

LA PAZ, EL MÁS ALTO BIEN POLÍTICO, EN EL MARCO DEL SISTEMA CRÍTICO-PRÁCTICO KANTIANO*

María Elvira Martínez Acuña

Summary: PEACE: THE HIGHEST GOOD IN THE PRACTICAL KANTIAN CRITICAL SYSTEM. In the context of Kantian philosophy, the articulation of moral, historical, juridical and political arguments, paves the way to the delineation of a practical political system.

This article attempts to show how the political theses of *The perpetual peace* (defense of Republicanism, illegitimacy of Revolution, proposal of an inter-statal Constitution, a cosmopolitan Constitution, legitimacy of the citizens resistance through public expression, sense of political morality) found insertion in the critical framework that, illuminated by the categorical imperative, and the principle of finality, makes possible the Autonomy of will and the goals of pure reason.

Key words: State's autonomy; Republicanism; intra-state Constitution; cosmopolitan Constitution; Revolution; legitimate resistance; publicity; political moralist; moral politician; natural finalism; peace; categorical Imperative; pure reason.

Résumé: LA PAIX, LE BIEN LE PLUS GRAND, DANS LE CADRE DU SYSTEME CRITICO-PRATIQUE KANTIEN. Dans le contexte de la philosophie kantienne, l'articulation de ses arguments moraux, historiques, juridiques et politiques permet de délimiter un système de philosophie pratique-politique.

Le présent article prétend démontrer comment les thèses politiques de *La paix à perpétuité* (défense du républicanisme, proposition d'une Constitution entre États et d'une Constitution cosmopolite, illégitimité de la Révolution, légitimité de la Résistance des citoyens par la voie de l'expression publique, sens de la politique morale) s'insèrent dans le treillis de la critique; celui-ci, illuminé par l'impératif catégorique et le principe de finalité, rend possible l'autonomie de la volonté et les fins de la raison pure.

Mots-clefs: Autonomie étatale; Républicanisme; Constitution intraétatale; Constitution entre États; Constitution cosmopolite; Révolution; Résistance légitime; publicité; moraliste politique; politico-moral; paix; finalisme naturel; impératif catégorique; raison pure.

* Artículo elaborado con base en la tesis de Master *La libertad en el sistema práctico-político kantiano* defendida en la Universidad de Navarra, España, 1988 y en el libro *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano*, Ed. Eunsa, Pamplona, España. 1996.

En un intento de síntesis que defina los presupuestos del sistema crítico-práctico que Kant configura, podemos afirmar que:

En primer lugar, una moral pura, constituida mediante el método trascendental, cuyo punto de partida han sido los juicios morales ordinarios, se nos presenta toda ella como posible a priori por el imperativo categórico.

En segundo lugar, esta moral pura manifiesta la pretensión de servir de modelo rector de la praxis humana; y ello en un doble sentido: en el de la praxis nouménico-individual y en el de la praxis fenoménico-social. Es desde esta perspectiva que podemos comprender que el hombre tenga la posibilidad de actuar por el solo motivo del deber (deber ínsito al imperativo categórico), es decir, de manera estrictamente moral, o que, en conformidad con el deber, tenga la posibilidad de actuar legal-jurídicamente (de manera genéricamente moral)¹.

En tercer lugar, el imperativo categórico exige a la razón que ella se represente el principio de finalidad de la naturaleza, con el fin de complementar trascendentalmente su armonía con el mundo fenoménico. Para que el deber (puro) sea susceptible de manifestación fenoménica, los fenómenos todos del mundo han de regirse por un principio que explique

dicha posibilidad. Es en el marco de esta hipótesis donde se levanta el sentido ideal (crítico) de la historia, ya que su «hilo conductor», el progreso (social) hacia la ilustración plena, tiene como fundamento trascendental el imperativo categórico y el principio teleológico de la naturaleza; la ilustración, deber (socio-moral) de la historia, se presenta trascendentalmente realizable gracias al hipotético finalismo de la naturaleza².

Además, Herrero ve también que, a juicio de Kant, la moralidad y la legalidad son los efectos de la aplicación del imperativo categórico para lo individual y lo social respectivamente: «Ahora el problema de la filosofía práctica es: ¿bajo qué condiciones puede ser libre el libre arbitrio humano? Estas condiciones tienen en vista tanto la realización interna de la libertad como la realización externa. El hombre, como ser también de naturaleza sensible, deberá realizar su libertad en el mundo sensible; deberá, pues, unificar la libertad con la naturaleza sensible [...]. El hombre deberá, por otro lado, realizarse su libertad externa en el confronto con los otros hombres libres [...].»

((Puesto que a la superación de todos los impulsos sensibles opuestos a la libertad Kant le llama *virtud* y la suma de las condiciones bajo las cuales el *arbitrio* de uno puede ser conciliado con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad es el derecho [...]), la libertad debe ser en la moralidad y debe ser en la legalidad*. HERRERO, F. J., *Religión e...*, cit., pág. 46.

2 HERRERO describe esta articulación del imperativo categórico con el principio de finalidad de la siguiente manera:

«El problema de la posibilidad del soberano bien político entra en el problema general de la *teleología* de la naturaleza. Si el objeto de la libertad externa es un *deber* prescrito por la razón, hay que admitir que tiene que ser posible, y si ese objeto debe ser realizado en el mundo, la naturaleza tiene que ser receptiva. Y ya hemos visto que es posible concebir la naturaleza teleológica [...]. Por eso el problema se plantea así. El soberano bien político es un deber incondicional que debe ser realizado en la historia. La historia tendrá pues que ser concebida precisamente como la historia de la realización del fin político. Ahora bien, lo que es un deber incondicional tiene que ser posible. Esta posibilidad decorreniente *a priori* del deber tiene que presentar en concreto: primero, la posibilidad de concebir la *unión* de las voluntades unificadas para la consecución del fin, y segundo, la posibilidad de concebir la historia de las acciones concretas como dirigiéndose al fin prescrito por la *razón*, es decir, si los hombres realizan el deber, tienen que poder ver el sentido de sus acciones *reales*». HERRERO, F. J., *Religión e...*, cit., pág. 174.

1 En este sentido, Herrero concreta argumentos que ratifican lo afirmado; nos dice, por ejemplo, que la ley moral, expresada por el imperativo categórico, «debe ser realizada en la existencia del hombre, precisamente en libertad»; ahora bien, cara a esta *realización*, es decir, a su aplicabilidad, él explica que las tres formulaciones del imperativo categórico, correspondientes a tres conceptos puros del entendimiento: *ley de la naturaleza*, *fin en sí y autonomía*, son las que expresan las formas posibles de *aplicación* real de tal imperativo. Cfr. HERRERO, F. J., *Religión e historia en Kant*, BHF, Ed. Gredos, Madrid, 1975, págs. 34 - 37.

que tematiza la autonomía estatal y la Constitución intraestatal de corte republicano.

Respecto a la autonomía estatal, ella queda concretada en dos artículos:

1. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado»⁶ y ello porque «la intromisión de las potencias extranjeras será siempre una violación de los derechos de un pueblo libre, que lucha sólo en su enfermedad interior»⁷.
2. «Ningún Estado independiente —pequeño o grande, lo mismo da— podrá ser adquirido por otro estado mediante herencia, cambio, compra o donación»⁸, y ello porque un Estado no es un haber, un patrimonio, sino «una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer»⁹.

