tipo de deberes de los que ya hemos puesto un ejemplo. Serían aquellos deberes para los que podemos pensar que alguien nos empuje a realizarlos por deber, pero a causa de haber instado a nuestra razón a realizarlos. Sean las obligaciones que se cumplen internas o externas, el par “deber-coacción externa”, expresa esta relación de la obligación con la coacción moral externa. Entendidos en un sentido clásico dan paso al segundo par de esta relación, pues suponen la clave para entender cómo es que una acción legal puede cumplirse, también, según la ley y no sólo de acuerdo a la misma. Es decir, señalan el deber o derecho de carácter moral que sigue estando vigente dentro de la legislación jurídica y que justifica el tipo de coacción que es puramente jurídica.

El par “*moral-jurídico*” nos permite otro giro. Pues, si bien podríamos entender que trata de deberes en el sentido que antes hemos indicado (una obligación que se cumple primero por una coacción moral externa pero que acaba siendo cumplida por deber), nos permite, como decíamos, introducir una analogía con los términos moralidad y legalidad. Si la moralidad (o realizar una acción por respeto a la ley) es la manera en la que la obligación se lleva a cabo dentro de la legislación ética, y la legalidad (realizar una obligación conforme a la letra de la ley pero no por respecto a la

misma) es la propia de la legislación jurídica, entonces según el término “moralidad-legalidad” o “moralidad-legal” tendríamos: deberes que han de ser realizados en la idea a causa de un móvil interno (aunque sea a consecuencia de un móvil externo, como en el par anterior, es decir, que incluyen la coacción moral externa), que forman parte de una legislación ética, pero que se pueden realizar según la legislación jurídica, y, por lo tanto, pretenden otro tipo de coacción. Es decir, serían los deberes que manda una legislación jurídica que siempre pueden ser cumplidos a causa de un respeto por el concepto mismo de lo jurídico, pero que se cumplen, en principio, a causa de una coacción jurídica.

Y, por último, el par “*moral-coacción externa*” podríamos pensar que está integrado por un tipo de obligaciones internas y externas para las que sólo se puede ser coaccionado de un modo externo moralmente (la coacción interna se da por supuesta para el deber) y que pretenden también formar parte de una legislación jurídica, aunque el criterio de coacción del derecho (como veremos del derecho estricto) no justifica que puedan formar parte de esta legislación de un modo automático o evidente. Pretenden legalidad para deberes que no forman parte de lo legal. Veremos más adelante qué significa esto. Adelantamos ya que este es el caso de aquellos deberes éticos que pueden relacionarse de modo necesario con la constitución y mantenimiento del derecho, tanto en el terreno civil como en el caso de las leyes internacionales y del derecho cosmopolita, que bajo el mandato ético “no debe haber guerra” pretenden acciones legales a las que no les corresponde realmente el concepto de coacción legal tal y como aparece en un principio. Es el modo en el que el concepto de coacción moral externa se relaciona más con el concepto de un deber pre-jurídico y es capaz de dar cuenta de la acción constituyente de derecho. De crear legalidad sobre un terreno para el que no puede exigirse, hasta el momento, la coacción jurídica. El modo en el que el cosmopolitismo puede entenderse tal y como era pensado en una *KU*, como un objeto de deber de las acciones de los hombre surgido de una perspectiva moral-subjetiva acerca de la naturaleza y el destino del hombre.

Por lo tanto, en el caso de los *deberes jurídicos* —y teniendo en cuenta las posibilidades anteriores que se derivan de este concepto en principio contradictorio— encontramos que se corresponderían con unas obligaciones que pueden ser exigidas desde la coacción moral externa (que introduce el concepto de lo jurídico) pero que, originariamente (veremos qué significa esto) se realizan a causa de un motivo propio, formando así parte de una legislación ética. Pero también que, a la vez, deben ser tales

que puedan formar parte de una legislación externa o jurídica según la idea de legalidad, a causa de que pueden pretender una coacción legal; —y, deberíamos añadir, que en ellas va implícita una idea de deber que pretende legislación jurídica a la que someterse voluntariamente, aunque no estén dados los fundamentos para tal pretensión—. Esta es la manera en la que debemos entender que haya una clase de deberes que se pretendan específicamente jurídicos por oposición a los morales. Esta afirmación está en perfecta consonancia con la afirmación de Kant de que:

En el imperativo moral y en la libertad, que es su presupuesto necesario, la ley, la facultad (de cumplirla) y la voluntad que determina la máxima constituyen todos los elementos que forman el concepto de deber jurídico. (*MdS*, 396).

Así pues el deber jurídico se define por contener la ley que determina la obligación, la facultad para cumplirla —el libre arbitrio determinado por mi móvil o por un móvil ajeno—, y la voluntad que determina al arbitrio, de nuevo mediante la coacción moral (voluntad individual) o la coacción jurídica (voluntad común), que se establecen como los elementos definitorios del deber jurídico. Pensamos que no podríamos entender claramente el significado de esta expresión sin habernos referido a las especificaciones que introducen las *Lecciones de Ética* y que consideramos Kant mantiene en la redacción de la *Metafísica de las Costumbres* tras el análisis de la posibilidad de aplicación de la ley moral a la acción concreta.

Y en este momento, en el que consideramos el deber jurídico según la anterior definición, es en el que verdaderamente *La Metafísica de las Costumbres* es original en su distinción entre moral y derecho, porque aquellos deberes que pueden pretender formar parte de una legislación jurídica lo son en tanto que están relacionados con obligaciones a las que les corresponde un derecho que se define propiamente en esta obra. El derecho a la propiedad deducido del concepto de libertad.

Como hemos apuntado, estos deberes jurídicos, mezcla entre un deber moral y una pretensión de legalidad, son los deberes que explicitan una acción constituyente de tipo moral en la creación del derecho. Deberes que hemos de entender permanecen en cada “superación” de las formas de derecho a una forma “ulterior” y que, si el análisis de la tercera Crítica era correcto, son deberes que, de acuerdo a un principio *a priori* deducido de la idea de libertad, ordenan en este mundo una acción que presupone esa compatibilidad entre lo material y lo moral. Compatibilidad que hemos de ver resuelta en la “moralización” o “racionalización” de un elemento material y en una acción moral

que ordena hacer algo con respecto al mismo; pues un tratamiento específico de este material, que será la propiedad, es el modo en el que el hombre puede realizar su libertad y dignidad en el mundo.

2.3. Los derechos de los hombres. La libertad en el uso interno y externo del arbitrio. Origen de la coacción legal.

Es necesario en este momento, para comprender el concepto de deber jurídico, retomar la distinción específica del concepto de obligación. Decíamos que teníamos obligaciones internas o externas según la ley mandara objetivamente acciones con respecto a mi arbitrio o con respecto al arbitrio de otro. Es decir, según estas obligaciones fuera para con uno mismo o para con los otros. Entendemos que las obligaciones lo son con respecto al concepto de arbitrio libre; la obligación es o bien para con mi arbitrio libre, o bien para con el arbitrio libre de otro. Por lo tanto son obligaciones que nacen de la libertad y para con la libertad del hombre, y ésta entendida como derecho. Pues si hay algún derecho del hombre éste es el de ejercer su libertad mediante el uso de su libre arbitrio, es decir, su autonomía.

Si la autonomía es la capacidad de darse leyes a uno mismo, las obligaciones internas estarán relacionadas con esta facultad y las externas con la facultad de los otros de darse leyes a sí mismos. De manera que el derecho originario del hombre es el de no obedecer a aquellas leyes más que las que ha podido darse a sí mismo mediante el uso práctico de su razón; por lo tanto, el de no estar obligado por el arbitrio de otro. Este derecho a la libertad en el uso de su arbitrio lo posee el hombre en virtud de su humanidad, tal y como ya quedó establecido en la *Fundamentación*.

Efectivamente, al considerar al hombre —a la naturaleza racional o humanidad— como fin en sí mismo y hacer de esto el fundamento objetivo de la determinación del imperativo categórico, aparecía un fin contenido en la ley misma que permitía la tercera formulación del imperativo categórico: «obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y no sólo como un medio» (*Grundlegung*, 429). Esta formulación conducía a la deducción del concepto de Reino de los Fines como un: «enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes [...] un todo de todos los fines [...] un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como

finos y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines» (*Grundlegung*, 433), en el cuál cada uno es miembro y legislador (jefe), y de esta capacidad de darse leyes morales se deducía la noción de dignidad y de autonomía, de la libertad que tiene su fundamento en la autonomía.

De esta manera el hombre, en tanto que autónomo, se convertía en el fin limitativo de todas las acciones humanas, y el reino de los fines aparecía como fin fundamento de las mismas. Por lo tanto, y aunque el imperativo categórico funcione independientemente de la proposición de cualquier fin, sus mandatos contienen siempre obligaciones con respecto al hombre entendido como fin y poseedor de un derecho innato, o derecho a la libertad como autonomía.

Esta libertad como autonomía puede ser ejercida de diferentes maneras. O como libertad en el *uso interno del arbitrio* o como libertad en el *uso externo del arbitrio*. Las obligaciones, internas y externas, están siempre pues relacionadas con el propio uso interno/externo de la libertad o con el uso interno/externo de la libertad de otro. Tanto el uso interno como el externo del arbitrio aparecen recogidos en *La Metafísica de las Costumbres*. Podíamos definirlos así:

La libertad en el uso interno del arbitrio es: «la facultad de autoaccionarse, y no ciertamente mediante otras inclinaciones sino por la razón pura práctica» (*MdS*, 396); y la facultad en el uso externo del arbitrio es: «la capacidad de hacer u omitir, de hacer uso de un objeto de mi arbitrio»¹⁷⁰ Y ambas pueden ser entendidas según el concepto negativo de libertad y también según el positivo, según se evite la acción contraria a la ley, o la voluntad se de leyes a sí mismas y esto se vea reflejado en el uso externo de la libertad.

De esta manera, el uso interno o externo del arbitrio propio tiene un derecho innato a ser respetado, al igual que lo tiene el uso interno y externo del arbitrio ajeno. Las obligaciones surgirán de la necesidad de asegurar este derecho a ejercer la libertad, tanto la propia como la ajena. Teniendo en cuenta que las leyes pueden ser preceptivas o prohibitivas, según se presente como deber el cumplimiento o la omisión¹⁷¹, las

¹⁷⁰ Tomamos esta noción de libertad en el uso externo del arbitrio a partir de la definición de derecho (*facultas moralis generatim*) que aparece en las *Reflexiones sobre filosofía moral*, en concreto en la 7039 (Ak. XIX, 232, Pr 32, sobre y en §67). Esta reflexión está fechada alrededor de 1776-1778; por lo tanto, realizada incluso antes que la edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Una definición que, a pesar de su distancia en el tiempo, coincide con la definición, no sistemática, que de libertad externa da Kant en el § 2 de la Doctrina del Derecho.

¹⁷¹ *MdS*, 223.

obligaciones mandan o prohíben acciones con respecto al propio derecho o al derecho ajeno, y mandan o prohíben según el deber o según una coacción

Como decíamos, los deberes jurídicos son un tipo de deberes que, a pesar de formar parte de la legislación “moral”, están relacionados con obligaciones que pretenden poder formar parte de una legislación jurídica y estar así vinculadas a la coacción jurídica. Por lo tanto, estos deberes deberán mandar un tipo especial de obligaciones, que, a pesar de poder ser legisladas desde el ámbito moral, estarán relacionadas un elemento normativo nuevo con respecto al cuál pueda ser pensada también una coacción jurídica. Este elemento nuevo, como veremos, es el derecho de propiedad directamente relacionado con la libertad.

Sabemos que el arbitrio es la capacidad de producir un objeto en la acción a causa de la representación del mismo en una máxima que puede, o no, ser coincidente con la ley moral. Este arbitrio puede también, hacerse cargo (usar o dejar de usar) objetos que pertenecen a la naturaleza entendida en sentido fenoménico. Si el arbitrio es libre, en su ejercicio externo, posee el derecho de hacerse cargo de estos objetos como un efecto de su libertad. Todo objeto de una acción en la realidad que es consecuencia de la acción de un arbitrio libre se entiende desde la causalidad por libertad. Pero hay que hacerse cargo de lo que significa un objeto de la libertad en el mundo y en general.

Esta categoría, la de objetos de la libertad, comprende todo resultado que es el producto de una acción del libre arbitrio. Con respecto a éstos objetos los sujetos tenemos una atribución, podemos tener derecho a querer o no querer que se realicen; lo que se deriva directamente el *concepto de un objeto* de la Razón Pura Práctica: «Por concepto de un objeto de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto (*Objekt*) como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal, significa, pues, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado y el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica, es sólo la distinción de la posibilidad o imposibilidad de querer la acción, por la cual, si estuviéramos facultados para ello...un cierto objeto sería realizado» (*KpV*, 57). Es decir, un objeto de la razón práctica, como un efecto posible por mi libertad, viene determinado desde el uso de la libertad interna que se autocoacciona por principios prácticos haciendo de la máxima de la acción y la materia de la misma algo acorde a la razón práctica.

Por lo tanto, entre los objetos de la razón práctica, como decíamos, encontramos aquellos que son el resultado de una acción, de actuación u omisión, relacionada con un

concepto que manda la ley, es decir, son objetos relacionados directamente con el derecho de otros hombres o el derecho propio. Objetos que estarán estrechamente relacionados pues con una acción que omite algo o hace algo a favor de la libertad como autonomía¹⁷². Relacionados, pues, con la idea de humanidad como fin en sí mismo (sea de manera negativa, para su autoconservación, o de manera positiva, para su mejoramiento; pero este es un tema que dejaremos para más adelante). Por lo tanto, estos objetos del libre arbitrio relacionados con los conceptos de una voluntad determinante, son el resultado de aquellas obligaciones externas o internas que pueden cumplirse por deber o por coacción. Y en principio comprendemos entre ellos (los objetos) los resultados de una acción que tienen que ver con la autonomía, igualdad, independencia y libertad de expresión, propias o de otra persona. Es decir, relacionados con los derechos *innatos* de la persona expresados específicamente por Kant:

La libertad (independencia de coerción por arbitrio extraño), 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. — La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no poder ser obligados por otros sino a aquello a lo que también nosotros podemos obligarles recíprocamente; por consiguiente, la cualidad de ser su propio señor (*sui juris*); de igual modo la de ser un hombre íntegro (*iusti*)...; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así;...todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella» (*MdS*, 237-8).

Por lo tanto, los objetos de nuestra libertad se definen, en principio, como el resultado de la acción del arbitrio libre sobre nuestro derecho o el derecho de otros hombres. Acciones a las que podemos ser obligados, por un móvil interno o por un móvil externo, y a las que entendemos que podemos ser coaccionados por otros, al menos, desde un punto de vista moral.

A causa de esta posibilidad de la coacción moral externa —que daba lugar a obligaciones jurídicas— se entiende que todas las obligaciones externas —para con el derecho de los otros— pueden ser a su vez internas, y que, éstas últimas son la condición de las primeras. Primero, porque lo que nos reclaman los otros al apelar a nuestra razón es su derecho, que es equivalente exactamente al mío. De esta manera, la coacción moral externa nos hace hacernos cargo del uso de nuestra libertad interna como capacidad de autocoaccionarnos por principios de la razón, y, en este sentido

¹⁷² Una exposición de aquello que comprende el derecho humano en Kant puede verse en Román, B.; "Fundamentación trascendental de la universalidad de los derechos humanos", *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, nº5 (1995), 443-50.

cumplir para con nuestro derecho por deber, a la vez que cumplimos para con el del otro por deber. Y, en segundo lugar, porque hacerse cargo del deber para con uno mismo es hacerse cargo también de la defensa de un derecho hacia otros de manera que se establece una obligación externa para los demás con respecto a uno mismo, de la misma manera que la establecen los otros con respecto a mí. Es por esto que Kant afirma que: los deberes para con uno mismo «constituyen la condición bajo la cual deben ser observados los segundos (los deberes para con otros)» (Ak. XXVII, 341-342). Y que: «las *obligationes externas* son mayores que las *internas*, dado que las *obligationes externas* son, a su vez, *internas*, más no al contrario. La *obligatio externa* supone ya que las acciones se sitúan bajo la moralidad y, por ende, es interna; la *obligatio externa* es por ello una obligación ya que, puesto que ya es interne una obligación. Pues, por el hecho de que la acción es un deber, esto constituye una obligación interna, pero como siempre puedo constreñir a otro a cumplir con ese deber, entonces es asimismo una *obligatio externa*» (Ak. XXVII, 270-1). De ahí que en principio Kant sitúe a las obligaciones internas como imperfectas, puesto que no podemos ser coaccionados por otros, y a las externas como perfectas pues en ellas se da la obligación interna más la necesidad externa. Pero dejaremos para más adelante la controversia perfecto/imperfecto en relación a las obligaciones.

Si recordamos la clasificación que realizamos anteriormente, dijimos que podían formar parte de una legislación jurídica aquellas obligaciones externas que se cumplían por coacción. Y señalamos que el caso de las obligaciones internas por coacción y el de las obligaciones externas por coacción moral, de la que pusimos un ejemplo, eran casos controvertidos de obligaciones jurídicas que formaban parte de una legislación ética — porque finalmente se cumplían a causa de un deber— pero que pretendían serlo de una legislación jurídica bajo el título de *deber jurídico*. Ahora vemos que las “obligaciones externas por coacción moral externa” incluyen a las “obligaciones internas por coacción moral externa” según lo que acabamos de exponer. Por tanto, tanto las unas como las otras pretenden formar parte de una legislación jurídica, pretenden ser “obligaciones externas por coacción jurídica”, y exclusivamente quedan para el ámbito de la moral (ética) aquellas obligaciones externas o internas que se cumplen por deber y para las que no puede haber ninguna coacción, ni siquiera coacción moral.

Por lo tanto, el derecho de la humanidad pretende formar parte de una legislación jurídica, y esto es lo que debe expresar el concepto de *deber jurídico*. Pero si no pueden formar parte directamente, por medio de su definición, de una legislación

jurídica es porque les falta un elemento: la teoría de la propiedad que introduce el concepto de coacción jurídica y el del cumplimiento de “pacto” como una obligación; que introduce el concepto de propiedad real y que justifica tal coacción como elemento que hace de estos deberes jurídicos obligaciones jurídicas que pueden ser exigidas de un modo que éstos, naturalmente, no pueden.

Sin embargo, como veremos, los deberes jurídicos, a los que les acompaña en la posibilidad de su cumplimiento esta coacción moral externa, seguirán —en su calidad de deberes naturales— funcionando como deberes que hay que tener en cuenta una vez incluso la propiedad que les acompaña ha sido asegurada de un modo legal. Como veremos, seguirán funcionando como deberes que pueden cumplirse desde un ejercicio de virtud, además de funcionar como deberes que el mismo Estado, una vez creado, contempla a modo de principios fundamentales, contra los que no se debe actuar, y que, por tanto, exigen deberes de acuerdo a esta exigencia. Por una parte, serán deberes fundacionales, y por otra, serán índices para medir la justicia de la legalidad vigente y el modo en el que ésta puede ser mejorada. Veremos el contenido de tales deberes, pues, cuando estudiemos el modo en el que dentro del estado civil, y bajo una legislación positiva, se sigue considerando al hombre en su cualidad de sujeto moral.

2.4. Lo mío y lo tuyo internos y adquiridos. Origen del pacto y necesidad de la construcción del concepto de coacción jurídica.

Como dijimos anteriormente, originariamente mío es mi derecho a la libertad — que incluía en sí el derecho a la igualdad, independencia y libertad de expresión—. Y estos derechos pueden ser defendidos, y tratados como deberes, desde las obligaciones externas por coacción moral externa que incluían ya las obligaciones internas por coacción moral externa. Ahora bien, estos derechos innatos, defendidos mediante la acción y omisión de acciones que manda la voluntad, y que tienen como resultados objetos del arbitrio libre, que prohibían usar a las personas como cosas y defendían su estatuto de fines en sí mismos, se complementan en la realidad mediante los derechos adquiridos. Pues un objeto de mi arbitrio puede considerarse también como una cosa en el mundo exterior que no es un fin en sí mismo. Y mi libertad externa radica pues en la posibilidad de usar o dejar de usar esa cosa que no es un hombre. Derechos adquiridos pues, son, en principio, los que tienen que ver, o se derivan, del uso o no-uso de las cosas reales (que habrán de ser consideradas como cosas en sí y no como fenómenos si

es que quieren formar parte de una *Metafísica de las Costumbres* entendida como ciencia). Pero veamos cómo se da el paso de un derecho innato a uno adquirido para poder entender cuáles son las obligaciones que los deberes jurídicos pretenden que formen parte de legislación jurídica.

Una cosa es: «algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama por tanto cosa (*res corporalis*)» (*MdS*, 223). El concepto de libertad externa requiere *a priori*, para Kant, la posibilidad de usar los objetos externos, y, para hacer de este uso uno adecuado a las exigencias universales de la razón práctica Kant establecerá una ley permisiva (*lex permissiva*), cuyo fundamento reside en el concepto de posesión común de la tierra, para garantizar el uso legítimo (*ius* si bien no *de ius*) antes de la constitución del estado civil.

En nuestra tesis este punto resulta de extremada importancia, por una parte, porque se da una unión sintética *a priori* entre el concepto de libertad externa y el concepto de propiedad común de la tierra que fundamentará la necesidad de una constitución civil de un tipo determinado.

Por otra parte, porque esta unión *a priori*, y el concepto de libertad externa, suponen una aceptación *a priori* de que el uso externo, la acción externa del sujeto, es conjugable con la acción moral de acuerdo a una regla universal. Es decir, que la aceptación de una compatibilidad entre la naturaleza y la libertad en el logro de los objetos de la razón práctica, requiere, como vimos en la tercera Crítica, de una visión que haga de la acción técnico pragmática (la que se refiere a la acción sobre lo útil) una adecuada a la moral.

Finalmente, y como punto más relevante, porque la teoría de la propiedad y sus postulados de la comunidad global de propietarios dice algo importante acerca del derecho que deberemos asumir al interpretar todas las formas del mismo: que la propiedad común de la tierra es una idea regulativa para la práctica jurídica, no sólo para entender el concepto de posesión privada, sino también para entender el fin del derecho, y que, en una *Metafísica de las Costumbres*, que se propone deberes como fines, operará también como principio constitutivo de las acciones. Una propiedad adquirida por todos y cada uno de los sujetos del globo, o una propiedad común adquirida, es el fin al que tiende el derecho: «es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo» (*MdS*, 252). Es desde la propiedad, elemento material que puede ser considerado desde

el punto de vista trascendental, desde donde cobra sentido la tarea del destino humano por parte de los mismos hombres.

No se trata de defender que la idea de Paz Perpetua es equivalente a la posesión común de la tierra, sino de entender que el elemento de la propiedad es el índice fenoménico que muestra cuándo una sociedad de derecho es una sociedad de derecho adecuada a sus exigencias morales. Dado que Kant apela a la teoría de la propiedad como elemento explicativo de la necesidad racional de la constitución civil, hemos de entender que este elemento tiene una especial importancia en la significación del derecho en todas sus formas. La relación que se establece entre la propiedad y la moralidad consiste en que, como veremos, la posesión (o la capacidad de realizar un trabajo digno, diferente de un trabajo servil) es la manera de caracterizar a un sujeto como apto para contribuir a la definición de los fines que una comunidad se da a sí misma y que transforma en enunciados legislativos.

Como veremos, en ningún caso Kant privará a los miembros del Estado de sus atributos morales, y no eliminará el deber de respetarlos, pero la propiedad se mantiene como un índice fenoménico para evaluar el desarrollo moral de las comunidades de derecho. Al estar vinculada la propiedad con la posibilidad del voto, se entiende que un reparto de la propiedad, de modo que todos los sujetos tengan derecho a voto —a la posibilidad de proponerse fines en general de modo que se contribuya al desarrollo de la cultura y la reforma del derecho— es el modo que Kant usa para marcar la línea de desarrollo que ha de seguir todo Estado que, aunque ya acorde a la moral, es un estado *de facto*, y, por tanto, sujeto a imperfecciones.

Cuando veamos la relación entre el ejercicio de la virtud y el modo en el que todo sujeto se convierte en ciudadano activo podremos entender que la teoría de la propiedad es el modo en el que puede darse cuenta de la moral, y de su desarrollo, en condiciones fenoménicas; y el modo en el que se da esta planificación compatibilista entre lo técnico-pragmático y lo moral que defendemos es la que afronta el hombre cuando se explica a sí mismo y su destino a través de la responsabilidad hacia la formación y mantenimiento de formas jurídicas¹⁷³.

Aunque podría parecer que tal elemento de la propiedad en la teoría kantiana del derecho deja de tener relevancia en la actualidad, cuando el derecho al voto se hace

¹⁷³ Una relación entre la propiedad y la felicidad en Kant, entendida la primera como la mejor respuesta racional a la insatisfacción natural puede verse en: Shell, S.M.; "Kant's Theory of Property", *Political Theory*, Vol. 6, Nº 1 (1978), 75-90.

universal gracias al concepto mismo de democracia, sigue siendo de extremada relevancia para determinar hasta dónde llegan los deberes del Estado y qué debe cada ciudadano a otro más allá de las condiciones formales determinantes de una forma política; tiene relevancia también para comprender los términos de una posible “republicanización” de las sociedades no democráticas, así como el modo en el que puede crearse un derecho internacional adecuado a las exigencias morales; y también para dar cuenta de un derecho cosmopolita en el que el papel que juegan los individuos es imprescindible. Podemos decir que la teoría kantiana de la propiedad como exigencia moral sobre lo material sigue siendo un elemento relevante en la reflexión actual de la filosofía política.

Las condiciones para el establecimiento de una propiedad real transforman la idea regulativa de propiedad común de la tierra (necesaria para definir, decimos, el concepto de propiedad privada y la necesidad de la constitución de derecho) en un concepto que puede ser considerado también como constitutivo una vez instaurada la sociedad de derecho; harán de la propiedad común de la tierra algo que puede ser logrado a través de la acción jurídica adecuada a la moral. Cómo se consigue esta propiedad común, o propiedad de todos y cada uno de los sujetos, es algo que determinaremos más adelante. Por ahora nos limitaremos a señalar aquellos puntos que nos permiten entender el concepto de propiedad y al estado civil de derecho como una exigencia que surge de las condiciones trascendentales por las que se define este concepto.

Como decíamos, el concepto de libertad externa puede ser entendido desde un punto de vista meramente moral, de acuerdo al derecho innato o derecho de la humanidad que cada hombre posee. El concepto de libertad externa referido al uso de las cosas diferentes a uno mismo es un concepto originario de la Doctrina del Derecho, y un concepto que supone un compromiso de la razón práctica por hacer reales sus fines en el mundo sensible. La unión *a priori* de un elemento material, la propiedad, con una facultad moral, es pues una de las aportaciones más interesantes para la comprensión del derecho como una ordenación sensible que sirve de condición de posibilidad para la obtención de una virtud y felicidad en el mundo fenoménico.

¿Cómo hace Kant de la propiedad una materia con significación ética? A través de su especial comprensión de la ley permisiva (*lex permissiva*) y lo que ésta implica como condiciones suyas.

Anteriormente a Kant, Christian Wolff y Gottfried Achenwal trataron explícitamente el concepto de ley permisiva en relación con la teoría de la propiedad¹⁷⁴. Un concepto controvertido en tanto que, si la ley natural permite una libertad de uso de las cosas para todos los sujetos, la prohibición que supone la ley permisiva parece una contradicción en la doctrina de la ley. Ninguna de las exposiciones de estos autores coincide con la que adoptará finalmente Kant.

Según Wolff¹⁷⁵, todas las personas están obligadas por la ley natural a buscar su propia perfección. Esta obligación supone una libertad para hacer aquello que pudiera contribuir a este ejercicio que se conoce bajo el nombre de “poder o facultad moral o jurídica”. La ley natural es, o bien preceptiva, o bien prohibitiva o bien permisiva, y, según el autor, una ley permisiva, según la coherencia del concepto de ley, establece una obligación para con otros: la de no impedir el acto que está permitido. En la comunidad humana originaria todas las cosas eran *res nullius* (sin dueño), y todos tenían derecho a todo. A medida que la vida se va haciendo más compleja este uso en común no es posible y se impone la necesidad de un uso privativo de la materia. La ley natural justifica, de acuerdo a esta necesidad, la propiedad privada y el modo de adquirir una cosa se establece por ocupación.

Según Achenwall¹⁷⁶, algunos actos están determinados y otros indeterminados. Todos los actos indeterminados son actos lícitos y, de ellos se desprende una obligación para con el resto, obligación que consiste en no impedirlos. Tomar algo que no pertenece a nadie es un acto lícito, y, por lo tanto, nadie puede impedirlo. Dado que naturalmente todo es *res nullius*, todo puede convertirse en propiedad de alguien legalmente. Ningún consentimiento es requerido para tomar posesión de algo que no tiene dueño, porque es *res nullius*, literalmente, de nadie, en ningún momento común. La posesión de un objeto sin dueño es la ocupación, que establece una obligación para con el resto de respetar, a partir de ese momento, al objeto como propiedad del ocupante.

En el caso de Kant, y si la doctrina de la propiedad ha de estar de acuerdo con la razón práctica —uno de cuyos principales requisitos es la condición de universalización de las máximas de las acciones— la propiedad privada es algo a lo que todos deben

¹⁷⁴ Para un estudio de la ley permisiva en la historia del derecho y su relación con la teoría de la propiedad ver Tierney, B.; “Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant”, *Journal of the History of Ideas*, nº 62 (2001), 381-399.

¹⁷⁵ Wolff, Ch.; *Institutiones iuris naturae et gentium*, Christian Wolff *Gesammelte Werke*, J. École et al. (ed.), Hildesheim et al., 1962 y ss.

¹⁷⁶ Achenwall, G.; *Prolegomena iuris naturalis*, Göttingen, Bossiegel (ed.), 1781.

poder dar su consentimiento, de ahí la necesidad kantiana de establecer que, originariamente, “todo es de todos”.

La ley permisiva de Kant, o postulado jurídico de la razón práctica, se enuncia del siguiente modo: «Es posible tener como mío cualquier objeto externo de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto sin dueño (*res nullius*)» (MdS, 246).

De manera que lo mío exterior es aquello fuera de mí cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme. Pero esta es sólo la *definición nominal* de lo mío, que es la que se utiliza para distinguir un objeto de los demás. Si lo mío externo ha de poder formar parte de *La Metafísica de las Costumbres* ha de ser pensado en tanto que cosa en sí, como un objeto exclusivo de mi libertad y no como parte de la naturaleza. Y entonces aparece la definición real: «lo mío exterior es aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme, aun cuando yo no esté en posesión de ello» (MdS, 248-9). Y así se obtiene el concepto de una *posesión inteligible* adecuado a la tarea de *La Metafísica de las Costumbres*.

Si la manera originaria de tener algo como mío es la tenencia física del mismo, la posibilidad de tenerlo también cuando la tenencia física no se da, supone establecer una proposición sintética *a priori* con respecto al concepto de lo mío. El concepto de comunidad originaria del suelo (*ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens/ communio fundi originaria*)¹⁷⁷ abre el camino para llegar a ese concepto que permite al postulado jurídico de la razón práctica ser una proposición sintética: el de *voluntad común*.

Efectivamente la comunidad originaria del suelo es la manera de entender que ninguna cosa pueda ser *res nullius*, y se establece como el plano general a partir del cual se explica la toma de posesión de cada uno de los sujetos. Dada la idea de tal comunidad originaria, y dado que los objetos que haga míos a partir de la propiedad común de esta comunidad tienen que ser tales que ha de ser posible que ningún otro los use, esto ha de suceder mediante el consentimiento de la voluntad de todos en ese algo

¹⁷⁷ El concepto de una comunidad originaria del suelo es una idea que tiene realidad práctica y que se diferencia de la comunidad primitiva que es una ficción. (MdS, 251). Es el fundamento de toda la teoría de la propiedad en su parte destinada al derecho privado, y también es el referente del paso del derecho privado al público. La posesión común originaria es el supuesto necesario para pensar la posible adquisición de cualquier cosa por parte del sujeto si ésta ha de ser adecuada al concepto de libertad. Incluso la adquisición originaria del suelo —la primera de todas, y que es consecuencia de una voluntad unilateral ocupando fenoménicamente un espacio—, depende, para poder ser llevada a cabo (si la teoría de la propiedad no quiere ser contradictoria con respecto al postulado jurídico de la razón práctica), de este concepto de propiedad común para evitar el *res nullius*.

que será mío. La adquisición jurídica de algo no puede realizarse pues, mediante el arbitrio unilateral (que sólo me permite una posesión provisional del objeto); «porque por medio de la voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación que de otra manera no tendrían de por sí» (*MdS*, 264).

Efectivamente, las obligaciones originarias son las que tenemos con respecto al derecho innato de la humanidad. Las obligaciones con respecto a las cosas de nuestro arbitrio externo, que son una necesidad en tanto que nuestra libertad usa como suyos los objetos de su arbitrio, han de ser establecidas, y para poder respetar lo suyo externo de cada cual y que cada cual respete lo mío, esas cosas han de ser adquiridas “jurídicamente” de acuerdo a una voluntad común.

Si la libertad externa es una libertad acorde a la ley moral, entonces originariamente hemos de pensar en una comunidad original de propietarios que den su consentimiento a la acción de un sujeto por medio de la cual este transforma algo que es común en algo que es privado. De otra manera, si todas las cosas fueran “*res nullius*”, no habría manera de fundamentar la libertad externa y el derecho al uso de cosas externas como derecho, es decir, como ley que implica una acción justa, que en Kant, implica, una acción a la que todos pueden dar su consentimiento. Este elemento de la justicia es sumamente importante en Kant, es la base de su moral, el punto de vista universalizador como el punto de vista de lo que es justo. La ley permisiva kantiana se traduce entonces en la obligación de los otros de no hacer uso de un objeto de mi arbitrio, dado que ese objeto ha sido adquirido legalmente, es decir, gracias a un consenso universal por el cual cada uno puede apropiarse de las cosas.

La materia, las cosas, forman parte del universo moral desde el momento en el que un uso adecuado de la misma, como vimos, era imprescindible para la obtención del fin de la razón práctica aquí en la tierra. Este uso de la materia adecuado a la moral se refleja en el establecimiento de un criterio para su adquisición que consiste en la aceptación de la misma por parte de todos; criterio que hace de una acción de apropiación una que puede clasificarse como libre a la vez que como adecuada a la moral. Así pues, hay un modo de actuar sobre lo material, sobre su uso, que supone una acción moral. Ésta es la contribución kantiana a la historia de la teoría de la propiedad¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Anteriormente a Kant también Francisco de Vitoria había establecido el requisito de un consentimiento “virtual”, según la regla de la mayoría, para la posesión privada de la tierra. Pero en el caso de Vitoria no existe una comunidad originaria de propietarios, ni como presupuesto ni como idea regulativa de la

Sin embargo, y como señala Kant: «el título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* (que hay que unificar necesariamente), que se presupone aquí tácitamente como condición indispensable (*conditio sine qua non*); [...]—Ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de este modo universal con vistas a la legislación es el estado civil» (*MdS*, 264). Por lo tanto, antes del estado civil lo mío lo es en tanto que *provisionalmente* mío, y sólo es *perentoriamente* mío dentro el estado civil. Es decir, la ley permisiva (*lex permissiva*) que enuncia el postulado jurídico de la razón práctica (la de obligar a los demás a abstenerse del uso de un objeto del que hemos tomado posesión con anterioridad), se convierte en el estado civil en una ley jurídica que impone una obligación real.

Este estado civil, necesario para poder poseer algo perentoriamente, y que implica la idea de una voluntad unificada, es posible mediante el concepto de contrato social: «El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse la legalidad— es el contrato originario, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerados como Estado (*universi*)» (*MdS*, 316).

Este pacto supone la instauración de una justicia distributiva (por oposición a la conmutativa que existe de manera exclusiva antes del mismo) que distribuye a cada uno lo suyo y que garantiza el uso exclusivo de aquello que es realmente mío. Supone la creación de un derecho público que posee como atributo principal la coacción (jurídica) que garantiza que lo suyo de cada cuál será respetado. Supone el paso del juicio individual al colectivo, de la voluntad individual a la voluntad común, del derecho *privado* o natural al derecho *público* o positivo. Y además, la forma del pacto que inaugura el estado civil, y que establece el entramado en el que se dan las relaciones de los hombres en tanto que poseedores dentro de él, se traslada a todas las formas posibles de adquirir cualquier cosa dentro de él. De este modo la exigencia de la justicia distributiva, de que cada uno posea lo suyo a través de una voluntad común, es visible en todas las formas en las que esta adquisición se da dentro de un Estado. La forma del

propiedad privada, y el consentimiento o consenso que postula se hace a modo de presupuesto real. Vitoria, F.; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*, Beltrán de Heredia (ed.), Salamanca, 1932-52.

“*pacto*” (o contrato), que se da entre los hombres en el estado civil en todas las relaciones que tengan que ver con la defensa de un derecho, es el elemento *identificativo* de una relación de justicia.

Como hemos podido comprobar, la teoría de la propiedad justifica el paso a una unión de carácter civil bajo leyes coactivas. El elemento material “moralizado” permite comprender, desde los mismos requisitos que permiten esta identificación de la “cosa”, la “materia”, con una “cosa legal acorde a la moral”, la forma de organización de las acciones externas que será acorde a la moral. El estado civil es así propuesto como la forma de organización que puede reflejar un uso de lo material (por tanto una utilidad) compatible con la moral. Y es de este modo, decíamos, como el hombre se interpreta en sus acciones fenoménicas, si es que estas han de configurar un todo coherente. ¿Pero es esto así? Si es así, es porque la sociedad civil, el estado así fundado, tiene, como la historia, un fin que es externo a lo que la regulación de las acciones externas puede explicar: el fin final sigue siendo, en *La Metafísica de las Costumbres*, como en la tercera Crítica, el elemento que da sentido al conjunto de los acontecimientos sensibles *Y esto hace de la propiedad aquel elemento que permite al hombre considerar a sus acciones como insertas en un todo teleológico, con un fin.*

¿Cuál es el fin que da sentido a este todo teleológico hecho posible por la teoría de la propiedad, y cuál es el fin que puede ser logrado sólo gracias a ella? Como en el esquema teleológico natural habremos de diferenciar entre el fin que da sentido al todo, y el fin que es posible considerando los elementos de este todo. Podremos hablar así de un fin final del derecho, que, como parte de una explicación teleológica, es siempre el mismo, (el hombre en su calidad de noúmenon, la paz perpetua como ideal regulativo) y un fin último del derecho (cuya realización sensible —como en el caso del fin último de la naturaleza—, depende de condiciones que pueden darse efectivamente).

Lo interesante será averiguar si, tal y como se positiviza el derecho, el fin último del mismo, tal y como se entiende según su realización en condiciones sensibles, es posible sólo gracias a la acción jurídica ordinariamente entendida, o si en los mismos requisitos del derecho viene implícito el que la Doctrina de la Virtud sea la segunda parte necesaria de una *Metafísica de las Costumbres*. Nosotros defendemos, como venimos anunciando, que el derecho público tiene su origen en el derecho natural que lo posibilita, (en los “literalmente” deberes jurídicos, o pre-jurídicos considerados en su relación con las obligaciones jurídicas), y que este derecho natural enuncia deberes que

tiene que ver directamente con la libertad y los derechos innatos del hombre, con la acción moral.

Pero antes de defender esta tesis, expondremos el concepto de coacción jurídica, en vistas a diferenciar entre el derecho natural (que no es naturalista en Kant) y el derecho positivo, y entre lo que puede considerarse una acción legal y una acción constituyente de derecho. El concepto de coacción moral externa —que decíamos pretendía dar lugar a un tipo de deberes jurídicos que no podían formar parte de una legislación jurídica— será en este trabajo entendido como aquel tipo de coacción, diferente a la jurídica y a la moral o autocoacción, y que, gracias a la unión de la libertad externa con la doctrina de la propiedad, nos permitirá entender lo que es una acción constituyente de derecho. Antes, sin embargo, deberemos explicitar el tipo de coacción que pretenden las leyes jurídicas.

2.4.1. La coacción jurídica. Derecho natural y derecho positivo.

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho, (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción. (*MdS*, 231).

Esta definición de la coacción valdría tanto para el caso de una coacción jurídica como para el caso de una coacción moral. Expresa el carácter analítico que tendrá el principio del derecho general, pues derecho y coacción se identifican plenamente desde este enunciado. Ahora bien, si la coacción ha de ser jurídica por algo específico, tendremos que encontrar el elemento que la define.

Y es que esta coacción no está definida analíticamente —según la afirmación anterior— por oposición a aquello que imposibilita el *derecho en general* (natural) sino por oposición a aquello que contradice al *derecho jurídico* (o positivo): «Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquél que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud» (*MdS*, 232).

Ahora podemos entender por qué las obligaciones externas por coacción moral externa y el ejemplo que expusimos para ellas no definen el tipo de obligaciones que legisla el derecho positivo; pues en ese caso, como vimos, siempre quedaba la posibilidad de que el sujeto no quisiera hacer de esa obligación externa un deber interno, y la obligación quedará sin realizarse.

El derecho positivo evita este tipo de situaciones mediante la posibilidad de una coacción patológica que constriña al sujeto. Como vimos, esto no podía darse en el caso de una coacción moral, pues por ella las acciones sólo podían ser realizadas mediante la determinación de libre arbitrio. La coacción jurídica incluye esta posibilidad, y de este tipo es esta coacción: *coacción externa por motivos patológicos*.

¿De dónde surge este tipo de coacción? De presentar al derecho estricto o positivo como “la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales”. Esta proposición, que no es analítica sino sintética *a priori*, ha de deducir de alguna manera el concepto de coacción recíproca universal.

Anteriormente a la exposición del concepto de derecho Kant había introducido la ley general del derecho: «Obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal» (*MdS*, 231), unas líneas después añade: «ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que deba yo mismo restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringido a ello en su idea y que también puede ser restringido por otros de hecho» (*MdS*, 231). Como vemos, la ley universal del derecho se hace cargo de la necesidad de una coacción de hecho o por motivos patológicos. Si esta coacción ha de ser justa, y esta ley incluye a “todos” como agentes de la coacción, ésta ha de ser tal que concuerde con la ley del derecho, y exprese la idea de una voluntad común: ésta es la coacción recíproca universal que es necesaria para el establecimiento de un derecho positivo.

Así pues la razón se dispone a definir la posibilidad de una coacción de este tipo, y lo hace mediante la analogía con un razonamiento matemático. ¿Qué oposición hay entre un conocimiento matemático y uno filosófico? En este momento es necesario que acudamos a la primera *Crítica* para entender la construcción del concepto de coacción recíproca universal.

El conocimiento filosófico es un *conocimiento racional derivado de conceptos*; el conocimiento matemático es un *conocimiento obtenido por construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición un objeto *singular*; a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto [...] Así, pues, el conocimiento filosófico sólo considera lo particular en lo universal; las matemáticas, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular, pero *a priori* y por medio de la razón [...] su distinción no se basa en la diferencia de materia o de sus objetos. (KrV, A713/4-B741/2).

La construcción matemática va más allá de la definición del objeto del concepto y extrae propiedades que no se hallan en este concepto, pero que le pertenecen, de manera que se construyen proposiciones sintéticas *a priori*, y, por tanto, universales.

Así, mediante la construcción del concepto de coacción recíproca universal — sometida a leyes universales y coincidente con el concepto de derecho general (o natural)— por analogía con la *ley de la igualdad de la acción y la reacción de los cuerpos libres*, y mediante intuiciones *a priori* —como lo recto (*rectum*) derecho y su oposición con lo curvo y lo oblicuo—, se construye el concepto de coacción recíproca universal. De modo que se establece la ley universal *sintética a priori* del *derecho estricto* a través de la construcción del concepto de coacción jurídica. Y, como todo concepto matemático, el objeto del concepto estará determinado por las condiciones de la construcción del concepto de manera universal. Así pues, lo que sea recto y lo curvo, lo oblicuo, etc., de acuerdo con el derecho estricto, están determinados universalmente mediante el concepto de esta coacción.

Pero aún hay algo más: la ley del derecho estricto, al concebirse por analogía con la ley de la igualdad de acción y reacción de los cuerpos libres, determina *a priori* los objetos que caen bajo la coacción siempre y cuando estos se encuentren entre los cuerpos libres. Y la noción de cuerpo nos remite a lo fenoménico. Es decir, si bien la materia de la obligación a la que se puede ser coaccionado está determinada *a priori* mediante la construcción del concepto de coacción jurídica, esta coacción sólo se ejerce en el ámbito fenoménico, en el de los hombres considerados en su cualidad de fenómenos que actúan, chocan y se relacionan entre sí. *Por esto la coacción jurídica obliga mediante motivos patológicos y no exige al sujeto que adecue la máxima de su acción a la ley del derecho*. Esta es la primera ley que conjuga lo técnico pragmático con lo moral. Una ordenación de las acciones fenoménicas que puede obtenerse de acuerdo al concepto de coacción patológica. El sujeto de derecho sólo lleva a cabo una

acción de acuerdo a un imperativo hipotético del derecho, que únicamente requiere para realizar la acción el cálculo de medios fines, “si no quiero esto entonces no debo hacer esto, o entonces debo hacer esto al proponerme mis fines dentro de una ordenación legal” es lo que expresa la ley positiva del derecho.

Efectivamente, como señala Kant: «En lo que respecta a esta última (la legislación jurídica) vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos patológicos de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga» (*MdS*, 219). Hemos encontrado el móvil por excelencia de la legislación jurídica; el móvil de la acción obligatoria dentro del estado civil es la coacción jurídica. Cualquier móvil que el sujeto se proponga pasará por el examen de su compatibilidad con la coacción. De este modo, si bien es cierto, como señala Ágnes Heller¹⁷⁹ que es novedoso en esta etapa kantiana que se tendrán en cuenta los sentimientos y móviles humanos ajenos a la ley moral en el cumplimiento del deber, en el caso de la teoría kantiana del derecho, sin embargo, esta consideración limita los móviles distintos del deber al criterio de su compatibilidad con los requisitos de una coacción jurídica.

Así puede pensarse que este derecho que tiene como móvil la coacción universal ejercida mediante móviles patológicos sólo podrá ser ejercida por una voluntad asimismo universal, que es precisamente la que se instaura con el contrato civil y que ahora entendemos que pueda determinar con precisión y de manera perentoria lo mío y lo tuyo.

Como dijimos, la voluntad común y la justicia distributiva instauraban el ámbito del derecho que regula la posesión de aquellas cosas que sólo podían ser adquiridas perentoriamente de modo jurídico. Ahora, en esta teoría de la propiedad que hace de una cosa mía sólo dentro del estado civil, le podemos añadir a la justicia distributiva —que representa la voluntad común por oposición a la individual que existe antes del estado civil—, mediante el concepto de coacción recíproca universal —que determina el objeto de la obligación con precisión y sin necesidad de la intención de la voluntad práctica—, el criterio para la distribución y juicio de lo mío y lo tuyo dentro del estado civil. Esto hace del ámbito del derecho positivo el campo de la regulación de los derechos que

¹⁷⁹ Héller, A.; *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.

pueden ser adquiridos. Y entendemos que el derecho, al sumarle la coacción jurídica, se define mediante estas tres propiedades:

a)-«El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir el concepto moral del mismo), afecta sólo a la relación externa, y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, puede influirse entre sí (inmediata o mediatamente)».

b)-«En segundo lugar, no significa la relación del arbitrio con el deseo del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el arbitrio del otro».

c)- «En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio, no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cuál se propone con el objeto que quiere;...; sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal». (*MdS*, 229-30).

De estas tres características se sigue la definición del derecho:

«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» (*MdS*, 230).

Pero este derecho positivo y su coacción propia nos introducen en el ámbito de lo fenoménico y lo heterónomo, haciendo de los sujetos agentes sometidos a leyes que no tienen por qué reconocer como surgidas de su voluntad y que pueden ser obligados mediante la coacción de su arbitrio animal. Nos habla de cómo se define una *acción jurídica positiva u ordinaria*, dentro de los límites de un derecho positivo establecido en base a un concepto de coacción jurídica. ¿Introduce el concepto de derecho positivo el reino de la heteronomía?, ¿legisla este derecho sólo acerca de las cosas que no dejan de ser siempre medios para mi arbitrio?

2.4.2. Derecho natural y Deberes jurídicos.

La teoría de la propiedad y el concepto de lo tuyo y lo mío perentorio nos hacían pensar en la necesidad de la instauración de un pacto —de un contrato social—, y de este modo nos introducía en el ámbito del derecho positivo que se definía mediante el concepto de coacción que le acompaña —y que permite a la justicia distributiva

determinar y asegurar con precisión a cada uno lo suyo. Si bien la teoría de la propiedad implicaba ya en sí un momento universalizador que la hacía apta como índice de lo moral en el tratamiento de lo sensible. De este modo era necesario un consenso universal para determinar realmente lo mío y lo tuyo, dentro de los límites del derecho positivo. Pero sucede que cuando la propiedad exige este pacto que deriva en la instauración de una coacción jurídica, parecen perderse las exigencias éticas que relacionan la libertad con la propiedad. Parece quedar el elemento de la justicia estrechamente vinculado al reconocimiento legal de una propiedad dentro de los límites del derecho positivo. Por lo cual parecería que nuestras obligaciones dentro del derecho positivo se limitan a actuar de modo que no dañemos la propiedad ajena y que aseguremos legalmente la nuestra. Método que aseguraría el estar respetando la libertad externa del sujeto que, parece ser, es aquella cuyo ejercicio el derecho trata de asegurar. Pero lo cierto es que esta unión de la propiedad con la libertad externa, una vez queda asegurada mediante una regla de coacción dentro del derecho positivo, establece más exigencias que las de un mero respeto por la propiedad ajena. Pues la propiedad, como venimos anunciando, no exige el paso al estado civil más que si va acompañada de la facultad de ejercer la libertad en un sentido amplio.

Sólo en tanto determinados deberes que tenemos para con el derecho de la humanidad se unen al derecho de la libertad externa y el uso o propiedad de las cosas se hace necesario el establecimiento de un estado civil y de una coacción jurídica. Así que esos derechos y deberes innatos deben seguir teniendo presencia dentro del estado civil.

La unión de la libertad externa con la propiedad no limita a la primera al mero uso de la última, sino que sólo nos permite comprender la necesidad de un pacto que instaure una coacción y asegure un uso acorde a las exigencias morales. La libertad externa, como facultad innata, sigue permaneciendo intacta en tanto se refiere a los derechos innatos de la humanidad, y si el estado civil, o el derecho público, pueden considerarse un derecho justo es porque la facultad en general que nos permite entrever la necesidad del pacto, cuya “seguridad” lo exige, puede ser reconocida dentro de los límites del derecho positivo. Hemos de poder reconocer exigencias para con el sujeto entendido de acuerdo a su libertad externa en general dentro del mismo estado civil si es que éste ha de considerarse algo más que un “estado para asegurar la propiedad vigente”.

La dignidad humana como facultad fundamental, sin la cual el ejercicio de la libertad externa y con él el de la propiedad no pueden dar lugar al pacto social, aparece

recogida en los mismos requisitos fundacionales del derecho. Y de este modo se da una relación ente la propiedad, la libertad externa y la libertad innata que promulgará, como veremos, unos deberes que sobrepasan los mandatos de un derecho positivo y que nos hacen entender que el contrato originario, el acto constituyente del derecho, es uno que de por sí establece un deber con respecto a tal libertad humana entendida en un sentido amplio.

Si el concepto de lo mío y de lo tuyo como propiedad dentro de un estado civil regulado por un derecho positivo fuera lo determinante de la justicia, la coacción y el derecho positivo se definirían con respecto a ésta, y en el estado civil nos encontraríamos con un régimen heterónimo ordenado, *a priori*, pero para seres que son considerados sólo en su naturaleza animal.

Para evitar esto, como decimos, el derecho positivo debe estar fundamentado en una consideración del sujeto como agente libre; una que asegure que la coacción jurídica —que como vimos se ejerce sobre el hombre en tanto que fenómeno— no degrada la libertad del hombre y está plenamente justificada desde ella. ¿Es esto posible?

Lo es, efectivamente, si consideramos, como decimos, que el derecho positivo se construye y justifica desde el *derecho natural*.

«En general, se llaman leyes externas (*leges externae*) las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin la que, por tanto, no serían leyes) se llaman leyes *positivas*» (*MdS*, 224).

Entendida la razón desde su facultad práctica, las leyes naturales serán las que la razón práctica enuncia *a priori* y las leyes positivas las que surgen como consecuencia de introducir el elemento correctivo de la coacción jurídica que sólo tiene efectividad en tanto que podemos hablar de una voluntad común que hace efectivos sus mandatos a través de ésta. Es decir, las leyes naturales serían *leyes morales*, *leyes de la libertad*, propiamente hablando y las positivas serían las leyes del derecho en tanto que forman parte de una legislación exterior. Y, como expone Kant en las *Reflexiones de filosofía moral*, estas leyes positivas han de ser constreñidas a partir de las naturales: «los

principia iuris in status naturali son solamente el modelo y la forma de acuerdo con la cual debe construirse la forma de la justicia externa»¹⁸⁰.

Por lo tanto las leyes en el derecho positivo han de obtenerse a partir de las leyes morales o leyes de la libertad. Pero, ¿podemos encontrar algunos elementos dentro del derecho positivo que nos hagan pensar que esta afirmación está justificada? Algunos elementos, que no se refieran a los motivos subjetivos del sujeto legal para cumplir con la ley, sino a elementos objetivos de la misma doctrina que supondrían un reconocimiento de la capacidad de libertad, de moralidad, del sujeto legal. Los hay, son los *principios fundadores* de todo estado civil.

El poder legislativo, expresión de la voluntad común dentro del estado civil, permite la comprensión de los miembros del estado como ciudadanos, a los que les acompañan atributos jurídicos inseparables de su esencia:

La libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que haya podido dar su consentimiento.

La igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él.

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 [...] no poder ser representado por otro en los asuntos jurídicos. (*MdS*, 314).

Estos atributos jurídicos del ciudadano son considerados en *Gemeinspruch* y en la *Mds* como los atributos que dan cuenta de los principios de fundamentación del Estado —gracias al cual aparece una voluntad entendida como voluntad común—, el único en el que puede darse un derecho positivo por coacción jurídica, están directamente relacionados con la salvaguarda de los derechos innatos del hombre. Así:

El estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad en cuanto *ciudadano*. (*Gemeinspruch*, 290).

¹⁸⁰ 7086, AK. XIX, 246, Pr 60, 1776-1778.

Y dice Kant a continuación: «Estas leyes no son leyes que dicta el Estado sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano en general» (*Gemeinspruch*, 290).

Como podemos observar, el pacto que daba lugar a una voluntad común incluye más condiciones que la de la unión de todas las voluntades. En estos principios se trata de proteger los derechos generales de la humanidad dentro del estado civil. Es decir, el derecho general, o natural, sobre el que se fundamentan tales principios, recoge estas obligaciones que exponen los principios del Estado para con los derechos del hombre. Y si hemos de poder encontrar estos derechos, que se derivan del derecho general, dentro de un estado jurídico a modo de principios, ha de ser porque se trate de obligaciones a las que podemos ser coaccionados en general. Por lo tanto, el derecho natural o general recoge y se identifica con aquellas obligaciones que hemos denominado *deberes jurídicos*: por una parte porque recoge los derechos innatos de la humanidad, cuyas obligaciones, en tanto que morales, entendemos que forman parte de una legislación ética; y, en segundo lugar, porque vemos que, según los principios del Estado, pueden formar parte también de una legislación jurídica.

Si el principio de derecho general no recoge de manera explícita estos tres principios es porque los supone de algún modo, como antecediéndolos. Y si el derecho positivo se construye conforme a la idea del derecho general, estos principios han de formar parte de él (del natural) como deberes y derechos. Es decir, el derecho positivo recoge para sí obligaciones que pertenecen al ámbito de la ética y las incluye en el de la legislación jurídica mediante el pacto, el contrato, que instaura toda unión civil y hace posible la idea del derecho positivo. El derecho positivo recogerá estos deberes bajo la condición de la coacción jurídica, es decir, convirtiéndolos en obligaciones jurídicas (preceptos) que no precisan de la buena voluntad.

¿Dónde se encuentran y cuáles son estos deberes jurídicos?

Han de ser deberes que estén relacionados con los principios del Estado, y han de preceder a toda organización jurídica del mismo, puesto que pertenecen a la legislación moral. Efectivamente, los deberes jurídicos o deberes-derechos naturales, aparecen en *La Metafísica de las Costumbres* bajo el título: *División general de los deberes jurídicos*¹⁸¹, y son:

¹⁸¹*MdS*, 236-7. La primera parte de los enunciados se corresponden con el texto de *MdS*. Las que le siguen pertenecen a las *Reflexiones de filosofía moral* y sus referencias pueden encontrarse a pie de

1) —«Sé un hombre honesto (*honeste vive*). La honestidad jurídica (*honestas juridica*) consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre en relación con otro, deber que se expresa en la proposición «no te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé a la vez un fin». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación surgida del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*)».

Y también: «Sé honrado, no te deshonres a ti mismo [...] Actúa de tal manera que si fueras visto en público serías respetado, tolerado y amado»¹⁸², «*publice age*: porque sólo aquello que es universalmente agradable es bueno»¹⁸³, y, «pon a resguardo a cada uno en lo referente a su derecho»¹⁸⁴.

2) —«No dañes a nadie (*neminem laede*) aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*Lex iuridica*)», «sométete a la ley civil o evita las sociedades humanas»¹⁸⁵.

3) —«Entra (si no puedes evitar lo último) en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*)», «entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (*Lex iustitiae*)», «procúrale a cada uno la seguridad de su derecho»¹⁸⁶.

Y dice a continuación: «De este modo, las tres fórmulas clásicas arriba mencionadas son a la vez principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes internos, externos, y en aquellos que contienen la derivación de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción». (*MdS*, 237).

Éstos están en perfecta consonancia con una legislación moral, pues su cumplimiento exige el deber, pero, como dijimos, son obligaciones jurídicas, ya sean internas o externas, puesto que a ellas podemos ser coaccionados o coaccionar, al menos moralmente.

La denominación del primero de estos principios, el *honeste vive*, como deber jurídico según las definiciones anteriores de este concepto —que podía comportar

página. Usamos estas reflexiones del período comprendido entre 1776-8 porque en el período de 1780-98 Kant no vuelve a reescribir en las *Reflexiones de filosofía moral*, aparte de en los textos citados, ninguna lista que se corresponda con los *Principia Iuris*, por lo que hemos de pensar que considera a las reflexiones que citamos para complementar la división general de los deberes jurídicos como válida. El hecho de que la división de los principios jurídicos sólo sea materia de las *Reflexiones de filosofía moral* pone en evidencia la relación íntima entre el derecho y la moral como defendemos en esta tesis: que es la acción moral la que da lugar a la sociedad jurídica.

¹⁸² 7082; (Ak. XIX, 244, Pr 54, § 93).

¹⁸³ 7083; (Ak. XIX, 245, Pr 55, §94).

¹⁸⁴ 7075; (Ak. XIX, 242, Pr 54, §92).

¹⁸⁵ 7081; (Ak. XIX, 244, Pr 55).

¹⁸⁶ 7078; (Ak. XIX, 243-4, Pr 55, §93).

controversias al ser un deber de carácter interno y del que se podría dudar acerca de su capacidad para entrar en una legislación jurídica— quedaba claro para nosotros desde el momento en el que subsumimos los “deberes internos por coacción moral” bajo los “deberes externos por coacción moral”. Y, aunque se considera un deber ético de rectitud interna, en tanto que el *honeste vive* estará relacionado con lo mío que puede ser adquirido, se une con el *naeminen laede* en la fórmula *suum cuique tribue* que incluye tanto lo suyo del otro como lo mío, para entrar a formar parte de una legislación jurídica.

Estos deberes jurídicos son deberes que pertenecen, en principio, al ámbito de la ética y a su legislación, por lo tanto, están estrechamente relacionados con los derechos innatos de los hombres. El *honeste vive*, el *naeminem laede*, suponen actitudes éticas de consideración al derecho innato propio y ajeno. Es significativa la afirmación de Kant de que: «La frase: *honeste vive*, *naeminem laede* y *suum cuique tribue*, brota del respeto, del amor y de la paz con otros (no ser indiferente) y para con el arbitrio libre de otro» (7082; Ak. XIX, 244, *Pr* 54, §93).

Ahora bien, como deberes pre-jurídicos hemos de poder encontrar aquellos elementos que hacen que estos deberes que pretendan que sus obligaciones puedan formar parte también de una legislación jurídica: es decir, estos deberes estarán relacionados con los derechos innatos del hombre en tanto que éstos pueden originar obligaciones dentro del estado civil. Como veremos, al estar unidos a lo mío o lo tuyo de alguien, estos deberes estarán relacionados con la propiedad a la vez que con la dignidad.

En relación con aquello que puede formar parte de una legislación jurídica, y teniendo en cuenta algunos apuntes pertenecientes a *Las Reflexiones sobre filosofía moral* podemos añadir a las definiciones anteriores algunas especificaciones¹⁸⁷:

Así, los deberes especifican:

- *honeste vive*: «sé condescendiente con aquello que cada uno determina como suyo» (7079, Ak. XIX, 244, *Pr* 55 (1176-1778), (1780-1789)), «Procura que todos sepan lo que les es propio en relación con lo tuyo» (7075, Ak. XIX). Este principio exige *rectitudo actionum interna*.

¹⁸⁷ El hecho de que la vinculación del deber jurídico con la propiedad pueda encontrarse a en las Reflexiones aquí añadidas nos da una idea de la importancia de la teoría de la propiedad para la comprensión de la formación del derecho en Kant ya desde el principio del período crítico. Sin embargo, la relación de la teoría de la propiedad tanto con el derecho con la moral pensamos no se hace evidente hasta este período en el que, de acuerdo a las conclusiones de la tercera Crítica, Kant puede vincular la acción moral y la fenoménica en la producción de una sociedad de derecho acorde a la moral.

— *Naeminen laede*: «Involúcrate con todos y procura a cada uno lo suyo» (7082).

Este principio exige *rectitudo externa* y *justitia negativa*.

— *Suum cuique tribue*: «Sométete a las condiciones a través de las cuales cada uno puede determinar lo propio» (7078, Ak. XIX). Este principio exige *justitia positiva*.¹⁸⁸

Así considerados, estos deberes suponen actitudes morales. Implican deberes de virtud propios y ajenos relacionados con el autoconocimiento, el respeto por lo otros, la felicidad de todos, etc., e incluyen, esto es importante, el concepto de lo mío y lo ajeno en relación a estos deberes. Mi dignidad y la dignidad ajena, así como la posibilidad de hacer uso externo de objetos de mi arbitrio y posesionarme de ellos en un sentido provisional son todos los elementos que se reúnen en estos deberes. Su innovación consiste en unir a las obligaciones surgidas de las facultades o derechos morales, aquellas que se derivan del uso de estas facultades; incluyendo, de este modo, tanto los elementos pertenecientes a una futura teoría de la propiedad — y que, como sabemos, sólo adquieren perentoriedad dentro del estado civil— como los pertenecientes al ámbito de la ética propiamente dicho.

Para estos deberes que obligan para con lo mío y lo tuyo innato o derechos innatos, y su relación con aquello que sólo puede ser mío o tuyo *realmente* mediante la adquisición por contrato, encuentran en el *suum cuique tribue* la fórmula de la deducción de un posible estado en el que, tanto lo mío innato y adquirido, como lo tuyo innato y adquirido se encuentran asegurados y subsumidos a una coacción que los convierte en deberes para los que puede exigirse una coacción externa jurídica y no sólo una acción virtuosa: «*Naturaliter* no tengo a nadie a quien otorgarle ni a quien darle algo; ya que lo que es propio de alguien, él tiene que esperarlo de sí mismo. Sin embargo, estoy obligado a ofrecer una mano en aquella situación en la que cada uno puede alcanzar lo que le es propio con seguridad. Este es el *principium iuris publici*, así como el “*naeminen laede*” es el *iuris privati*. Por lo tanto, debo procurarle a cada uno seguridad respecto de lo que le es propio en vistas a lo mío» (7078, Ak. XIX).

El contrato, que es el modo de hacer algo perentorio, se convierte pues aquí en un deber. «Sin orden civil todo el derecho de la naturaleza es una mera Doctrina de la Virtud y se le llama derecho simplemente en tanto que plan para una posible ley coactiva externa, por lo tanto, para un orden civil» (7084, Ak. XIX). Los principios que

¹⁸⁸ La referencia a las exigencias de cada uno de los principios se encuentran en: 7078, Ak. XIX, 243-4, Pr 55, junto a §94.93, en §93.

fundamentan el Estado y que surgen del contrato recuerdan que, no sólo habrá que respetar aquello que puede ser perentoriamente mío mediante un contrato, es decir, la propiedad, sino que también habrán de ser respetados los derechos humanos como posesiones innatas del hombre y sin los cuales ningún acto libre es posible ni ningún derecho adquirido se entiende —y, podríamos añadir, sin los cuales no es posible la idea de hombre como legislador en un posible reino de los fines, al que tiende la ética (parte de la cuál es el derecho)—.

Así pues, a todo derecho ha de corresponderle un deber y la facultad adecuada para éste, aunque sea cierto que no a todo derecho le corresponda la facultad de coaccionar jurídicamente a otros. Por lo tanto, los derechos que permiten el *honeste vive* y el *naeminen laede*, mi dignidad y la dignidad de otro hombre, ambas iguales, se establecen como principio según los cuales se lleva a cabo el contrato y se instaura el Estado. La libertad, la igualdad y la independencia son las exigencias que debe contemplar un Estado en el que sus miembros hayan de ser considerados según su lado nouménico. La entrada de estos deberes en el estado civil hace que los derechos innatos de la humanidad puedan convertirse en deberes a los que se les puede exigir coacción legal¹⁸⁹, recuperándose dentro del estado civil como derechos “adquiridos” —al estar relacionados también con los derechos hacia aquello que sólo puede ser mío mediante la adquisición— bajo la forma de una legislación jurídica que asegura a cada uno lo suyo, siendo esto, lo suyo, en este momento algo más que la mera propiedad entendida a parte de toda vinculación con lo jurídico.

Aquellas obligaciones que pretendían formar parte de una legislación jurídica y que se expresaban mediante los deberes jurídicos, que pertenecían al ámbito de la ética, eran las obligaciones con respecto a lo mío y a lo tuyo. Obligaciones que, al mismo tiempo, no se entienden sino ligadas a las facultades o derechos innatos de la humanidad, necesarios para poder instaurar y hacer uso o no-uso de la propiedad, y, que, por tanto, se contemplan como principios *a priori* de la forma legal que asegura y distribuye la misma. Aunque el derecho positivo no exija la virtud, como decimos, tampoco la niega.

Si la coacción moral externa, decíamos, no tenía cabida dentro de un derecho positivo más allá de señalar el hecho de que el sujeto puede cumplir con las leyes a

¹⁸⁹ Como veremos no a todos los deberes que surgen del *honeste vive* y del *naeminen laede* pueden exigirse mediante coacción jurídica exactamente; pues deberemos excluir de las fórmulas arriba mencionadas la parte que corresponde exclusivamente a los deberes internos por autoacción.

causa de un móvil moral, por respeto a la ley misma, en el caso de los deberes pre-jurídicos esta coacción es de suma importancia. El *honeste vive*, el *naeminem laede* y el *sum cuique tribue* son deberes que pueden cumplirse a causa de una coacción moral externa. Cuando la coacción jurídica no está presente sólo resta la coacción moral y la posibilidad de convencer al sujeto de autocoaccionarse a causa del reconocimiento de deberes que tienen que ver con la dignidad y la propiedad del otro y del mismo sujeto. En el estado natural, repetimos la afirmación de Kant, sólo hay virtud. Si podemos encontrar, después de la formación del derecho positivo, la necesidad de ejercer estos deberes, podemos encontrar momentos constituyentes de derecho después de la instauración de un derecho positivo.

Una reflexión interesante es pues que, si bien en principio parece que el primer y el segundo deber pre-jurídico pueden equipararse al primer y segundo principio fundacional del Estado, esto no será completamente así si entendemos que a estos deberes les acompaña el elemento de la propiedad, que se relaciona con estos deberes también a modo de derechos. El *honeste vive* y el *naeminem laede* no sólo tienen que ver con el derecho del hombre o el de miembro de una comunidad civil, sino que implican este estatuto en tanto este hombre y este miembro son poseedores. Así que, a pesar de constituir los deberes de acuerdo a los cuales se instauran los tres principios del Estado, van, sin embargo, más allá de los que estos principios exigen.

Estos deberes serán entendidos dentro del esquema estatal civil, por una parte como deberes mixtos, una mezcla entre lo ético y lo jurídico. Por otra parte, estos deberes, como veremos, establecerán una exigencia que hace que los tres principios fundacionales del estado no puedan limitarse a cumplir perfectamente con los dos primeros y asegurar “parheadamente” un tercero. Establecerán exigencias con respecto a la posesión o trabajo dentro del estado civil, y el modo en el que éstas puede ser satisfechas, como veremos, será tanto jurídico, como moral, haciendo honor a esta mezcla de lo ético y lo jurídico en estos deberes.

Estos deberes, que pueden exigirse desde una coacción moral externa, no siempre tienen su origen en la demanda de otro. Como veremos en la Doctrina de la Virtud —que no acepta más coacción que la autocoacción— puede entenderse la necesidad de cumplir con estos deberes a causa de la necesidad de proponerse determinados fines. Cumplir con los deberes pre-jurídicos, podemos decir, es uno de los fines que exige como deber la Doctrina de la Virtud, aunque, como veremos, no sea un fin explícito. Así, podremos decir que la propuesta de determinados fines de carácter

moral, para un sujeto que vive y se desarrolla ya dentro de un estado civil, implica la propuesta de estos deberes pre-jurídicos y la reforma o constitución de derecho, y, de este modo, que la autoacción puede considerarse un tipo de coacción moral externa, la que ejerce una razón moral que considera a todos los sujetos, además de cómo fines en sí mismos, como fines que tienen un fin a conseguir en este mundo. De ahí, como veremos, la controversia de la expresión coaccionarse a sí mismo.

Ahora bien, dada esta clasificación de los deberes jurídicos como deberes de naturaleza ética, que se cumplen a causa de la autoacción, a pesar de poder ser exigidos de acuerdo a una coacción moral externa (como corresponde a lo no-todavía jurídico), se hace necesario clarificar la definición que da Kant cuando habla de los deberes jurídicos como aquellos que sólo pueden formar parte de una legislación externa o jurídica de esta manera:

Los *deberes* nacidos de la legislación jurídica sólo puede ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber [que el móvil de la acción sea la idea misma del deber], que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la ley. Por el contrario, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas, sino que afecta a todo lo que es deber en general. Pero precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea de deber) cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa, aunque admita como móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación, es decir, de una legislación externa, en tanto que deberes» (MdS, 219-20)¹⁹⁰.

Podríamos decir que Kant no está siendo todo lo preciso que debería con este término, pues sabemos que la legislación jurídica no puede mandar, propiamente, deberes, sino que esto pertenece a la legislación ética. Más bien se refiere a que las coacciones jurídicas dentro del estado civil, si han de ser justas —y esto, no según una jurisprudencia, sino según una ciencia del derecho que es la que establece *La Metafísica de las Costumbres*— han de ser obligaciones derivadas y justificadas desde los *deberes jurídicos* naturales, y en este sentido, si se quiere, se puede hablar de ellas como deberes jurídicos, pero, derivados. Y en este momento podríamos decir que tenemos dos posibilidades para la fórmula “deber-ser”:

1- La propiamente moral: En la que la razón práctica se nos presenta como originalmente legisladora, y la conciencia del deber se nos impone como un hecho puro

¹⁹⁰ Los paréntesis [] son un añadido de la autora.

de la razón. El arbitrio queda determinado inmediatamente a la acción por la razón práctica a través de su sumisión inmediata a la ley, sumisión que va más allá, y prescinde de consideraciones empíricas. La acción deviene necesaria bajo el mandato del imperativo, y arbitrio y voluntad coinciden en una relación pura de “deber-ser”. De la que hemos podido comprobar que era también la forma de los deberes jurídicos — aunque pudiéramos incluir en ellos la coacción moral externa—.

2- La forma del deber-ser impura: una entre la ley moral prescrita por la razón y la acción, que no depende de la autonomía del hombre, sino que tiene en cuenta su lado fenoménico, aquel que atiende a principios heterónomos en la determinación de la acción. Ésta puede pensarse como una relación directa entre la acción y la ley sin pasar por la máxima subjetiva que determina la acción. Lo que el arbitrio quiere viene determinado por la máxima que se propone; este principio subjetivo del querer, cuando se desvía de su determinación por la ley moral, por el imperativo categórico, responde a inclinaciones patológicas, que, sin embargo, no necesariamente han de contradecir a la ley moral, sino que forman parte de otra legislación, la jurídica, como motivos impulsores de una acción correcta. Y en este sentido tenemos una relación del deber-ser mediada por su dependencia con los deberes jurídicos que la fundamentan y que aseguran que la heteronomía no es elemento último que define a la legislación jurídica.

Por lo tanto, en este momento podemos afirmar que el *derecho positivo*, a pesar de referirse al ámbito de lo fenoménico, y a pesar de que pueda obligar de un modo heterónimo, tiene a su base la autonomía y libertad del hombre como fuente y criterio de su validez y de sus fines.