Respecto a la Constitución intraestatal¹⁰, Kant afirma en *La paz perpetua* que ella debe ser republicana, es decir, que debe fundamentarse en tres principios esenciales: «principio de la libertad» de los miembros de una sociedad —como hombres—; principio de la «dependencia» en que todos se hallan de una única legislación común —como súbditos—; principio de la «igualdad» de todos —como ciudadanos»¹¹. Esta Constitución, dice Kant, «es la única [...] que nace de la idea del con-

trato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo»¹².

Respecto al principio de libertad, Kant aclara que ella, la libertad (en este contexto, «externa»), no puede definirse como «facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie», sino como «la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento»¹³. Por esto Kant puede afirmar que la Constitución republicana es la que posibilita que el soberano gobierne al pueblo *representativamente*, con lo cual impide el despotismo y la arbitrariedad¹⁴; y respecto al principio de igualdad (igualdad jurídica), aclara que consiste en una relación entre los ciudadanos según la cual «nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez»¹⁵.

Es en este contexto en el que Kant concluye que la Constitución republicana es la que ha de servir de base a todas las especies de Constituciones políticas, y «además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concep-

6 *Frieden*, VIII, 346. (*Frieden* es la abreviatura usada para *La paz perpetua*).

7 *Frieden*, VIII, 346.

8 *Frieden*, VIII, 344.

9 *Frieden*, VIII, 346.

10 En *La paz perpetua* las afirmaciones que hacen referencia a la Constitución tienen la forma de artículos definitivos. Además son afirmaciones que, como Kant dice, se basan en el postulado siguiente: «todos los hombres que puedan ejercer influjos unos sobre otros deben pertenecer a alguna Constitución civil». Y Kant aclara, entonces, que la Constitución puede referirse al derecho político (municipal), al derecho de gentes (de naciones) o al derecho cosmopolítico (mundial). Cfr., *Frieden*, VIII, 348.

11 *Frieden*, VIII, 349-350.

12 *Frieden*, VIII, 350.

13 *Frieden*, VIII, 349. En este sentido la libertad externa presenta una matización no explícita en los *Elementos metafísicos del derecho*, aunque sí en sintonía con lo expuesto en ellos: la Constitución es el cuerpo de leyes que expresa la voluntad general de salvaguardar la libertad (externa) de todos. En consecuencia, todos y cada uno es externamente libre cuando obedece estas leyes. Sin embargo, no sería libre si obedeciera leyes que no expresan la voluntad general, es decir, a las que no ha dado su consentimiento.

14 Cfr., *Frieden*, VIII, 351-353. Kant distingue entre republicanism y democracia. El republicanism es una «fórmula de gobierno» y «se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder», según el principio político de la separación de poderes ejecutivo y legislativo. La democracia es una «forma de soberanía», aquella poseída por todos y que a juicio de Kant se convierte necesariamente en despotismo, «porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y a veces contra uno —si no da su consentimiento—; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo y con la libertad». *Ibidem*, 351.

15 *Frieden*, VIII, 349.

to de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua»¹⁶.

El derecho de naciones en *La paz perpetua*

Según los *Elementos metafísicos del derecho*, el derecho de naciones «tiene que ver con aquellos derechos del Estado que envuelven la guerra de una u otra manera»¹⁷, y que tienden a que estas relaciones se conviertan en jurídicas¹⁸.

Pues bien, *La paz perpetua* se inserta en este ámbito del derecho de naciones en la medida en que propone una serie de artículos que se orientan a impedir toda guerra futura.

Al respecto dice:

1. Que no es admisible ningún tratado de paz (entre Estados) que deje abierta la posibilidad de guerra futura: «no debe considerarse como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra»¹⁹;
2. Que «ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza de

paz futura»²⁰; por ejemplo, el empleo de asesinos o envenenadores en el Estado enemigo, el quebrantamiento de capitulaciones o la incitación a traición, ya que —a juicio de Kant—, aun en guerra ha de haber cierta confianza en la conciencia del enemigo²¹; «de lo contrario, no podría nunca ajustarse la paz, y las hostilidades degenerarían en guerra de exterminio»²²;

3. Que en tanto en cuanto los ejércitos permanentes constituyen una amenaza de guerra, «deben desaparecer por completo con el tiempo»²³. Además, porque «tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro —el Estado—; lo cual no se compadece bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona»²⁴;
4. Además, *La paz perpetua*, al referirse a la Constitución interestatal²⁵, sostiene que para que todo Estado adquiera seguridad ha de exigir a los demás «que entren a formar con él una especie de Constitución, semejante a la Constitución política (es decir, interestatal)²⁶, que garantice el derecho de cada uno»²⁷. Es decir, mantiene que los Estados han de pasar de un estado de *libertad insensata* a un estado de *libertad racional* (conforme al derecho): a una situación en la que

16 *Frieden*, VIII, 350. Así, la Constitución republicana, en *La paz perpetua*, tampoco contradice la idea, propuesta en los *Elementos metafísicos del derecho*, de que ella se deriva de la idea del contrato originario, es decir, de la idea de una voluntad general, «por la que el legislador se obliga a no dictar leyes que no sean queridas por el pueblo»; «el contrato es fundante de civilidad o estatalidad», y por ser racional —una idea—, «busca la coexistencia de las libertades según exigencias de la razón». Cfr. CRUZ CRUZ, J., *Derecho e historia en Kant. El proyecto final de una paz democrática*, en *Persona y Derecho*, Vol. 13, 1985, pág. 239.

17 *RL*, VI, 343.

18 *RL*, VI, 347 ss.

19 *Frieden*, VIII, 343. (Estos artículos son de carácter preliminar; de ellos, los dos primeros exigen inmediata aplicación, y el tercero admite demora).

20 *Frieden*, VIII, 346.

21 Cfr., *Ibidem*.

22 *Ibidem*. La «guerra de exterminio» es aquella que «llevaría consigo el aniquilamiento de las dos partes y la anulación de todo derecho». *Frieden*, VIII, 347.

23 *Frieden*, VIII, 345.

24 *Ibidem*.

25 Referencia hecha en forma de artículo definitivo.

26 (La aclaración es mía).

27 *Frieden*, VIII, 354.

la guerra entre Estados se declare justa. «La razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra de modo absoluto [...] e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Tiene, pues, que establecerse una federación [...] que ponga término a toda guerra»²⁸.

Sin embargo, aclara Kant, el pacto mediante el cual los Estados constituyen una federación ha de ser semejante pero no igual al que los hombres realizan para unirse en un Estado. Ello, principalmente, porque no implica leyes coactivas; es, más bien, un pacto de asociación, constantemente libre; «esta federación [...] se propone [...] simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que éstos hayan de someterse por ello —como los individuos en el estado de naturaleza— a leyes políticas y a una coacción legal»²⁹.

El Derecho mundial y *La paz perpetua*

Si tenemos en cuenta que para Kant el derecho mundial es aquel que regula —en conformidad con la idea racional de paz— las relaciones mutuas de todas las naciones en lo referente al comercio³⁰, comprendemos que un artículo referente a la deuda externa, o uno referente a la Constitución cosmopolita, se inserta en dicha forma de derecho.

Respecto a la deuda externa, Kant afirma en *La paz perpetua* que siempre que ella sea adquirida para sostener la política exterior (y no

para fomentar la economía del país), «es un tesoro de guerra» y, por tanto, una «amenaza de paz perpetua»³¹.