Por esto estamos en contra de afirmaciones como la de Philolenko según la cual:

[No es sino conforme a la idea de un estado civil... por la que se puede adquirir originariamente cualquier cosa exterior]. Así el derecho natural se subsume bajo el derecho político y no se puede decir, como en otras doctrinas, que el derecho natural contiene las condiciones que legitiman al derecho político; es, al contrario, el derecho político quien funda y, por lo mismo justifica, el derecho natural en su realización»¹⁹¹

Y de acuerdo con la opinión de Goyard Fabré que expresa la relación entre el derecho y la moral del siguiente modo:

El derecho posee, según la idea, una realidad práctica; y, como la moral, pero mediante otras vías que ésta, notifica que la humanidad debe ser un fin en sí [...] el derecho natural, fuente del único derecho innato que es la libertad, no hace más que simbolizar el eminente valor de aquello

¹⁹¹ Philolenko, A.; “Introduction” a E. Kant, *Métaphysique des moeurs*, Op. Cit., 44.

que es humano. Ahora bien, para pasar del símbolo a la verdad no hay otra vía que aquella que pasa por el estado civil, pues ella aporta un aval y una garantía a las exigencias racionales de juridicidad que se manifiestan desde el estado natural¹⁹².

La conclusión evidente de este apartado sería la siguiente: si la manera de hacer de los deberes éticos deberes jurídicos naturales, que son a su vez la fuente de los deberes jurídicos positivos, es mediante la relación de los primeros con una propiedad, con un derecho que ha de ser adquirido y que exige entonces de un sistema legal de adquisiciones, que exige un pacto para poder ser asegurada, la situación en la que todo sujeto se encuentre dentro de estado civil con respecto a la propiedad —si es o no es dueño de algo o de su trabajo—, debe poder seguir determinando un índice de la libertad exigida por los deberes naturales, aunque los principios del Estado aseguren la libertad externa innata del hombre de un modo negativo. No dañándola.

El concepto de propiedad común de la tierra, que nos hacía pensar en la idea de una voluntad común que daba lugar a la idea del contrato social, y que funciona como principio regulativo para la acción del gobernante, sigue funcionando tras la instauración del derecho civil como principio regulativo añadido al del contrato social (o, podríamos decir, la idea de contrato social, aunque Kant no lo exprese de forma explícita, sigue incluyendo este ideal de la propiedad común de la tierra), que no sólo supone un principio acerca del modo de legislar, sino acerca de las deficiencias que deben corregidas a través de la misma¹⁹³.

Si los deberes naturales requieran libertad, independencia y autonomía, y esta última sólo es definible mediante la posesión en la filosofía del derecho kantiana, entonces, uno de los fines, o deberes que ha de cumplir el Estado ha de ser que todos sus sujetos sean dueños, poseedores, trabajadores o autosuficientes y, en consecuencia, completamente aptos para funcionar como miembros legisladores dentro de la sociedad. En un analogía con el Reino de los Fines, el derecho es aquella sociedad en la que algunos son legisladores y otros, simplemente, son miembros. Pero el derecho no requiere de la capacidad de la buena voluntad para ser un legislador, sino que ya está

¹⁹² Goyard –Fabrè, S.; *Kant et le probleme du droit*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1975, 131.

¹⁹³ El clásico enunciado según el cual la idea de contrato social sirve para “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 considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal” debería seguirle “y lo hace en tanto miembro colegislador, y, por tanto, ciudadano activo”. El hecho de que no sea así puede entenderse como que afirmarlo explícitamente supondría la negación de consideración de los miembros no propietarios del Estado; nosotros entendemos que supondría, también, la necesidad de que todo sujeto sea participe en la colegislación y, por tanto, poseedor, es decir, como el deber que tiene el estado de corregir mediante leyes las desigualdades sociales, asegurando para cada sujeto los medios para su autoconservación.

pesando para poder realizarse perfectamente en el mundo sensible. Así que, el fin último (que no final) del derecho, ha de ser aquella ordenación por la que todos y cada uno puedan ser legisladores, decidir activamente acerca de aquello a lo que pueden no dar su consentimiento.

2.4.3. Ciudadano activo y pasivo: de la exigencia de una forma de gobierno expresión de la voluntad común a la exigencia de un contenido adecuado a la forma.

Al señalar los atributos jurídicos que pertenecen a todo ciudadano, y que sirven como base para establecer los principios fundamentales del Estado civil, se ponía en evidencia, no sólo que todo derecho tiene el deber moral de respetar la libertad externa en un sentido amplio (la innata y la adquirida), sino que estos atributos, como vamos a ver, no son atributos que *de facto* acompañen a todo sujeto que vive dentro de un Estado, aún cuando éste tenga una constitución republicana en la que el soberano dicte sus leyes “como si estas pudieran haber surgido del arbitrio de todos”.

Esta es la razón de que Kant diferencie entre ciudadano activo y ciudadano pasivo. A pesar de suponer el término “ciudadano pasivo”, como señala el mismo autor, una «contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general» (*MdS*, 314), el término se usa para describir una realidad fáctica, a la vez que un hecho que conlleva una exigencia normativa. Sería muy extraño pensar que el filósofo de Königsberg, autor del concepto de fin en sí mismo, pretendía con tal división una justificación para las diferencias de clase y no una exigencia de derechos.

Sin embargo no es ajena a la exégesis de Kant la afirmación de que esta diferencia se sigue de su sistema; así por ejemplo Peter Nitschke¹⁹⁴ opina que esta diferencia entre ciudadano activo/ pasivo es un reflejo de la época en la filosofía de Kant, y Joaquín Abellán¹⁹⁵ describe la diferencia activo /pasivo en la filosofía del derecho de Kant como una inhibición de las consecuencias del contrato originario a causa de la referencia a los fenómenos empíricos. En la misma línea Howard Williams¹⁹⁶ explica la teoría de la propiedad como una justificación de la propiedad privada positiva que evitaría los conflictos sociales. Nosotros sin embargo opinamos

¹⁹⁴ Nitschke, P.; “Modernität und Antemodernität der kantischen Rechtslehre”, *Kants Lehre von Staat und Frieden*, Otmman, H. (ed.), Nomos, Alemania, 2009, 64-97

¹⁹⁵ Abellán, J.; “En torno al concepto de ciudadano en Kant”, *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, Rodríguez Aramayo, R, Muguerza, J. & Roldán, C. (eds.), Tecnos, Madrid, 1996, 239-59.

¹⁹⁶ Williams, H.; “Kant’s Concept of Property”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.27, nº106 (1977), 32-40.

que al calificar tal diferencia de contradicción Kant está plasmando algo más que un pensamiento burgués dieciochesco, sino que, más bien, como argumentamos, esta diferencia es clave para entender la posible reforma y superación de las formas positivas de derecho, a la vez que uno de los puntos clave de unión entre la Doctrina del Derecho y la de la Virtud, lo que hace de Kant un autor más cercano a la modernidad de lo que los autores lo presentan.¹⁹⁷

La libertad y la igualdad acompañan al sujeto dentro del Estado definiéndolo como hombre y como súbdito; pero como ciudadano, específicamente, lo define el atributo de la independencia, el cual implica la posesión de una propiedad, o la capacidad para el auto-mantenimiento (un trabajo no servil que implica de algún modo la posesión de sí mismo como sujeto libre, un concepto que podríamos pensar ligado a la no explotación) gracias a la cual el sujeto puede considerarse a sí mismo como el artífice de su propia existencia y legitimado para decidir en las cuestiones jurídicas.

Es por esto por lo que el voto pertenece, según Kant, a aquellos miembros del Estado que sean propietarios o que dispongan de los medios para transformar la propiedad. Los demás sujetos son ciudadanos pasivos, miembros desiguales de la sociedad civil que requieren de la voluntad de otros para su existencia:

No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros, y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad en cuanto hombres, que juntos constituye un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del estado. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respeto al estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros activos: solo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser leyes contrarias a las leyes naturales de la libertad y la igualdad (correspondiente a ella) de todos en el pueblo para poder abrirse paso de este estado pasivo al activo. (*MdS*, 315).

Es decir, que, hay un deber por parte del estado de permitir la libertad a estas personas para que se constituyan como ciudadanos de pleno derecho, es decir, hombres que poseen una propiedad, y poder así formar parte de la toma de decisiones legislativas

¹⁹⁷ En esta línea podríamos incluso argumentar acerca de un “feminismo” de carácter político a la vez que cultural al hilo de esta separación entre ciudadano activo/pasivo que para Kant supone una contradicción, pero este tema queda fuera de los objetivos de este ensayo. Como veremos esta distinción está destinada a instaurar un deber que haga de todo miembro ciudadano activo, poseedor y habilitado para colegislar en la comunidad política.

dentro de Estado¹⁹⁸. Como en el caso, decimos, del Reino de los Fines, en éste hay miembros y un jefe, y hay una condición de posibilidad para poder ser jefe.¹⁹⁹ Del mismo modo, la posibilidad de no estar constreñido a ser dependiente de una materia sensible para mi existencia, es decir, el hecho de tener tal materia en mi posesión, es lo que cualifica a alguien dentro de la sociedad civil como miembro activo de la misma.

Pero como señalamos en los capítulos anteriores, una de las peculiaridades del derecho como principio para la interpretación histórica de las acciones fenoménicas de los hombres es que tal principio podía dar cuenta de un modo de organización de las acciones que tenía un fin que era posible obtener en este mundo. Un fin que era condición de posibilidad para otro fin que sólo puede ser propuesto como regulativo — el bien supremo— pero que no era coincidente con aquél. Así que, en el caso del derecho, ser un miembro legislador es algo que debe poder ser logrado y algo que el Estado está constreñido a permitir, pero, ¿también a conseguir? ¿Es el fin del Estado materia de legislación?

El fin del derecho es la paz, y esto implica un equilibrio reglado de las relaciones entre los hombres según el cual a cada uno se le asegure lo suyo²⁰⁰. Desde esta definición general podemos decir que el fin del Estado no es sólo una ordenación pacífica mediante unas leyes externas y un poder coactivo que aseguren una paz civil, sino esto mismo pero en un Estado en el que todos sus miembros sean ciudadanos de pleno derecho:

Las formas del Estado representan sólo la letra (*littera*) de la legislación originaria del estado civil, por tanto pueden permanecer mientras una antigua y extendida costumbre las considere necesarias para la maquinaria de la constitución política (por tanto, sólo subjetivamente). Pero el espíritu de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación por parte del

¹⁹⁸ En la actualidad podríamos ver este deber ejemplificado en el principio de la diferencia en la teoría rawlsiana Rawls, J.; *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979. Una comparación en este sentido entre la teoría kantiana y la de Rawls es la de Grcic, J.; “Kant on Revolution and Economic Inequality”, *Kant-Studien*, Band.77, 1986, 447-57. Un argumento similar puede encontrarse también en: Serrano Gómez, E.; *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004.

¹⁹⁹ La diferencia consiste en que la calidad de jefe no está pensada para una naturaleza sensible y racional a la vez como es la humana, la facultad de no estar sometido a ninguna inclinación sensible que pueda obstaculizar la facultad de la libertad es la característica para ser un jefe en el reino de los fines «Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma parte en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como jefe, cuando como legislador está sometido a ninguna voluntad de otro...no puede ocupar este último puesto sólo por la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad» (*Grundlegung*,434).

²⁰⁰ Acerca de la paz perpetua como fin del derecho diremos algo más adelante, pues, argumentaremos, mientras la paz es algo que puede ser logrado en condiciones fenoménicas, la paz perpetua es una de esos fines regulativos cuyas condiciones de posibilidad no están en las manos de los hombres y siempre permanece como criterio de evaluación de lo real con respecto a lo ideal.

poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiando paulatinamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatuarias), que sólo servían para conseguir la *sumisión* del pueblo, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la libertad, e incluso como condición de toda coacción necesaria para una constitución jurídica en el seno del propio Estado, y que conducirá a este resultado finalmente también según la letra. —Esta es la única constitución política estable en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es *el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuirse lo suyo perentoriamente*. (MdS, 340-1)²⁰¹.

Sólo cuando todos y cada uno de los miembros del Estado sean ciudadanos activos entonces es posible decir con sentido que todos tienen aquello que les pertenecía en el estado natural y que todos han podido dar su consentimiento al estado civil.

El hecho de que determinados miembros del Estado dependan para su supervivencia de la voluntad de otros no es compatible con las leyes de un estado civil en la que todos y cada uno de sus miembros dan legitimidad al todo civil porque éste puede asegurarles lo suyo que ya era de ellos.

La propiedad común originaria permanece dentro del estado civil bajo la idea de una propiedad común civil, entendiéndose ésta como la propiedad representada en la figura del soberano. Idea que le permite grabar con impuestos a sus ciudadanos en vistas a la conservación del Estado, y al mantenimiento de “sociedades benéficas” que se encargan de asegurar la existencia de aquellos ciudadanos que no están protegidos por la voluntad de ninguno de los ciudadanos activos. Esta idea, como vemos, implica, por una parte, la prohibición de las herencias de propiedades al infinito (o la posibilidad de redistribución de la propiedad que en Kant va acompañada de la negación de los honores o títulos obtenidos por nacimiento, dos estrategias que buscan la equiparación de los ciudadanos) y la exigencia de estas acciones de “conservación” de los desamparados²⁰², lo que supone que esta potestad para gravar impuestos con el fin de mantener a ciudadanos pasivos, es un recurso *ad hoc*, de carácter correctivo; pensada para el mantenimiento de un estado, pero no necesariamente para hacer de los ciudadano pasivos unos activos. A pesar de reconocer las exigencias de una ciudadanía de legisladores no son, podríamos decir, acciones que tengan como fin la colegislación, sino que forman parte del principio que impide la acción contraria a la posibilidad de obtener una ciudadanía activa.

²⁰¹ Las cursivas aparte de las latinas son de la autora.

²⁰² Ver: MdS 323-8.

Pero la idea de la propiedad común de la tierra está pensada para entender la necesidad de un pacto social, no para justificar las desigualdades, que, sin embargo, no pueden dejar de existir en una sociedad fenoménica. Por lo tanto, los principios del Estado requieren, decimos, no sólo esta gravación de impuestos benéficos, o una posibilidad de redistribución de la propiedad, con el fin del mantenimiento, sino también una acción por medio de la cuál estos ciudadanos se conviertan, como decimos, en ciudadanos activos. Como señala García Marzá²⁰³, antes que el poder de decisión directa o un democracia participativa, Kant ofrece el principio de publicidad como criterio de legitimación de las instituciones políticas capaz de justificar un enunciado como “sólo la voluntad unida de todos puede ser legisladora”; asegurando que la pasividad de los ciudadanos no tiene por qué conllevar necesariamente un gobierno despótico. Pero, como decimos, además de normas relacionadas con la validez de un estado legislativo podemos encontrar en el mismo concepto de ciudadano pasivo el término que hace de la validez legislativa otorgada por el principio de publicidad una que ha de ser completada. Se requiere pues de una acción encaminada a la habilitación de todo sujeto en vistas a ser apto para legislar; no con el fin de obtener necesariamente una democracia participativa o directa, sino quizás, entre otros, con el fin de ser capaz de decidir acerca de una representativa.

Si el fin del derecho es la paz, esta sólo es posible en tanto todos sujetos son poseedores, pues de otro modo la coacción jurídica, e incluso las medidas correctivas, servirían como excusa para mantener las desigualdades entre los hombres y no para asegurar a cada uno lo suyo. Como vemos, la propiedad común de la tierra pasa de considerarse un concepto limitativo a uno positivo, materia de un principio regulativo que está destinado a convertirse en constitutivo.

De este modo, una vez pensado el estado civil tal y como éste es posible gracias al concepto de propiedad, la propiedad común se entiende, dentro de la legislación positiva, como un concepto, diremos, constituyente. Aquél que es capaz de señalar las faltas que se dan en un estado positivo y establecer la exigencia de un Estado mejor, o, como veremos, “mayor”. La paz puede ser entendida como aquél estado en el que un conjunto de ciudadanos, todos y cada uno propietarios, ciudadanos activos, regulan sus acciones externas de modo que a cada uno pueda asegurarse lo suyo. En la posesión y manejo de la propiedad se distingue uno de los modos fundamentales por medio de los

²⁰³ García Marzá, D.; “Ética i política: el principi de publicitat en Kant”, en Casaban, E.(ed.) *Actas del XV Congrés Valencià de Filosofia*, PUV, Valencia, 2005, 75-85.

cuales el hombre hace de lo que le rodea un todo adecuado a la moral. Las leyes emanadas en un estado civil, en tanto que producto de la voluntad de los poseedores del Estado, a la vez que de acuerdo a la libertad y dignidad humanas, suponen una expresión de la manifestación de cómo el manejo de la materia da lugar a realidades sociales expresiones de la naturaleza moral del hombre. Pero tales expresiones han de ser el producto de un consenso entre todos aquello que hicieron posible que tal relación propiedad-facultad moral fuera posible. Todos y cada uno de los hombres que habitan la tierra en cada momento de la historia.

¿Cómo se consigue esto? Nosotros defenderemos que no es mediante una acción jurídica normal, ordinaria o consuetudinaria, como esto puede obtenerse. Sólo mediante una acción moral, que se propone como fin último del derecho un cosmopolitismo como estado jurídico adecuado al hombre, puede darse una superación del derecho, una acción jurídica constituyente en el marco de un derecho positivo; precisamente tal y como pretendía la historia y como afirmaba la Crítica del Juicio teleológico. Y esto requiere una Doctrina de la Virtud mediante la cual el hombre, que ya entiende cómo es posible proponerse un fin como deber, reconozca al otro como objeto de tal deber que es un fin, otro que ha de entenderse como aquel que ejerce una felicidad adecuada a su virtud, posible gracias a la transformación de sí mismo y también de aquello que le rodea (la materia), de modo que esto exprese un hecho moral y que sea consciente, como decimos, de la relación de este fin con un estado jurídico fundamentado sobre una idea de propiedad común de la tierra.

Por lo tanto, proponerse los fines del derecho es el asunto de una acción que no es la acción jurídica ordinaria, sino que, como todo proponerse fines, es una cuestión de virtud, de una acción moral. Y el deber positivo de hacer de los ciudadanos pasivos unos que sean activos no es un deber originario del poder político, sino que ha de ser fruto de una acción, como decimos moral, que entienda que la legislación positiva debe incluir este tipo de deberes especiales, que, originariamente, no pertenecen a ella.

Autores como Sarah Williams entienden que esta labor de hacer de los ciudadanos pasivos unos activos es una que no se realiza mediante deberes de virtud, sino que corre a cargo de las instituciones políticas. Nosotros consideramos que la causa de que este deber pueda ser uno jurídico es que ha sido exigido desde el ejercicio de un deber moral que es capaz de reconocer esta necesidad y cambiar la legislación positiva, constriéndose voluntariamente a cumplir con fines que no son exigibles dentro del estado positivo de derecho. De otro modo, entendemos, es imposible explicar cómo

surge este deber jurídico desde motivos jurídicos²⁰⁴. El único modo de que el derecho legisle sobre los fines es que la moral los haya mostrado como fines del derecho y que el hombre se someta voluntariamente a cumplir con ellos de acuerdo a una coacción que no es la ética.

Por lo tanto, antes de introducir el concepto de cosmopolitismo moral, nos parece adecuado establecer la vinculación entre la Doctrina de la Virtud con la del Derecho que nos ayudará a entender cómo es posible que el derecho cumpla el fin que le es propio.

Hasta el momento hemos analizado las especificidades del derecho, y hemos visto que algunos de sus conceptos y de los principios de esta doctrina implican una estrecha vinculación con la legislación ética que lo relaciona con las acciones propias de una Doctrina de la Virtud. Señalaremos, al explicitar los elementos de la Doctrina de la Virtud aquello que la separa, como doctrina, del derecho, pero también podremos ver en ella esta relación ya anunciada con el mismo.

Como hemos apuntado, y vamos a desarrollar, la capacidad de proponerse fines como deberes será uno de los requisitos imprescindibles para la viabilidad de un derecho acorde a la moral. Nos permitirá decir de la acción legal ordinaria que, si bien es necesaria para dar cuenta de una realidad de derecho, no es, sin embargo, suficiente. La constitución y el mantenimiento de una sociedad jurídica dependerá de la acción moral, de la acción virtuosa, que nos permitirá así comprender cómo es posible la superación de las formas positivas de derecho y la instauración de un cosmopolitismo como el estado de las relaciones entre los hombres que supone aquella condición de posibilidad para un fin supremo tal y como éste es posible en condiciones fenoménicas. Así pues, estudiaremos la especificidad de la Doctrina de la Virtud y, finalmente, concluiremos con un análisis del concepto de cosmopolitismo en las obras de este periodo para ver cómo tanto los requisitos del derecho como los de la moral son imprescindible para entender el concepto de la hospitalidad que, según Kant, es la acción definitoria, además de ser condición de posibilidad, de este cosmopolitismo.

Por ahora veamos la especificidad de la Doctrina de la Virtud, su diferencia con la Doctrina del Derecho, y los tipos de deberes que surgen de ella con el fin de intentar desentrañar cuáles de éstos pueden contribuir a la acción constituyente de un derecho acorde a la moral que tiene como fin una paz que, al menos sensiblemente, podemos

²⁰⁴ Williams Holtman, S.; "Kantian Justice and Poverty Relief", *Kant-Studien*, Band. 95 (2004), 86-106.

juzgar en base a una común propiedad real de la tierra (a un “estado” en el que todos y cada uno de sus miembros son ciudadanos plenos).

3. La Doctrina de la Virtud. Originalidad con respecto a la moral clásica.

Por oposición a la Doctrina del Derecho y a todas las características que hemos enunciado con respecto a sus obligaciones —ya sea en el ámbito del derecho público, ya sea en el del derecho privado—, podemos comenzar este apartado recordando que sólo aquellas obligaciones que se cumplen en virtud del *respeto* y que no están relacionadas con ningún atributo que haga de éstas obligaciones unas que pueden formar parte de una legislación jurídica —como es la propiedad y los deberes jurídicos en tanto que están relacionados con ésta— son las obligaciones que van a formar parte de la Doctrina de la Virtud. Por lo tanto, en ésta nos encontraremos con obligaciones internas y externas cumplidas sólo y exclusivamente por deber. El reconocimiento de la ley moral por cada uno de los sujetos, y la subordinación de sus máximas a ésta, es la clave de los deberes de virtud.

Si bien es cierto que aquellos deberes morales que se cumplan a causa de la coacción moral externa pertenecen, en principio, como dijimos, a la legislación ética, los deberes de virtud son, propiamente, aquellos en los que no hay ninguna mezcla de lo jurídico: «El deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autoacción libre» (*MdS*, 383).

Por tanto, y si decíamos que los deberes tienen que ver con el derecho de la humanidad en la propia persona y la persona ajena, los deberes de virtud son aquellos que tienen que ver con este derecho en tanto que innato, en tanto que no se le añade nada que pueda ser adquirido.

Pero ahora bien, si decimos que la Doctrina de la Virtud representa un momento original de la ética kantiana es porque, al *respeto* —móvil característico de los deberes morales— se le añade un elemento novedoso.

En la moral, el respeto por la ley y la autoacción tienen como objetivo el rechazo de los móviles sensibles distintos al deber²⁰⁵; en el derecho, la coacción tiene

²⁰⁵ Como señala Ágnes Heller en *La Metafísica de las Costumbres* sí hay sentimientos, condiciones subjetivas de la receptividad, favorecedores del deber, aunque no fundamentadores del mismo. Son las

como objetivo el rechazo de aquellos móviles que son incompatibles con la libertad civil según una ley universal. Tanto en el derecho como en la moral la coacción o autocoacción, tienen como objetivo discriminar entre aquellos móviles sensibles que están o no de acuerdo con el deber y que van a servir a la razón para conseguir su fin último —la realización, como dijimos, de una buena voluntad; la felicidad adecuada al ejercicio de la virtud—. Pero la Doctrina de la Virtud añade a la autocoacción otro elemento novedoso que, más que con una actividad negativa por parte del sujeto, tiene que ver con una capacidad positiva del mismo.

La coacción interna es, según su significado original, el resultado del poder ejercido por la ley en la determinación de las acciones; coacción que obliga a renunciar a las inclinaciones naturales que se oponen a la idea de deber. Pero, a este significado general de la coacción, que se correspondería con el de una ética en sentido amplio, hemos de añadir la peculiaridad de la autocoacción en el terreno de *La Metafísica de las Costumbres*.

Este es el caso de la autocoacción como medio de proponerse *fin*es que son a la vez *deberes*; sumando, de este modo, a la autocoacción moral general, la facultad de proponerse metas que hagan posible la realización de la libertad interna para el hombre como ser racional concreto²⁰⁶. Así, a la libertad en el uso interno del arbitrio se le añade un atributo novedoso, posible gracias a la fundamentación de un Juicio reflexionante que sacaba a relucir la posibilidad *a priori* de que la ley moral fuera considerada móvil subjetivo y principio regulativo de las acciones de los hombres.

Lo específico de la autocoacción, por oposición a la coacción externa, era que, mientras que la segunda puede obligarme a la realización de las acciones, no puede, sin embargo, obligarme a adoptar como míos los fines a los que se dirigen dichas acciones. Las características del derecho nos advertían de este hecho, pues la primera de ellas

preñaciones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general. En esta línea de pensamiento se sitúa también Cagle, R.: "Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions", *Kant-Studien*, Band. 96 (2005), 454-67.

²⁰⁶ Ver Conill, J.; "Eleueronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant", Carvajal Córdón, J. (coord.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, 265-85. El papel que una Antropología racional juega como indispensable para hacer posible los fines que una Doctrina de la Virtud manda como deberes es destacado en este artículo y de suma importancia. A pesar de que nosotros no estudiamos la influencia de la Antropología kantiana en el modo en el que los fines pueden obtenerse consideramos que las reflexiones de Conill al respecto podrían integrarse perfectamente en la perspectiva técnico-moral de la acción posible para el hombre en el diseño de un plan para su destino sensible que intenta ofrecer esta tesis. Una clasificación de los tipos de antropología que pueden encontrarse en la filosofía de Kant, y de su relación con la obtención de los fines morales del hombre puede seguirse en Schmidt, C.M.; "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatical and Moral Anthropology", *Kant-Studien*, Band. 98 (2007), 157-82.

enunciaba ya que el derecho se refiere a la forma y no a la materia, fin, de la acción. Y en los mismos principios de fundamentación del Estado aparece la libertad como la facultad que enuncia que: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo [...] sino que a cada uno le es lícito 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» (*Gemeinspruch*, 290). Esta era la causa por la que el principio de derecho no podía exigirse como fin de la acción al mismo derecho, sino que esto competía a la moral en un sentido indirecto. Y esta es la causa de que las acciones constituyentes de derecho no coincidan con las acciones ordinarias. Y que proponerse como deber el fin al que tiende el derecho no sea, como veremos, competencia de la acción jurídica ordinaria.

En otras formulaciones de este mismo principio de la libertad jurídica, como la de *La Metafísica de las Costumbres*: «no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que he podido dado su consentimiento» (*MdS*, 314), que es equivalente a la de *La Paz Perpetua*²⁰⁷ hemos de considerar que se unen ya la facultad de darse leyes a uno mismo o autonomía con la posibilidad de proponerse cada uno sus fines que surgen de las mismas leyes.

La autoacción es la única facultad, por tanto, que puede hacer que el hombre se proponga fines. Sólo uno mismo puede decidir qué fin se propone como suyo.

La Doctrina del Derecho estaba relacionada únicamente con la condición formal de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el derecho. Por el contrario, la ética ofrece todavía una materia (un objeto del arbitrio libre), un fin de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.—Porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones. (*MdS*, 380).

La Doctrina del Derecho dejaba a cargo de cada cual la tarea de proponerse sus propios fines; la única condición exigida por lo que respecta a la libertad externa es la compatibilidad de la acción, o de la máxima de la acción, con el principio del derecho, con una ley de la libertad en sentido general. La Doctrina de la Virtud se propone complementar la deficiencia que necesariamente surge del derecho, que es la de una falta de objetivos, de fines, que la razón misma prescribe como aquellos que el hombre

²⁰⁷ *ZeF*, 348, nota*.

debe cumplir si la humanidad ha de poder realizarse. Que el dominio del derecho fuera la legislación externa se derivaba directamente de la forma en el que el arbitrio se relacionaba con la voluntad, y de ahí, de esta forma, surgía la definición del derecho, y también, la coacción como el móvil que, en este caso, era apropiada a los deberes jurídicos.

La Doctrina de la Virtud se encarga de especificar estos fines que es un deber proponerse. Así, si la virtud es la capacidad para desechar las inclinaciones sensibles que son los adversarios de la intención moral, y, por tanto, a toda obligación ética corresponde el concepto de virtud como la “capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte” que, “referido al adversario de la intención moral en nosotros es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*)” (*MdS*, 380), no es cierto, sin embargo, que todo deber ético sea un deber de virtud:

No lo son ciertamente los que no se refieren tanto a un determinado fin (materia, objeto del arbitrio), como únicamente a lo formal de la determinación moral de la voluntad (por ejemplo, que la acción conforme al deber tenga que realizarse también por deber). Sólo un fin que es a la vez deber puede llamarse deber de virtud. De ahí que haya varios de los últimos (también diversas virtudes), mientras que de los primeros sólo puede concebirse un deber, pero válido para todas las acciones (sólo una intención virtuosa). (*MdS*, 383).

Es decir, a la clásica buena voluntad o intención virtuosa, la ética añade, en *La Metafísica de las Costumbres*, los deberes de virtud como elementos normativos nuevos para el querer del hombre. De esta manera se establece el principio de la Doctrina de la Virtud:

Obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. — Según este principio el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general. (*MdS*, 395).

Como veremos, esto no significa que los deberes de virtud no pueden ser considerados según lo formal de los mismos, pues los deberes de virtud para con uno mismo se dividen según lo formal y lo material de los mismos²⁰⁸. Lo que quiere decir este párrafo es que lo formal, en los deberes de virtud, es lo formal en relación con el

²⁰⁸ Los deberes de virtud para con los demás no se dividen según la materia y la forma de la máxima sino sólo según la materia, pues que la forma de la máxima se adecue a la forma del principio de la Doctrina de la Virtud, sólo puede ser un deber de uno para con uno mismo. Ya que no tendría sentido tener como deber el que el otro se proponga un deber de acuerdo a una forma; sería proponerse el fin de que el otro se proponga un fin; cosa que, como hemos visto, sólo puede hacerlo uno mismo.

principio de la Doctrina de la Virtud —que incluye ya el proponerse un fin como deber— y no según la fórmula general del imperativo categórico.

3.1. ¿Fines que son deberes?

Realmente resulta extraño hablar en Kant en general de un deber que no sea exclusivamente formal. Su ética está basada en determinar el deber, precisamente, mediante un criterio de corrección formal que, por ser así, no habla de ningún “contenido”, (“doctrina”) específico de la ética, sino que ésta consiste en una determinación del querer, y no del objeto del querer. Sin embargo, ya desde la segunda *Crítica* podemos hablar de objetos del arbitrio, de bienes, en Kant. Podemos identificar cuándo algo es bueno o malo: un objeto es bueno si ha sido, o puede ser, querida la acción mediante la cual él sería realizado. Es decir, si la acción que lo produce está determinada por la ley moral. Incluso en la *Fundamentación* aparece el concepto de bien, o bueno, relacionado con la buena voluntad, y el bien supremo, como vimos, como fin fundamento material del imperativo categórico.

El concepto de fin entraña una materia del querer. Proponerse un fin conlleva siempre un contenido que determina tal fin. Un fin es un objeto del arbitrio. ¿Pero podemos decir que realmente hay una materia concreta para los fines que son deberes? ¿De dónde surge este concepto de fin? ¿Estamos hablando, al hablar de los fines de la moral, de una contradicción dentro de la ética formalista kantiana? La respuesta a esta pregunta es que en la Doctrina de la Virtud asistimos a una complementación de la ética. Una que, como veremos, es indispensable si es que el hombre se piensa, en sus acciones, como determinado por un principio que le lleva a conseguir un estado tal que a partir de él pueda desarrollar su carácter moral. Aquella que fundamentaba propiamente la Crítica del Juicio reflexionante y que encuentra su complementación o sus implicaciones como materia de una metafísica precisamente en esta Doctrina de la Virtud. Si la ética de Kant ha de considerarse deontológica en un sentido general, a pesar de incluir un fin como deber (el del ser humano como fin en sí mismo), esto no la excluye de ser una deontología que contempla una teleología también para el sujeto como ser sensible. En tanto ésta, como vimos, surgía de una visión subjetiva, pero necesaria, del sujeto sobre sí mismo y la historia, la moral ha de hacerse cargo de la misma, de modo que a esta visión subjetiva le acompañen enunciados objetivos que aseguren su adecuación a la dignidad humana. Es así como puede entenderse una

Doctrina de la Virtud, como aquella ampliación de la ética clásica en consideración de la visión teleológica que el hombre posee de sí mismo como ser fenoménico. Proponerse este carácter moral, y también, como veremos, este estado social como fin, es un deber para el hombre que se piensa de un modo coherente (en la relación entre su naturaleza nouménica y fenoménica; en la interpretación de su especie como una con sentido) en su acción sensible.

En esta doctrina el carácter formalista de la ética no deja en ningún momento de estar vigente; el imperativo categórico permanece como criterio de corrección moral, y la Doctrina de la Virtud se encarga, no de contradecir este criterio, sino de ampliar el ámbito de la moral. Si, como dijimos, *La Metafísica de la Costumbres* se diferenciaba de la ética kantiana en que ésta atendía a las leyes de la libertad, no ya en general, sino como se dan y son posibles éstas para el hombre, entonces, el criterio de la acción moral se amplía, introduce nuevas exigencias. La realización de la libertad, en lugar de dejar de lado el rigorismo característico del formalismo, se vuelve una tarea cuyo cumplimiento establece unas exigencias aún más estrictas. Al deber propio de la ética —el elemento formal de la determinación, la buena voluntad— se le suman ahora otros deberes, los de virtud, referidos a fines que son a la vez deberes. Y, como dice Kant:

Aquí no hablamos de fines que el hombre se *propone* atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, sino de objetos del libre arbitrio bajo sus leyes que *debe proponerse* como fin. Podemos llamar a la primera doctrina práctica (subjetiva) de los fines, propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de sus fines; pero a la que trata de éstos debemos llamarla doctrina moral (objetiva) de los fines [...] que trata de deberes, se basa en principios dados *a priori* en la razón práctica. (*MdS*, 385).

Esta necesidad de introducir fines en la doctrina de la Virtud surge, como vimos, a consecuencia de la autonomía humana. Como consecuencia de una interpretación necesaria de ver a la naturaleza como un ámbito compatible con la acción moral del hombre, y los fines de una voluntad, y con la responsabilidad que se desprende de esta visión para el hombre y que consiste en ser él la causa de este logro, y no una planificación divino-metafísica o una pura causalidad mecánica. Como apunta Adela Cortina: «Puesto que no hay acción racional alguna que no persiga un fin, y puesto que las inclinaciones tienden irremediabilmente a fines, la razón ha de ofertar sus propios fines si es que tiene que haber acciones libres. De ahí que la eleuteronomía se complemente con la teleología moral y con la autocracia; de ahí que la ética, tras su

tarea fundamentadora, se convierta en el sistema de los fines de la razón pura práctica y en una Doctrina de la Virtud»²⁰⁹.

La peculiaridad de la Doctrina de la Virtud radica en hacer de los derechos de la humanidad un fin a proponerse, de considerar al hombre según una *antroponomía* y de hacer de los fines de la razón—que están incluidos en el imperativo categórico— fines del sujeto concreto. Por lo tanto, la Doctrina de la Virtud posee la peculiaridad con respecto a la ética clásica de Kant de que en esta el ideal de humanidad se propone de manera positiva y no sólo negativa; se propone hacer del sujeto concreto un sujeto digno de ser feliz, no mediante sus omisiones sino mediante sus acciones. Por lo tanto, lo que permanecía como presupuesto en la fundamentación del imperativo categórico — el concepto de hombre como fin en sí mismo, que estaba relacionado con los derechos de la humanidad— sale ahora a la luz y se propone como deberes en una Doctrina de la Virtud. Deberes, que al estar relacionado con esos derechos de manera positiva, por tanto, no pueden ser otros que la propia perfección y la felicidad ajena.²¹⁰

Como hemos señalado, esta propia perfección y felicidad ajenas, deberes a realizar de acuerdo al concepto de fin del imperativo categórico, pueden interpretarse en el curso de una historia de las acciones humanas en las que el fin a conseguir, además de una virtud adecuada a la felicidad, es el establecimiento de un estado social que posibilite este ejercicio. No sólo han de hacer posible el concepto de buena voluntad, sino que han de hacer posible el de una felicidad adecuada a una virtud, y vimos que, en la interpretación de la historia, este ejercicio quedaba condicionado a una desarrollo de las disposiciones humanas que dieran lugar, primero, a una cultura de la destreza, caracterizada por la desigualdad humana, y, posteriormente, a una cultura de la disciplina, caracterizada por el desprendimiento de los móviles sensibles en el cumplimiento del deber (que podemos entender tanto en un sentido moral como jurídico); es decir, una cultura de acuerdo al concepto de deber, y no al concepto de interés o al de coacción.

En este trabajo defenderemos que una cultura de la destreza se corresponde con aquella cultura en la que las disposiciones humanas están desarrolladas en un sistema de desigualdad social, marcado por ese hecho significativo de diferenciación entre ciudadanos pasivos y activos. Una sociedad en la que el hombre expresa a través de los objetos de su libertad externa el reflejo de su ser moral, pero en la que no se ha asumido

²⁰⁹ Cortina, A., Estudio preliminar, *Op. Cit.*, LXXXVI.

²¹⁰ Los contrarios suponen una contradicción respecto a la idea de deber. Ver: *MdS*, *TL* §§ IV-V.

la significación completa de tal ser moral. Una cultura de la disciplina, aunque veremos que puede ser considerada a la luz de lo que se entiende por comunidad ética en *La Religión*, viene también marcada por aquella conciencia de que las desigualdades entre los hombres no pueden coexistir con una comprensión moral del ser humano según la cual este ha de poder ejercer su autonomía y contribuir a la proposición de fines en este mundo, es decir, con un estado que, aunque sea de derecho, no es un estado completamente justo: un estado en el que todo sujeto sea sujeto activo.

Ser un sujeto activo es, por tanto, una de las claves de aquella definición de cultura que significaba “la capacidad de proponerse fines en general”; sólo que ha de entenderse que esta capacidad ha de ser una que puede ser ejercida en condiciones de igualdad, de modo que proponerse fines, y proponer fines en el espacio público vayan unidas como un requisito en un estado de derecho acorde a la moral.

A pesar de que la Doctrina de la Virtud está dedicada en principio a determinar la acción del sujeto entendido en su singularidad, y más relacionada por tanto con aquello que él puede proponerse como fin para cumplir con sus destino moral, los deberes que se desprenden de la misma puedan ser relacionados con la acción de la colectividad y encaminados a la superación de las formas estatutarias de un derecho que, a pesar de estar en los límites de lo *vigente*, no coincide, sin embargo, con lo *válido*.

Así que, si la peculiaridad de los deberes jurídicos era estar unidos de alguna manera al concepto de lo mío y lo tuyo que puede ser adquirido, los de la Doctrina de la Virtud están unidos con el desarrollo de lo mío y lo tuyo innato, pues: «aquello que puede ser un fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres es un fin para la razón práctica» (*MdS*, 395). Y la ética se convierte, así, en el “sistema de los fines de la razón pura práctica” (*MdS*, 381). Los dos deberes de esta doctrina, como vemos, suponen una ampliación explícita del concepto clásico de deber manejado hasta esta obra por Kant, y esta insistencia en lo innato del sujeto, ha de tener, repercusiones en la consideración de lo mismo que van más allá de lo que la ética clásica contempla y, en este sentido, podemos decir que tendrán repercusiones también en lo referente a la comprensión de lo adquirido en tanto ambos términos pueden relacionarse.

Como podemos suponer a esa doctrina de los fines que son deberes le corresponde una serie de obligaciones propias para cada uno de los dos deberes de virtud y un modo de cumplirlas. Pero veamos primero que especificidades con respecto a la Doctrina del Derecho introduce el concepto de fines que son a la vez deberes:

3.1.1. Criterios de distinción entre la Doctrina del Derecho y la Doctrina de la Virtud.

En *primer lugar* la distinción evidente entre los dos principios: mientras que el principio del derecho general de la Doctrina del Derecho era analítico —y se entendía perfectamente el elemento de la coacción como equivalente a la libertad, de modo que no necesitamos ir más allá de este concepto para comprenderlo—, el principio de la Doctrina de la Virtud es sintético. Pues efectivamente va más allá del concepto de libertad al incluir el de fin que es un deber, obtenido a través de los fines generales de la razón práctica en las acciones libres. En la Doctrina del Derecho se dejaba a cada cual proponerse sus propios fines para las acciones, mientras que la máxima de las mismas estaba establecida *a priori* de antemano, es decir, el deber estaba establecido *a priori*. En la ética el concepto de deber conduce a un fin y a partir de este fin se extraen las máximas de acuerdo a principios morales. Al igual que de la máxima del derecho se extrae la definición de lo legal y lo ilegal, así como de lo permitido y su contrario, del concepto de fin se extrae el conjunto de deberes que mandan perseguir los fines y el de las virtudes que es necesario cultivar si queremos alcanzarlos.

Por esto, en *segundo lugar*, mientras el derecho da leyes para las acciones, la virtud las da para las máximas de las acciones: si el concepto de deber está directamente relacionado con la acción que manda la ley, y la adecuación de la máxima a la ley es simplemente el criterio para formar parte de una legislación universal ¿cómo es posible que haya leyes para las máximas?

Como sabemos, el derecho mandaba exclusivamente la acción sin recurrir a la intención virtuosa; el derecho no exigía *moralidad*. Los deberes éticos sí la exigen, pues a su definición va unida la condición de que la acción se realice de acuerdo a una máxima compatible en su forma con el imperativo categórico. Pero cuando el imperativo categórico ha de ser aplicado —y para ello se deducen los principios de la Doctrina del Derecho y de la Doctrina de la Virtud— se introduce el concepto de fin que es un deber, y la posibilidad de un hombre de actuar éticamente se ve favorecida al añadir ésta (la Doctrina de la Virtud) la materia del querer. De esta manera, el ejercicio en abstracto que debería realizar un hombre para determinar los deberes que manda el imperativo categórico, mediante la adecuación de su máxima a la ley, que podrían dar como resultado deberes que no fuesen exactamente morales —pues en este caso hay libertad para proponerse el fin de las acciones— se ve complementada con leyes

directamente relacionadas con la materia del querer en la máxima. Así la ética se asegura la persecución de deberes propiamente morales, sin dejar por ello de exigir que la acción que se sigue de la máxima sea realizada por una intención virtuosa, que es lo propiamente moral. De esta manera, pues:

El concepto de un fin que es a la vez deber que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta un ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (al que cada uno debe proponerse como tal)...una ley elimina lo arbitrario de las acciones [las máximas] y se diferencia en esto de toda *recomendación* (MdS, 389).

De todo esto se sigue que, mientras que el cumplimiento de los primeros deberes supone simplemente un conocimiento teórico de la regla del derecho, a los segundos, a los éticos, les acompaña la incertidumbre de no poder estar nunca seguros, de una manera teórica, de si la acción que manda la ética se realiza de “modo ético” pues: «no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en una acción; aunque no dude en modo alguno de la legalidad de la misma» (MdS, 392).

En *tercer lugar*, si el derecho manda acciones, y la ética leyes para las máximas de las acciones, pero no las acciones mismas, entonces, “los deberes jurídicos son de obligación estricta y los de la ética de obligación amplia”. Como señala Adela Cortina: «El derecho puede exigir precisión porque legisla para las acciones, mientras que la ética legisla para las máximas de las acciones; de ahí que el derecho pueda precisar cómo debe realizarse la acción, y hasta dónde es menester llegar en su cumplimiento, mientras que la ética sólo puede orientar las máximas de la conducta hacia una legislación universal»²¹¹, y es por esto por lo que Kant denomina a los deberes jurídicos deberes de *obligación estricta* por oposición a los deberes de *obligación amplia* o deberes de virtud.²¹² Los deberes de virtud, por ser de obligación amplia y dejar un margen amplio para el cumplimiento de las acciones no introducen, sin embargo, una excusa al deber, sino que, más bien, se hacen cargo del campo de la praxis virtuosa. Campo que exige, ante todo, subordinar los fines subjetivos a los objetivos, y, después, comparar y elegir deberes entre sí, decidiendo el sujeto «cómo y cuándo se debe obrar

²¹¹ Cortina, A., Estudio Preliminar, *Op. Cit.*, LXXXII.

²¹² Para analizar y resolver esta aparente contradicción entre la *Fundamentación* y *La Metafísica de las costumbres* ver también: Cortina, A.; estudio Preliminar, *Op. Cit.*, LXXX-LXXXIII.

en la acción con vistas a un fin que es a la vez un deber» (*MdS*, 390). La virtud no se ejerce de una manera determinada, es un ejercicio que requiere de la reflexión y del conocimiento.

Así denomina Kant a los deberes jurídicos *deberes perfectos* y a los deberes de virtud *deberes imperfectos*. Y esta distinción se merece un apartado propio por lo controvertido de la misma en la *Metafísica de las Costumbres*.

3.1.2. Deberes perfectos e imperfectos. Una complementación desde la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

Señalamos someramente, cuando nos hicimos cargo de las obligaciones externas por coacción moral —y la inclusión en éstas de las obligaciones internas por coacción moral—, que Kant denominaba a las obligaciones externas *perfectas* en relación a las internas *imperfectas*, que no pueden exigir ningún tipo de coacción exterior. Y esto era así porque, mientras las primeras pueden exigir dos tipos de coacción (la coacción moral externa y la autoacción), a las segundas sólo les queda el respeto por la ley, o autoacción, como móvil por el que la acción se lleva a cabo. En las obligaciones externas concurre: «además de la obligación interna, la necesidad externa» (*Ak.* XXVII, 270-1). Como dijimos, los deberes de virtud dejaban un amplio margen para la decisión como consecuencia de no poder legislar la acción misma, sino sólo la máxima de la acción. Por lo tanto, en principio, *deberes perfectos* (o de obligación estricta) son aquellos que mandará el derecho, y *deberes imperfectos* (o de obligación amplia) aquellos que manda la ética (*MdS*, *TL*, §VIII)²¹³. Pero, ¿es esta clasificación todo lo exacta que debería?

En la exposición de los deberes de virtud se establece una división en aquellos que son para con uno mismo y aquellos que son para con otros. Como sabemos, todos estos deberes, al formar parte de la Doctrina de la Virtud, se proponen al hombre como fin, en mi propia persona o en la persona ajena. Por lo tanto, son deberes para conmigo o para con el otro en tanto que se proponen a uno mismo o al otro como fin. Sin embargo, Kant realiza una división, mediante la cual, en cada uno de estos apartados, hay deberes perfectos e imperfectos de nuevo. Entre éstos, los perfectos serán:

²¹³ Una explicitación de los deberes de virtud kantianos bastante general y que no establece, como nosotros vamos a hacer, la relación entre el ejercicio de estos deberes de virtud con la constitución de las formas jurídicas es la de Wood, A.; *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2008. Ver especialmente Capítulo 9 "Duties".

1. De acuerdo a los deberes para con uno mismo: — Según lo material: Los deberes para con uno mismo, considerado según su naturaleza animal (la autoconservación); que requieren la omisión de: el suicidio, la voluptuosidad y la deshonra de uno mismo por el uso inmoderado de la comida y la bebida; considerados como vicios. —Según lo formal: Los deberes para con uno mismo considerado únicamente como ser moral; que requieren la omisión de: la mentira, la avaricia y la falsa humildad; que suponen también vicios. Y, parece ser que se incluyen también: — el deber del hombre considerado como su propio juez innato: es decir, el examen de nuestras acciones por la conciencia (*Gewissen*), y—el deber de conocerse a sí mismo según su naturaleza moral: o el deber de reflexionar acerca de nuestras intenciones. (*MdS, TL, §§5-15*).

2. Según los deberes para con otros el deber perfecto consiste en: — Los deberes para con otros hombres por el respeto que se les debe, que prohíben: la soberbia, la maledicencia y la burla. (*MdS, TL, §§41-44*).

Todos estos deberes son negativos (prohibitivos) y, de entre ellos, hay unos materiales y otros formales (para con uno mismo). Aquellos que están relacionados con la naturaleza animal del hombre son negativos con respecto a lo material: prohíben la destrucción o malversación del hombre en tanto que ser natural con respecto a los fines a los que tiende el hombre como ser animal (tanto individualmente, como especie, como en vistas al disfrute agradable de la vida).

Los restantes están relacionados con prohibiciones con respecto a lo formal: prohíben despojarse uno mismo de la libertad interna, o, prohíben despojar a los demás de su capacidad para actuar según principios, de su libertad interna; es decir, prohíben ciertas acciones relacionadas con el respeto que se les debe a los hombres para asegurar que el otro pueda ejercer sobre sí mismo también un deber de virtud formal. Ambos, como decíamos, prohíben según una máxima que se propone al hombre como fin. Por lo tanto, como primera observación de esta división, señalamos que para Kant, proponerse al hombre como fin no sólo implica hacer (deberes positivos), sino también omitir (deberes negativos).

Los restantes deberes de la Doctrina de la Virtud se refieren a la propuesta positiva del hombre como fin, y por tanto ordenan positivamente:

1. Con respecto a uno mismo: —Según lo material: El desarrollo de todas las disposiciones que hacen al hombre capaz de proponerse fines; y que coinciden de esta manera con la definición del hombre como ser que es capaz de proponerse fines en

general. —Con respecto a lo formal: persistencia en la pureza de las intenciones a la hora de cumplir el deber. Progresar de una perfección a otra. (*MdS, TL, §§ 19-22*).

2. Con respecto a los demás: —la beneficencia, la simpatía y la gratitud. (*MdS, TL, §§ 23-35*).

Como vemos estos deberes requieren de virtudes para poder ser llevados a cabo, mientras que los primeros, aunque van acompañados de virtud, lo que mandan desarrollar exactamente no es el ejercicio de una virtud, sino la omisión de vicios —es decir, mandan la virtud entendida como intención virtuosa, como adecuación de la máxima a la ley mediante el criterio formal de la adecuación de la misma (aunque en la práctica se requiere, para estos deberes, un mínimo de virtud para decidir de qué modo se lleva a cabo la acción)—²¹⁴.

Pero, si todos los deberes de la Doctrina de la Virtud sólo pueden ser llevados a cabo mediante la autoacoacción que no admite coacción externa, ¿cómo es que algunos de ellos son, de nuevo, perfectos y otros imperfectos?

Nosotros pensamos que lo mejor en este caso es remitirse a la *Fundamentación* y a su división de los deberes perfectos e imperfectos, o estrictos y meritorios, y desde ella intentar desentrañar esta nueva división de los deberes de virtud.

En la *Fundamentación* Kant establece el canon del juicio moral de la acción. Un canon que divide a todos los deberes por su modo de obligar y no por la materia a la que obligan en deberes perfectos (*unnachlässlichen*/ estrictos) e imperfectos (*verdientslichen*/meritorios). Para hacer esta distinción Kant propone cuatro ejemplos (*Grundlegung*, 421 -3): uno relacionado con el suicidio, otro con el incumplimiento de un contrato, el tercero con la dejadez con respecto al desarrollo de los talentos personales, el cuarto con la falta ayuda al prójimo por lo que respecta a su felicidad. — Como vemos, desde el principio, los ejemplos de deber moral y jurídico se mezclan en esta clasificación—. Kant se pregunta acerca de la licitud de actuar de estas maneras. Para ello, Kant plantea la cuestión de la compatibilidad de las máximas de cada una de las acciones con la fórmula del imperativo categórico en su segunda formulación: “Obra como si la máxima de tu acción, debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza” (*Grundlegung*, 421).

²¹⁴ Aunque sea cierto que en todo caso se pueden señalar los vicios contrarios a estos deberes positivos; y de hecho aparecen especificados en lo que respecta al deber de amar a otros hombres (serían la envidia, la ingratitud y la alegría por el mal ajeno (*MdS, TL, §36.*), lo cierto es que estos deberes no se cumplen mediante la omisión de los mismos sino sólo gracias al desarrollo de la virtud que los realiza. Los primeros, en cambio, quedan satisfechos mediante la omisión del vicio.

Al respecto contesta argumentando que las máximas de una acción que conlleva el suicidio o el incumplimiento de un contrato son contrarias al pensamiento de una ley universal de la naturaleza (pues van en contra de la posibilidad de una existencia de la naturaleza como tal); las otras dos, son compatibles con este pensamiento, pero contrarias al querer una naturaleza que las tuviera como leyes. Los deberes perfectos dentro de esta visión se hacen cargo de establecer aquellas condiciones sin las cuales esta naturaleza no es posible, los imperfectos, de ser coherentes con el pensamiento necesario del sujeto y contribuir a la afirmación de una naturaleza compatible con la moral.

De esta manera establece el criterio para diferenciar entre los deberes perfectos e imperfectos de la siguiente manera:

Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser pensada si quiera como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna; pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras contradicen el deber estricto —ineludible—, y las segundas el deber amplio—meritorio—. Y así todos los deberes por lo que toca al modo de obrar—no al objeto de la acción—, quedan...considerados íntegramente en su dependencia del principio único (*Grundlegung*, 424).

Esta definición de deber perfecto/imperfecto coincide con la ya temprana dada por Kant en las *Reflexiones sobre filosofía moral* según la cual: «Toda obligación (para con nosotros mismos o para con otros) es, o bien interna o bien externa; ambas son perfectas o imperfectas (en la medida en que estén de acuerdo, o bien con las leyes morales esenciales, o bien con las que estén más allá de las esenciales). Las perfectas externas son jurídicas, todas las imperfectas son éticas» (7053, Ak. XIX, 236, Pr 42, 1776-1778).

Ahora podemos decir, según la definición de la *Fundamentación*, que:

Deberes perfectos son aquellos cuyas máximas coinciden con el imperativo como ley universal de la naturaleza o como idea de una humanidad como fin en sí mismo, la negación de las cuales daría como resultado una contradicción con el pensamiento de la existencia de una naturaleza o una humanidad entendida como fin en sí.

Deberes imperfectos son aquellos cuyas máximas coinciden con el imperativo como ley universal de la naturaleza o como idea de una humanidad como fin en sí

mismo, la negación de las cuales daría como resultado, no una contradicción con el pensamiento de la existencia de una naturaleza o una humanidad entendida como fin en sí, pero sí con el querer tal naturaleza o humanidad, y, por tanto, una contradicción con la voluntad en general como facultad de desear por leyes prácticas.

Como vemos, la división perfecto e imperfecto así explicitada no coincide con la división entre derecho y moral en la *Metafísica de las Costumbres*. Parece estar pensada para la evaluación de deberes en el seno de una realidad que es ya el producto de un imperativo como ley de la naturaleza. En *La Metafísica de las Costumbres* tal realidad o naturaleza no es la que se presupone, sino la que se propone, ya que se trata de pensar las posibilidades fenoménicas que conducen al hombre a esta naturaleza que se expone en la *Fundamentación*. Pero tenemos que entender que esta división —basada como decimos en una clasificación general que se entiende desde un imperativo categórico que funciona como ley de la naturaleza— se mantiene de algún modo en esta obra, aunque sea, como decimos, como perspectiva. Es por esto que, a pesar de la división general derecho/virtud, perfecto/imperfecto, en la Doctrina de la Virtud esta división se reitera, y podemos entender que Kant está comprometido con una visión del sujeto según la cuál es el creador, el responsable, de la construcción de un estado natural adecuado a su razón moral, producto del ejercicio de los deberes perfectos e imperfectos, y entre los primeros, tanto jurídicos como morales. De modo que los deberes perfectos, tanto los del derecho como los de la virtud, están destinados a hacer posible el pensamiento de una naturaleza adecuada a la moral, y como tal, han de ser indispensables como condiciones de su posibilidad. De modo que hemos de pensar en los deberes perfectos de la Doctrina de la Virtud como aquellos que cumplen un papel esencial en la posibilidad de una realidad o naturaleza adecuada a la moral, y ésta es, en concreto, la realidad que supone un estado de derecho “republicana” o acorde a la moral.

Si no puede exigírseles una coacción jurídica a los deberes perfectos de virtud, no es cierto, sin embargo, que no podamos encontrar el elemento que relacione la perfección de estos deberes con la condición de posibilidad de un estado de derecho. De este modo, la interpretación que, asumiendo esta diferenciación, aún intenta relegar a los deberes de la Doctrina de la Virtud a una definición según la cual éstos son sólo la condición de posibilidad de un Reino de los Fines, y los diferencia de los deberes perfectos jurídicos como aquellos que hacen posible una sociedad de hombres libres, se

disipa en nuestro análisis al relacionar a los primeros directamente con las condiciones de existencia de todo estado jurídico adecuado a la moral.

La división perfecto/imperfecto así establecida, esta es la clave, sí nos permite hacernos cargo del análisis que establecimos acerca del término “deber jurídico” según el cual, los deberes jurídicos, que como tal son perfectos, incluían en su tipo una clase de deberes para la que, en última instancia, el sujeto actúa de acuerdo al concepto de deber, es decir, mediante autocoacción, pero que tenían su fuente de obligación en una coacción moral externa. Dijimos que estos deberes eran deberes que pretendían formar parte de una legislación jurídica, pero que no podían a causa de la autocoacción necesaria para cumplirlos. Una coacción que nos indica que son obligaciones que no pueden formar parte de lo jurídico, pero que al ser externa, nos remiten a la necesidad de pensarlas como *pseudo*-jurídicas. Obligaciones que hacen posible lo jurídico mismo desde lo moral.

Si en el caso de la Doctrina de la Virtud la coacción moral externa no se entiende, como decíamos, como una de los móviles para cumplir con el deber, en la localización del lugar que ocupa esta coacción podemos sin embargo entender que la coacción moral externa puede interpretarse desde un punto de vista genuino como parte de la obligación moral, y afirmar que entre los deberes que se propone como fines la Doctrina de la Virtud podemos encontrar aquellos deberes pre-jurídicos.

De este modo podremos afirmar que cumplir con los deberes de virtud perfectos es una condición de posibilidad del derecho, y cumplir con los imperfectos, condición de mejora de la legislación positiva.

La Doctrina de la Virtud persigue la posibilidad del que el sujeto humano, que es sensible, se haga merecedor del título que le corresponde como ser a la vez nouménico. Como hemos señalado, esto implica proponerse la buena voluntad como fin, y, como consecuencia, proponerse determinados fines como deberes, el ejercicio de los cuales nos conduciría (de un modo asintótico), o es necesario para conseguir, esta buena voluntad. Estos deberes, decimos, son deberes a los que no se puede ser obligado más que desde una autocoacción. Pero si la coacción moral externa no se encuentra en el seno del derecho positivo, ni tampoco, en principio en el de la Doctrina de la Virtud, entonces ¿dónde se encuentra?

Es la coacción que precede a la formación del derecho, pero no es coacción jurídica, y los deberes pre-jurídicos son deberes, decimos, éticos, a los que les acompañaba el elemento de la propiedad para significar que no se refieren sólo al

derecho innato sino que también se refieren a lo que puede ser adquirido. Sin embargo, como deberes éticos (al menos en parte), debían ser cumplidos en última instancia a causa de la autoacción. Entonces, ¿a qué doctrina pertenece la coacción moral externa?

Como coacción que se encuentra entre las dos doctrinas, podríamos aventurar que la Doctrina de la Virtud podría tener, entre sus fines, al propio derecho, y que si esto es así, entonces ésta se propondría aquellas acciones que hace posible el logro del mismo derecho y del fin que le acompaña.

Si la coacción moral externa puede ser entendida en la Doctrina de la Virtud como autoacción, entonces quizás podamos entender que los deberes pre-jurídicos tienen su lugar en esta doctrina, como deberes que es un fin proponerse; y que si no están propuestos directamente, sí pueden obtenerse como una consecuencia indirecta de las acciones virtuosas.

Los primeros párrafos de la doctrina elemental de la Doctrina de la Virtud están dedicados a explicar la contradicción aparente que existe en el concepto de autoacción (*MdS*, *TL*, §§1-2). Coaccionarse a uno mismo podría parecer que implica un doble sujeto que puede coaccionarse a la vez que puede dejar de exigir obligación, al modo en el que la coacción moral externa coacciona a un sujeto al que se puede exonerar de, o que puede incluso ignorar, la obligación. Pero, aclara Kant, en el caso de la autoacción, el sujeto no es libre de eludir la obligación, pues la personalidad es la capacidad del hombre de autoacción, aquella que establece los deberes hacia sí mismos, sin los cuales los deberes hacia los demás serían imposibles, porque, como vimos, ser coaccionado implica la capacidad de autoacción, y aquella que no puede eludirse porque el hombre es, de hecho, un ser libre. Cualquier deber externo, incluidos los jurídicos, implica la capacidad de autoaccionarse, supone una personalidad. En el momento en el que la coacción jurídica está presente esta capacidad no desaparece, sino que se sustituye, de modo que el Estado se convierte en la representación de la ley moral y el concepto de personalidad se amplía para incluir a la personalidad civil. Pero ser coaccionado moralmente a cumplir con una obligación, como es el caso de los deberes pre-jurídicos, implica la autoacción, y, en ausencia de una coacción jurídica, la personalidad que acompaña a estos deberes de modo efectivo es únicamente la moral, por lo que los deberes pre-jurídicos apelan a esta capacidad de autoacción, afirmando al mismo tiempo lo ineludible de su obligación. Debemos entender pues que esta

autocoacción es la propia de los deberes pre-jurídicos, a pesar de que, como decimos, estos deberes pretenden poder ser regulados bajo una coacción jurídica.

Y es que lo que hacen posible los deberes de virtud perfectos no sólo es, como decimos, el pensamiento de un posible Reino de los Fines, sino el de una naturaleza en la que el imperativo categórico funcionaría como ley universal de la naturaleza, al modo en que la Típica de la *KpV* presentaba la posibilidad de que el sujeto moral cumpliera con el imperativo categórico en el mundo sensible. Los deberes perfectos de la Doctrina de la Virtud serían la condición de posibilidad, no de un estado de moral perfecto, sino de un estado sensible adecuado a los fines morales. Es decir, deberían ser necesarios no sólo para el pensamiento de un Reino de los Fines (o incluso de una comunidad ética) sino, ante todo, como necesarios para el establecimiento de un derecho como condición de posibilidad de nuestro fin final. Sin su ejercicio, por tanto, tal estado jurídico no es pensable.

Si atendemos a la materia de los deberes perfectos de virtud, vemos que su cumplimiento no sólo posibilita, como decimos, el logro de una buena voluntad, sino también el de una sociedad de derecho, y en este sentido es en el que podemos decir que cumplir con los deberes de virtud es un requisito para la posibilidad del derecho; y que, si bien los deberes que se exigen desde una coacción moral externa no son los deberes que manda la Doctrina de la Virtud, cumplir los deberes de ésta, implica, en términos jurídicos, mantener una actitud ética dentro del Estado, según la cuál estaríamos cumpliendo con los deberes pre-jurídicos de un modo que haríamos posible el mismo estado de derecho.

Los deberes perfectos de la Doctrina de la Virtud han de ser entendidos, entonces, como aquellos fines que es un deber proponerse si es que, por una parte, como en todo deber ético, el hombre pretende una buena voluntad, pero, en segunda instancia, si la pretende aquí en la tierra, en condiciones externas que permitan tal ejercicio.

Los fines que mandan tales deberes son necesarios si es que una sociedad de derecho es posible. Si a cada uno ha de asegurársele lo suyo entonces los deberes perfectos de virtud hacen que estas condiciones estén dispuestas. Como vemos, todos los vicios impiden la formación de contratos, o rompen los hasta ahora existentes, o degradan a los posibles contrayentes en contratos rebajando su consideración cara al resto y convirtiéndolos en sujetos de “no-pactos”. Incluso prohíben, en el caso de la mentira, el gesto que hace imposible la formación misma de un contrato o pacto; aquél

gesto que iría en contra de la comunicabilidad humana base de la construcción de toda sociedad²¹⁵.

Si es cierto que para cumplir con el derecho no hace falta la virtud, esto no es cierto para que el derecho exista y persista. Hay algunas acciones que no pueden ser penadas legalmente, pero que están en contra de la misma existencia de una sociedad de derecho, acciones que o impiden o erosionan el estado de derecho y cuya prohibición es la condición de posibilidad de que pueda ejercerse un derecho que no requiere de virtud en su ejercicio cotidiano²¹⁶. Así que, podríamos decir, si cumplir con el derecho no requiere de la virtud, no es cierto que el derecho, en general, no la requiera. Y cuando Kant, en la *Paz Perpetua*, afirma que hasta un pueblo de demonios es capaz de resolver el problema del establecimiento del Estado (es capaz racionalmente, según un razonamiento técnico-pragmático de llegar a la solución del estado civil como la mejor de entre las posibles) no afirma, sin embargo, que sean capaces del mismo.

Como vemos, proponerse en la Doctrina de la Virtud un fin moral es proponérselo también dentro de un estado social que tiene ya un fin. Proponerse un fin como deber, en su categoría de perfecto, es no sólo condición de posibilidad de un ejercicio de la voluntad para un ser nouménico y fenoménico que tenga como fin

²¹⁵ Como vemos éste es el tema de *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*. (ÜvR, AK.VIII) En la enunciación de los deberes perfectos podemos ver que la veracidad es la condición de posibilidad de una comunidad, de modo que cuando Kant defiende que bajo ninguna circunstancia debemos mentir, debemos entender que lo que se defiende no es simplemente una perspectiva en la que el hombre es un súper-hombre, capaz de ofrecer a un amigo a la muerte con vistas a cumplir la ley moral, sino que lo que se señala en el artículo es que mentir va en contra de los principios que fundamenta toda comunidad humana y que, al igual que no está admitido el derecho a la revolución, no está admitida una acción que pudiera conducir a la disolución de un estado social. En esta tesis no vamos a discutir acerca de la exigibilidad de un derecho de virtud, pero queda claro que, a pesar de ser en general deberes imperfectos, su cumplimiento hace posible la existencia de los deberes perfectos o deberes jurídicos, y que, por eso, a pesar de no ser necesarios para pensar en una naturaleza acorde a la moral, son necesarios para *quererla*, es decir, para hacerla “real”, tal y como se deriva de la definición de la facultad de desear. Además, una vez considerados en sí mismos vemos que querer tal naturaleza implica pensarla de un determinado modo, que es el que expresan los deberes de virtud perfectos. Así que pensamiento y deseo sólo se unen en los deberes perfectos de virtud y, podríamos decir, son por ello imprescindibles para la posibilidad de un derecho acorde a la moral.

²¹⁶ Estos deberes, así considerados, suponen el contrario lógico de los casos que expresa el derecho de necesidad (*Ius necessitatis*) (*MdS*, 235-6): acciones que no puede ser penadas porque la coacción o motivo para cumplir con un deber de este tipo es exactamente la misma que se sigue de no cumplirlo y el sujeto tiene derecho entonces a realizar tales actos. No es un derecho jurídico, sin embargo. En el caso de los deberes perfectos de virtud, nos encontramos con deberes que no pueden ser penados de acuerdo a una contradicción similar, no se puede amenazar con la muerte al que desea matarse, así como no se puede amenazar al hombre con inhabilitar a un sujeto para realizar pactos en un Estado que funda su derecho en un pacto con tal hombre. Suponen pues deberes que de coaccionarse supondrían una contradicción con las condiciones de posibilidad del Estado mismo. Pero, en contra de los anteriores, dan lugar a una exigencia en lugar de a un derecho. En lugar de establecer un derecho de necesidad instauran un *deber de necesidad*, deber que, como contrapartida al derecho de necesidad, no es imputable éticamente, pero tiene relevancia jurídica.

obtener una buena voluntad, sino también (como consecuencia de esto) condición de posibilidad de que se dé y mantenga el estado jurídico.

De este modo, los deberes perfectos suponen el primer paso necesario para poder hacer de una naturaleza sensible una adecuada a la moral. Ya no basta con cumplir el imperativo categórico; la visión de una naturaleza compatible con los fines morales nos obliga a transformar lo material (tanto lo jurídico o social como lo puramente individual) según un imperativo de los fines. Así pues, si la condición de posibilidad del desarrollo de las virtudes éticas era una sociedad de derecho, ésta no es posible más que mediante el ejercicio de deberes perfectos de virtud, que, en el marco de lo legal, suponen cumplir dentro del derecho con los deberes pre-jurídicos.

Como señala Höffe a propósito de esta relación del derecho con la moral en relación al cumplimiento de los deberes pre-jurídicos, entendidos como deberes que se cumplen desde un punto de vista moral, y su papel en la creación del derecho:

El derecho no está dado naturalmente sino que debe ser creado. Esto depende de un triple logro por parte del sujeto, logro definido por los tres principios categóricos del derecho. En su marco, los tres imperativos categóricos del derecho, deben empezar en orden sistemático por un logro "interno"—denominado auto-afirmación— soporte de los derechos incluso si sólo puede llevarse a cabo en oposición a la sociedad. La auto-afirmación comienza con un derecho innato o compatibilidad de la libertad de uno con la de los otros. El deber interno del derecho no presta atención a la parte interna del derecho por oposición a su parte externa. En su lugar, contiene un momento auto-referencial que es necesario para constituir un sujeto legal o una persona responsable (imputable). Kant no las establece (las tres fórmulas) para uso de un proyecto constitucional, sino que trata de someter a los seres humanos naturales al imperativo categórico del derecho, el cual exige reconocimiento de sujeto legal tanto para uno mismo como para los otros»²¹⁷.

Una actualización por parte del sujeto de los principios del Estado, pero de un modo que permite también, como veremos, el punto de vista crítico hacia el mismo. Una sociedad de derecho ya adecuada a los requisitos morales no puede asegurar lo tuyo y lo suyo simplemente a través de una coacción jurídica, requiere de la propuesta consciente de sí misma como fin y del ejercicio de aquellas virtudes que la hacen posible.

Ahora bien, ¿por qué incluye Kant a los deberes para con uno mismo y los deberes para con los demás "perfectos" en la clasificación general de deberes amplios?

Para recalcar el tipo de coacción y la exactitud en el cumplimiento de deberes que puede exigírseles a los primeros por oposición a los segundos. De esta manera, los

²¹⁷ Höffe, O.; *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Op.Cit., 130.

deberes de la Doctrina de la Virtud serían imperfectos con respecto a los de la Doctrina del Derecho: —Primero, porque el derecho, al legislar sobre las acciones, y poseer el concepto de coacción como uno que le es propio, asegura el cumplimiento de deber; cosa que no ocurre en los deberes de la Doctrina de la Virtud a los que les acompaña una casuística para todos sus deberes; pues, aún en el caso de los perfectos, llevar la acción a la práctica consiste en llevar a cabo un ejercicio de subordinación entre motivos.

—Segundo, y como consecuencia de esto, a toda acción llevada a cabo bajo una ley jurídica le acompaña la certeza de ser correcta —en el sentido en el que una acción es correcta en el derecho—, ya que cumplir con estas acciones sólo supone un conocimiento teórico de la regla (no tienen en cuenta la intención del autor); mientras que a una acción llevada a cabo según una ley práctica le acompaña la incertidumbre acerca de los verdaderos motivos por lo que se ha llevado la acción, la moralidad —el actuar *por deber*— es siempre presupuesta pero nunca conocida.

—Además, las acciones jurídicas no admiten excepción a favor de las inclinaciones, con las que necesariamente han de tratar todos los deberes de virtud en la práctica de la acción.

A pesar de esto, los deberes de virtud perfectos son condición de posibilidad del derecho, y pueden entenderse como aquellos actos mediante los cuales reafirmamos los deberes pre-jurídicos dentro del estado de derecho: sé un hombre honesto, no dañes a nadie, mantén la comunidad civil que permitirá que esto sea posible. Una continua insistencia en los requisitos jurídicos de la constitución del estado a través de la acción moral del sujeto que, pretendiendo llegar a conseguir algún día la buena voluntad, reconoce que esto no es posible más que en el estado jurídico ya inserto que ha de hacerlo posible²¹⁸.