Respecto a la Constitución cosmopolita, Kant aclara en primer lugar que podría darse sólo si se llega a establecer una relación pacífica entre los Estados; sólo así el derecho de ciudadanía mundial y su correspondiente Constitución tendrían vigencia³².

El derecho de ciudadanía mundial velaría por el establecimiento de las condiciones de una «hospitalidad universal», entendiéndose por hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir trato hostil por el mero hecho de llegar al territorio de otro; a juicio de Kant, este derecho se funda en la posesión común de la superficie de la tierra³³.

Por tanto, las comarcas lejanas podrían muy bien entrar en relaciones pacíficas, y si éstas «se convierten en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una Constitución cosmopolita»³⁴.

En conclusión, podemos afirmar que, en tanto en cuanto los *Elementos metafísicos del derecho* culminan su exposición afirmando que «el establecimiento de una paz duradera y universal no es siquiera parte, sino que constituye el total y último propósito del derecho dentro de los límites de la razón pura»³⁵, esta obra de Kant no está haciendo otra cosa que confirmar lo que *La paz perpetua*, con anterioridad, había perfilado.

28 *Frieden*, VIII, 356-357.

29 *Frieden*, VIII, 356.

30 *Cfr.*, *RL*, VI.

31 *Frieden*, VIII, 345.

32 *Frieden*, VIII, 357.

33 *Cfr.*, *Frieden*, VIII, 358.

34 *Frieden*, VIII, 358.

35 *RL*, VI, 353.

En este sentido, las dos obras manifiestan la afirmación de Saner de que «la política kantiana debe ser el progreso de la humanidad desde la guerra hacia la paz —un progreso que la humanidad no sólo debe sino que puede llevar a cabo siempre y cuando se interese más por la libertad que por la violencia, más por el derecho que por el poder, más por la moralidad que por la habilidad, más por la crítica y la lucha legal que por la [...] quietud y más por una relación a la trascendencia que por la satisfacción con la pura inmanencia»³⁶.

PERFILES HISTÓRICOS EN LA PAZ PERPETUA

La paz perpetua desde el finalismo natural

En la Introducción a este trabajo hacíamos manifiesta una relación armónica entre el imperativo categórico y el principio teleológico de la naturaleza; relación armónica de complementariedad, en el sentido de que dicho principio sirve de condición (hipotética) posibilitante de la manifestación fenoménica de las acciones morales.

Pues bien, *La paz perpetua* confirma esta conclusión: si tenemos en cuenta que la paz perpetua es el último propósito del derecho dentro de los límites de la razón pura, es decir, una exigencia imperativo-categorica, afirmar que «la garantía de paz perpetua la hallamos nada menos que en ese gran artista llamado naturaleza»³⁷, porque «en su curso mecánico se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las dimensiones humanas, aun contra la voluntad del

hombre, armonías y concordia»³⁸; afirmar esto es ratificar la conclusión expuesta.

Es más, en sintonía con dicha conclusión, Kant sostiene en *La paz perpetua* que «la representación de su relación (la de la finalidad) y concordancia con el fin que nos prescribe inmediatamente la razón —el fin moral—, es una idea que, en sentido teórico, es trascendente, pero en sentido práctico, por ejemplo con respecto al concepto del deber de la paz perpetua, para utilizar en su favor el mecanismo de la naturaleza, es dogmática y bien fundada en su realidad»³⁹.

La insociable socialidad y su sentido finalístico en el encaminamiento moral-jurídico hacia la paz

En la *Idea de una historia universal*, Kant muestra que, en el proceso crítico de configuración de la historia ideal, es necesario el recurso al principio de finalidad para inscribir en él la *insociable-sociabilidad* fenoménica del hombre y explicar entonces cómo la naturaleza es susceptible de posibilitar el deber (moral) de la Ilustración.

Pues bien, con el mismo enfoque metodológico, Kant se propone ahora mostrar de qué manera la naturaleza, bajo el principio de finalidad, posibilita el deber (moral) de la paz perpetua⁴⁰.

36 SANER, H., *Kant's political thought*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1967, pág. 312.

37 *Frieden*, VIII, 360.

38 *Ibidem*. Finalidad que «no podemos ciertamente conocerla, en puridad, por esos artificios de la naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos —como en toda referencia a la forma de las cosas afines en general—, para formar concepto de su posibilidad, por analogía con los actos del arte humano». *Frieden*, VIII, 361.

39 *Frieden*, VIII, 361-362.

40 Como comentan Strauss y Cropsey, «para superar la disyunción entre moralidad y política está precisamente la tarea de la filosofía de la historia, cuyo deber es apuntar la dirección de, y dar esperanzas para el progreso hacia, el orden plenamente legal que permitiría la unión definitiva». STRAUSS and CROPSEY, *Immanuel Kant*, en *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, págs. 595 y 596.

En este sentido, y recogiendo afirmaciones correspondientes a su filosofía de la historia, Kant inicia la tarea diciendo que la naturaleza se ha encargado de tres cosas fundamentales: 1) que los hombres puedan vivir en todas las partes del mundo; 2) que puedan distribuirse — mediante la guerra—, por todas las comarcas (aún las inhóspitas), poblándolas y habitándolas; 3) que mediante la misma guerra los hombres entren en relaciones mutuas más o menos legales⁴¹. Ahora bien, «¿qué hace la naturaleza para conseguir el fin que la razón humana impone como obligación moral al hombre? [...] ¿qué garantías da la naturaleza de que aquello que el hombre *debiera* hacer, pero no hace, según leyes de la libertad, lo hará seguramente por coacción de la naturaleza, dejando intacta la libertad, y lo hará en las tres relaciones del derecho público: derecho político, derecho de gentes y derecho de ciudadanía mundial?»⁴².

Al respecto, y como respuesta, Kant dice que «todo pueblo [...] tiene pueblos vecinos que le acosan, y para defenderse de ellos ha de organizarse como potencia, es decir, ha de convertirse en un Estado»⁴³.

Además, la naturaleza —a juicio de Kant— incita a que los hombres se organicen, no de cualquier manera, sino en un Estado *republicano*. Y ello porque ayuda a la voluntad general aprovechando las tendencias egoístas de los hombres. Es decir, sólo si el hombre organiza bien el Estado, entonces «las fuerzas de estas tenden-

cias malas chocan encontradas y contienen o detienen mutuamente sus destructores efectos»⁴⁴. Así es como el hombre, aunque moralmente malo, «queda obligado a ser buen ciudadano»⁴⁵; ordenando su vida bajo una Constitución, la hostilidad y oposición mutua de los sentimientos íntimos de los hombres queda contenida, «y el resultado público de la conducta de esos seres [es] exactamente el mismo que si no tuvieran malos instintos»⁴⁶.

Por tanto, son las inclinaciones egoístas las acogidas por el principio de finalidad para que la razón explique cómo la naturaleza es susceptible de posibilitar el deber (moral) de la paz perpetua. Como dice el mismo Kant, «esto significa que la naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía»⁴⁷.

A este respecto, lo que parece pertinente comentar es que si el principio de finalidad no es más que una hipótesis heurística de la razón pura, la precedente afirmación kantiana es traducible por otra, a saber, que es la *razón pura* la que quiere, a toda costa, que ella misma (el imperativo categórico en su forma jurídica es manifestación plena de la razón pura), conserve al fin la supremacía⁴⁸.

Dice Kant que la naturaleza conduce al hombre hacia el deber de la paz perpetua en las tres formas del derecho público: derecho político, derecho de gentes y derecho de ciudadanía mundial. Hemos visto lo relativo al derecho

41 *Frieden*, VIII, 363.