²¹⁸ Es curioso, a este respecto que el suicidio y la mentira pueden considerarse —indirectamente— crímenes en un sentido jurídico; En el primer caso, por la ruptura de los contratos establecidos por el sujeto dentro del estado civil (*MdS*, TL, §6); en el caso de la mentira pueden ser punibles las consecuencias de una mentira que pueden ser imputables mediante la *imputatio legis* (*ÜvR*, A 306-8). Así que, a menos de un modo indirecto, Kant considera la posible *imputatio legis* de los vicios, para los que se prevé una posible legislación en el Reino de los Fines. Como podemos observar, el mantenimiento de la veracidad, tanto en relación a uno mismo para con los demás, la continuación de la comunicación veraz o de la posibilidad de una comunicación en general es uno de los requisitos imprescindibles que persigue estos deberes, y, como vimos en el segundo capítulo conforman aquella visión según la cual anteriormente a la comunicación de la verdad, de la objetividad, hay una comunicación presupuesta de carácter moral que hace de la segunda una posible, no en el sentido en el que establece qué es la verdad, sino cómo es posible que este concepto tenga valor para el hombre. La veracidad es condición de posibilidad de la realidad de una sociedad civil, y toda verdad o conocimiento objetivo tiene operatividad siempre y cuando a su base pueda presuponerse un compromiso por la veracidad nacido de una exigencia

¿En qué contribuyen los deberes de virtud amplios o imperfectos? En la mejora de este estado jurídico que hace posible que el sujeto pueda ser un sujeto de buena voluntad. No en el que sea posible un estado de derecho cuyos principios o fundamentos son adecuados a la moral, sino en que podamos *quererlo*. Nos ayudan a vislumbrar los deberes que se presentan como posibilidades dentro de un marco legal acorde a la moral. Aquellas leyes cuya existencia podríamos querer si es que el derecho ha de ser no sólo acorde a lo moral, sino según lo moral

Mientras que la imputación de una acción contraria a la ley es la consecuencia de que la omisión de las acciones debidas, en el campo del derecho, perjudique a lo suyo de otro, la omisión de los deberes de virtud no perjudica lo suyo de nadie, sino que simplemente hace que las cosas permanezcan tal y como están. Sin embargo, el cumplimiento de los deberes de virtud *contribuye al mejoramiento o incremento de lo suyo o lo mío de otro*. Y esta función es exclusiva de los deberes de virtud amplios o imperfectos. Los deberes de virtud en general no establecen obligaciones que pueden entrar a formar parte de una legislación jurídica, y, por tanto no podemos pensar que establecen una obligación con respecto a lo tuyo o lo mío tal y como estos son adquirido, se refieren siempre a la contribución que se hace sobre los derechos innatos del hombre, de modo que legislan sobre el ejercicio de la libertad y el ejercicio de la libertad del otro. Pero, también es cierto que, sin establecer obligaciones legislativas, pueden contribuir al mejoramiento o incremento de lo mío y o suyo de otro también en el sentido de lo adquirido.

En tanto propositivos, como es el caso de los deberes amplios, transforman las condiciones existentes en unas mejores. Y esto repercute también en las condiciones existentes del derecho. Si son obligaciones que incluyen, no lo que le debemos al otro como ciudadano, sino antes de ser ciudadano, pensamos que pueden incluir también esta referencia a lo que se le debe a cada uno en tanto poseedor común de la tierra, sujeto que ejerce su libertad externa también sobre el uso de las cosas. Así como vimos que el Estado había de hacerse cargo, mediante medidas legales, de la situación de aquellos sujetos que, por condiciones fácticas, no gozan del mismo estatuto de libertad dentro del estado que “fuera o antes” de él, la Doctrina de la Virtud se hace cargo de esto también a través de la obligación de determinados deberes que reconocen una libertad externa que se considera desde la ética plena, no sujeta a las constricciones

ética. Un compromiso que hace de este mundo uno en el que el intercambio de la verdad está en función de la creación de un mundo humano.

legales positivas que han separado a los hombres. Funcionan como ejemplo de las acciones que deberíamos querer que fueran acciones reguladas por el derecho. Como ocurría con lo bello, suponen el caso de una norma ideal, que es necesario interpretar, la norma de la interpretación de la naturaleza, la de un derecho condición de posibilidad de nuestro fin final que es una realidad gracias a la acción humana.

Así que si, considerado subjetivamente, en el ámbito del derecho, el individuo no tiene ninguna obligación de devolver a determinados sujetos aquello que les corresponde naturalmente, sino que esto es una cuestión del Estado, en la Doctrina de la Virtud se les pide un reconocimiento activo de esta realidad y una acción encaminada a su superación. Y esto porque, como vimos, lograr una sociedad de derecho que posibilite el logro del fin del hombre es una tarea que requiere de una acción moral (la que es capaz dar sentido a lo sensible desde la exigencia ética). Una que, ahora, ya no puede considerarse simplemente como la garantía jurídica de que esas personas no perecerán, sino que ha de entenderse como un intento por contribuir a que tales sujetos se conviertan en ciudadanos activos, y un compromiso por todos los sujetos, de trabajar también por el logro o la mejora de este estado de ciudadanía activa. El derecho no puede proponerse fines, pero sí puede hacerlo la moral, entre ellos, como dijimos, también el fin del mismo derecho.

Decimos que mediante los deberes perfectos de virtud podemos ver una actualización de los mandatos de los deberes pre-jurídicos dentro del estado positivo de derecho. Una que permite su conservación y que, además, permite tomar conciencia de la falta de adecuación de la realidad fáctica a la ideal. Los deberes imperfectos entonces, parecen estar destinados, en su relación con el derecho, a suplir estas faltas de lo fáctico que surge de las mismas demandas de estos deberes pre-jurídicos ¿Podemos ver, también en la realización de los deberes imperfectos una nueva afirmación de estos deberes en el sentido en el que, más allá incluso de las acciones dentro del estado civil necesarias para su mejora, contribuyen a la complementación del derecho civil al contribuir a la universalización efectiva de la propiedad común de la tierra?

La teoría de la propiedad señalaba que este elemento, el de la propiedad, era el que hacía necesario el establecimiento de una coacción jurídica y de una regulación positiva para las acciones externas; también señalamos que los deberes jurídicos (o pre-jurídicos) eran, en sí mismos, deberes morales; que pretendíamos poder encontrarlos en toda acción constituyente de derecho, aquella la en la que se manifiesta la necesidad de establecer una coacción jurídica pero que en su origen remiten a deberes de tipo ético.

¿Podemos ver estos deberes jurídicos anunciados de alguna manera en los deberes imperfectos? Si es así podemos entender la contribución de los deberes imperfectos en la superación de las formas positivas de derecho. Que el hombre se vea instado a una superación de lo estático a causa de la conciencia moral de un fin será la clave para entender cómo es posible el logro de un cosmopolitismo que será, ya siempre, entendido como cosmopolitismo moral²¹⁹.

3.2. Los deberes imperfectos y su contribución a la transformación del derecho positivo.

Los deberes imperfectos suponen una acción transformadora de la realidad mediante la proposición de fines que son deberes. Como hemos señalado, en el caso de la Doctrina de la Virtud hemos de entender que su principio y los fines que se propone como deberes, no sólo están destinados a que el hombre sea un ser moral, adecuado a su dignidad, de acuerdo a sus condiciones o naturaleza fenoménica, sino que, podemos decir que están destinados a hacer esto teniendo en cuenta que forman ya parte de una comunidad jurídica, de derecho, en la que ejercen estas acciones morales, las cuales podemos considerar como “mantenedoras” de un orden legal que es acorde a la moral, o “mejoradoras” de este orden social-jurídico. Mediante la propuesta de la propia perfección y la felicidad ajena dentro del marco de una sociedad jurídica, los sujetos que son ciudadanos, activos o pasivos, reciben un reconocimiento adecuado a lo que se les debe.

Este reconocimiento de lo que se le debe a cada uno es a la vez un reconocimiento de la necesidad de dotar de los medios materiales necesarios para la ciudadanía activa a aquellos sujetos que son pasivos; es un medio indirecto gracias al cual el hombre recupera aquel punto de vista universal e igualitario que le equipara a todos los demás y que permite que se mantenga siempre vigente la necesidad de una reforma positiva; reforma cuyo fin es lograr la igualdad positiva a partir de un reconocimiento de la igualdad ideal o moral.

Consideremos aquello que mandan los deberes imperfectos:

²¹⁹ Como veremos en la argumentación se defenderá la necesidad de postular deberes de los ciudadanos y de los dirigentes, que, siendo de tipo moral, tienen como fin posibilitar el derecho a la palabra, fundamento de un sistema jurídico no autoritario. Coincidimos por tanto en líneas generales con el pensamiento de Norbert Bilbeny en relación con la defensa de deberes fundamentales relacionados con la posibilidad de una democracia en su libro *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1993. Ver en especial la tercera parte.

Por una parte, un desarrollo de las disposiciones (al bien) del hombre.

Veamos de qué disposiciones estamos hablando. En Kant aparecen tres disposiciones al bien en *La Religión (Religion, 26-8)*:

—Disposición para la animalidad: o amor propio físico o mecánico. Destinada a la auto-conservación, a la propagación de la especie y a la comunidad con otros hombres. Para el desarrollo de esta disposición no se requiere Razón.²²⁰

—Disposición para la humanidad: amor a sí mismo físico pero que compara. Es una disposición que se desarrolla en el seno de la sociedad pues necesita de otros para su educación. De esta se deriva el afán de honor y de aquí nace el valor de la igualdad. Requiere de Razón, pero su uso es hipotético, no categórico. Los otros son medios para mí.

—Disposición para la personalidad: o susceptibilidad del respecto por la ley moral como motivo impulsor de mis acciones. Requiere de razón práctica en su uso categórico. De esta disposición se deriva la posibilidad de la imputación. Y requiere de un carácter bueno, que, por tanto y como todo carácter, ha de ser adquirido.

Una vez el hombre se hace responsable de su destino, y tiene un fin par el mismo, las disposiciones pueden entenderse como conducentes a un estado de moralidad adecuado al hombre, a la vez que como posibilitantes de un estado factico que haga éste posible. Y así, la original disposición de la insociable sociabilidad se ve sustituida en su funcionalidad finalmente por las disposiciones al bien (así es como se las clasifica) que acompañan a una comprensión subjetiva de la realidad por la que el hombre puede hacerse digno, por su acción, de su destino²²¹.

²²⁰Kant dice en *La Religión* de la disposición para la animalidad que: «se puede colocar bajo el título general [...]: de una amor a sí mismo en orden al cual no se requiere Razón» (*Religion, 26*). Esto no significa que esta disposición sea propia de todo animal no racional, pues, en la capacidad que le acompaña —la capacidad técnica—o capacidad para manejar las cosas, se ve ya el diseño por el cual el hombre es un animal racional diferenciado de las demás especies. Para el desarrollo de esta disposición se necesita razón instrumental, pero no Razón práctica. Como veremos, esta capacidad está unida a la habilidad necesaria para desarrollar las otras disposiciones.

²²¹ De este modo la insociable sociabilidad podría considerarse como aquella disposición al mal, que consiste en un dar relevancia a otros principios por encima de la ley moral, y que podríamos entender está presente a la vez que estas disposiciones pero, en tanto estas representan una evolución en la ordenación de los motivos para la acción, una comprensión acerca de lo necesario para obtener la felicidad, un ejercicio de la virtud, acaban desterrando a esta primera. Ver: *Religion, 28-32*. Como apunta Jesús Conill: «El origen del mal es de carácter racional: una inadecuada subordinación de las condiciones naturales que entran en juego en la vida humana, entre la condición incondicionada que expresa la libertad como autonomía y cualquier otra condición (inclinación) que en sí misma es considerada buena... La naturaleza humana, pues, como fundamento subjetivo de la adopción de máximas, remite a la libertad; una propiedad cognoscible a partir de la posibilidad de determina el arbitrio humano por la ley moral incondicional. Pero cuyo fundamento “es un misterio”, que nos sumerge en un abismo insondable: el enigma de la libertad del hombre». Conill, J.; “Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”, en Carvajal Córdón, J. (coord), *Op.Cit.* 279-280.

Así, los deberes imperfectos de la propia perfección, tienen una de sus razones de ser en la necesidad de reafirmar el estatuto activo de la ciudadanía:

Como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación [...] prescindiendo de la necesidad de autoconservarse, que no puede fundar en sí ningún deber, es deber del hombre hacia sí mismo ser un miembro *provechoso* del mundo, porque esto forma parte también del valor de la humanidad en su propia persona, que él no debe, por tanto, degradar. (*MdS*, 445-6).

Vemos aquí que los deberes imperfectos para con uno mismo contribuyen, no sólo al mantenimiento del sujeto como miembro activo, o al deber de serlo, sino al deber de cómo conseguir tal estatuto o cómo actuar en consonancia con el mismo; el deber de contribuir mediante su acción y formación a la propuesta de fines que definen el conjunto de una sociedad fáctica y el rumbo que esta toma. Esto se logra, por una parte, mediante su inclusión como miembro activo de la sociedad —en la que puede decidir activamente acerca de aquellos fines a los que la sociedad se compromete transformándolos en materia de legislación—, y, por otra parte, mediante su aportación o participación en aquellas actividades culturales que suponen la expresión tangible de la comprensión de lo que sea la naturaleza moral —contribuyendo a la creación de una sensibilidad que propicia la actitud moral y que, por tanto, requiere de una educación que haga esto posible. De modo que su inclusión y participación en los ámbitos culturales le ayudan a la definición de los fines que un estado ha de proponerse, y el rumbo y las actuaciones del mismo en vistas a responder a esta visión de la moralidad que el hombre absorbe a través de los espacios culturales.

Como podemos observar, la mejora de estos tres tipos de disposiciones determina el camino mediante el cual el libre arbitrio pasa, del simple dominio exterior de las cosas como objetos, al respeto de los otros como fines en sí mismos. Del desarrollo de estas disposiciones depende el logro de la idea de humanidad. Son posibilidades del libre arbitrio, de la libertad, de la naturaleza moral del hombre. Como vimos en el capítulo anterior las disposiciones humanas era el modo en el que el hombre se interpretaba a sí mismo como agente responsable en el curso de una historia que tendía al fin del cosmopolitismo y, como consecuencia, a la posibilidad de un estado en el que la última de tales disposiciones podía desarrollarse. Si las disposiciones funcionan como claves interpretativas, el hombre entiende su estado actual, y su estado final o deseado, a través de las mismas, lo que implica, por una parte, que el hombre toma de sí mismo aquello que le sirve para su propia interpretación en tanto que sujeto que es a la vez miembro de una especie y clasifica como disposiciones aquellos rasgos que contribuyen al logro de un destino determinado de antemano y del que él es el factor agente. De modo que han de ser rasgos o características que pueden considerarse bajo el punto de vista de su mejoramiento. Como vimos con respecto a los deberes perfectos, la conservación de estas disposiciones — requisito necesario para el mantenimiento de la sociedad civil— es una necesidad. La enunciación y clasificación de las mismas y la acción encaminada a que permanezcan en un estado en el que puedan ser activas es un deber perfecto. La mejora de las mismas es un requisito indispensable para obtener el fin que nuestra naturaleza moral nos ordena, y, por lo tanto, deberán estar involucradas en la transformación de la sociedad civil *de facto*.

Los deberes imperfectos para con los otros suponen, a su vez, la necesidad de mantener la igualdad moral dentro del estado civil, el deber de beneficencia, el de gratitud y el de simpatía suponen el reconocimiento necesario que, más allá de lo que legalmente se le debe a todo sujeto, permiten la consideración de todo sujeto (cualquiera su rango dentro de la legalidad) como un sujeto igual, e impelen, indirectamente, a hacer de esta relación universal una que ha de tener su contestación en el terreno de lo fáctico. Contribuyen, no sólo al mantenimiento de una sociedad civil en lo que podríamos denominar sus términos estructurales, sino a la transformación de la misma en términos legales e institucionales²²². En el caso, por ejemplo, del deber de beneficencia (a cuya posibilidad están destinados los deberes de gratitud y simpatía) los sujetos se hacen cargo de todos los demás sujetos desde una perspectiva que supone una comprensión de que aquellas actuaciones del Estado destinadas, por ejemplo, a gravarles con impuestos para el mantenimiento de los miembros pasivos de la sociedad, pero también les hace conscientes de que estas actuaciones son simplemente de carácter correctivo y han de ser superadas. Los deberes imperfectos de virtud son actuaciones de reconocimiento del derecho acorde a la moral y a la dignidad de todo sujeto humano; su propia actuación supone un re-reconocimiento de estos sujetos dentro del estado civil que les hace aparecer como sujetos-*causa* de la necesidad de un cambio. Suponen el reconocimiento de una injusticia, tal y como Kant mismo afirma:

La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros. En tales circunstancias, la ayuda que el rico pueda prestar a los necesitados ¿merece ese nombre de beneficencia, de la que se ufana como un mérito tan a gusto? (*MdS*, 454).

No es que los deberes imperfectos supongan en sí mismos una transformación legal, sino que son las condiciones de su posibilidad: las acciones mediante las cuales

²²² Según Apel este deber moral de reforma de las instituciones sólo puede entenderse en la filosofía kantiana desde una reconstrucción pragmático-trascendental del hecho de la razón, ya que, según él, es el único modo de superar desde la metafísica de los dos mundos kantiana y fundamentar el deber de actuar “hacia una paz perpetua”. Apel, K.O.; “Kant’s ‘Toward perpetual Peace’ as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty”, Bohman, M. & Lutz-Bachman, M (eds.), *Perpetual Peace. Essays in Kant’s Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge MA, 1997, 79-113. Pensamos que esta incongruencia que Apel encuentra es consecuencia de no considerar la necesidad de la visión subjetiva acerca de la naturaleza que implica coherencia epistemológica a la vez que una perspectiva acerca de la historia y el destino humanos. Una visión que implica un cambio del concepto de Naturaleza Providente por el cual Naturaleza significa la interpretación necesaria de lo natural que acompaña a la reflexividad humana y que hemos presentado en el segundo capítulo de esta tesis.

puede tener sentido la tarea de la transformación de un estado civil de derecho en un estado civil de derecho cuyos miembros sean todos ciudadanos activos²²³.

El ejercicio combinado de ambos deberes es la clave para entender la posibilidad de una ciudadanía activa por parte de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Sin embargo, autores como Allan Wood entienden el deber de beneficencia kantiano como la causa para afirmar los deberes “de mantenimiento” que tiene el Estado con respecto a los pobres y no como la fuente del reconocimiento de injusticias que irían más allá de un mero “derecho al mantenimiento”. Así mismo, considera que las cuestiones de redistribución de recursos y pobreza se limitan en Kant al terreno de la economía política, cuando nosotros afirmaremos que estas cuestiones son tenidas en cuenta también en el terreno internacional.²²⁴

El desarrollo de las disposiciones, si no ha de quedar limitado al logro de una cultura de la habilidad en la que los honores se entienden a sí mismos de acuerdo a una perspectiva materialista o empírica, ha de ser completado con el ejercicio de los deberes de virtud imperfectos para con los otros; ésta les permite entender sus desarrollo en una relación de dependencia o equiparación a de los demás sujetos de la sociedad y comprender que, el desarrollo de la disposición a la humanidad, es una tarea que ha de

²²³ Cuando Kant se pregunta ¿qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?, la respuesta es, como hemos mencionado con anterioridad: «No una cantidad siempre creciente de la moralidad en el sentir, sino de los productos de su legalidad en las acciones debidas, cualquiera que sea la razón que los determine; es decir, que el rendimiento (el resultado) de su trabajo por mejorar habrá que buscarlo en los actos buenos de los hombres, que serán más frecuentes y acertados; lo que quiere decir, en los fenómenos de la constitución moral del género humano» (*Streit*, 91). Esta afirmación sólo puede entenderse de una manera. Por una parte, resaltar que no como el resultado debido a una progresiva moralización de los actos de deber, en tanto los sujetos cumplen con la legislación por deber y no por coacción. Sí podría interpretarse, sin embargo, como el resultado de acciones dentro del estado civil conducentes a hacer de éste un estado adecuado a los requisitos morales; y en este sentido se acerca más a nuestra interpretación de una acción reformadora de la sociedad en vistas a lograr una sociedad de derecho cuyas leyes sean el producto de la decisión de todos los ciudadanos. A pesar de que las acciones causa de esta reforma nosotros las entendemos como acciones virtuosas, la legalidad misma que se instaure a partir de ellas no ha de ser, como tal legalidad, una que se cumpla por motivos morales. El entusiasmo sentido hacia la revolución francesa, como expresión sentimental de un hecho adecuado a los requisitos morales del derecho, —y que se cifra en el reconocimiento de la toma de poder por parte del pueblo como un acto acorde a lo moral—, casa con esta interpretación según la cual el hombre entiende fenoménicamente su moralidad a través de formas jurídicas en la que todos los miembros son colegisladores y es capaz de reconocer —al menos sentimentalmente— cuando un producto o una acción se adecuan a tal visión de su destino fenoménico presentándose como índice del progreso moral de la especie. Como vimos en el segundo capítulo, la experiencia de un sentimiento sublime supone un reconocimiento de la determinabilidad intelectual de la naturaleza que se define en última instancia de acuerdo a lo que el hombre hace de sí mismo según cómo se organiza en formas de derecho, y que es expresión de un sentido común regulativo moral que da sentido a lo sensible. Ver Lyotard, J.F.; *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, *Op.Cit.* Por otra parte, este uso de los deberes imperfectos como medios de transformación social responde a lo que Domingo García Marzá ha venido a considerar los recursos morales de la sociedad civil. García Marzá, D.; “Sociedad civil: una concepción radical”, *Recerca, Revista de pensament i anàlisi*, n° 8 (2008), 27-46.

²²⁴ Ver Wood, A.; *Op.Cit.*, Cap.11, 193-205.

hacerse “en humanidad”, en un estado en el que las condiciones sociales sean tales que el ejercicio de la virtud no dependa de la “suerte social”²²⁵. Es así como se entiende que la acción moral interviene en la constitución y mantenimiento de la sociedad de derecho²²⁶.

Los deberes imperfectos supondrán aquellas actuaciones por las que el hombre puede proponer una legislación a la que someterse, que va más allá de lo *a priori* jurídicamente exigible, y que supone la construcción de un derecho acorde a moral.

Esta relación de los deberes de virtud con la mejora de lo jurídico será evidente también en la superación de las formas jurídicas, no sólo en un sentido endogámico, como mejora de una constitución civil, sino también exogámico, como ampliación de los derechos a todos los sujetos del globo. ¿Cómo se ejerce aquí la acción moral en la superación de una forma de derecho hacia una forma superior? ¿Qué papel cumple la propiedad para que podamos entender que el ejercicio de estos deberes, que aseguran o mejoran lo suyo de cada cual, también es imprescindible en la superación de las formas no estatales de derecho?

Por ahora podemos concluir que pese a la diferenciación en dos doctrinas independientes, la vinculación del derecho y de la virtud en una sola obra responde a la necesidad, no sólo de unir en una obra aquellas disciplinas que se caracterizan por establecer los principios de aplicación de la moral abstracta a la realidad concreta del

²²⁵ El concepto de amistad en Kant (*MdS*, TL, §46), que surge de la unión del respeto y el amor, puede entenderse como aquella relación ideal en la praxis virtuosa que ha de tener una contrapartida en el estado civil. La unión de los deberes perfectos e imperfectos para con los otros resulta en la construcción de la amistad, que requiere de veracidad e igualdad, y que puede entenderse como la relación ideal ente sujetos desde el punto de vista subjetivo; por tanto, es también el exponente de una relación en un sentido objetivo que consistiría en una relación jurídica ente ciudadanos activos de acuerdo a los mismos términos que la amistad per dentro el marco de lo legal. Mientras la amistad es un ideal, la ciudadanía puede ser una realidad. Podríamos decir que la ciudadanía activa es a la amistad como la paz es a la paz perpetua.

²²⁶ Cuando Kant afirma que el progreso del género humano y la reforma del Estado ha de acontecer de “arriba a abajo” (*Streit*, 93) podemos entender que la educación es uno de los requisitos necesarios para participar en la colegislación, y que la educación para la paz, una educación cosmopolita, es uno de los medios que el Estado pone para la obtención de un derecho adecuado a la moral. Esta educación puede entenderse desde el ejercicio de virtudes perfectas que tienen como consecuencia la mejora, no sólo en el modo de cumplir con las obligaciones jurídicas, sino de la situación misma del estado de derecho en conjunto. Sin embargo este último deber no requiere de la acción política para su posibilidad, ni de un Estado que contemple ya fines morales, sino que basta con la acción individual del sujeto moral para con respecto a la comunidad, con una sabiduría, positiva o negativa que hace posible la reforma de las constituciones. Con esta visión del ejercicio de virtudes en comunidad necesaria para el establecimiento de una sociedad de derecho que persigue fines adecuados a la moral, además de la necesidad de la educación para el logro de los mismos y la superación de la diferencia ciudadano activo/pasivo, coincide en general Begonia Román: *La Comunidad Humana en la Filosofía Práctica de I. Kant*, Universidad de Barcelona, septiembre 1993. Ver en especial la segunda parte “La comunidad Política”, 144-217. Ver también Román Maestre, B.; “Conciencia moral y pluralismo en la sociedad actual”, *Ars Brevis* (1996), 157-73.

hombre, sino de que ambas contribuyan al ejercicio de la otra. Por una parte, y como señala González Vicén, el derecho: «en tanto que orden cierto e inviolable de la convivencia, es condición para el ejercicio de la libertad trascendental en el mundo sensible y, por tanto, condición de la moralidad»²²⁷. Y por otra, sin el ejercicio de la virtud la sostenibilidad del derecho es inviable, de modo que el mismo se requiere, tanto para su mantenimiento o conservación, como para su mejora y reconocimiento mediante esa característica esencial que acompaña a todo hombre que es ciudadano: la dignidad moral que le asegura que, si su situación civil ha de ser justa, será en tanto es, y es tratado como, un ciudadano activo, capaz de participar en la definición de los fines que persigue la comunidad humana.

El logro de este estatuto depende, tanto de los deberes del hombre hacia sí mismo y hacia los demás en un sentido perfecto, como en un sentido imperfecto; este último capaz, no sólo del mantenimiento de la situación de derecho positiva (que se entiende siempre dentro de los márgenes de este derecho positivo fundamentado en principios morales), sino también de la mejora de la misma.

4. Del estado civil al *ius gentium*: la necesidad de asegurar a cada Estado lo suyo. Los deberes de virtud perfectos e imperfectos ejercidos en el ámbito internacional.

El estado civil surgía de la voluntad vinculada de un pueblo con el fin de asegurar el uso de la libertad externa, o el derecho de propiedad vinculado con el derecho general a la libertad externa (que se vinculaba con el derecho de la humanidad en general en la enunciación de los deberes de Ulpiano), y resultaba en una ordenación legal positiva que, mediante una serie de medidas institucionales, y a través del ejercicio virtuosos de sus ciudadanos, se suponía podía mantenerse y progresar en el tiempo hasta conseguir un estado en el que sus ciudadanos fueran todos ciudadanos activos.

El *ius gentium* tiene su origen en dos necesidades: por una parte en asegurar a cada Estado (y a sus ciudadanos) lo suyo, de modo que puedan relacionarse entre sí como personas morales a las que se les asegura a cada uno lo suyo en el seno de, veremos, una asociación de estados o *foedum pacificum*. Por otra parte, en lograr esto de

²²⁷ González Vicén, F.; *Introducción a la teoría del derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, 29. Ver también: Dupré, L.; “Kant’s theory of History and Progress”, *The Review of Metaphysics*, Vol.51, nº4 (1998), 813-828, & Pieper, A.; “Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie”, *Kant-Studien*, Band. 69 (1978), 314-29.

un modo adecuado al imperativo moral, de modo que las relaciones no puedan considerarse meramente pragmáticas o utilitaristas, sino adecuadas a una visión de la historia en la que, mediante la ordenación fenoménica, podemos obtener un estado apropiado a la dignidad y los fines humanos.

Por esta razón cuando Kant trate acerca del derecho de gentes hablará de él como de aquel derecho que se establece progresivamente entre repúblicas, que, formando una asociación pacífica, buscarán dirimir sus asuntos en el seno de una legalidad positiva bajo la que se espera se unirán el resto de potencias, convirtiéndose de este modo también en repúblicas.

Así que podemos decir que el derecho internacional en Kant está, no sólo limitado a esclarecer los requisitos morales de los términos del clásico *ius gentium*, basado en una regulación de la guerra, antes, durante y después de la misma, sino a hacerlo de un modo en el que todo Estado que se someta a tal legislación se comprometa con una visión acerca de lo suyo y ajeno que es la que mantiene una República, y que, por tanto, se somete a más que a este derecho clásico, pues, es un derecho que dice algo también en relación a los no-miembros. Es decir, que el derecho de gentes, además de conseguir una situación de paz de acuerdo con principios acordes a la moral, reforma los términos del clásico derecho de gentes de modo que a aquellos que no forman parte de la relación se les reconoce personalidad moral; un derecho a ejercer la libertad externa y, por tanto, un derecho sobre la propiedad que no puede ser eliminado ni aun cuando no sean miembros de derecho.

Mientras que las Repúblicas se unirán entre sí en una situación pacífica, de acuerdo a unos principios políticos que aseguran el mantenimiento de la paz, el clásico derecho de gentes puede entenderse que se ejerce con respecto a aquellos con los que no se está en paz, y sus principios, por tanto, suponen un reconocimiento de la libertad externa de los mismos. Pues como dice Kant en *La Metafísica de las Costumbres*, el derecho a la guerra está considerado como el derecho que se ejerce entre Estados que no mantienen relaciones legales, (*MdS*, §53), por lo que no sería el caso de las relaciones entre repúblicas que han entrado en una unión legal, y entre las que se presupone, por tanto, no debe haber guerra.

La teoría del derecho internacional kantiano puede seguirse (así como la del civil y la de cosmopolita) principalmente en *Sobre el dicho, La Paz Perpetua* y *La Metafísica de las Costumbres*. Si en la última se tratan explícitamente los tres tipos de derecho incluido en el derecho internacional —y se establecen aquellos deberes y derechos que

los sujetos y los estados tienen fundamentalmente, relacionados con su propiedad, y que han de ser respetados—, en la *Paz Perpetua* se explicita el derecho internacional más allá de los mismos de acuerdo a artículos provisionales, definitivos, suplementos y Apéndices (que incluirán un esclarecimiento más evidente de la relación entre la moral y el derecho y de la función de la virtud para la posibilidad del derecho internacional) y en *Sobre el dicho*, se establece la relación que existe entre una filosofía de la historia y la posibilidad de un derecho internacional en la práctica basado más en la participación y derecho de los sujetos que poseen la última potestad sobre la propiedad de los medios de producción estatales que en un ejercicio de la virtud. Así que al derecho internacional le acompañan las tres visiones kantianas de la explicación de lo jurídico: la que se basa en el cumplimiento de la ley, la que se basa en la acción moral como su fundamento, y la que lo entiende desde la pura pragmatividad.

Pero, si vimos que la visión pragmática puede entenderse desde la perspectiva moral que confería la razón práctica a la interpretación de la historia, y la efectividad de lo jurídico como fundamentada en un derecho jurídico que incluía requisitos morales, podemos ver reducidas las tres interpretaciones a la segunda. Por eso la *Paz Perpetua*, con sus artículos provisionales, pero, sobre todo, con los definitivos y los apéndices, explicita el modo en el que la forma jurídica internacional es posible²²⁸. Los artículos provisionales serán aquellas actitudes que un Estado debe tomar para poder establecer lazos legales con otras, los definitivos aquellos principios que hacen de la unión legal una unión duradera. Así que el derecho internacional, propiamente dicho, consiste en los tres artículos definitivos, a los que se le suma el derecho a la guerra y los artículos provisionales como un “proto-derecho internacional”, orientado hacia la posible ampliación de la federación de Estados pacíficos.

¿Cómo se construye la federación de repúblicas? Por una parte, como decimos, mediante un pacto provisional entre Repúblicas. Por otra parte, y de modo

²²⁸ Se podría argumentar que los suplementos de *ZeF* ofrecen una visión de la garantía de la paz y de la formación y superación de las formas jurídicas que no casa con el esquema legal-moral que estamos ofreciendo en este capítulo. Así, el suplemento I, encaminado a entender el dicho natural “*natura deaedala rerum*”, muestra el problema de la formación del derecho como un problema técnico-pragmático, de disposiciones naturales y técnico racionales. Mostrando como la formación de derecho consiste en una ordenación de las acciones externas capaz de frenar la lucha entre los hombres, tal y como era vista en *Idee*. Pero a éste le acompaña el suplemento II que insiste en la necesidad de la publicidad y la opinión pública que ha de ser tenida en cuenta por los Estados según una razón legisladora- moral, como garantía para lograr la paz y de modo que muestra aquél aspecto necesario para la formación y conservación del Estado relacionado con la comunicabilidad, el aspecto moral. La noción de Naturaleza Providente aparece aquí dividida en sus dos aspectos tal y como la hemos presentado en esta tesis: el de la racionalidad técnica, y esta misma adecuada a la moral, que es la que ha de entenderse finalmente tras la redacción de la tercera Crítica.

imprescindible, mediante una acción moral por parte de un político al que se le considera ya dotado de la visión que la tercera Crítica ofrece sobre la historia y los fines del hombre.

Propone Kant pues una unión de los pueblos que son Repúblicas. Para formar un nuevo estado civil se hace necesario que haya un derecho público que lo preceda. Y, así como es imposible, veremos, una *Aufhebung* jurídica, si ha de haberla ésta ha de darse entre Estados que reconozcan ya los términos de lo mío y lo suyo, y los principios que hacen de este mío y suyo uno adecuado a una forma moral que requiere un derecho legítimo. Los Estado que se agreguen, por seguridad o por estrategias comerciales, deberán, al entrar a formar parte, reconocer implícitamente aquellos deberes de los sujetos que tal legislación implica.

Establecer un derecho de gentes es comprometerse a cumplir con los artículos provisionales de la paz perpetua, artículos que implican los definitivos en tanto que su compromiso sólo puede esperarse de Estados que adopten una forma republicana y dispuestos a realizar determinadas cesiones y a que sus dirigentes mantengan determinadas actitudes para que la relación intra-estatal sea posible. Pero este compromiso es un compromiso moral, no es un compromiso que tenga su fuente en una obligación jurídica, sino en la decisión moral de un dirigente que se somete a tales principios de un modo que podemos ver en este sometimiento el ejercicio de los deberes perfectos de virtud en tanto éstos se proponen también de nuevo el cumplimiento de los deberes pre-jurídicos, pero ahora, en el ámbito internacional.

Todo esto es debido, como decimos y vamos a ver, a la imposibilidad de una *Aufhebung* jurídica en la teoría kantiana del derecho cuya realidad señaló Philolenko en su introducción a la Metafísica de las Costumbres²²⁹. Mientras que el autor se centra en destacar la imposibilidad de la *Aufhebung* jurídica en el terreno internacional en vistas a justificar la necesidad de la acción ética como aquella que da cuenta de la superación de las formas positivas de derecho, nosotros hemos extendido esta imposibilidad, como veremos, a todas las formas de derecho.

Esta imposibilidad de una superación de la forma jurídica es el reconocimiento de la necesidad de una Doctrina de la Virtud y de una acción moral que contemplan el

²²⁹ "Introduction" a E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Première Partie, Paris, 1971. Una visión que coincide con ésta y que analiza la problemática del derecho internacional en Kant base al conflicto que se da entre los términos soberanía y libertad es la de Franceschet, A.; "Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant's Liberal Internationalist 'Legacy'", *Review of International Studies*, Vol.27, n° 2 (2001), 209-28.

único modo en el que, por una parte, la paz es posible, y segundo, la paz perpetua puede conseguirse. Pues sólo estableciendo estos términos, y sometiéndose a tal legislación o dominio público, puede considerarse la dignidad que acompaña a todo sujeto moral o Estado que no forma parte de la unión federativa. El único modo en el que los Estados se comportan legalmente entre sí y pueden llegar a hacerlo con respecto a aquellos que no lo hacen es el sometimiento a los artículos provisionales y definitivos que amplían la comprensión del clásico *ius gentium*; los apéndices de la paz perpetua están destinados a la comprensión de que es sólo esta acción moral del dirigente la que es capaz de superar la forma jurídica estatal para dar lugar al derecho internacional. ¿Cómo se vinculan acción moral y superación jurídica?

En primer lugar, la instauración de un derecho de gentes resulta controvertida desde el mismo momento en el que los sujetos que forman parte de los Estados y el Estado mismo, en tanto que representación de una voluntad común autónoma y soberana, no tienen obligación jurídica de entrar en un nivel superior de derecho.

Como sabemos, el deber jurídico mandaba el *suum cuique tribue*, pero una vez este está establecido bajo la forma de una constitución civil, la exigencia de entrar en una comunidad o federación de pueblos deja de tener legitimidad desde el mandato de estos deberes. La coacción jurídica y la constitución civil eran las exigencias que se establecían desde aquellos, y, por tanto, podemos decir que la *Aufhebung* jurídica tiene su límite en la instauración de una sociedad civil. De ahí que Kant afirme que en las relaciones entre los pueblos debemos pensar en una federación de pueblos: «...que, sin embargo, no debería ser un estado de pueblos», pues, como señala: «cada Estado sitúa más bien su soberanía (*Majestat*)...precisamente en no estar sometido en absoluto a ninguna fuerza legal externa» (*ZeF*, 354).