42 *Frieden*, VIII, 365. En este sentido Kant advierte que cuando él dice que la naturaleza «quiere» que esto o lo otro suceda, «no entiendo que la naturaleza nos imponga la obligación de hacerlo — pues tal obligación sólo puede partir de la razón práctica, libre de toda coacción—; entiendo (más bien) que lo hace la naturaleza misma, queramos o no los hombres —*ita potentem ducunt, nolentem trahunt*— (el destino conduce a quien se somete y arrastra a quien se resiste). *Frieden*, VIII, 365.

43 *Frieden*, VIII, 365.

44 *Frieden*, VIII, 366.

45 *Frieden*, VIII, 366.

46 *Frieden*, VIII, 366.

47 *Frieden*, VIII, 367.

48 HERRERO dice: «la teleología de la naturaleza, garantía del soberano bien político, se muestra así como un medio hábil para asegurar el sentido de la autorrealización de la libertad, pero que, podemos decir, es una solución de emergencia para salvar los fenómenos de la libertad y para la valorización de la historia de los fenómenos del Soberano Bien político». HERRERO, F. J., *Religión* s..., cit., pág. 207.

político. ¿Cómo se muestra la naturaleza en relación con el derecho de gentes y con el derecho mundial?

Respecto al derecho de gentes, Kant dice que, dado que dicho derecho «presupone la separación de numerosos Estados vecinos independientes unos de otros»⁴⁹, si bien la tendencia de todo Estado —o de su Príncipe— es alcanzar la paz mediante la conquista, la naturaleza lo que hace es —en conformidad con el derecho— «evitar la confusión de los pueblos y mantenerlos separados [por] la diferencia de idiomas y de religiones. Estas diferencias encierran [...] un germen de odio y un pretexto de guerras; pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres, unidos por principios comunes, conducen a inteligencias de paz»⁵⁰. Así se da un equilibrio de fuerzas activas que luchan en noble competencia, complementa Kant.

Respecto al derecho de ciudadanía mundial, Kant dice: «Así como la naturaleza sabiamente ha separado los pueblos que la voluntad de cada Estado [...] quisiera unir bajo su dominio por la fuerza o la astucia, así también la naturaleza junta a los pueblos [...]. El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos»⁵¹.

Y es que, en este sentido, lo que fuerza —naturalmente— a los Estados a fomentar la paz es el poder del dinero⁵².

Una vez más, pues, «la naturaleza garantiza la paz perpetua, utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas»⁵³.

49 *Frieden*, VIII, 367.

50 *Frieden*, VIII, 367.

51 *Frieden*, VIII, 368.

52 *Ibidem*.

53 *Frieden*, VIII, 368. En este sentido, Saner comenta: «En el establecimiento del Estado, la lucha ilegal es desterrada de áreas firme-

LA GUERRA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

Explicación histórico-jurídica de la guerra

Si examinamos las tesis sobre la guerra que subyacen en los apartados anteriores, encontramos una contradicción —al menos aparente—, a saber, que en un sentido la guerra manifiesta carácter de necesidad, cara a la consecución del fin jurídico, y en otro sentido manifiesta el carácter de impedimento, cara a la consecución del mismo fin. Lo primero se comprende al advertir que, en conformidad con el principio teleológico, el *antagonismo* social es la contribución de la naturaleza para la conducción del hombre hacia la paz; lo segundo, al advertir que bajo un criterio crítico-jurídico, el derecho público se orienta todo él a impedir cualquier efecto externo de violencia social (estado de guerra y situación de injusticia son dimensiones sociales identificables).

¿Cómo conciliar estas dos posiciones?

Si recordamos que el principio de finalidad y el derecho son las dos vertientes *a priori* que fundamentan —a título justificativo— el sentido progresivo de la historia, orientando, el primero, la naturaleza (empírica), y el segundo, la

mente delimitadas, pero no de la interrelación de esas áreas. El Estado de naturaleza prevalece entre Estados y entre grupos de Estados. La guerra ilegal es el último medio de una política exterior».

«Es el medio por el que los gobernantes vienen a erigir la injusticia [...]. Sin embargo, el instrumento de su elección —la guerra basada en el principio del desenfreno libertino—, les frustra a medio camino. Si la historia se vuelve un inservible campo de batalla, todavía ahí la lucha ilegal cumple una función: vista en perspectiva infinita, mueve a los políticos a elegir entre retroceder o destruir la raza humana. Su única manera de optar por el género humano es [propiciar] una unidad política mundial sin violencia. La unión global de Estados en una federación libre que comprende a estos Estados —individuales— como a personas morales. Esta es la tarea en función de la cual la humanidad debe luchar con pleno derecho, a lo largo de un trayecto infinito». SANER, H., *Kant's political...*, cit., págs. 310 y 311.

razón y la libertad (ideal), podemos decir que el principio de finalidad recoge el dato empírico del *antagonismo* y lo explica en función del deber jurídico: la eliminación de toda violencia social. Así, lo *dado* se sitúa en función de algo que debe *ser realizado*.

Por esto, coincidimos con Saner en su explicación de la guerra: para él, el antagonismo social preestatal y la guerra interestatal pre-cosmopolita son situaciones respecto de las cuales la razón prohíbe su aceptación como fines en sí mismas, pero ambas son racionalmente entendibles como medios de la naturaleza. Es más, lucha y guerra quedan sublimadas en el proceso creador de la humanidad inteligible que el derecho (crítico) propone: «están justificadas [...] en tanto en cuanto existen en función de un acuerdo legal y una libertad general externa»⁵⁴.

Explicación histórico-jurídica de la revolución

En la medida en que toda revolución participa de un carácter violento (instintivo-natural) semejante al de la guerra, ahora cabe analizar cómo ha tematizado Kant la revolución y la cuestión del derecho de resistencia. Como es sabido, se ha tildado a Kant de paradójico también en ello, en cuanto que aparentemente se manifiesta a favor y en contra de la revolución⁵⁵.

54 SANER, H., *Kant's political...*, cit., pág. 14.

55 RODRÍGUEZ ARAMAYO dice: «se han derramado mares de tinta en torno a esta escabrosa cuestión, pues desde siempre produjo escándalo que un supuesto admirador de la Revolución Francesa negara estatuto jurídico a toda sublevación popular y las hipótesis para explicar esta paradójica postura del filósofo de Königsberg cubren un amplio espectro». (En este sentido, Rodríguez Aramayo cita entre otros, el exhaustivo estudio de J. Berkemann, *Studie über Kants Haltung zum Widerstandsrecht*, Hamburg, 1972 [véase especialmente págs. 50-125]. También cita la obra de W. Haensel, *Kants Lehre von Widerstandsrecht*, Berlin, 1926 [especialmente las págs. 74-96], y el denso capítulo que dedica W. Kersting a la cuestión en *Wolfgang'sche Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, págs. 311-357). RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Teoría y práctica. Immanuel Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, págs. XVII y XVIII del Estudio preliminar.

En última instancia, como veremos, la revolución viene a tener la misma explicación interpretativa que la guerra: aceptada por Kant desde el punto de vista histórico y rechazada desde el punto de vista jurídico; mostraremos, no obstante, que son dos perspectivas finalmente armonizables, en cuanto que las dos confluyen en un último propósito: la hegemonía de la razón (pura) en la historia empírica.

A la luz de la filosofía de la historia de Kant:

- El filósofo configura una historia *ideal*, es decir, una historia críticamente fundada, que ha de servir de modelo para ser realizada en la historia empírica;
- Tal historia *ideal* queda estructurada según dos coordenadas *a priori*: el *principio de finalidad* (bajo el cual se explica cómo la naturaleza y un fenómeno suyo, las acciones sociales del hombre son un medio al servicio de los fines de la razón) y el *derecho* (según el cual se explica cómo la libertad —nouménica— ha de conducirse para que se adecue con los fines de la razón).

Así, principio de finalidad y derecho justifican —críticamente— la hipótesis del progreso histórico hacia la Ilustración y la paz universal⁵⁶.

Sin embargo, Kant, posteriormente, intenta mostrar que, *de hecho*, la historia empírica tiene signos que corroboran la posibilidad real de que esa historia *ideal* sea realizada.

En este sentido entiende que los actos de violencia del hombre social (propios de la natu-

56 Múgica comenta al respecto: «Kant determina el fin histórico de la especie humana a partir de su destino natural. Por eso se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la naturaleza (*Idee*, VIII, 27). La ejecución de ese plan es, al mismo tiempo, la resolución del problema esencial para la especie humana, aquel que la naturaleza obliga a resolver al hombre, la realización de una sociedad civil que administre el derecho de una manera universal (*Idee*, VIII, 22)». MÚGICA, F., *Kant, espectador filosófico...*, cit., pág. 34.

raleza) vengan acompañados de indicios de una tendencia hacia la paz y el derecho (propios de la libertad supuesta)⁵⁷.

Si luego miramos la filosofía del derecho de Kant, ésta viene a ser el sistema que pretende mostrar cómo, con validez crítica, el derecho puede regir y conducir la praxis social y humana hacia los fines de la razón.

Por tanto, la filosofía del derecho es el despliegue analítico-crítico de una hipótesis ya formulada en su filosofía de la historia, y en concreto, en su teoría histórico-ideal.

Es, pues, con este marco de referencia como podemos comprender la ausencia de paradoja en lo relativo a su posición frente a la revolución: histórico-empíricamente, la revolución es signo de la historia ideal; ello porque es signo de la hipótesis teleológica sobre la que la historia ideal se levanta. La violencia que encierra la revolución es expresión del antagonismo social natural del hombre. Pero su razón de ser, y los fenómenos que la acompañan —al menos en lo que respecta a la Revolución Francesa, única que Kant presencia—, muestran una aspiración a la instauración de principios jurídicos que garanticen la paz, y por tanto, muestran un deseo de moralidad y una libertad subyacente que —aunque no conscientemente— tiende a conformarse con los principios de la razón pura.

Sin embargo, la historia empírica, hasta Kant, no había hecho real la historia ideal. Ello significa que había signos de posibilidad de progreso, signos de posibilidad de Ilustración, signos de posibilidad de paz universal, pero nada más.

Justamente para que comenzara esa realización de la historia ideal, era preciso que la otra

coordenada fundamental suya (no ya el principio de finalidad, sino el derecho crítico) tomase vigencia.

Es decir: a juicio de Kant, el encaminamiento moral de la historia empírica como historia ideal exigía el despliegue del derecho crítico en la realidad social del hombre; puesto que la revolución es concebida desde el derecho —crítico— como contraria a sus propios presupuestos (la revolución como tal es respuesta a tendencias instintivo-naturales que impiden la plenitud de la libertad jurídica y la paz social), una historia empírica que pretendiese realizarse como historia ideal debía asumir la ilegitimidad de la revolución: sólo evitando toda manifestación de violencia sería, entonces, posible el auténtico encaminamiento hacia la Ilustración y la paz universal.

Es, pues, así, como entiendo que si la revolución, desde una interpretación histórico-empírica, tiene para Kant un sentido medial, en función de los fines de la razón pura, la Revolución misma, desde una interpretación crítico-jurídica, tiene para Kant, simplemente, ausencia de sentido.

Todo ello, porque el objetivo nuclear del sistema crítico es que un día los fines de la razón pura imperen en el mundo (lo que viene a significar que, un día, todas las manifestaciones de la naturaleza, que impidan o perjudiquen una praxis humana libre, tendrían que desaparecer)⁵⁸.

Así, la revolución, que en el pasado y presente kantianos tenía sentido de medio (natural) al servicio de los fines de la razón, una vez configurado el derecho crítico y confirmada la

⁵⁷ *Supuesta libertad*, porque, en tanto que nouménica, ella no será nunca conocida.

⁵⁸ «Buscad primeramente el reino de la razón pura práctica, y su justicia y vuestro propósito (el beneficio de la paz perpetua) os vendrá espontáneamente». *Frieden*, VIII, 378. No es pues que se renuncie a toda manifestación de la naturaleza; la felicidad, en este sentido, es legítimamente posible; eso sí, siempre y cuando su búsqueda no perjudique la praxis libre humana, sino sea efecto de ésta. Cfr., MÜGICA, F. *Kant, espectador...*, cit., págs. 56-58 y 70-71.

posibilidad de realización de la historia ideal, ha de ir desapareciendo progresivamente.

- a) Textos kantianos que iluminan la explicación histórica de la revolución

Los textos kantianos que son reconocidos como ilustrativos de su interpretación de la revolución como signo de la finalidad subyacente a la historia empírica son, fundamentalmente, tres: el parágrafo 65 de la *Crítica del juicio*, una célebre nota casi al final de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y las alusiones respectivas hechas en el *Conflicto de las facultades*, en concreto en su segunda sección, titulada «Pregunta reiterada: Si el género humano está en constante progreso hacia algo mejor»⁵⁹.

La nota del § 65 de la *Crítica del juicio* dice: «en la total transformación recientemente llevada a cabo, en que se convirtió en Estado una gran nación (se refiere a la Revolución Francesa), el empleo de la palabra organización para designar la institución de magistraturas, etc., resultó a menudo muy apropiado, puesto que es evidente que en ese todo cada miembro es no sólo medio sino al propio tiempo también fin, y al contribuir a la posibilidad del todo, la idea del todo determina, a su vez, el lugar y función de cada miembro»⁶⁰.

Como podemos observar, Kant está aquí valorando un hecho colindante a la revolución: el empleo de un término que, como comenta Fetscher, refleja la intención de situar al ciudadano no como mero medio, «objeto de disposición superior y de dominio feudal», sino como «mutuamente fin y medio»⁶¹. Se hace posible proponer, así, una tendencia —confluyente con la revolución— a la adecuación del albedrío

humano —en sus manifestaciones sociales— con la norma del imperativo categórico.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y también como nota, Kant critica un argumento frecuentemente usado por contrarrevolucionario: «no puede parecerme bien la expresión que utilizan también personas inteligentes: [que] un determinado pueblo, (que está en trance de conseguir su libertad legal) no está maduro para la libertad [...]. Con arreglo a tal supuesto jamás se producirá la libertad, ya que no se podrá madurar en dirección a ella si antes no se ha disfrutado de esa libertad. Los primeros ensayos son, por supuesto, rudos, y por lo general, están unidos a una situación más molesta y peligrosa que cuando se está bajo las órdenes y también bajo la previsión de otros; la madurez de la razón no se alcanza jamás de otra manera que mediante ensayos en cabeza propia». Y posteriormente añade: «No tengo nada que oponer a que aquellos que tienen al poder en sus manos se vean obligados por circunstancias del momento a demorar todavía por mucho, por muchísimo tiempo, la liberación [...]. Pero convertir en principio el hecho de que aquellos que han sido sometidos una vez [...] no son en absoluto aptos para la libertad, y que existe un justo título a alejarlos en cualquier momento de ella, es una intromisión en las regalías de la misma divinidad, la cual ha creado al hombre para la libertad»⁶².