Ciertamente, el estado civil aparecía como una forma perfecta en sí misma, cuyo fin, la salud pública, reside en su autoconservación. Los presupuestos del derecho político y la división de poderes bajo la letra de una constitución republicana, no prevé la cesión de su soberanía a ningún factor extraño a ella misma. Y la *Majestat*, atributo del *Oberhaupt* (jefe de gobierno), no está pensada para ser cedida, pues va en contra de los fundamentos del Estado que haya alguien superior al soberano que pueda decidir acerca de la acción de éste. Si atendemos a las observaciones, que se hacen ya dentro del mismo estado civil, acerca de los *Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil*: «Tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto limitarle, en el

caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos a resistir, ha de poder también defenderlos y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste; lo cual es contradictorio» (*MdS*, 319). Es decir, que la negación de un derecho de revolución se fundamenta sobre los mismo principios que impiden la superación de la forma Estado, y se hace difícil pensar que la cesión de la soberanía pueda tener lugar en cualquiera de las dos otras formas del derecho. ¿Cómo pensar que la soberanía puede ser cedida sin que se produzca un cambio sustancial en la forma del Estado? Como señala Félix Duque:

Todos los miembros [que componen el estado civil] vienen aquí considerados implícitamente como autóctonos, nacidos de la misma tierra en la que están enterrados sus muertos —y por ende, ligados en una misma creencia *Glaubensart*—. Aquí es posible entonces, en estrecho paralelismo con el sentimiento moral del *respeto*, reprimir el primitivo *status naturae* (ese ansia de libertad externa y de dominio sobre las cosas y sobre otros hombres) para sujetarse a la Ley. Así, de consuno, los individuos se transforman en *personas*...y todas ellas se aúnan...en una única Persona moral: el Estado-Nación. Pero los distintos Estados-*Personae* son, en cambio, literalmente independientes unos de otros. En este sentido, bien puede hablarse de un *status naturae* interestatal, una suerte de *bellum omnium contra omnes*, siguiendo *das Ideal des Hobbes*. De aquí que sea imposible la consecución de un *Völkerstaat*, de una república universal, en la que los distintos Estados soberanos habrían de subyugarse —como si fueran meras Naciones /Naturaleza— a una *Gewalt* central que asegurara el derecho de cada uno y evitara por la fuerza desequilibrios y sojuzgamientos de los estados más poderosos respecto a los más débiles²³⁰.

La cesión de la soberanía supondría una disolución del Estado-nación en una forma superior de ordenación que se correspondería con el nuevo derecho de gentes. Algo que a ojos de Kant resulta la solución racional al problema de las relaciones entre los Estados, pero que, sin embargo, es indeseable a la vista de otros factores que ponen en juego además de la pérdida de la soberanía.

Uno de esos factores es práctico: la disolución de la soberanía en un Estado de extensión mundial es inevitable. Lo que conduciría a la imposibilidad de lograr aquello mismo que pretende: la protección de los individuos que están bajo su dominio. Otro es cultural-antropológico: la disolución de la persona moral que constituye el Estado-nación provocaría la mezcla de los individuos que pertenecen a éste con los de otros,

²³⁰ Duque, F.; "Natura Daedala rerum, de la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra", 203-204. En: Aramayo, R.R, Muguierza, J.& Roldán, C. (eds.); *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, 191-217. Los paréntesis [] son de la autora.

provocando la disolución de los lenguajes y las formas de vida y creando una homogeneidad que, si bien puede resultar deseable en un estadio avanzado de la humanidad, no lo es, para Kant, en éste momento en el que la cultura no ha alcanzado el nivel adecuado. Antes de que se resuelva el conflicto internacional la humanidad se encuentra, en opinión de Kant, en un estadio muy avanzado de la cultura por lo que respecta a la civilidad y a los buenos morales, pero no por lo que atañe a la moralidad —característica de una cultura cosmopolita que está cercana al ideal de la humanidad, fin de la razón—.

Por todo esto, Kant propone como sucedáneo negativo de la *Weltrepublik* la Federación de Estados libres, *der freie Föderalism*, que es compatible: con el derecho de gentes y su definición del Estado como soberanía independiente, con la necesidad de una moralidad en la humanidad que aún no ha acontecido y, por supuesto, con el mandato de la razón práctica de que no debe haber guerra entre los hombres. La Federación de Estados (*foedum pacificum*) también llamada *Congreso permanente de los Estados*, es, entonces: «Una confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede disolver...; sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho de gentes...para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara...es decir, mediante la guerra» (*MdS*, 350-1), una federación que: «se distinguiría del pacto para la paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquél buscaría terminar con todas las guerras para siempre» (*ZeF*, 356).

Ahora bien, ¿de qué modo se construye esta Federación? El contrato social instauraba un orden civil en el que los sujetos entraban a formar parte de una realidad en la que todos tenían los mismos derechos y deberes, excepto uno, el jefe de gobierno o soberano que se establecía como aquél sujeto que posee sólo derechos, y ningún deber, con respecto a los súbditos. Esta es la figura que representa la voluntad común, la expresión del derecho racional, y gracias a ella se hace posible la coacción relacionada con la justicia distributiva.

Ahora bien, a este soberano no le compete ningún deber jurídico para con los súbditos, pero ¿quiere esto decir que el contrato social se usa como método de justificación de un dominio; de un poder soberano irresistible sin más implicaciones?

Podemos negar esto desde dos presupuestos:

1. Desde la consideración ética del contrato social. Cuando Kant define el contrato originario dice: «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 *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un *pueblo*, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues allí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública» (*Gemeinspruch*, 297). De ahí que Philolenko afirme del contrato social que es la cuarta formulación del imperativo categórico²³¹. Por lo tanto, si bien es cierto que el soberano no tiene deberes jurídicos dentro de la legislación jurídica con respecto a los súbditos, esto no implica que el soberano no posea deberes morales. El contrato social se convierte en la regla para la administración de justicia dentro de un Estado²³² y expresa un ideal de justicia para el mismo, que se traduce en un mandato ético hacia la figura del soberano. Por otra parte, el soberano queda de esta manera instituido como el único sujeto dentro del estado civil que actúa *sólo* según deberes éticos, y esto permite que:

2. Kant pueda hablar de la figura de un político moral cuando se plantea la relación entre la política y la moral con respecto al concepto de paz perpetua uno que: «entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral...(que) seguirá este principio: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, es un deber, particularmente para los gobernantes, el estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, sacrificando incluso su egoísmo» (*ZeF*, 372). Aquél sujeto que no considera la evolución sólo en términos naturales, sino en tanto éstos son compatibles con los mandatos morales, es el político moral, figura clave en la formación del derecho de gentes.²³³

²³¹ Philolenko, A.; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Op. Cit. Podríamos considerar también al hilo de esta tesis que define la idea de una propiedad común de la tierra como principio limitativo de la acción del gobernante y regulativo de la acción de los ciudadanos en el estado civil, como regulativo para el gobernante en el internacional y como constitutivo, veremos, para los sujetos en el cosmopolita, que la propiedad común de la tierra puede ser considerada la quinta formulación del imperativo categórico. Definido el contrato social como ideal regulativo de una democracia y no como justificador de un *statu quo* podremos considerar que el principio de la propiedad común de la tierra podría ser también explicitado de este modo desde un análisis centrado en las similitudes con el principio del contrato social y en un estudio de sus fines como el que realiza Adela Cortina "El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant", *Revista de Estudios Políticos*, n° 59 (1988), 49-64.

²³² Vlachos, G.; *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, 330.

²³³ Es interesante que este principio de publicidad, que se considera imprescindible para fundar y mantener el *foedum pacificum*, resulta también imprescindible como método de autoafirmación de la soberanía por parte del político. En *Gemeinspruch* este principio se considera imprescindible para ejercer la acción internacional en tanto que se entiende que supone una aceptación por parte de los ciudadanos

Como señalamos en la exposición de los deberes jurídicos, podíamos entenderlos también como deberes que pretendían generar obligaciones para una legislación jurídica, pero que no estaban justificados para ello; hemos considerado a éstos dentro del marco de un derecho civil como deberes perfectos de virtud; ahora vemos que otro deber que puede entenderse como deber jurídico es la instauración de un derecho de gentes que propicie la marcha hacia la paz perpetua. Este deber jurídico que la razón práctica enuncia como “no debe haber guerra” puede ser relacionado con los deberes de virtud y, por tanto, llevado a cabo desde las acciones éticas de los gobernantes. Como advierte Philolenko: «el soberano...encontrándose por encima de las leyes, puede razonar moralmente sobre la naturaleza actual del Estado y proceder a las reformas tanto internas como externas, que le apremian a superarse hacia una existencia moral, la cual permite al Estado alcanzar el movimiento universal de la cultura. De este modo, la coacción, que había sido antes coacción a entrar en el Estado, deviene coacción a entrar en el Reino de los Fines»²³⁴.

De manera que podemos afirmar que a la idea de un derecho de gentes ha de acompañarle, al menos, la idea de un soberano como sujeto virtuoso. Sus acciones pueden entenderse como el cumplimiento de los deberes perfectos de virtud necesarios para la conservación del Estado, pero ahora, en tanto esa conservación se considera en relación a los restantes Estados. Como vemos, ejercer los deberes pre-jurídicos en el ámbito internacional supone el ejercicio de los deberes perfectos de virtud por parte de un soberano que representa al Estado como persona moral. Los artículos provisionales de la Paz perpetua son principios cuyo incumplimiento, supone, en primera instancia, un suicidio estatal (por la amenaza que suponen el resto de Estados), en segundo lugar impide la formación de pactos, como en el caso de los deberes perfectos con respecto a los otros, y, además, son artículos que requieren de la veracidad en las relaciones

activos en referencia a lo que se puede hacer con su propiedad. De modo que de nuevo podemos encontrar unidas la acción virtuosa con el concepto de propiedad, en tanto el soberano es tal por hacer un uso de la propiedad adecuado a las exigencias morales del estado republicano, y, se entiende, la reforma de la constitución ha de estar encaminada también a que todo ciudadano sea ciudadano activo y el principio de publicidad pueda cumplirse adecuadamente, es decir, que todos aquellos que juntos constituyen la *Majestat*, sean, a su vez, todos aquellos que deciden sobre las acciones del *Herrschaft*, sujeto que posee la *Majestat* de un modo “prestado”. Del mismo modo, el gobernante puede considerarse ejerciendo la *lex permissiva* entendida de un modo peculiar, como el razonamiento de aquél que sabe que la aplicación de los principios morales a la forma del derecho ha de darse de manera progresiva y atendiendo a las condiciones materiales e históricas. El modo de dar a cada uno lo suyo que le pertenece según su libertad externa de modo innato supone una visión moral-práctica o pragmática que estudie los modos para realizar esto. En este sentido de la ley permisiva como principio del gobernante véase: Hernández Marcos, M.; “Política y Ley Permisiva en Kant”, en Carvajal Cordón (coord.), *Op. Cit.*, 365-81.

²³⁴Philolenko, A.; “Introduction’ a E. Kant, *Métaphysique des mœurs*”, *Op. Cit.*, 67.

internacionales y del principio de publicidad para poder darse y ser, al mismo tiempo, válidas. De este modo, a través del ejercicio de estos deberes perfectos de virtud, el soberano cumple con los deberes pre-jurídicos en el ámbito internacional. Cumplir con estos pactos supone ejercer el *honeste vive, naemin laede y sum cuique tribue* en el ámbito internacional, abriendo la posibilidad de una asociación de Estados basada en relaciones legales. Como vemos de nuevo, cumplir los deberes perfectos de virtud sigue siendo un requisito para la instauración y conservación de un derecho de gentes, en tanto, decimos, cumplirlos es a su vez cumplir con los deberes pre-jurídicos que anteceden a la formación de toda sociedad de derecho.

Los deberes imperfectos quedan como aquellas posibilidades que este derecho supone al aceptar todo Estado los términos del clásico *ius gentium* para relacionarse con los demás Estados no-miembros. Reconocimiento que nos conduce, al menos en la idea, a la necesidad de actuaciones que contribuyan a la conversión en repúblicas de tales Estados.

Pero, ¿queda así resumida toda posibilidad de superación para el derecho? El derecho de gentes no es el último estadio del derecho kantiano por varias razones: por una parte, porque el derecho de gentes no puede dar cuenta de los derechos de los sujetos de toda la humanidad, sino sólo de los de aquellos que forman parte de la comunidad de repúblicas. De modo que la posibilidad de que a todo el mundo se le reconozca lo suyo no se ve limitada al plan de una progresiva unión de los Estados en una federación para la paz. A pesar de que, como decimos, el derecho de gentes supone el reconocimiento de aquellos Estados con los que no hay ninguna relación legal de carácter público en su derecho a la propiedad, y, por tanto, en su derecho y deber como Estados que pueden formar parte de una república, no es cierto que esto implique acciones positivas para conseguir un Estado mundial de las repúblicas. El derecho de gentes deja abierto, como decimos, el espacio para el ejercicio de deberes imperfectos, pero no los actualiza.

Reconocer el derecho a la propiedad de los no-miembros implica reconocer el deber de su propia superación, pero el modo de ejercer estos deberes no pertenece a los Estados, ni a sus dirigentes, que los contemplan al modo en el que se entienden los “deberes correctivos” dentro del estado civil²³⁵. La superación de esta forma necesita de

²³⁵ Como vemos este tipo de “deberes correctivos”, que supondrían una deber de no dañar a los Estados no miembros o incluso un deber de mantener las condiciones para que puedan formar parte de la asociación de repúblicas son los que actualmente coinciden con la propuesta de Rawls en su *Derecho de*

una acción por la cual no sólo se reconozca una igualdad formal sino la necesidad de una igualdad material, en términos de ciudadanía, y capaz de dar lugar a una forma jurídica diferente. La acción virtuosa del gobernante, que da lugar a la formación de pactos, o a la constitución del derecho internacional, no basta, podríamos decir, como acción superadora de esta forma, sino que se requiere de una acción virtuosa que no es la del gobernante para ejercer deberes para con aquellos sujetos que, o bien no forman parte de la comunidad de derecho público, o, incluso, no son poseedores.

Si la *Aufhebung* jurídica no podía darse más que gracias a la acción ética del gobernante, existe sin embargo un modo de ir más allá de la misma: mediante la acción ética del ciudadano, que puede, a su vez, exigir una reforma en la constitución que parte de un reconocimiento, y de intereses que van más allá de los que el soberano puede tener incluso como soberano moral. Ya que la propiedad está finalmente en manos de los individuos, de los ciudadanos, toda posibilidad de reconocer una ciudadanía que no es la civil, o la que se le presupone a aquél que está en relación pública conmigo mediante los pactos públicos establecidos entre Estados, de dotar de un estatuto activo o con capacidad para decidir en asuntos comunes, tiene que partir de los mismos individuos.

Podemos hacernos cargo de una perspectiva según la cual Kant consideraría que el sujeto y su acción virtuosa, del mismo modo que asegura el mantenimiento y la progresión de la forma jurídica en la que se encuentra, puede contribuir a la formación de un derecho cosmopolita, que sobrepasa las fronteras y las intenciones de una asociación de repúblicas y que es capaz de dar cuenta de la exigencia de todo derecho acorde a la moral de reconocer la dignidad de todos y cada uno de los sujetos que forman parte de la humanidad. Éste es el derecho cosmopolita. Un derecho que tiene su origen, veremos, en una acción moral, cuyo sujeto es el ciudadano corriente, que ahora sí, es el motor de la definitiva *Aufhebung* jurídica.

Gentes. Veremos que para Kant todavía pueden exigirse más deberes por parte de los Estado y los ciudadanos, los que pertenecen a un derecho cosmopolita, y en este sentido Kant seguiría situándose, con respecto a Rawls, más que en una posición antecedente, en una superadora. Ver: Rawls, J.; *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001.

5. El derecho cosmopolita: El comercio y la hospitalidad, las acciones morales encaminadas a una propiedad común de la tierra y a un destino digno del hombre. Los deberes de virtud como fuente del reconocimiento del sujeto de la humanidad.

Por ahora hemos considerado las relaciones entre el derecho y la moral en las diferentes formas de derecho público. En el estado civil, el papel de la ética se hace necesaria, ya desde el primer momento de la instauración del derecho público a través de los deberes pre-jurídicos, que mandaban a la par la instauración de un Estado en el que se asegurara a cada uno lo suyo, —siendo lo suyo aquello que puede usar, además de la capacidad general para hacerlo, es decir, además de la propiedad, la dignidad humana; o que daba lugar a la formación de los principios del estado que se aseguran que cada sujeto será tratado en la legislación positiva como un sujeto digno. La facticidad de las formas estatales, y el requisito de la igualdad en la cohesión, hacían de la acción virtuosa, tanto de la perfecta como de la imperfecta, una acción necesaria para el mantenimiento y la reforma de una sociedad civil cuyos principios se entendían habían de cumplirse “perfectamente” si es que el derecho ha de ser, además de legal, justo. Así hablábamos del ejercicio de la virtud como uno de los modos en los que, al ser reconocido todo hombre como un igual, se da el motivo para la conciencia de una reforma, la última de las cuales tiene que ver con que cada ciudadano se aun sujeto activo, educado y propietario, en la sociedad.

En el caso del derecho de gentes, la unión federativa de los estado republicanos para asegurarse cada uno lo suyo bajo leyes era propuesta como el efecto de la acción de políticos morales, que, entendiendo la necesidad de unir la perspectiva pragmática a la moral para la consecución de un derecho que conduzca a la paz, y sometiendo sus actuaciones al principio de publicidad, eran capaces de establecer y cumplir los términos de una legislación externa intra-estatal que ya no se limita al derecho a la guerra en general.

Pero, como ocurre hoy en día al preguntarnos acerca del derecho internacional, todavía ocurre que, ante esta forma de derecho nos preguntamos ¿qué pasa con los pueblos o estados que no son repúblicas? ¿No hay ningún deber propositivo relacionado con ello más allá del de respetarlos en un proceso de confrontación, o de asegurar las condiciones mínimas para su posible vinculación a la unión o federación? ¿Y con el derecho de aquellos sujetos que no forman parte de “Repúblicas”? ¿No son ellos

también, según la teoría del Estado, propietarios comunes de esta tierra no-limitada? ¿No se encuentran ellos también en la idea de aquella voluntad común gracias a la cual todo sujeto posee lo suyo y es capaz de instaurar los términos de esta posesión acorde a una legalidad que le asegura un ejercicio digno de su libertad?

Éstas son preguntas que tienen que ver con el modo de hacer de aquellas relaciones que siguen siendo naturales o privadas (cuya clave reside en que no hay regulaciones distributivas de la propiedad), relaciones públicas. Para dar respuesta a estas preguntas en general —y ya que decimos, la acción virtuosa del gobernante, como representante de su Estado, no puede dar cuenta, en la filosofía de derecho kantiana, de la superación del derecho de gentes— Kant se centrará en cómo hacer pública la relación que existe entre los miembros de los estados republicanos y aquellos miembros de estados no republicanos; desde ahí podremos extraer consecuencias acerca de los deberes de los Estados para con los Estados no miembros²³⁶.

¿Cómo se hace, pues, de esta relación privada una relación pública? La respuesta kantiana: el derecho cosmopolita. Su concreción: la hospitalidad.

5.1. La hospitalidad.

El concepto de hospitalidad es posiblemente uno de los más ignorados en la filosofía kantiana del derecho. Una exposición del mismo más o menos exhaustiva que tiene como referencia la obra de Kant sólo podemos encontrarla en el libro de Derrida²³⁷ que lleva este nombre y que se dedica a señalar la incompatibilidad entre una Ley universal de la hospitalidad, entendida como mandato ético, y las leyes de la hospitalidad, entendidas aquellas leyes en las constituciones positivas que regulan las relaciones entre los miembros de un Estado y los no miembros. Es decir, una incongruencia entre el derecho o el deber del sujeto, como dueño de su casa, y el derecho o deber de éste mismo, entendido como miembro de un Estado. Derrida centra este conflicto en el problema de ejercer el derecho individual de la propiedad por la que se constituye el Estado y que es también medio para una acción ética u hospitalaria que

²³⁶ Como veremos al final de este capítulo, esta relación puede considerarse también en términos de las relaciones de los sujetos de estados miembros, de modo que algunas de las teorías políticas modernas, que limitan la responsabilidad de los estados entre sí a asegurar los términos de una legislación internacional, se verían ampliadas, como veremos, por los requisitos que impone esta relación entre los sujetos que Kant extrae a través de la acción hospitalaria.

²³⁷ Derrida, J.; *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.

es contraria a los intereses del mismo Estado. Esta incongruencia es irresoluble en los términos de lo que restringe la legislación positiva; quizás también lo era para Kant así entendida, pero lo cierto es que el autor no se plantea el concepto de hospitalidad en este sentido, pues para él la cuestión central no es la de poder dar cobijo o reafirmar mi derecho a hacer uso de mi propiedad con fines éticos, sino que la posibilidad se centra, como vamos a ver, en el deber de reconocer el derecho a la propiedad del extranjero. Posibilidad que es la clave de la construcción de una ciudadanía universal²³⁸.

Nosotros proponemos que la acción hospitalaria, de acuerdo, efectivamente, a una Ley de la hospitalidad ética, a la que le corresponde una acción moral, es el medio que Kant encuentra para la construcción de un derecho acorde a la moral, y por tanto, para la superación de la positividad del derecho. Aquella acción por parte del sujeto que, actuando en los límites de lo públicamente regulado, es capaz de dotar a cada sujeto de la dignidad y el respeto que le corresponde como ser humano y que debe corresponderle también en calidad de ciudadano.

La acción virtuosa dentro del Estado es el modo a través del que puede conseguirse que cada sujeto actúe de acuerdo a su condición de sujeto moral y tome conciencia de la necesidad de ser, además, un sujeto moral tal y como corresponde a su estado externo: un propietario, y, por tanto, ciudadano activo, legislador y participe en la definición de los fines de la comunidad. La hospitalidad es el modo en el que todo sujeto activo, es decir, propietario, puede ser considerado un ciudadano. Ciudadano, si no de un Estado concreto, sí de un “estado cosmopolita”, uno que surge como resultado de este reconocimiento cosmopolita de ciudadanía al que ha de seguirle la legislación que lo convierta en realidad²³⁹.

Este “estado” no es una idea, no es un concepto regulativo, el cosmopolitismo es un concepto operativo, al que le corresponde una realidad legislativa aunque quizá no un Estado. Veremos cómo es esto posible.

Hay un cambio importante entre la concepción del derecho cosmopolita que se da en *Sobre el dicho*, escrito en 1793, y el mismo derecho entendido en *La Paz Perpetua* y *La Metafísica de las Costumbres*. En el primero de los escritos Kant aún entiende el derecho cosmopolita asociado a una forma de Estado cosmopolita, una

²³⁸ Estamos por tanto en desacuerdo con la interpretación de Vlachos que considera que la hospitalidad, en contra de lo que explícitamente declara Kant, es un derecho de asilo natural. Vlachos, G.; *Op.Cit.*, 377.

²³⁹ Estaríamos hablando pues en Kant, en relación con el derecho cosmopolita, de la construcción de una de una *polis* sin *politeia* como de la que hablaba Javier Muguerza en su artículo: “La polis sin politeia”, *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, n°1 (1993), 295-312.

unión de Estados que forman un Estado con un poder superior, condición para el ejercicio de la coacción necesaria para que se cumplan los deberes que el derecho internacional no puede más que asegurar de una forma provisional. Por eso afirma Kant que “una paz duradera conseguida mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una simple quimera, igual que la casa de Swift, tan perfectamente construida por un arquitecto de acuerdo con todas las leyes del equilibrio que, al posarse sobre ella un gorrión, se vino en seguida abajo (*Gemeinspruch*, 312)

En *La Paz Perpetua* y el *La Metafísica de las Costumbres* tal necesidad ha cambiado. Como hemos visto, hay inconvenientes pragmáticos que hay que tener en cuenta a la hora de establecer un Estado mundial, y se busca el modo en el que la teoría puede ser compatible con la práctica. Así hemos visto que se proponía el derecho internacional, al que habrá que añadirle ahora una acción de tipo particular que es la que es capaz de suplir la deficiencia de la no-perentoriedad del derecho de gentes: la hospitalidad.

La única definición de la hospitalidad es la que Kant ofrece en *ZeF*, en el Tercer Artículo definitivo para la Paz Perpetua:

Hospitalidad (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio del otro. Éste puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún derecho de huésped (*Geistsrecht*) en el que pueda basarse esta exigencia (para ello sería necesario un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por un cierto tiempo) sino un derecho de visita (*Besuchsrecht*), derecho a presentarse a la sociedad, que tienen los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra...de esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una situación cosmopolita. (*ZeF*, 357-8).

Un derecho que Kant explicita como destinado a evitar, tanto a hacer de los extranjeros esclavos, como a explotar a aquellos habitantes de Estados con los que no se mantiene una relación legal²⁴⁰. Al igual que al respetar estos derecho en el caso de ser uno mismo e extranjero. Un derecho que en *La Metafísica de las Costumbres* se define como el derecho a prestarse a un comercio como modo de la relación entre personas o

²⁴⁰ Hennig Ottmann ha denominado al derecho cosmopolita “derecho anticolonialista o antiimperialista”. Ver Ottmann, H.; “Der ‘ewige Frieden’ un der ewige Krieg. Über Kants ‘Zum ewigen Frieden’”, en Ottman, H, (ed.), *Op. Cit.*, 98-112.

pueblos no vinculados legalmente, y no a una relación que tenga como fin la explotación o la sumisión.

Todos los pueblos tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*), es decir, que se encuentra en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por ello el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos (*MdS*, 352).

Es decir, el derecho cosmopolita es un derecho a la no explotación, derecho que hace posible el comercio, el intercambio de mercancías, y que requiere para ello de una acción hospitalaria²⁴¹.

Kant no se dedica a extraer las consecuencias que tiene la acción hospitalaria como creadora de derecho, sino que parece apuntar a que las mismas relaciones comerciales, cuando se establecen de un modo no-explotador, son la fuente de creación de un derecho especial o derecho cosmopolita que complementa al internacional, como vemos, al regular aquellas relaciones que no estaban bajo una legislación pública y que podían ser la fuente de nuevas guerras.

A nosotros nos interesa señalar el proceso constituyente que conlleva ya de por sí la acción hospitalaria en tanto que condición de posibilidad del comercio, ya que no sólo regula los términos del intercambio, sino que se hace cargo de los sujetos del intercambio y de la necesidad de una legislación —que no sólo es complementaria, sino que se solapa con la legislación internacional. De modo que, como decía Kant en el suplemento segundo de la *Paz Perpetua*, los principios del derecho cosmopolita son los mismos que los del derecho internacional, sólo que el derecho cosmopolita supone que el derecho internacional se ve ampliado con respecto a los sujetos que pueden considerarse sujetos de derecho, lo que implica un reconocimiento de su estatuto de ciudadanía mundial, que, en contra de la internacional, no requiere una sede para poder ser ejercido. Así que, gracias a la hospitalidad, los sujetos no son sólo sujetos de un comercio legal, sino *ciudadanos del mundo*.

El ejercicio del deber de la hospitalidad supone el reconocimiento del sujeto de tal derecho como propietario común de la tierra; el único derecho en Kant que como hemos visto a la vez que innato (pues puede reclamarse antes del estado civil al estar

²⁴¹ No es el tema de esta tesis, pero una revisión del derecho de hospitalidad tal y como lo define Kant podría servir en el replanteamiento de la cuestión actual acerca de la legitimidad de los derechos territoriales y el derecho de exclusión.

unido a la facultad de libertad externa) es adquirido; es decir, el único que puede unirse a los derechos innatos del hombre para dar cuenta de la necesidad de derechos adquiridos que, a la vez que aseguran lo suyo de cada cual, impelen a que esta garantía se haga de acuerdo a unos principios que van unidos a los derechos innatos que se unen a la propiedad para dar lugar al estado civil. Así es como vimos el concepto de propiedad común de la tierra, que si, como dijimos, en el caso del estado civil supone ante todo (aunque no sólo) una idea regulativa, en el caso del derecho cosmopolita funciona como un concepto o principio constituyente.

¿Cómo se da este reconocimiento de ciudadanía? Al revés que en el caso del reconocimiento de los sujetos civiles como sujetos que por derecho han de ser sujetos activos: mediante el reconocimiento del sujeto como propietario que conlleva un reconocimiento de ese mismo sujeto como sujeto moral, como aquel ser capaz de libertad tanto externa como interna, y portador de los mismos derechos que los que acompañan a todo sujeto ya antes y después de, la creación de una comunidad civil.

Reconocer a alguien el derecho a la propiedad cuando ése no se encuentra en una relación legal conmigo, o pretender que él mismo lo haga, supone un ejercicio de los deberes perfectos de virtud, supone tratarse a uno mismo y al otro como uno que merece respeto. En tanto se ejercen estos deberes en el caso de una interacción económica, relacionada con la propiedad ajena o propia, ejercer estos deberes es un requisito para el intercambio, pues reconocen al otro como un igual con el que se ha de instaurar un pacto, y no como alguien a quien se puede someter, o a uno mismo como alguien que puede ser sometido. Si se ha de poder establecer una relación de reciprocidad, y esta no está basada en lo legal, ha de estar basada en lo moral. Reconocer al otro como propietario, y legitimado para establecer un intercambio, supone reconocerlo como un sujeto digno e igual, y, así, de nuevo, los deberes perfectos posibilitan la formación de pactos legales. El reconocimiento y respeto por la libertad interna, pero sobretudo externa del otro, (como capacidad que hace posible la apropiación) es pues una necesidad implícita en el derecho cosmopolita.

Lo que ocurre al ejercer el deber/ derecho de hospitalidad es que reconocer al otro como poseedor de un derecho en virtud de la común propiedad de la tierra es, a la vez, reconocer la necesidad de formar un estado legal con el mismo. De hecho, en tanto que este derecho lo posee gracias al comercio, y lo que implica este derecho es que se respete la propiedad del mismo (que no se le sujete a explotación o expropiación) supone considerar por primera vez al otro como un poseedor innato u originario; uno

que ha llevado a cabo ese gesto de apropiación originaria que es el que la teoría de la propiedad y el Estado reconoce como el que hace posible la apropiación. El que ha ejercido esa acción que pone en evidencia que, originariamente, nadie tiene más derecho que otro a poseer una parte de la tierra, y que es gracias a un acto de apropiación originaria como esto es posible.

Este reconocimiento de un propietario antes de la constitución de una forma de derecho supone, en la realidad de las relaciones entre los hombres, una contradicción, ya que, si sólo se puede ser propietario real dentro de un Estado, un derecho que pretende ser público, como es el de la hospitalidad, sujeto a una legislación coactiva, implica que reconocer a otro como a un propietario originario supone reconocerlo, a su vez, como a un ciudadano activo. ¿De qué estado? En principio, de ningún estado concreto, sino un ciudadano de la Idea del Estado Universal de la Humanidad. Aquel Estado que la idea de propiedad reclama como coherente con la teoría, que es el estado mundial, acorde a una posesión común de la tierra. En la práctica, de ningún Estado, pero no por eso el sujeto deja de ser menos ciudadano.

Una ciudadanía sin Estado es el título que se le presupone *a priori* al extranjero, siendo éste todo aquél que establece relaciones comerciales con personas con las que no le une una vinculación jurídica positiva, sino sólo un reconocimiento que se fundamenta en lo moral. Una ciudadanía *a priori* hecha posible de acuerdo a un reconocimiento de la legitimidad en la posesión de aquello que hace que uno pueda ser considerado como sujeto que ha de tomar parte en la toma de decisiones y definición de los fines que adopta, como jurisprudencia, una comunidad. En este caso, la comunidad humana global.

Si la hospitalidad parece ser un ejercicio de derecho previo a todo derecho es porque es un ejercicio moral, pre-jurídico, un ejercicio de virtud. Pero no por eso un ejercicio a-legal. Ya que, como pre-jurídico, es un deber o derecho que apela a la formación de una *polis*. El respeto a los suyos de otro que no está conmigo en una constitución civil es el modo en el que se crea una ciudadanía cosmopolita. Es el *honeste vive, naeminem laede, y sum cuique tribue* no como deberes en la idea, no como deberes perfectos de virtud dentro de la comunidad civil de derecho, sino en la “práctica imposible”, como si de verdad se diera un estado de naturaleza. Suponen la práctica de los deberes de virtud perfectos en tanto éstos se ejercen como deberes que hacen posible el estado legal de convivencia entre los hombres.

Pero sucede algo más, no sólo se crea ciudadanía cosmopolita sino el mismo concepto. De modo que, de ahora en adelante, los deberes imperfectos, pueden entenderse como aquél ejercicio mediante el cual, además de acercarse el hombre a obtener una buena voluntad, y obtener la conciencia y contribuir a la realidad de un Estado en el que sus miembros sean ciudadanos activos, se toma conciencia de la necesidad de asegurar la supervivencia material de *todos* los sujetos del globo, además de la contribución a la pertenencia en una ciudadanía activa que ya no sólo es civil, sino que es cosmopolita, universal —y no sólo la ciudadanía transnacional que corresponde a los miembros de una federación de repúblicas²⁴². Si existe una ciudadanía que puede ser reconocida a sujetos que no mantienen relaciones públicas, positivas, de derecho (pero que en tanto se le reconoce se exige que se cree) se reconoce la ciudadanía pasiva, y el deber de hacer de éstos también activos, al mismo tiempo, según la idea de la necesidad de una situación de derecho de acuerdo a una voluntad común universal²⁴³. Y de ahí también que Kant añada a los ya establecidos deberes imperfectos otros, los deberes de convivencia, que podemos considerar están pensados para hacer posible, a la vez que para ejercerse en, un estado de ciudadanía cosmopolita los deberes o virtudes de la convivencia (*virtutes homeleticae*), que recogen explícitamente el deber de la simpatía, la actitud cosmopolita, la hospitalidad (que como vemos es tanto un deber jurídico como un deber de virtud), virtudes que ilustran la disposición subjetiva de los hombres

²⁴² En tanto dijimos que se reconoce al otro como propietario gracias a su reconocimiento como sujeto moral, una vez que se entiende la necesidad de otorgar ciudadanía a este propietario, y que forme parte de “la comunidad de derecho” puede entenderse que aquellos que forman comunidad con él la forman ahora, por extensión, con la propia, y los deberes perfectos que les reconocen como poseedores originarios, y los imperfectos destinados a la reforma o mejora del estado civil con el objetivo de una ciudadanía activa de todos los miembros, se ejercerán también con respecto a ellos.

Acerca del deber de beneficencia, su obligatoriedad y su papel como superador de las diferencias económicas globales: Atterton, P.; “A Duty to Be Charitable? A Rigorous Reading of Kant, *Kant-Studien*, Band. 98 (2007), 135-55.

²⁴³ Podríamos pensar que esta ciudadanía cosmopolita supone un avance moral en tanto la participación en la redacción y reforma de leyes de acuerdo a lo que la concepción de la moral implica. Estos sujetos, que no pertenecen en principio a repúblicas, pueden contribuir con los productos de su cultura a una ampliación de la comprensión fenoménica de la moral a través de nuevas formas de expresión que se traducirán en nuevas necesidades legislativas y que darán lugar a la formación de expresiones culturales más cercanas a lo requerido por una cultura de la disciplina kantiana. Por lo que podríamos pensar que el cosmopolitismo, y la dotación de ciudadanía a todo el mundo, implica también una discusión entre los particulares que se refieren al mismo universal en tanto todos participan de la definición del mismo; y podemos pensar así también en la relación de la filosofía de Kant con aquellas teorías postmodernas que ven la relación universal-particular como una que, además de estar en continua reformulación a causa de la performatividad lingüística que implica un cambio en lo legal, se da principalmente en la traducción entre concepciones diversas de los mismos conceptos universales, y, por tanto éticos. Esto haría del imperativo categórico kantiano una fórmula que se hace real, no gracias a una acción o estructura de carácter universal, sino también a través de las comprensiones particulares que las distintas culturas tienen de los términos éticos. Ver por ejemplo: Butler, J. “Competing Universalities”, en J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London-NY, 2000, 136-82, & Morgan, D.; “Trading Hospitality: Kant, Cosmopolitics, and *Commercium*”, *Paragraph*, Vol. 32 (2009), 105-22.

necesaria para posibilitar y mantener, junto a los deberes perfectos, el “estado cosmopolita”²⁴⁴. En tanto suponen un “deber” de atender a la comunicabilidad común, unas “virtudes estéticas” que tienen en cuenta el modo en el que los hombres expresan y manifiestan su concepción de lo moral (la cultura) suponen un reconocimiento indirecto de todos los sujetos como definidores de los fines comunes, y, de este modo, como colegisladores en un estado de la humanidad.

La hospitalidad kantiana, mucho más cercana a la actualidad del concepto de lo pensable, es pues la condición de posibilidad de un derecho cosmopolita “ampliado”, aquél que se crea a partir del ejercicio de la hospitalidad y que incluiría los términos mediante los cuales todo Estado tiene — según este derecho, y de acuerdo a los conceptos que hace reales el ejercicio de la hospitalidad—, un deber por parte de los sujetos y de los Estados, tanto de mantener a aquellos sujetos y Estados que se encuentran en una situación pasiva, como de conseguir que se encuentren en una situación activa, estando así legitimados para su participación en la toma de decisiones, en la formación de leyes, de un estado (con minúscula) mundial, cosmopolita. De ahí que Kant también insista en el que los medios que el Estado para que sus sujetos puedan alcanzar la condición de fines en sí, la capacidad de proponerse fines en general, sea, además del mantenimiento mínimo de los sujetos, la educación; pero ésta ha de ser, no cualquiera, sino una educación sea cosmopolita, previéndose la necesidad tanto de la formación de pactos globales como de la inevitable interacción entre las diferentes manifestaciones culturales o diversidad de fines que han de contribuir a la definición de los fines que la humanidad se da a sí misma²⁴⁵.