Como se puede juzgar por el propio texto, Kant critica la suposición de que un pueblo no pueda pasar de un estado ilegal a un estado legal. Ello significaría negar la posibilidad de que la historia empírica se realice como historia ideal; significaría que el hombre se halla incapacitado para alcanzar la verdadera libertad.

Justamente porque Kant cree en tal posibilidad es por lo que va más allá, haciendo una

59 Cfr., FETSCHER, I., *Immanuel Kant y...*, cit., págs. 29-33.

60 *KJ*, V, 375. (*KJ* se usa como abreviatura de *Crítica del juicio*).

61 FETSCHER, I., *Immanuel Kant y...*, cit., pág. 30.

62 *Die Religion*, VI, 188 (*Die Religion* se usa como abreviatura para *La religión dentro de los límites de la mera razón*).

llamada de atención a quienes detentan el poder para que no impidan —absolutamente— ese tránsito; así, viene a coincidir con lo que luego afirmó en los *Elementos metafísicos del derecho*: que «una modificación de la (defectuosa) Constitución del Estado, que quizá puede ser necesaria, podrá ser [...] llevada solamente a cabo por el soberano mismo mediante reformas, pero no por el pueblo mediante una revolución»⁶³.

Es así como Fetscher comenta que «la *demora* en la concesión de la libertad no puede justificarse arguyendo la *inmadurez* de los súbditos, más aún cuando la razón de esta inmadurez es justamente una defectuosa manera de gobernar»⁶⁴.

Por tanto, lo que fundamentalmente hace Kant en la *Religión* (por lo que toca a aspectos relacionados con la revolución) es afirmar que, siendo legítima la pretensión de libertad de un pueblo (sometido) manifiesta, quien detenta el poder ha de procurar favorecerlas: también el gobernante ha de contribuir al encaminamiento moral de la historia.

Veamos, finalmente, el famoso pasaje del *Conflicto de las facultades* en el que Kant considera la Revolución Francesa.

Kant dice que la manera de pensar de los espectadores de la Revolución, «que se delata públicamente [...] demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además (en virtud de su desinterés), un carácter moral [...] que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya»⁶⁵.

63 *RL*, VI, 321 y ss.

64 FETSCHER, I., *Immanuel Kant y...*, cit., pág. 31.

Kant, en el *Conflicto de las facultades*, dice al respecto que la propensión a la indignación y a ser testarudos es algo a lo que los ciudadanos son convertidos «a causa de una coacción injusta y de los atentados traidores puestos en manos del gobierno». Cfr., *Streit*, VII, 80. (*Streit* se usa como abreviatura de *El conflicto de las facultades*).

65 *Streit*, VII, 85.

Con lo cual, esa «participación [...] rayana en el entusiasmo» de los espectadores «(que no están complicados en el juego)», es la que manifiesta una disposición moral del género humano como causa del progreso. Y ello porque el pueblo (espectador) expresa así una tendencia al *derecho*, es decir, a que todo pueblo pueda darse a sí mismo una constitución, y una tendencia a un *fin* (moral), es decir, hacia una Constitución que, en cuanto evite toda guerra agresiva, sea *republicana*⁶⁶.

He aquí el *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*⁶⁷ de la historia empírica como susceptible de conformarse a la historia ideal: como encarnando el sentido teleológico de la hipótesis del progreso.

No es que Kant alabe a la revolución; simplemente la asume como hecho incuestionable, y la sitúa como aspecto histórico que permite comprobar —gracias a los factores que confluyen en ella— una tendencia moral del género humano: la manifestación pública de entusiasmo (ante la Revolución Francesa) es legítima, ya que hace «referencia a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho y no puede ser henchido por el egoísmo»⁶⁸.

66 Cfr., *Streit*, VII, 85.

67 *Streit*, VII, 84.

68 *Streit*, VII, 85. Múgica lo dice de la siguiente manera: «Tal certidumbre —la de que la naturaleza quiera un progreso del género humano— no puede consistir en un conocimiento teórico; tampoco sería lícito pretender inferir una evolución natural, a partir del deber indiscutible de contribuir al progreso moral y político, lo cual se deriva de las máximas de la razón práctica. Dicha certeza se origina en la aplicación a la historia de una manera de pensar teleológica, orientada por la idea de finalidad, a la que Kant denomina juicio reflejo. Esta aplicación sería un puro «milenarismo filosófico» si no existiesen tanto en la naturaleza como en la historia indicios de la pertinencia de tal aplicación. El indicio más importante de todos es la Revolución Francesa, pues ha puesto de manifiesto en la naturaleza del hombre una *disposición moral* y, con ello, se ha convertido en una prueba de la tendencia moral del género humano». MÚGICA, F., *Kant, espectador...*, cit., pág. 51.

Hasta aquí el análisis de los textos que, desde una perspectiva histórico-empírica, apuntan a la revolución como signo inscribible en una teleología natural que apunta a los fines de la razón.

b) Textos kantianos que ilustran la explicación jurídica de la revolución y de la resistencia activa.

Veamos ahora los textos kantianos que nos ofrecen una óptica jurídica en torno a la revolución y a la resistencia activa de los súbditos ante el soberano. Es decir, veamos cómo el derecho crítico, en tanto que segunda coordenada de la historia ideal, comprende y regula la resistencia, brindando una norma para que la historia empírica se conduzca efectiva y progresivamente hacia la Ilustración y la paz universal, fines ideales de la razón pura.

En resumen, el derecho crítico rechaza toda legitimidad para una resistencia activo-violenta: de acuerdo con los fines de la razón pura (en su vertiente práctico-jurídica), ella contradice (lógicamente) el status ideal del Estado republicano al que todo Estado empírico debe tender.

Ello queda claro en textos situados en *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*⁶⁹; en *Los elementos metafísicos del derecho* y en *La paz perpetua*⁷⁰.

69 Este es un extenso artículo que apareció publicado en la *Berlinische Monatschrift* en 1793 y que trata en su segunda parte (*Acercas de la relación entre teoría y práctica en el derecho político*) y en especial en la conclusión, aspectos en torno al derecho de resistencia y a las relaciones entre el pueblo y el soberano. Como dice Múgica, «los temas que aborda Kant en esta segunda parte corresponden a una perspectiva eminentemente filosófico-jurídica y el orden de problemas al que esta perspectiva responde es claramente revolucionario». MÚGICA, F., *Kant, espectador...*, cit., pág. 37.

70 *La Paz perpetua* (1795) y los *Elementos metafísicos del derecho* (1797) desarrollan el punto de vista filosófico-jurídico que Kant habría adoptado ya en 1793. Cfr., MÚGICA, F., *Kant, espectador...*, cit., pág. 39.

Teniendo como punto de partida la idea del contrato originario, «coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública, con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima»⁷¹, Kant viene a afirmar que el único legislador —legítimo— no puede ser otro que la «voluntad general del pueblo», aun cuando ello no signifique que el pueblo *en persona* esté en condiciones de asumir esa tarea⁷². «El soberano [...] es, por tanto, solamente una *realidad mental* (que representa a todo el pueblo) cuando se carece todavía de una *persona física* que represente el poder supremo del Estado y dé eficacia a esa idea sobre la voluntad popular»⁷³.

Por tanto, dada la idea del contrato originario, es la *voluntad general* la que tiene la soberanía en el Estado constituido, con la salvedad de que esa voluntad general admite *representación*.

Por tanto, una vez que se da el *representante* de dicha voluntad general (bien en la forma autócrata, aristocrática o demócrata), se puede entonces afirmar que dicha persona no admite resistencia activa⁷⁴ por parte de los súbditos: sería contradictorio que voluntades particulares se resistan y destruyan esa voluntad general que ellos mismos han constituido (y la que, por tanto, han consentido)⁷⁵.

71 *Gemeinspruch*, VIII, 297. (*Gemeinspruch* se usa como abreviatura para *Entorno al tópico...*).

72 Cfr., FETSCHER, I., *Immanuel Kant y...*, cit., pág. 36.

73 *RL*, VI, 338.

74 Con palabras de Kant: «Toda oposición contra el poder legislativo o contra su agente —el jefe del Estado—, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad». *Gemeinspruch*, VIII, 299.

75 Como afirma Kant en *En torno al tópico...*, si el jefe del Estado viola la idea del contrato originario y se hace déspota y tirano, no por ello el pueblo ha de violar también la idea del contrato originario: se echaría por tierra toda Constitución civil, aniquilando el único Estado en que los hombres pueden poseer derechos en general. (Cfr., *Gemeinspruch*, VIII, 299-300. Es así como Williams comenta:

Kant, en los *Elementos metafísicos del derecho*, dice: «no existe [...] ninguna resistencia legítima del pueblo contra el soberano legislador del Estado, ya que sólo por sumisión a su voluntad legisladora general es posible un Estado legal; no cabe, pues, un derecho a la sedición ni, mucho menos, a la rebelión, ni, muchísimo menos todavía, contra él como persona individual (monarca), so pretexto de que abusa de su poder (tirano)»⁷⁶, ya que, para que la resistencia fuese legítima, «tendría que haber una ley pública que la permitiese. Esto es, la suprema legislación tendría que contener una cláusula [según la cual] en uno y el mismo juicio el pueblo como súbdito se haría soberano de aquél a quien está sujeto. [Y] esto es una contradicción en sí misma»⁷⁷.

Ahora bien, esta doble argumentación, presente en *En torno al tópico...* y en los *Elementos metafísicos del derecho*, queda finalmente corroborada en *La paz perpetua*.

Allí, con el fin de mostrar la aplicabilidad de la denominada «fórmula trascendental» del derecho público (aquella que reza: «las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad»⁷⁸), dice Kant: «En lo que se refiere al derecho político interior —*ius civitatis*— hay un problema [...] que el principio trascendental de la publicidad resuelve muy fácilmente: ¿es la revolución un medio legítimo para librarse un

pueblo de la opresión de un tirano *non titulo, sed exercito talis?*»⁷⁹.

A este problema responde entonces Kant: «pregúntese al pueblo mismo, antes de cerrar el contrato social, si se atreve a manifestar públicamente la máxima por la cual se reserva el derecho de sublevarse. Bien se ve que si, al fundarse un Estado, se pusiera la condición de que en ciertos casos podrá hacerse uso de la fuerza contra el soberano, esto equivaldría a dar al pueblo un poder legal sobre el soberano. Pero entonces el soberano no sería soberano [...]. La legitimidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente, ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado»⁸⁰.

Pues bien, Kant ha criticado con tres argumentos similares toda resistencia activa, es decir, violenta, del pueblo hacia el soberano: ella se opone a los fines del derecho (crítico) en el mismo sentido en que lo hace la guerra: impidiendo la conservación del estatuto jurídico del Estado.

Si la historia *empírica* ha de conformarse con la historia *ideal* posibilitando efectivamente la hipótesis del progreso hacia la paz, ella debe asumir el principio crítico-jurídico de ilegitimidad de la insurrección y de la resistencia activa; así respeta la idea (pura-racional) del contrato originario, favorece el Estado republicano y contribuye a la implantación de los fines de la razón pura. Se ratifica entonces la tesis de que el derecho es el medio para conducir la naturaleza hacia la libertad.

«desde un punto de vista moral el Estado representa la voluntad general del pueblo, y el ciudadano individual debe verse a sí mismo como parte de esta voluntad general que crea la ley y que trae a la existencia la soberanía a la cual es deber suyo (de cada ciudadano) obedecer. Por tanto, que el individuo se rebelde contra el Estado significa, desde un punto de vista moral, que el individuo se rebela contra sí mismo, y esto, argumenta Kant, es imposible». WILLIAMS, H., *Kant's political philosophy*, T. J. Press Ltd, Padsow, Great Britain, 1983, pág. 200.

76 *Ri.*, VI, 320.

77 *Ibidem*.

78 *Frieden*, VIII, 381.

79 No tenía el nombre de tirano, pero sí los hechos.

80 *Frieden*, VIII, 382.

De la única resistencia legítima

Queda por hacer simplemente una salvedad: si la resistencia *activa* es ilegítima, hay otro tipo de resistencia que Kant admite, puesto que no se opone a los fines del derecho: «puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, [...] resulta que se ha de otorgar al ciudadano —y además con permiso del propio soberano— la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad. Pues admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano [...]. Por consiguiente, la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo [...]. Querer negarle esa libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario [...] sino también privar al mandatario supremo [...] de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo»⁸¹.

Es así como Kant establece la medida legítima de progreso histórico hacia la Ilustración; el único medio de acercarse al ideal puro del republicanismo.

Como dice Fetscher, para la realización de cualquier reforma, Kant «parte de la creencia de que por vía de la *ilustración progresiva que ascienda hasta los tronos* podrían implantarse reformas que condujeran hacia ese ideal político y social de la república civil descrito por él. Condición indispensable de ese progreso reformador es, según Kant, *la libertad de la plu-*

ma dentro de los límites del respeto y el amor hacia la Constitución»⁸².

Una nota en el *Conflicto de las facultades* ratifica dicha postura; en ella Kant viene a decir que el entusiasmo por la afirmación del derecho se enmarca en el concepto de una *resistencia lícita*, a la cual el soberano, como ser dotado de libertad, no puede ni debe oponerse: él «ni puede ni debe [...] pedir a su pueblo [...] ningún otro gobierno que aquel en que ese pueblo sea también legislador» —esto es, obedecer al *derecho de los hombres*⁸³.

Lo importante es que la realización de esta idea esté «limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir», con lo cual, la realización de esta idea «no debe ocurrir por revolución, que es siempre injusta»⁸⁴.

Valga decir que ya desde *¿Qué es la Ilustración?*, la legitimidad de una resistencia no-violenta tenía sentido. Por ello dice allí Kant que un *príncipe ilustrado* es aquel que comprende «que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso público de su razón y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente»⁸⁵.

Resumiendo, podemos decir con Beck que, desde la óptica jurídica, «en lugar de la revolución, Kant está a favor de la evolución. Y Kant cree que la evolución del Estado hacia una forma más justa de administración es in-

81 *Gemeinspruch*, VIII, 304.

82 FETSCHER, I, *Immanuel Kant y...*, cit., pág. 42.

83 *Streit*, VII, 86-87.

84 *Streit*, VII, 86-87.