A pesar de que Kant no desarrolla las potencialidades de este concepto en su filosofía del derecho, éstas son evidentes. La filosofía política contemporánea, y en especial aquella que se encarga de pensar en la posibilidad de una forma política global, podría verse enriquecida desde esta perspectiva que tiene a la propiedad común de la tierra como uno de sus fundamentos clave. Desde esta teoría del derecho kantiana, los sujetos de todas las naciones tienen deberes para con los sujetos de las otras, directos, mediante el ejercicio de unos deberes perfectos de virtud que reclaman al Estado un

²⁴⁴ *MdS, TL*, §48. Podemos pensar que el ejercicio de estos deberes, unido a de los deberes perfectos en este ámbito, darían como resultado una “amistad cosmopolita”, contrapartida del concepto de ciudadanía cosmopolita que se reclama en términos jurídicos como una exigencia lógica derivada también de su ejercicio.

²⁴⁵ Ver Kant, I.; *Pädagogik*, AK. IX. Acerca de la educación como elemento formativo en la moral y conducente a una situación cosmopolita ver Knipperberg, J.M.; “Moving Beyond Fear: Rousseau and Kant on Cosmopolitan Education”, *The Journal of Politics*, Vol. 51, nº 4, 1989, 809-27.

cambio en sus legislaciones que les obligaría, no sólo a tener en cuenta a los demás Estados en términos de asegurar su autosuficiencia, sino, a la vez que a considerar su legislación sujeta la decisión, por lo que respecta a los asuntos que conciernen al globo, de todos los sujetos del mundo, constriñéndose a los términos de una ciudadanía cosmopolita, e indirectos, de contribuir mediante sus acciones de virtud al mejoramiento de su situación. Constricción que funcionaría como una retroalimentación en el establecimiento de leyes internas y externas y en la ampliación de obligaciones con respecto a los individuos y los Estados que podrían conducir incluso a la necesidad de un impuesto de redistribución internacional tal y como actualmente propone T. Pogge²⁴⁶.

El elemento de la propiedad común de la tierra como índice de una moralidad fenoménica, —relacionado a su vez con una consideración de la comunicabilidad de lo moral (no como criterio de validez *a priori* de lo que puede ser dicho sino como imperativo de la hermenéutica entre diferentes culturas, ya de por sí aptas *a priori* para la comunicación)—, supone una ventaja con respecto al punto de vista de aquellas teorías políticas que entendieron seguir a Kant en el liberalismo político añadiéndole a éste un fundamento de economía política liberal, y que rechazaron toda teoría política ligada a una concepción “socialista” de la economía, que podría dar cuenta a su vez de la necesidad de una educación pública, y a la que Kant parece estar más vinculado de lo que se podría interpretar desde estas filosofías²⁴⁷. El cosmopolitismo kantiano, en contra de estas interpretaciones, recoge los requisitos exigidos a un sujeto que se guía por una ética cosmopolita como la que defiende Norbert Bilbeny: «En relación con uno mismo, la personalidad cosmopolita aparece, en términos generales, como libertaria e individualista. En relación con el otro se manifiesta, en cambio, igualitaria y sociable»²⁴⁸.

Se entiende ahora por qué el cosmopolitismo kantiano es un cosmopolitismo moral, pues es aquél estado que, hecho posible mediante un ejercicio de virtud, cuyas

²⁴⁶ Ver Pogge, T.; "Eradicating Systemic Poverty: brief for a global resources dividend", *Journal of Human Development*, Vol.2, Nº 1 (2001), 59-77, & *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005. Esta resolución del derecho cosmopolita defiende una ética de la responsabilidad que supera la meras exigencias del imperativo categórico, como la que Begoña Román defendía en su artículo: "Cap a una ética de la responsabilitat: de Kant a Apel", *Comprendre: revista catalana de filosofia*, nº1 (2001), 19-42.

²⁴⁷ Karatani, K.; *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, Cambridge-London, 2005. En la línea de una economía, si no liberal, si al menos, de acuerdo con ésta véase: Miller, R.S.; *Globalizing Justice: the ethics of poverty and Power*, Oxford University Press, Oxford-NY, 2010. La línea que siguiendo a Rawls relaciona la existencia de las instituciones con el criterio de distribución de justicia puede decirse que tiene las mismas consecuencias en el terreno internacional que la teoría económica liberal, véase: Freeman, S.; "The Institucional Bases of Distributive Justice", artículo inédito, sección C.

²⁴⁸ Bilbeny, N.; *La identidad cosmopolita: los límites del patriotismo en la era global*, *Op.Cit.*,90

condiciones de posibilidad están dadas para el hombre dada su doble condición nouménica-fenomenica, y al que le acompaña una visión de la historia en la que el trabajo sobre lo material es compatible con el logro de los fines morales (y por, tanto, es capaz de dotar de relevancia ética a determinadas relaciones de los hombres con el mundo, con la materia) es también, y en consecuencia, condición de posibilidad de un derecho que, por su forma, es adecuado a su reforma por hechos y principios adecuados a la moral.

Un cosmopolitismo que amplía los deberes que se le debe a todo sujeto en términos de ciudadanía, y que nos ayuda a comprender qué es exactamente lo que se le debe a cada uno de acuerdo a su dignidad y, más allá de ésta en un sentido general, de acuerdo a la dignidad de un sujeto que vive en el mundo sensible; que ha de vivir, desarrollarse y ser feliz en un mundo limitado propiedad de todos y sobre el que todos han de tener derecho a decidir. Como apuntaba Domingo García Marzá²⁴⁹, la República mundial, a pesar de lo que en un primer momento parezca indicar Kant, sí puede ser considerada democrática, en tanto su construcción tiene en cuenta la capacidad de decidir de un pueblo cosmopolita. El mismo concepto de cosmopolitismo necesita de una democracia global para ser operativo. En palabras de Norbert Bilbeny: «la “ciudadanía del mundo” será democrática o no será»²⁵⁰

Lo único que nos queda preguntarnos en esta tesis es ¿es este derecho una idea regulativa? ¿Es la sociedad de derecho cosmopolita el objeto de un concepto regulativo? ¿Es el cosmopolitismo el objeto de la idea de paz perpetua, o podemos tratarlo como un concepto constitutivo y establecer así la realidad fenomenica del concepto y no sólo su posibilidad? Una realidad que, como tal, hace de este mismo concepto uno que es, si cabe, más exigible aún, en tanto que la buena voluntad no es la condición de su realización, sino que sólo lo es una perspectiva del hombre y del derecho que resulte “epistemológicamente” coherente.

²⁴⁹ García Marzá, D.; “República democrática en ‘La paz perpetua’. Un comentario desde la teoría democrática”, en Martínez Guzmán, V.; *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, *Op.Cit.*, 83-100.

²⁵⁰ *Ibid.*; 60. Desde esta defensa del concepto de cosmopolitismo en Kant adquiere extremada relevancia la afirmación del mismo autor según la cual «El cosmopolitismo es una condición “trascendental”, un *a priori* del que partimos, sin poder evitarlo, en los debates sobre fronteras, pertenencia e identidad política». *Ibid.*; 43.

6. El cosmopolitismo moral: un proyecto tangencial.

Para explicar la relación íntima de dependencia entre el derecho y la moral nos centramos en un análisis del concepto de cosmopolitismo que nos llevó a considerar a este concepto como aquél que el hombre usa para explicarse a sí mismo como ser sensible, perteneciente a este mundo, y al que le corresponde un destino de acuerdo a su capacidad de libertad. De este modo vimos que aquellos mecanismos que el hombre usa para interpretar a la naturaleza y a sí mismo como ser de naturaleza moral —que persigue un objeto de naturaleza trascendental, como mucho interpretable como ideal asintótico de la práctica— no eran suficientes para dar cuenta de la historia de la humanidad. Al mismo tiempo, en los límites de su explicación, estos principios dejaban un margen para postular en la reflexividad humana el lugar adecuado desde el que proponer una interpretación de la naturaleza y de la historia humana cuyo fin natural es la creación de un estado o derecho cosmopolita.

El cosmopolitismo reflejaba compatibilidad de la acción moral del hombre con su acción técnico-pragmática. El resultado de interpretar a la naturaleza como un todo coherente en el que nuestra comprensión de un todo mecánico requiere de un fin que le dé sentido —siendo tal fin uno que el hombre puede proponerse porque sus condiciones de posibilidad pueden establecerse en concreto. Esta coherencia epistemológica se traduce en una coherencia práctica en tanto que los productos de una acción a la que acompaña esta visión o comprensión de lo natural son productos acordes a lo racional, e implican la instauración de realidades sociales, de relaciones entre los hombres que pueden ser consideradas “acabadas” en el sentido en el que, lo que pueden asegurar y el modo en el que lo hacen, está de acuerdo con los deseos de un hombre que entiende que su felicidad, tal y como esta es posible, (siempre en consonancia con la de los demás) sólo puede lograrse en el seno de tales relaciones legales.

Así, el cosmopolitismo era considerado la condición de posibilidad fenoménica para una virtud y una felicidad tal y como son posibles para el hombre también según su doble condición sensible-.suprasensible. Un cosmopolitismo que debía ser el producto de una acción en lo sensible adecuada a lo moral. La marca de la compatibilidad entre lo natural y la libertad. Cosmopolitismo que, si bien no puede asegurar aquello que posibilita —pues esto último depende de una acción del hombre cercana al concepto de santidad— al menos sí había de poder realizarse en condiciones sensibles.

La propiedad, como aquél elemento material sobre el que se puede ejercer la acción pragmática, pero también aquél que implica ya en su uso una significación moral, era explicitada como elemento que podía dar cuenta de la necesidad de la formación del derecho. Y la misma propiedad podía usarse como elemento crítico en vistas a considerar las necesarias reformas que han de darse en todo estado de derecho no ideal, positivo, y, por tanto, susceptible de desigualdades no acordes a la dignidad moral. Estas reformas venían a cargo, tanto del mismo derecho —que en su legislación contempla ya la necesidad de su reforma— como por parte de la acción virtuosa de los ciudadanos que —además del objetivo inherente a la acción moral, que consiste en que el hombre se comporte de una manera adecuada a su dignidad mediante la propuesta de los fines que le son propios como tal— en el cumplimiento de sus deberes perfectos e imperfectos era la clave tanto para el mantenimiento de la forma Estado (o de una legislación de acuerdo con principios morales) como para su reforma. Al tratar al otro como sujeto de libertad innata, el ciudadano toma conciencia de aquello que dentro de una sociedad es necesario para que el sujeto ejerza su libertad, no sólo de un modo equilibrado, sino de un modo pleno.

Vimos que la formación del derecho de gentes requería de la acción virtuosa de un político que contempla la posibilidad de la paz como coherencia con aquella visión según la cuál, lo que puede ser tratado de acuerdo a principios naturales, puede también serlo a la vez de acuerdo a requisitos morales; y sólo de este modo da lugar a una situación de coherencia, en el sentido, como vimos, de producir un estado acorde a los deseos del hombre, que resulta ser un estado acorde a los principios de exigencias morales.

El cosmopolitismo era la última de las formas de este derecho o estado legal de las relaciones de los hombres, que, mediante la acción se la hospitalidad, dotaba, en principio a aquellos hombres activos y, posteriormente, a todo hombre, que no estuviera en inserto en relaciones legales, de la “propiedad” de la ciudadanía —lo que hacía de todo sujeto o pueblo un sujeto o pueblo merecedor de la dignidad que acompaña a todo aquél con el que pueden establecerse lazos legales. Forma de derecho que concluía en la necesidad de una serie de deberes por parte de los sujetos y de los Estados por mantener y hacer miembros legisladores a estos sujetos o pueblos.

Esto implicaba, por una parte, contribuir a que su forma de gobierno sea una republicana, pero, ante todo y principalmente, considerar a esos sujetos como si fueran

sujetos del propio Estado o comunidad de Estados y tratarlos en consonancia —a la espera de que lo primero acontezca— como *de facto* ciudadanos del mundo..

Hay un deber de incluir en la toma de decisiones a todo sujeto del mundo en tanto que ciudadano cosmopolita, y por contribuir a que esto sea efectivo asegurándole los medios para su conservación y para su consideración como ciudadano activo.

La acción virtuosa cumplía un importante papel para la realización de toda legalidad, poniendo en evidencia que la mera acción pragmática no bastaba para que una forma de derecho se conservara, o superara. De este modo podíamos finalmente establecer aquella relación dialéctica que se da entre la moral y el derecho y que nos hace entender que por mucho que no se requiera virtud para la acción legal ordinaria, sin embargo, sí se requiere para la posibilidad de un estado de este tipo y para su conservación y mejora en el tiempo. Pero, ¿implica esto que las formas de derecho adecuadas a la moral son formas de derecho ideales?, ¿que suponen un derecho ideal en tanto que dependen de una buena voluntad cuyo desarrollo completo no puede esperarse más que a consecuencia de la creencia racional en los objetos de ideas que son tenidos por objetos de fe?

Nuestra intención durante toda la tesis ha sido la de mostrar que esto no es así. Que si la mera acción teórico-técnica no puede dar cuenta del cosmopolitismo, tampoco es éste el producto de la acción de una buena voluntad entendida como santidad. En la estrategia para construir un estado de las relaciones que posibilitara el fin del hombre se conjugan lo material y lo moral en este concepto de propiedad que permite establecer un criterio para determinar cuando un derecho es derecho acorde a la moral: la propiedad, que, considerada como aquello que puede ser asegurado y que da lugar a un marco de principios acordes a la moral es el índice de la moralidad de un Estado, una relación entre Estados, o un derecho cosmopolita. Y no es que la propiedad privada universal sea el fin en sí que se persigue (piénsese que la propiedad privada de todos y cada uno de los sujetos no difiere en efectos de la no-propiedad de los mismos), sino la participación en la toma de decisiones a través de la propuestas de aquellos fines que decidirán nuestro destino y que se hace posible a partir de la obtención de la primera.

Al hacer depender esta participación de la posesión Kant establece un criterio para la práctica que le permite asegurar que la participación ha de ser exigida más allá de la perfección alcanzable dentro de cada Estado. Un modo peculiar de posar la atención sobre el extranjero, el marginado, el desconsiderado, el pobre, el

necesitado...el Otro, que permite, a la vez que establecer una exigencia de carácter político, hacer de la misma una de carácter ético (universal)-político.

La acción virtuosa encaminada, o bien a la conciencia de la mejora por lo que respecta a los términos de la distribución de esta propiedad, o bien por lo que respecta al reconocimiento de los sujetos que ya la poseen *de facto*, no es una acción virtuosa que requiere de la santidad. Es, más bien, la acción virtuosa que puede esperarse de todo sujeto que vive y persigue sus fines en un mundo fenoménico, porque de hecho el derecho, que la requiere, es una realidad.

A toda forma de derecho le corresponde una acción virtuosa que no depende tanto de la buena voluntad como de la conciencia de la necesidad de compatibilidad entre lo material y lo moral para ser feliz. Es una conciencia de nuestros límites de conocimiento lo que nos impulsa a esta acción virtuosa que ha de acompañar al único derecho que puede dar cuenta del hombre como ser fenoménico que actúa en el mundo.

Se podría objetar que en tanto toda acción virtuosa depende de la voluntad de autoacción, la consecución de un derecho cosmopolita es un asunto "asintótico", que depende de un cultivo y desarrollo infinito de nuestras disposiciones morales. Pero, de nuevo, sus condiciones de posibilidad no son de otro mundo, sino de éste. Esto es en lo que hay que insistir. Una visión adecuada del mundo, tal y como éste se nos aparece de modo coherente, tal y como la razón humana requiere, implica un cosmopolitismo como objeto de este mundo. De modo que su logro supone una planificación racional de los objetivos, a la que se le suma la conciencia de ser ésta la única que es capaz de proporcionarnos una felicidad satisfactoria. Por lo tanto, la felicidad, planificada racionalmente de acuerdo a esta visión, no es una felicidad desmedida, no es aquél ideal de la imaginación con el que Kant intentó combatir a lo largo de toda el período crítico, sino que es ya felicidad adecuada a la virtud. De modo que el plan de una filosofía crítica podría entenderse como el plan por mostrar la única comprensión de lo natural gracias a la cual podemos obtener una felicidad digna, y esto requiere el ejercicio de una virtud que, no es santa, sino adecuada a tal felicidad.

La virtud necesaria para el establecimiento, mantenimiento y mejora de una sociedad de derecho es una virtud humana, cuyas condiciones de posibilidad están a la mano del hombre. La defensa de la imposibilidad o idealidad de un cosmopolitismo por la falta de santidad del hombre es el fruto de una mala comprensión del mismo, pues el cosmopolitismo es el producto de un conocimiento del mundo adecuado a nuestros

intereses y que, como tal, es un conocimiento que usa para su producción y reproducción de aquello que se da efectivamente²⁵¹.

Que el hombre es un ser virtuoso es, de nuevo, no un *desiderátum*, sino un hecho. Así es como hay que entender que la producción de un estado cosmopolita de derecho por parte de los hombres no es el efecto de un principio regulativo, sino de uno finalmente constitutivo, el objeto fenoméricamente alcanzable por la acción humana de aquél principio regulativo que nos impulsa a trabajar por el bien supremo. Uno que sólo vale para el hombre, pero, ¿quién necesita más?

Ahora bien, la paz perpetua, la felicidad que se surge de un ejercicio perfecto de la virtud, no dejan de ser ideales regulativos del derecho. Suponen la idea de un hombre feliz a causa del ejercicio virtuoso; aquél capaz de aceptar la visión del mundo coherente que aquí hemos expuesto como un ideal subjetivo de felicidad, nunca coaccionado, sino deseado. El que desea un derecho sin coacción porque, además de saber que tal derecho es acorde a la felicidad que puede esperarse en este mundo, y se somete racionalmente al mismo, lo hace de un modo que este sometimiento es uno deseado, forma parte de la felicidad que puede obtener gracias a él. Aquél sujeto para el que someterse al derecho forma parte de su felicidad. Y es así como Kant pensará en la comunidad ética en *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*.

Una comunidad que, posibilitada por un marco cosmopolita de derecho, no necesita del elemento coactivo. Una comunidad ideal, y, por tanto, un ideal regulativo, pues el hombre es aquí feliz gracias a sí mismo, sin necesidad alguna de una coacción externa.

Los requisitos para obtener tal comunidad será un ejercicio de la virtud destinado a obtener una buena voluntad, una insistencia en los deberes de virtud, perfectos e imperfectos, cuya práctica no concluye en la obtención de una realidad jurídica sino que están planeados también para dar lugar a tal comunidad ética, “la iglesia de Dios en la tierra”. Pero esto, en oposición al derecho, sí depende exclusivamente de una buena voluntad, su concreción responde a la realización de una cuasi-santidad humana, sólo producto de generaciones de artistas, hombres virtuosos,

²⁵¹ Estamos por tanto en contra de la opinión de Carlos Pereda que hace de la obtención de la paz un ejercicio perpetuo. No estamos tanto en contra de su opinión de que la paz es un estado que debe ser continuamente reafirmado, sino en tanto parece que su logro, y no su mantenimiento, se deba a una continua reafirmación de las acciones que conducen a la misma. En este sentido paz y paz perpetua serían equivalentes, afirmación con la que nos estamos de acuerdo en esta tesis. Pereda, C.; “Sobre la Consigna «Hacia la Paz Perpetuamente», Rodríguez Aramayo, R, Muguerza, J. & Roldán, C. (eds.), *Op.Cit.*, 77-101.

amantes de la naturaleza y del ser humano ya insertos en un marco jurídico en el que esto es posible y dispuestos a colaborar los unos con los otros en vistas a incorporar la universalidad moral en el mundo sensible²⁵², en un proceso infinito que depende no sólo del hombre sino a la vez de “Dios”. La paz perpetua corresponde también a este sentir libre de los corazones, en los que el dominio ya no se cifra en el deseo de lo exterior sino de uno mismo, de modo que, de nuevo, aunque posibilitado por el derecho, la paz perpetua es un ideal de la razón, es la tranquilidad del corazón que sólo puede darse en una comunidad ética.

Pero, como el título de esta tesis reza, el cosmopolitismo moral ha de ser y puede ser, una realidad; una cuya posibilidad reside, insistimos, entre los límites del mero saber y la pura creencia.

²⁵² Ver Cortina, A.; “ El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en Carvajal Cordón, J. (coord.), *Op. Cit.*, 241-53.

Conclusión.

El cosmopolitismo moral. De la visión práctico teleológica a la creación de una sociedad real de fines asintóticos. Entre el saber y la creencia.

Nuestra intención en esta tesis ha sido la de defender que el concepto de cosmopolitismo en Kant ha de ser entendido como un cosmopolitismo moral. Esta unión entre un concepto que se refiere al derecho y un adjetivo que lo califica como moral nos llevó a cuestionar el concepto de cosmopolitismo, tanto en su significación ideal (como concepto que se refiere a un ideal asintótico de la *praxis* humana) como en su comprensión a través de una mera racionalidad pragmático-técnica, no necesariamente ligada a una intención moral. Es decir, el cosmopolitismo kantiano, defendimos, había de ser localizado entre los límites del mero saber y los de la pura creencia.

Nuestro objetivo ha sido el de comprender al cosmopolitismo en el marco de la reflexión trascendental kantiana, como un concepto que adquiere pleno significado en el intento kantiano de dar cuenta de la acción moral concreta, de la unión entre la naturaleza y la libertad. De acuerdo a una visión subjetiva pero necesaria de la naturaleza que muestra a ésta como un todo con sentido adecuado a la naturaleza humana, la acción moral del sujeto, y la transformación de la realidad gracias a ésta en vistas a posibilitar un destino que exclusivamente responsabilidad suya, el hombre se propone la construcción de una sociedad global de derecho. Ésta sociedad o comunidad global, este “sistema de estados fundado moralmente”²⁵³, hará posible una comunidad de comunicación universal efectiva o real mediante una estrategia de empoderamiento de todos los sujetos del globo, que, en el marco de un derecho adecuado a la moral, se encuentran a la vez capacitados para decidir los términos de una marcha de la humanidad que no tiene fin.

En el primer capítulo de la tesis analizamos al cosmopolitismo como el concepto que define un enunciado o máxima destinado a cubrir un interés de la razón. El principio de la historia, clasificado como teleológico, y con pretensiones de interpretar las acciones de los hombres en el límite que reside entre lo puramente empírico y moral, nos llevó a considerar al cosmopolitismo como el concepto definitorio de una máxima que no era ni de la razón pura ni de la razón práctica, sino que se correspondía más bien con el enunciado de una tercera facultad destinada a la comprensión del sujeto humano y su destino moral tal y como esto es posible en condiciones sensibles.

²⁵³ KU, 432.

Los intereses que la razón persigue en cada uno de sus ámbitos objetivos de conocimiento podían considerarse ya cubierto desde la máximas de la razón pura teórica enunciadas en El Uso Regulador de las Ideas de la Razón Pura —al final de la Dialéctica de la *KrV*— y en los Postulados de una *KpV* —que se encontraban ya enunciados con anterioridad a la redacción de esta obra en las tempranas *Reflexiones de Filosofía Moral* y en las *Reflexiones de Metafísica*. El cosmopolitismo se aventuraba de este modo como un concepto propio de una tercera facultad, capaz de hacerse cargo de aquello que se sitúa entre el ámbito de lo natural y el de lo moral. El interés que cubre este concepto, por tanto, pensamos que debía ser considerado el de la unión entre la naturaleza y la libertad, o el del modo en el que el hombre realiza los fines de la moral en el mundo sensible. Y de este modo, el cosmopolitismo y los primeros opúsculos sobre filosofía de la historia formaban parte del intento de dar solución al problema kantiano de concreción de la acción moral, o del modo en el que el imperativo moral, objetivo y trascendental, puede ser operativo como principio subjetivo de la acción humana.

A causa de esta intención de unir o reunir lo natural con lo moral, o la intención de hacerse cargo de lo contingente para una razón pura teórica, insistimos en diferenciar el concepto de cosmopolitismo del de bien supremo (*summum bonum*), y su causa, la Naturaleza o Providencia (*künstlerin Natur*), del de Dios o Providencia divina (*göttlicher Vorsehung*). Equiparación tradicional en la interpretación de los primeros escritos de filosofía de la historia²⁵⁴. Analizamos en el segundo y tercer apartado del primer capítulo los rasgos que definen a estos conceptos con la intención de diferenciar entre el objeto asintótico de la voluntad humana, el bien supremo —que consideramos tiene su ectipo en una comunidad ética— y el cosmopolitismo, como condición *sine qua non* para pensar en la posible realización de un bien supremo, o su ectipo, en el mundo sensible. Esto hacía del cosmopolitismo un concepto novedoso de la filosofía kantiana de comienzos del período crítico en tanto supone una contradicción con aquellas interpretaciones de la filosofía kantiana que consideran que la obtención y propuesta de fines morales es absolutamente independiente para Kant de las condiciones sensibles en las que se lleva a cabo la acción moral del sujeto.

El papel de la Providencia divina —apoyados en las *Reflexiones de Metafísica* anteriores y contemporáneas al período que nos ocupa— quedó limitado por referencia

²⁵⁴ Véase como ejemplos, Yovel.; *Kant and the Philosophy of History*, *Op. Cit.*; Sevilla, S.; Roldán, C.; “Los prolegómenos sobre la paz perpetua”, *Op. Cit.*

a la acción del sujeto a ser, en el plano moral, la idea de un distribuidor universal de la justicia: acorde a la intención moral del sujeto agente en un reino de los fines. En el plano sensible, el concepto de Providencia restó como fundamento explicativo de las formas contingentes; idea que da lugar a una máxima teleológica de la naturaleza como la que se enuncia en la *KrV* y que postula una perfección ontológica de la naturaleza que haría compatible lo natural con lo moral, sin significar esto, sin embargo, que la agencia divina fuera la causa de las acciones de los hombres en el mundo sensible, o pudieran dar cuenta de lo sensible en general en términos de causa.

A la vez, y dando cuenta de la existencia de disposiciones al bien en el sujeto humano, el concepto de Providencia no podía explicar, según el análisis que llevamos a cabo, ni la actualización de dichas disposiciones ni del papel que el egoísmo cumple en Kant como medio conducente a un cosmopolitismo, lo que nos permitía diferenciar asimismo el concepto de Naturaleza o causa agente de la historia del de Providencia divina, y a buscar, en otro ámbito diferente del moral, la clave de la interpretación de este concepto agente de la historia que pensamos Kant nunca consideró que fuera diferente al mismo ser humano. Esta perspectiva, que diferencia al cosmopolitismo tanto del concepto de bien supremo como a su causa de la Providencia divina, respeta la noción de autonomía y dignidad humana, y, por tanto, de responsabilidad por la acción y los fines de la misma, devolviendo a manos del sujeto concreto el discurso de la historia kantiana.

Como argumentamos, todas estas diferencias entre los conceptos de una filosofía de la historia y las máximas de una Razón Pura Teórica y Postulados de una Razón Práctica, nos llevaban a pensar que la clave de comprensión del concepto del cosmopolitismo en Kant como definitorio de una intención de la razón se situaba en el marco de un problema general relacionado con el intento de dar cuenta de lo contingente natural; problema que podía ser ya localizado con anterioridad a la redacción de la *KrV* en los opúsculos destinados a dar cuenta del concepto de raza u organismo mediante el uso de un principio teleológico que superaba la definición dada por la *KrV* al respecto.

Por esto, analizamos el intento de dar cuenta de la unión entre lo natural y lo moral desde los términos y principios de la teoría biológica kantiana. Consideramos lo que significaba para Kant, en palabras de Friedrich Kaulbach, una “naturaleza libre” y situamos como objeto de la misma a una humanidad responsable de su acción y

evolución; interpretable desde un principio subjetivo de la acción que podía identificarse como el “carácter de la humanidad”.

De este modo la Naturaleza podía ser interpretada como un *Gesinnung* de la humanidad, principio subjetivo de la acción que devolvía al hombre la responsabilidad por sus acciones y los efectos de las mismas, y que podía dar cuenta de una evolución del egoísmo hacia la constitución de un derecho adecuado a la moral.

Sin embargo, esta interpretación, que postula un principio subjetivo o reflexionante para dar cuenta de la evolución de la humanidad como una conducente al derecho, era también una que dejaba al cosmopolitismo en un estatuto ambiguo. Éste era así comprensible tanto en relación a una acción técnico-pragmática, como por referencia a una intención moral, siendo esta última la que Kant presume como necesaria para alcanzar el estado global de derecho y la que intenta suscitar con la redacción de los opúsculos de filosofía de la historia. El problema de cómo puede considerarse que el cosmopolitismo es un estado posible del mundo sensible hecho real de acuerdo a una intención moral era pues la cuestión a resolver en el segundo capítulo de la tesis. Sin embargo, la diferenciación de este concepto del de bien supremo, su causa de la Providencia, y el situar su ámbito de problematización en la subjetividad humana regulada por principios universales de acción nos permitían descartar la definición de la filosofía de la historia kantiana de comienzos del período crítico como una de carácter dogmatista, más cercana al discurso de una metafísica dogmática que a las problemáticas a las que se enfrenta una filosofía que se pretende cósmica, *teleologia rationis humanae*²⁵⁵.

El segundo capítulo de la tesis se centró, por tanto, en buscar aquellos elementos que permiten a Kant afirmar que el cosmopolitismo es el fruto de una intención moral del sujeto en su acción concreta por transformar la realidad sensible en una adecuada a la dignidad humana. Con esta intención se estudiaron en el segundo capítulo las relaciones existentes entre una naturaleza que se presenta como contingente ante la razón humana y la posibilidad de relacionar dicha contingencia con la acción moral concreta. El problema se centró en desentrañar la naturaleza del cosmopolitismo como concepto-respuesta adecuado a una interpretación de la Naturaleza; respuesta a lo que ésta muestra para hacernos comprender el uso adecuado de nuestras facultades superiores tal y como Kant enuncia en la Metodología de la Crítica del Juicio, en su

²⁵⁵ *KrV*, A839-B867.

intento de explicitar las condiciones de posibilidad de una cultura de la disciplina (*Kultur der Zucht*)²⁵⁶.

De este modo, concluimos que la interpretación adecuada para el término Naturaleza entendida como concepto o agencia de una filosofía de la historia, era la que la identificada con una estructura o constitución subjetivo trascendental, que muestra la capacidad del sujeto de obtener una visión coherente de la naturaleza sólo por referencia a su acción moral en el mundo sensible.

Un análisis de la teoría estética kantiana nos ayudó a comprender el concepto de *Gemeinsinn* o sentido común en su significado de concepto constitutivo a la vez que regulativo de la experiencia interpretativa del mundo, y por oposición o complementación a la noción que de este concepto mantienen algunas de las interpretaciones más actuales de la teoría estética kantiana como la de P. Guyer, H. Allison, o J.F. Lyotard²⁵⁷. El sentido común kantiano era identificado con la idea o concepto de lo suprasensible que todo sujeto racional posee como marco de interpretación del mundo. Era la idea de una naturaleza tal y como ésta se muestra accesible o adecuada a los intereses humanos; el universal común a todo sujeto que juzga. Un concepto indeterminado e indeterminable como tal, pero operativo o efectivo en el juicio acerca de la naturaleza en su aspecto contingente; principio de enjuiciamiento de una naturaleza que se presentaba de este modo adecuada a los interés de una razón cognoscitiva y práctica. El subsuelo subjetivo-trascendental en el que descansa la objetividad de la legislación de la razón y que da cuenta de una comunidad de comunicación, una “sociabilidad trascendental”²⁵⁸, garantía subjetivo-trascendental de un mundo común de acuerdo a nuestras condiciones de finitud.

En su aspecto regulativo el *Gemeinsinn* kantiano se mostró como índice de una ordenación de las facultades o sistema de las mismas en las que la razón práctica era la facultad dominante, evidenciando de este modo la capacidad del sujeto de juzgar a lo que es por relación a su deber ser moral. Lo que permitía que el sujeto se supiera, tanto capaz de moralidad como sujeto concreto, como capaz de transformar la realidad de acuerdo a ideas morales; esto último bajo la figura del genio o artista.

²⁵⁶ KU, 432.

²⁵⁷ Allison, H.E.; *Kant's Theory of Taste. A Reading of The Critique of Aesthetic Judgement*, Op. Cit.; Guyer, P.; *Kant and the Claims of Taste*, Op.Cit.; Lyotard, J.F.; *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Op.Cit.

²⁵⁸ Makkreel, R.; *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Op. Cit.

Vimos pues como la idea de lo suprasensible, además de accesible a través de la experiencia de lo bello, era determinable por un principio moral que permitía comprender cómo es posible que se dé la acción moral concreta, o cómo el principio de la moral podía ser también un principio subjetivo de la acción, y cómo esta idea de lo suprasensible o *Gemeinssin* que subyace a los juicios estéticos puede ser usada por el genio para propiciar una cultura de la disciplina, una que consiste en «dibrar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced a los cuales quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos»²⁵⁹.

El análisis de esta última faceta mostró, tanto la capacidad del sujeto corriente de evaluar a la naturaleza de acuerdo a su correspondencia con un deber ser moral y teórico, como la capacidad del genio de introducir ideas morales en el ámbito de un espectador capaz de determinar su ánimo por la ley moral. En este análisis pusimos de manifiesto que el concepto de lo bello como símbolo de la moralidad era uno que sólo se hacía comprensible tras la Analítica de lo sublime y la Teoría del genio de la *Crítica del Juicio*, pues sólo en ellas salen a relucir las condiciones epistémicas o gnoseológicas necesarias para juzgar a un objeto natural por relación a una idea moral, y el modo en el que éste proceso puede ser uno de tipo popular.

La estructura subjetivo trascendental que daba a conocer la estética, y el sistema de las facultades que ella representa, eran usados para dar cuenta de una teleología en la que la definición del concepto de organismo, y con él la de objeto libre de la naturaleza, es retomada por Kant para establecerla definitivamente como aquel tipo de conceptos que surgen de una necesidad de la razón para dar cuenta de un sistema; conceptos hechos posible por la razón y que, finalmente, conducirán a una imagen de la naturaleza como un todo que no tiene un significado completo más que por relación a la acción moral del sujeto.

Nuestro análisis de la *Crítica del Juicio* teleológico mostró que la naturaleza sólo adquiere sentido completo como sistema, tanto teórico como práctico, desde la propuesta el bien supremo como objeto de la acción del sujeto sensible, que ya sólo contempla la relación de la creencia en Dios con este concepto desde el punto de vista de la posibilidad del mismo, materia de una ético-teología. La actividad teórica y práctica, y la universalidad trascendental que acompaña a sus conceptos, se funden en

²⁵⁹ *KU*, 431-2.

la acción moral del sujeto encaminada a la transformación de la naturaleza. Sólo en la praxis moral, pues, la filosofía trascendental se presenta como filosofía cósmica.

En el análisis del bien supremo entendido como objeto de la acción de un sujeto que se sabe dador de sentido por su *praxis*, vimos que el cosmopolitismo jugaba el papel de medio. Un estudio de las condiciones naturales que justifican el sentido de la propuesta del bien supremo —o una felicidad adecuada al ejercicio de la virtud— en el caso del ser humano reconducían la crítica kantiana de nuevo a la estética y a aquello que en ella la Naturaleza, o la subjetividad humana, era capaz de proporcionar para facilitar un uso adecuado de las facultades humanas.

En la estética Kant había mostrado que un uso impropio de la naturaleza o una interpretación errónea de la misma, es la que considera a la naturaleza como medio para lo útil, para el goce o como valiosa por sí misma. El papel del genio como posibilitador de una cultura de la disciplina se basaba precisamente en su capacidad para reproducir a la naturaleza, o para crear una segunda naturaleza, de modo que fuera apreciable por su responder a demandas morales.

El cosmopolitismo era pues, juzgamos, la suma de la perspectiva estética y de la capacidad del sujeto de proponerse como objeto de la acción el bien supremo: supone la transformación de la naturaleza en un estado en el que lo material respondiera a intereses morales, o la obtención de un estado de las relaciones en las que el uso de lo material no supusiera un obstáculo a la acción moral. Un estado físico de las relaciones entre los hombres en el que la acción virtuosa y la propuesta de fines asintóticos se hacían posibles; un estado en el que la felicidad era un asunto personal de cada sujeto, pero en el que la felicidad adecuada a la virtud era una de las opciones viables de felicidad, pues, según Kant, el cosmopolitismo representaba, “la única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar su propósito final”, “aquella constitución en las relaciones de los hombres entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contraponen el poder legítimo de un todo”, “ el estado donde puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales”²⁶⁰.

Un cosmopolitismo que podía definirse tanto negativa como positivamente, pero que en su aspecto positivo —aquél que da significado original al concepto— era siempre un cosmopolitismo moral, un estado hecho posible desde la acción que se propone como fin un deber moral.

²⁶⁰ KU, 432.

El análisis de la tercera Crítica guiado por el intento de comprensión del concepto de cosmopolitismo daba evidencia de la unidad esencial que existe entre las dos partes de una *Crítica del Juicio* destinada a la comprensión de cómo el hombre hace posible en concreto los fines que la moral manda como deberes. Cómo la estructura o constitución subjetivo trascendental del sujeto supone una comprensión de la naturaleza que se hace completa sólo de acuerdo a una acción moral que tiene por fin la transformación de la realidad, o el uso de la materia como medio para la posibilitación de fines morales.

La teoría de la propiedad se mostró ya pues como un elemento clave de la teoría del derecho, en tanto suponía, no sólo aquél elemento que permite considerar cómo se da el paso o fundamentación desde los derechos innatos a los adquiridos, sino también un futuro criterio de evaluación moral de los estados legales *de facto*. La cultura de la disciplina podía ser finalmente identificada como una sociedad de la igualdad de los medios para la obtención de los fines, en la que los sujetos hacen un uso no-arbitrario de la naturaleza que les rodea.

Esta apelación a un cultura de la disciplina y de la no explotación era una de las razones para considerar a la teoría del derecho, y la doctrina de la propiedad novedosa que presenta el pensamiento kantiano en relación con las de su época, como la señal definitiva de que el cosmopolitismo, o la comunidad jurídica global, debía tener su causa en una acción moral, compatible con la capacidad técnico-pragmática del hombre, y guiada por el objetivo de establecer las condiciones que hacen posible pensar en el bien supremo como un objeto posible en el mundo sensible. Como ya señaló Felipe Gomez Vicén « el derecho no tiene como fin, para Kant, asegurar el cumplimiento del principio de autonomía en la convivencia, sino sólo hacerlo posible; no cuidar de su realización por el hombre, sino establecer un marco general, dentro del cual pueda ser cumplido este cometido esencialmente individual»²⁶¹; un marco que, defendimos, a la vez que posibilita la acción moral, no es posible sino desde la misma acción moral que se lo propone como fin.

Si puede decirse, por tanto, que el fin del derecho no es la moral, sino posibilitar la acción moral, también es cierto que el mismo derecho puede considerarse un fin de la moral, y que en este sentido el estado que hace posible la acción moral que persigue fines asintóticos es un estado que presupone esta acción moral como causa de sí mismo.

²⁶¹ González Vicén, F.; *Op Cit*, 51.

En el tercer capítulo de la tesis analizamos, de acuerdo al análisis del cosmopolitismo (o derecho global) como fruto de una acción encaminada a la obtención de un fin moral en el mundo sensible, el modo en el que se podía determinar una íntima relación de dependencia entre la Doctrina del Derecho y la Moral kantianas que iba más allá de su mera pertenencia a una ética general. Nos adentramos pues en el estudio de la *Metafísica de las Costumbres* en vistas interpretar a la misma desde el punto de vista de su unidad esencial. La *Metafísica de las Costumbres* nos pareció de este modo como la exposición de dos doctrinas que, poseyendo cada una sus peculiaridades, se complementaban y apelaban mutuamente.

En tanto el cosmopolitismo obtenía el fundamento de su enunciación en una perspectiva de la naturaleza adecuada a los fines de la moral —que impelía a la acción moral como medio de transformación de la realidad— y en tanto entre sus elementos definitorios estaba el asegurar las condiciones necesarias para poder hacer un uso de la libertad adecuado a la dignidad humana y a la búsqueda de la felicidad, nuestra intención fue fundamentalmente la comprensión de la diferencia entre lo que podría considerarse una acción consuetudinaria y otra constituyente de derecho en Kant.

La razón de defender que esta diferencia entre los tipos de acciones de derecho era una existente en la filosofía kantiana del derecho fue la constatación de que la mera comprensión del derecho kantiano por el concepto de legalidad no podía dar cuenta ni de la misma constitución o superación de las formas del derecho, ni del concepto de cosmopolitismo tal y como se entiende según su análisis en una *KU*, y en su relación con la propiedad como elemento clave de un juicio acerca de la validez y vigencia de las sociedades de derecho.

La acción constitutiva de derecho, mostramos, sería la que define al derecho en su diferencia con la moral, o la acción legal, y la acción constituyente era aquella acción que hace del derecho el objeto de una acción moral, que separa su posibilidad de la mera racionalidad pragmática.

El estudio de los deberes jurídico como deberes éticos a los que se les añadía el elemento de la propiedad para constituirse como fundamentos del estado civil y de los principios del mismo, así como el hecho de que Kant no pudiera justificar una *Aufhebung* jurídica del estado civil, nos llevó a defender que las acciones morales son necesarias en la filosofía del derecho kantiana tanto para el establecimiento, como para el mantenimiento y mejora de las sociedades jurídicas.

El deber ético unido al elemento de la propiedad daba razón de una constitución instituida con fines de libertad y de igualdad, y permitía considerar a la idea de la propiedad común de la tierra, además de al principio nacido de la idea del contrato social, como idea regulativa de la acción de los gobernantes y también de los sujetos insertos en el marco de un derecho positivo. A partir de esta idea que se convierte en principio regulativo de la acción dentro del estado de derecho positivo, se mostraba la importancia del concepto de ciudadano activo en Kant para la evaluación de una sociedad de derecho en su adecuación a los fines morales.

Si clásicamente ha sido el principio del contrato social el que más importancia ha adquirido en la interpretación de la filosofía kantiana del derecho —por suponer la garantía y condición para que un estado legal pueda ser considerado adecuado a los requisitos exigidos por el concepto de dignidad humana— el principio o idea de una propiedad común de la tierra es el principio que complementa a éste último, haciendo de la sociedad que por su forma es adecuada a la moral una que lo es también por el contenido, y pudiendo considerarse a la idea de la propiedad común de la tierra la quinta formulación del imperativo categórico kantiano.

De este modo se estudió la Doctrina de la Virtud y los fines que son deberes que aparecen en ella desde el punto de vista de su contribución a la realidad jurídica. Los deberes perfectos suponían en este sentido un reconocimiento de la propiedad ajena, basado en un reconocimiento previo de la libertad del sujeto que impulsa tanto a la formación de un estado jurídico como al mantenimiento del mismo. Los deberes imperfectos podían ser considerados como los medios para la mejora y superación de las formas estatutarias del derecho en las que la realidad del ciudadano pasivo ha de ser transformada en un estado de ciudadanía activa completa; definido por la capacidad de todos los sujetos de contribuir a la decisión de fines que guían el destino de las sociedades humanas.

El papel de estos dos deberes en relación con la posibilitación y mejora de las realidades jurídicas fue estudiado en todos los niveles del derecho, poniéndose de manifiesto la íntima relación de dependencia que existe entre el derecho y la moral en Kant y la necesidad de la acción moral para la creación o constitución del derecho.

En el estudio del derecho civil vimos que, mientras que el gobernante mantenía la idea de la propiedad común como concepto limitativo de las acciones, el que las sociedades jurídicas fueran materialmente adecuadas a la moral exigía de una acción o ejercicio de deberes imperfectos por parte de los ciudadanos que, basada en el

reconocimiento de todo conciudadano como igual, impulsa a una acción transformadora del derecho positivo que persigue el estatuto de ciudadanía activa para cada uno de sus miembros del Estado.

En el caso del derecho internacional vimos que un ejercicio de los deberes perfectos de virtud, entendidos como deberes jurídicos, era lo que permitía un estado de relaciones pacíficas internacionales apto para dar lugar a una asociación mundial de repúblicas. Un estado que, reconociendo el derecho a lo suyo del otro no podía dar cuenta del derecho de todo sujeto del globo, sino que, como ocurría en el caso del derecho civil, requería de la acción de los sujetos para transformar una ciudadanía internacional en una cosmopolita.

El derecho cosmopolita, por último, fue analizado en relación con la acción que lo hace posible, mostrándose la hospitalidad como un deber perfecto de virtud que reconoce lo suyo del otro, y entendiéndose por “otro” a todo sujeto de intercambio no ligado por relaciones jurídicas. Esta acción o reconocimiento situaba a los sujetos en un estado de naturaleza *de facto* que impelía a la necesidad de construir una ciudadanía cosmopolita, correspondiente al reconocimiento de la propiedad de los sujetos que interactúan

A partir de este reconocimiento, y de la necesidad de crear ciudadanía universal, podía comprenderse una extensión universal de los deberes imperfectos en Kant como medios para dotar a todo sujeto del estatuto de ciudadanía y de la correspondiente capacidad activa que debe acompañarle de acuerdo a las exigencias éticas, y que le capacita para formar parte de una comunidad de comunicación universal de hecho, no en la idea

Lo que el análisis de esta tesis nos mostró es que si, normalmente, el derecho kantiano ha sido estudiado “de menos a más” desde su forma como derecho civil hasta su estatuto más amplio como derecho cosmopolita, puede observarse sin embargo que es el concepto de cosmopolitismo el que ofrece las claves para dar cuenta de un derecho adecuado plenamente a la moral en el pensamiento kantiano

Es el concepto de cosmopolitismo el que se usa para especificar el fin de un destino natural que queda en manos de los hombres y que se define por un estado legal en que hay una ausencia de explotación entre los hombres; es el concepto que de darse haría de la naturaleza sensible una apta para que se dé en ella un bien supremo. Es este concepto el que pone el acento en la importancia de la distribución y uso adecuado de la materia, y el que supone una realización de la idea que subyace a la base de la

formación de todo derecho, la de la propiedad común de la tierra. Es también el concepto que en su análisis saca a relucir que el derecho kantiano no es un asunto de naturaleza pragmática en su darse, sino moral, íntimamente relacionado con la estructura subjetivo trascendental de un sujeto que entiende a la naturaleza como un todo con sentido gracias a la acción moral que él protagoniza, y que depende, no de lo que es, no de lo que puede esperar acontezca de acuerdo a una creencia racional, sino exclusivamente de sí mismo.

El cosmopolitismo moral kantiano, aquel estado de las relaciones legales globales, caracterizado por un estado del uso externo de las cosas que hace posible una comunicación verdaderamente universal, es un estado pensado para realizarse en condiciones sensibles. El uso de la capacidad técnico-pragmática del sujeto en su compatibilidad con su dignidad moral tiene como fin la instauración de una realidad sensible. Implica el reparto distributivo de una propiedad común que no se lleva a cabo por mor de sí mismo sino con la conciencia de que gracias a él, y bajo las condiciones constitucionales que el mismo reparto posibilita, es posible para el hombre ejercer una virtud que puede dar lugar a una felicidad adecuada a la misma. Es aquél estado que, precisamente por aquello que lo define, puede ser considerado también adjetivo de una educación, y de un sentimiento de la vida que remiten a esta comunidad de iguales y libres de carácter universal.

Dada la realidad de un estado o derecho cosmopolita, la propuesta de un ideal de la práctica moral adquiere pleno sentido, y la comunidad ética puede considerarse entonces como el equivalente de una paz perpetua, una paz de los corazones, ideal asintótico de la voluntad humana que requiere para ser posible de un estado de paz efectivo. El cosmopolitismo moral implica una realidad de justicia, de respeto a las libertades y de aseguramiento de una igualdad que permite al sujeto perseguir el fin que lo define como tal, objeto de una tarea infinita la obtención de una buena voluntad.

Bibliografía.

1. Obras de Kant:

- Kant, I.; *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss.
- Kant, I.; *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von WEISCHEDEL, Wilhelm, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968.

Ediciones no alemanas de las obras de Kant:

- *Crítica del Discernimiento*, Mínimo tránsito, Madrid, 2003.
- *Crítica de la Razón Práctica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1997.
- *En defensa de la Ilustración*, Villacañas, J.L. (ed.), Alba Editorial, S.L., Barcelona, 1999.
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, R.S.E.M.A.P., Madrid, 1992.
- *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 2001.
- *Immanuel Kant. Notes and Fragments*, Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press, New York, 2005.
- *Kant*, Rodríguez Aramayo, R. (ed.), Península, Barcelona, 1991.

- *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005.
- *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 2001.
- *Reflexiones sobre filosofía moral*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- *El Conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 2002.
- *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, Tecnos, Madrid, 2006.
- *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2006.

2. Bibliografía secundaria:

- Abellán, J.; “En torno al concepto de ciudadano en Kant”, *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, Rodríguez Aramayo, R, Muguerza, J. & Roldán, C. (eds.), Tecnos, Madrid, 1996, 239-59.
- Achenwall, G.; *Prolegomena iuris naturalis*, Göttingen, Bossiegel (ed.), 1781.
- Adickes, E.; *Kant und die Als- Ob- Philosophie*, Topos, Vaduz-Liechtenstein, 1978.
- Allison, H.E.; *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- ——— *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- ——— “The gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace”, *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, 1995, Vol.1, Part 1, 37-49.

- ——— *Kant's Theory of Taste. A Reading of The Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2001.
- Álvarez, I.; "Antagonismo en la Historia", Vázquez, M.E. & de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005, 11-24.
- Anderson, S.; "Ethical Community and the Highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Vol II.2, Washington, 1989, 231-42.
- Apel, K.O.; "Kant's 'Toward perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty", Bohman, M. & Lutz-Bachman, M (eds.), *Perpetual Peace. Essays in Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge MA, 1997, 79-113.
- Aquila, R.E.; "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement", *Kant-Studien*, Band. 70 (1979), 17-34.
- Arendt, H.; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Arnold, M.; "Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants 'Kritik der Urteilskraft'", *Kant-Studien*, Band. 94 (2003), 24-50.
- Atterton, P.; "A Duty to Be Charitable? A Rigoristic Reading of Kant", *Kant-Studien*, Band. 98 (2007), 135-55.
- Aullon de Haro, P.; *La sublimidad y lo sublime*, Verbum, Madrid, 2006.
- Auxter, Th.; "The unimportance of Kant Highest Good", *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), 121-34.
- Bargmann, H.; *Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie* Leipziger Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1902.
- Baumgarten, A.G., *Initia philosophiae practica primae*, Halae Magdeburgicae, 1760.
- Beck, L.W.; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1960.
- Beiser, F.C.; *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The génesis of Modern European Political Thought*, Harvard University press, Cambridge, 1992.
- Bilbeny, N.; "La esperanza moral en Kant", *En la cumbre del criticismo: simposio sobre la "Crítica del Juicio" de Kant*, Vilar, G. & Aramayo, R.R. (coords.), 1992, 28-45.

- ——— “El ‘pathos’ oculto de la ética kantiana”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* (1992), 385-402.
- ——— *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- ——— *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- ——— *La identidad cosmopolita: los límites del patriotismo en la era global*, Kairós, Barcelona, 2007.
- Bommersheim, P.; “Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft”, *Kant-Studien*, Band. 23 (1919), 209-20.
- Brandt, R.; “Zum Streit der Fakultäten”, Brandt, R. & Stark, W. (eds.), *Neue Autographen und Dokumenten zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Kant-Forschungen, Band.I, Hamburgo, 1987, 31 -78.
- Brittan, G. G. Jr.; “The Kantian Foundations of Modern Science”, *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol.II: Symposia and Invited Papers, The University of Chicago Press, 1984, 706-14.
- Butler, J. “Competing Universalities”, en J.Butler, E.Laclau & S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London-NY, 2000, 136-82.
- Cagle, R.; “Becoming a Virtuos Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions”, *Kant-Studien*, Band. 96 (2005), 454-67.
- Camps, V.; “Una total belleza moral”, Aramayo, R.R. & Muguerza, J. (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 134-41.
- Cassirer, E.; *Kant, Vida y Doctrina*, FCE, México, 1948, 370.
- ——— *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Rodríguez Aramayo, R. (ed.), FCE, Madrid, 2007.
- Cassirer, H.W.; *A Commentary on Kant’s Critique of Judgement*, Barnes & Noble, New York, 1970.
- Caswell, M.; “Kant’s Conception of the Highest Good, the *Gesinnung* and the Theory of Radical Evil”, *Kant-Studien*, Band. 97 (2006), 186-209.
- Cicerón, *Sobre los deberes*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Cohen, H.; *Kants Begründung der Ästhetik*, F. Dümmler, Berlin, 1889
- Conill, J.; “El ideal de la paz en el humanismo ético de Kant”, en Martínez Guzmán, V.(ed.), *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, Nau Llibres, Valencia, 1997, 53-78.

- ——— “Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral”, en *Kant después de Kant*, *Op. Cit.*, 462-77.
- ——— “Eleuonomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Carvajal Cordón, J. (coord.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, 265-85.
- ——— “Guerra económica y comunidad internacional”, *Sistema*, nº 149 (1999), 99-110.
- ——— “¿Contrato de esclavitud? Una versión del contractualismo (de Hobbes a Buchanan)”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Vol. 57, nº 219 (2001), 353-72.
- ——— “La cuestión de la trascendentalidad (y sus transformaciones)”, *Kant, razón y experiencia: actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*, Andaluz Romanillos, A.M.; (coord.), Salamanca, 2005, 31-42.
- ——— “Transformación hermenéutica de Kant”, *Revista portuguesa de filosofía*, Vol.61 (2005), 799-817.
- ——— *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- ——— “Actualidad de los humanismos en economía ética y bioética”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 36 (2006), 93-103.
- ——— “La invención de la paz: de Kant a Ortega y Gasset”, González Rodríguez Arnáiz, G. (coord.), *Ética de la paz: valor, ideal y derecho humano*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 19-36.
- Cortina, A.; “Los intereses de la razón en el criticismo kantiano”, *Estudios de Metafísica*, N°4 (1873), 81-95.
- ——— *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- ——— “Die Auflösung des religiösen Gottesbegriff im Opus Postumum Kants”, *Kant-Studien*, Band. 75 (1984), 280-293.
- ——— “El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 59 (1988), 49-64.
- ——— “La paz en Kant: ética y política”, en Martínez Guzmán, V.(ed.), *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, *Op.Cit.*, 69-82.
- ——— “El derecho a la guerra y la obligación de la paz”, en *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, *Op. Cit.*, 25-45

- ——— “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant, Op. Cit.*, 241-53
- ——— *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2000,
- ——— “¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?”, Cortina, A. (coord.), *La educación y los valores*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 61-80.
- ——— “Cittadinanza cosmopolita: dai diritti alle responsabilità”, Mazzochhi, G. & Villani, A. (eds.), *Dibattito sulla globalizzazione*, Milán, Franco Agnelli, 2002, 277-289.
- ——— “La pobreza como falta de libertad”, Cortina, A. & Pereira, G. (coords.), *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009, 15-30.
- Crowther, P.; “Fundamental Ontology and Trascendent Beauty”, *Kant-Studien*, Band.76 (1985), 54-71.
- Crusius, Ch.A.; *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, 1745; Reimpresión, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- Cubo Ugarte, O.; *Juicio y Reflexión en la Filosofía Crítica de Kant*, UNED, Madrid, 2008.
- Dawies, C. L.; “Kant’s Teleology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 3, Nº. 2 (1895-1896), 65-86;
- Deleuze, G.; *La Filosofía Crítica de Kant*, Catedra, Madrid, 1997.
- Derrida, J.; *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.
- Dieter, H.; *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World. Studies in Kant*, Standford University Press, Standford, 1992, Cap.2.
- Dietrichson, P.; “When is a Maxim fully Universalizable?”, *Kant-Studien*, Band. 55 (1964), 143-70.
- Dietze, G.; *Kant und der Rechtsstaat*, Walter-Eucken- Institut, Mohr, Tübingen, 1982.
- Dupré, L.; “Kant’s theory of History and Progress”, *The Review of Metaphysics*, Vol.51, nº4 (1998), 813-828.
- Duque, F.; “Causalidad y teleología en Kant”, en *Kant después de Kant*, Op. Cit., 285-307.

- ———“Natura Daedala rerum, de la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, 203-204. En *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración, Op.Cit.*, 191-217.
- Engstrom, S.; “The Concept of the Highest Good in Kant’s Moral Theory”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, nº 4 (1992), 747-80.
- Florez Miguel, C.; *Génesis de la Razón Histórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.
- ——— “Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant”, en *Kant después de Kant, Op. Cit.*, 207-20.
- Fosters, G.; *Georg Forsters Werke*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, (ed.),1958 y ss.
- Franceschet, A.; “Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant’s Liberal Internationalist ‘Legacy’”, *Review of International Studies*, Vol.27, nº 2 (2001), 209-28.
- Freeman, S.; “The Institutional Bases of Distributive Justice”, artículo inédito.
- Gadamer, H.G.; *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1996, Vol. I.
- Galston, W.A.; *Kant and the Problem of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1975.
- García Marzá, D.; “Democracia participativa: entre utopia i realitat”, *Recerca, Revista de pensament i analisi*, Vol. XV, nº 1 i 2 (1990), 69-78.
- ——— “República democrática en ‘La paz perpetua’. Un comentario desde la teoría democrática”, en Martínez Guzmán, V.; *Kant: la paz perpetua doscientos años después, Op.Cit.*, 83-100.
- ——— “Ética i política: el principi de publicitat en Kant”, en Casaban, E.(ed.) *Actas del XV Congrés Valencià de Filosofia*, PUV, Valencia, 2005, 75-85.
- ——— “Sociedad civil: una concepción radical”, *Recerca, Revista de pensament i analisi*, nº 8 (2008), 27-46.
- ——— “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral”, *Diálogo filosófico*, nº 62 (2005), 241-56.
- García Morente, M.; “Prólogo” a I. Kant *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007.
- Ginsborg, H.; *The Role of Taste in Kant’s Theory of Cognition*, Garland Publishing, New York, 1990.

- ——— “Kant’s Biological Teleology”, *A Companion to Kant*, Bird, G. (ed.), Blackwell Publishing, Malden, USA, 2006, 455-71 .
- Goldmann, L.; *Introduction à la Philosophie de Kant*, Gallimard, Paris, 1967, 268.
- González Vicén, F.; *Introducción a la teoría del derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.
- Goyard –Fabrè, S.; *Kant et le probleme du droit*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1975.
- Grcic, J.; “Kant on Revolution and Economic Inequality”, *Kant-Studien*, Band.77 (1986), 447-57.
- Grotius, H.; *De iure belli ac pacis*, Amsterdam, 1646.
- Guyer, P. & Walter, R.; “Kant’s conception of Empirical Law”; *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 64 (1990), 221-58.
- ——— “Nature, Morality and the Possibility of Peace”, *Proceeding of the Eight International Kant Congress*, Robinson, H. (ed), Marquette University Press, Memphis, 1995,51 -69
- ——— *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 1997.
- ——— “The Harmony of the Faculties Revisited”, en Guyer, P.; *Values of Virtue: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge University press, Cambridge-NY, 2005, 77-110.
- ——— *Kant*, Routledge, New York, 2006.
- Hanna, R.; *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Hancock, R.; “Kant and the Natural Right Theory”, *Kant-Studien*, Band. 52 (1961), 440-447.
- Héller, A.; *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.
- Hernández Marcos, M.; “Política y Ley Permisiva en Kant”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant* , *Op.Cit*, 365-81.
- Herreras, L.; “Kant on the Moral *Triebfeder*”, *Kant-Studien*, Band.91 (2000), 395-410.
- Höffe, O.; *Kant’s Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press, U.S.A, 2006.

- Huesbe Llano, M.A.; “La teoría política de Samuel Pufendorf a través de su comentario a la constitución del imperio romano-germánico (1667)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXI (2009), 427-45.
- Joachim, P.; *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft: eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, de Gruyter, Berlin-New York, 1992.
- Karatani, K.; *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, Cambridge-London, 2005.
- Kaufmann, E.; *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie Eine Betrachtung über die Beziehungen Zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1921.
- Kaulbach, F.; “Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant”, *Kant-Studien*, Band. 56 (1965), 430-451;
- ——— “Kants Theorie des Handelns”, *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil I.III, Mainz, 1974, 67-83.
- ——— “Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?“, *Kant-Studien*, Band. 66 (1975), 65-84.
- ——— *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin-NY, 1978.
- Kleingeld, P.; “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, 60 (1995), 505-24.
- Knipperberg, J.M.; “Moving Beyond Fear: Rousseau and Kant on Cosmopolitan Education”, *The Journal of Politics*, Vol. 51, n° 4 (1989), 809-27.
- Kojève, A.; *Kant*, Gallimard, Paris, 1973.
- Korsgaard, Ch.; “Kant’s Formula of Humanity”, *Kant-Studien*, Band. 77 (1986), 183-202, & *Creating The Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 1996.
- Kripke, S.; *El nombrar y la Necesidad*, UNAM, México, 1995.
- Kuehn, M.; *Kant*, Acento, Madrid, 2003.
- Lebrun, G.; *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica de del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Leibniz, G.; *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, 2 vols., 1710.

- Lisser, K.; *El concepto de derecho en Kant*, Centro de estudios Filosóficos, UNAM, México, 1959.
- Llano, A.; *Fenómeno y Trascendencia en Kant*, Ediciones Universidad de Granada, 1973.
- Longuenesse, B.; *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, NJ, 1998.
- ——— *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2005.
- Lovejoy, A.O.; “Kant and Evolution I”, *The Popular Science Monthly*, 77 (1910), 538-53.
- ——— “Kant and Evolution II”, *The Popular Science Monthly*, 78 (1911), 36-51.
- Lyotard, J.F.; *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Galilée, Paris, 1991
- ——— *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- MacFarland, J.D., *Kant's concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970.
- MacMillan, C.; “Kant's deduction of Pure Aesthetic Judgement”, *Kant-Studien*, Band.76 (1985), 43-54.
- Makkreel, R.; *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Schöningh, Alemania, 1997.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 2010.
- Mariña, J.; “Making Sense of Kant's Highest Good”, *Kant-Studien*, Band. 91. (2000), 329-55.
- Martínez Marzoa, F.; *Desconocida raíz común*, Visor, Barcelona, 1987.
- McCarty, R.; “Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect”, *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993), 421-35.
- Medicus, F.; “Kants Philosophie der Geschichte”, *Kant-Studien*, Band. 7 (1902), 171-229.
- Miller, R.S.; *Globalizing Justice: the ethics of poverty and Power*, Oxford University Press, Oxford-NY, 2010.
- Montero M.; *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia, 1973.
- ——— *Mente y Sentido Interno en la Crítica de la Razón Pura*, Crítica, Barcelona, 1989.

- Morgan, D.; “Trading Hospitality: Kant, Cosmopolitics, and *Commercium*”, *Paragraph*, Vol. 32, 105-22.
- Muguerza, J.; *La razón sin esperanza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2009.
- ——— “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, Gómez, C. Muguerza, J. (coords.), *La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza, Madrid, 2007, 510-549.
- ——— “Entre el liberalismo y el libertarismo: reflexiones desde la ética”, *Zona abierta*, nº30 (1984), 1-62.
- ——— “La polis sin politeia”, *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, nº1 (1993), 295-312.
- ——— “Los peldaños del Cosmopolitismo”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración, Op.Cit.*, 347-74.
- ——— “El puesto del hombre en la cosmópolis”, *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 2000, 53-73.
- ——— “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, *Revista de filosofía*, nº33 (2004), 135-56.
- ——— *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Madrid, 2006.
- Muholland, L.; “Kant on War and International Justice”, *Kant-Studien*, Band. 78 (1987), 25-41.
- Murphy, J.; “The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism: Beck vs. Silber”, *Kant-Studien*, Band.56 (1965), 102-110.
- Nahm, M. C.; “‘Sublimiy’ and the ‘Moral Law’ in Kant’s Philosophy”, *Kant-Studien*, Band. 48 (1957), 502-523.
- Nitschke, P.; “Modernität und Antemodernität der kantischen Rechtslehre”, *Kants Lehre von Staat und Frieden*, Otmman, H. (ed.), Nomos, Alemania, 2009, 64-97.

- Nussbaum, M.; “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol.5, Nº 1 (1997), 1-25.
- O’Neill, O.; *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975.
- Ottmann, H.; “Der ‘ewige Frieden’ un der ewige Krieg. Über Kants ‘Zum ewigen Frieden’” en Ottman, H.(ed); *Kants Lehre von Staat und Frieden, Op.Cit.*, 98-112.
- Palacios, J.M.; *El Idealismo Trascendental. Teoría de la Verdad*, Gredos, Madrid, 1979.
- Paton, H.J.; “Kant’s Analysis of Experience”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 36 (1935-6), 187-206.
- Pereda, C.; “Sobre la Consigna «Hacia la Paz Perpetuamente»», en *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración, Op.Cit.*,77-101.
- Pfannkuche, A.; “Der Zweckbegriff bei Kant”, *Kant-Studien*, Band. 5 (1901), 51-72.
- Philolenko, A.; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, 1968.
- ——— *L’œuvre de Kant. La philosophie critique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Première Partie, Paris, 1969, 2 tomos.
- ——— “Introduction” a E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Première Partie, Paris, 1971, 67.
- Pieper, A.; “Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie”, *Kant-Studien*, Band. 69 (1978), 314-29.
- Pilot, H.; “Kant’s Theory of the Autonomy of Reflective Judgement as an ethics of Experiential Thinking”, *Noûs*, Vol.24, Nº 1 (1990), 111-35.
- Pogge, T.; "Eradicating Systemic Poverty: brief for a global resources dividend", *Journal of Human Development*, Vol.2, Nº 1 (2001), 59-77.
- ——— *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Prauss, G.; “Kants Problem der Einheit theoretischer und prAk.tischer Vernunft”, *Kant-Studien*, Band. 72 (1981), 286-303.
- Pufendorf, S.; *De iure naturae et gentium*, Francofurti et Lipsiae, 1759.
- Putnam, H.; “Explanation and Reference”, en G. Pearce y P. Maynard (eds.), *Conceptual Change*, Reidel, Dordrecht, pp. 199–221.
- Rawls, J.; *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979.

- ——— *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Reich, K.; “Kant and Greek Ethics (I)”, *Mind, New Series*, Vol.48, nº191 (1939), 338-54.
- ——— “Kant and Greek Ethics (II)”, *Mind, New Series*, Vol.48, Nº 192 (1939) 446-443.
- Rodríguez Aramayo, .R.; “El auténtico sujeto moral de la filosofía de la historia kantiana”, en *Kant después de Kant*, Op. Cit., 234-43.
- ——— “Estudio preliminar”, *Ideas para un historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2001, IX-XL.
- ——— *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.
- ——— “La versión kantiana de la «la mano invisible» (y otros alias del destino)”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Op. Cit., 101-125.
- ——— *Kant*, Edaf, Madrid, 2001
- Rogerson, K.F.; “Kant on Beauty and Morality”, *Kant-Studien*, Band 95 (2004), 338-354.
- Rohlf, M.; “The transition from Nature to Freedom in Kant’s Third Critique”, *Kant-Studien*, Band. 99 (2008), 339-60.
- Roldán, C.; “Leibniz: prelude para una moral de corte kantiano”, en *Kant después de Kant*, Op.Cit., 341-8.
- ——— “Los prolegómenos sobre la paz perpetua”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Op. Cit., 125-55.
- Román Maestre, B.; *La Comunidad Humana en la Filosofía Práctica de I. Kant*, Universidad de Barcelona, septiembre 1993.
- ——— “Fundamentación trascendental de la universalidad de los derechos humanos”, *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, nº5 (1995), 443-50.
- ——— “Conciencia moral y pluralismo en la sociedad actual”, *Ars Brevis*, nº2 (1996), 157-73.
- ——— “Cap a una ética de la responsabilitat: de Kant a Apel”, *Comprendre: revista catalana de filosofia*, nº1 (2001), 19-42.
- ——— “Por qué Kant no puede ser un utilitarista: contra Hare”, *Kant, razón y experiencia: actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*, Op. Cit., 237-244.

- Rousseau, J.J; “Extracto del proyecto de paz perpetua del M. Abad de Saint Pièrre”, *Escritos sobre la paz y la guerra*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1982.
- Rubio Carracedo, J.; “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, Guisán, E. (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1987, 29-74.
- ——— *Rousseau en Kant*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998.
- ——— “Rousseau y Kant: una relación compleja”, en *Filosofía y razón. Kant, 200 años, Op.Cit.*, 107-137.
- Rusch, F.Jr., “The Harmony of the Faculties”, *Kant-Studien*, Band. 92 (2001), 38-61.
- Sánchez Rodríguez, M.; *El significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en el pensamiento de Kant Contribuciones a la historia del problema de la Crítica del Juicio*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2007.
- Saner, H.; *Kant’s Political Thought. Its origins and development*. The University of Chicago Press, Chicago-London, 1973.
- Scharber G.; “The Status of Teleological Judgement in the Critical Philosophy”, *Kant-Studien*, Band. 45 (1953-4), 204-35.
- Schmidt, C.M.; “Kant’s Transcendental, Empirical, Pragmatical and Moral Anthropology”, *Kant-Studien*, Band 98 (2007), 157-82.
- Schott, R.; “Kant and the Objectification of Aesthetic Pleasure”, *Kant-Studien*, Band. 80 (1989), 81-92.
- Schrader, G.; “The status of teleological Judgement in the Critical philosophy”, *Kant-Studien*, Band. 45 (1954), 204-35.
- Sellar, W.; “The Role of The Imagination in Kant’s Theory of Experience”, *Categories: A Colloquium*, Johnstone, J.H. (ed), Pennsylvania State University, 1978, 231-45.
- Séneca, L. A.; *Epistolas Morales a Lucilo*, Biblioteca Clásica, Madrid, 1994.
- Serrano Gómez, E.; *La insociable sociabilidad El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Sevilla, S.; “Kant: razón histórica y razón trascendental”, *Kant después de Kant, Op.Cit.*, 244-64
- Shell, S.M.; “Kant’s Theory of Property”, *Political Theory*, Vol. 6, Nº 1 (1978), 75-90.

- Siewert, D.J.; “Kant’s Dialectic of Teleological Judgement”, *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1974., Vol.II.1, 454-60.
- Silber, J.R.; “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”, *The Philosophical Review*, Vol.68, Nº 4 (1959), 469-92.
- Soriau, M.; *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris, 1926.
- Tierney, B.; “Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant”, *Journal of the History of Ideas*, nº62 (2001), 381-399.
- Tonelli, G.; “La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft”, *Revue Internationale de Philosophie*, nº 30 (1954), 423-48.
- Turró, S.; *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- Villacañas, J.L.; *La Filosofía Teórica de Kant*, Gules, Valencia, 1985
- ——— *Racionalidad Crítica*, Tecnos, Madrid, 1987.
- ——— “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo”, *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, CSIC-Visor, Madrid, 1990.
- ——— “Contrato en Kant: del Liberalismo al Republicanismo”, Dusso, G. (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Res Publica, Valencia, 1998, 241-69.
- ——— (ed.); *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, S.L., Barcelona, 1999.
- Vitoria, F.; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*, Beltrán de Heredia (ed.), Salamanca, 1932-52.
- Vlachos, G.; *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, 330.
- Wassmer, Th.A.; “Responsibility and Pleasure in Kantian Morality”, *Kant-Studien*, Band. 45 (1953), 452-466.
- Waterman, W.B.; “Kant’s Critique of Judgement”, *Kant-Studien*, Band 12 (1907), 117-23.
- Wendel, C. H.; *An Introduction to Kant’s Aesthetics. Core concepts and problems*, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2005.
- Wettstein, R.H.; *Kants Prinzip der Urteilkraft*, Forum Academicum, Alemania, 1981.

- Wieland, C.M.; “Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens”, *Wielands Gesammelte Schriften*, Deutsche Kommissison der Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin (ed.), 1909 y ss., XV.
- Wieland, W.; *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoe und Ruprecht, Göttingen, 2001.
- Wilkins, B.T.; “Teleology in Kant’s Philosophy of History”, *History and Theory*, Vol. 5, nº2 (1966), 172-85, 182.
- Williams, S.; “Kantian Justice and Poverty Relief”, *Kant-Studien*, Band. 95 (2004), 86-106.
- Williams, H.; “Kant’s Concept of Property”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.27, nº106 (1977), 32-40.
- Wolff, Ch.; *Philosophia prima, sive Ontologia*, Frankfurt-Lipsia, 1730.
- ——— *Institutiones juris naturae et gentium*, Christian Wolff *Gesammelte Werke*, J. École et al, (ed.), Hildesheim et al, 1962 y ss.
- Wood, A.; *Kant’s Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1979.
- ——— *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-NY, 2008.
- Yovel, Y.; *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.
- Zammito, J.H.; *The Genesis of Kant’s Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992.
- Zeldin, M.B.; “The Summum Bonum, the moral Law, and the existence of God”, *Kant-Studien*, Band.62 (1971), 43-54.
- ——— “The roles of Art and Genius in the ‘Vocation of Man’ ”, *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1974, 461-70.
- Zimmerman, R.L.; “The Aesthetic Judgement”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 21, Nº 3 (1963), 333-344.
- Zubiri, X.; *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