85 *Aufklärung*, VIII, 4. Ello no basta para que, al mismo tiempo, ese *príncipe ilustrado* disponga de un disciplinado ejército que garantice la tranquilidad pública (cfr., *ibídem*).

En cuarto lugar, la forma que el imperativo categórico toma para proponer el deber ilustrado de la historia es el derecho; es decir, es en su *forma jurídica* como el imperativo categórico fundamenta trascendentalmente la hipótesis del progreso social hacia la época ilustrada³. Así, en la medida en que el último propósito del derecho es la paz y la concordia universal, podemos afirmar que la paz y la ilustración son respectivamente la expresión jurídica o histórica de un mismo deber moral-social.

Por último, en tanto en cuanto la moral pura tiene la pretensión de ser *modelo rector* de la praxis real humana (nouménica), ello significa que la realidad (nouménica y fenoménica) del hombre debe poseer condiciones (reales) que posibiliten la asunción de esa dimensión ideal. En este sentido, la libertad es postulada por Kant como la condición *real nouménica* que posibilita el encaminamiento moral individual, y la publicidad⁴ es postulada como la condición *real fenoménica* que posibilita el encaminamiento moral social.

Nuestro objetivo, en este trabajo, es mostrar el sentido que la filosofía política tiene dentro de este sistema crítico-práctico que hemos delineado. En función de ello, nos centraremos en el análisis de *La paz perpetua*, ensayo que, aunque anterior a los *Elementos metafísicos del derecho*, adelanta presupuestos jurídicos, y que al mismo tiempo recoge presupuestos centrales de la filosofía de la historia y ofrece el enfoque kantiano de la política.

EL DERECHO PÚBLICO DESDE *LA PAZ PERPETUA*

La paz perpetua expone presupuestos jurídicos ampliados posteriormente en los *Elementos metafísicos del derecho*. Ello es así en la medida en que expone artículos (leyes) que se insertan en el ámbito del derecho municipal, del derecho de naciones y del derecho mundial críticos.

El derecho municipal desde *La paz perpetua*

En el contexto práctico-trascendental, el derecho municipal es una teoría crítica del Estado que muestra cómo es posible *a priori* que una Constitución configure una condición jurídica nacional y que además justifica la propuesta del republicanismo como forma ideal de un Estado. En última instancia, todo ello para establecer la manera como la libertad jurídica puede alcanzar en el ámbito nacional su plenitud⁵.

Pues bien, *La paz perpetua* adelanta afirmaciones que convergen en este mismo punto, ya

3 «Como la naturaleza ha dotado al hombre de entendimiento y de arbitrio, el fin de todas sus disposiciones, y por ellas, de la naturaleza entera será el fin que el hombre les dará: el entendimiento consiste en la facultad de proponerse arbitrariamente fines (KU, 390), fines a realizar en una naturaleza ya teleológica. Ahora bien, la aptitud y habilidad para todo tipo de fines para los cuales la naturaleza (externa o internamente) puede ser usada por él (por el hombre), es la cultura [...]. Así, pues, la cultura es el fin último que la razón puede atribuir a la naturaleza en relación al género humano [...].»

«Por tanto, el fin de la naturaleza pertenece por un lado a la naturaleza misma, pero por otro prepara al hombre para su fin-término incondicional. Y ese fin consiste precisamente en impulsar a la humanidad a proponerse siempre fines más altos [...] hasta que asuma en sí los fines morales como meta de su acción y los realice en el mundo. Aquí los fines morales son los de la libertad externa, es decir, el derecho civil, de gentes y cosmopolita, únicos que permiten una coacción externa, es decir, la naturaleza da así al hombre la aptitud para ponerse siempre fines más elevados, para culturizarse en todas sus dimensiones, y esto lo hace de modo irresistible». HERRERO, F. J., *Religión e...*, cit., págs. 178 y 179.

4 La publicidad en el contexto de la filosofía trascendental kantiana significa el "hacer uso público de la razón". Cfr. *Aufklärung*, VIII, 36. (Las fuentes kantianas se citan por la Edición de la Academia, Berlín · Leipzig, 1910-66. *Aufklärung* como abreviatura de ¿*Qué es la Ilustración?*).

5 Cfr., *RL*, VI, 43-49. (*RL* es la abreviatura usada para *Elementos metafísicos del derecho*). Tematizar la autonomía estatal significa apuntar al status jurídico de independencia que debe corresponder a una nación que se configura como tal según los principios del derecho racional crítico. Significa, por tanto, anticiparse a una concepción del Estado, según la cual él tiene su justificación *a priori* en la idea del contrato originario. Algo que queda suficientemente explicado en los *Elementos metafísicos del derecho*.

evitable sólo si hay ilustración pública y libertad de expresión»⁸⁶.

LA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA PAZ PERPETUA

Al finalizar la conclusión de los *Elementos metafísicos del derecho*, Kant afirma que la paz perpetua, último propósito del derecho (racional), es el más alto bien político⁸⁷.

Mi propósito es mostrar, ahora, cómo *La paz perpetua* explica el sentido de tal afirmación.

Ya hemos podido observar de qué manera derecho e historia se insertan en los planteamientos filosófico-políticos de Kant, comprendiendo así la manera indirecta como la ética inside en ellos: derecho e historia tienen un último fundamento trascendental de explicación de su sentido y validez que es el imperativo categórico; lo que ahora analizaremos es el modo como Kant presenta la relación entre derecho—ética y política.

Sentido crítico de la política

Se entiende por sentido crítico la función que la política desempeña en el marco de la filosofía práctica trascendental. En este sentido, el texto que más adecuadamente lo expresa se encuentra en *La paz perpetua* y dice así:

«La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias, sin condición, según las cuales *debemos* obrar. Habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente

absurdo decir luego que no se *puede* hacer lo que él manda. En efecto, el concepto del deber se vendría abajo por sí mismo, ya que nadie está obligado a lo imposible —*Ultra posse nemo obligatur*—. No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina⁸⁸; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría. A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados, y esto equivaldría a negar toda moral»⁸⁹.

Quedan así varias cosas afirmadas con precisión; a saber, que siendo el derecho un imperativo moral, la política es la aplicación del derecho; que la política es, por tanto, la realización de un imperativo moral; y finalmente, que el derecho funciona como norma según la cual ha de darse el salto desde lo ideal —*a priori*— hasta lo real.

Si insertamos estas conclusiones en el marco general de la filosofía práctica que hemos venido analizando, comprendemos entonces:

1. Que la política es la praxis real mediante la cual el imperativo categórico en su forma jurídica se realiza en el mundo, y en concreto, en el ámbito social-fenomenico del hombre. El derecho es norma según la cual la historia empírica puede llegar a conformarse con la historia ideal, pero la historia es el lugar de las acciones fenoménicas de los hombres⁹⁰;

88 Énfasis mío.

89 *Frieden*, VIII, 370.

90 Por ello comenta Kelly que "fluctuando entre los requerimientos empíricos de un orden antropo-histórico y la relación crítica al hombre como fin en sí mismo, el derecho busca comprender (incluir) al mismo tiempo los medios de la coerción o la disciplina y los fines de la autonomía". KELLY, G. A., *The structure and spirit of legality in Kant*, en *the Journal of Politics*, vol. 31, 1969, pág. 519.

86 BECK, L., *Kant and the Right of Revolution*, en *Journal of Ideas*, 32, 1971, pág. 414.

87 Cfr. RL.

2. Que la política es, pues, el medio práctico que conduce (que debe poder conducir) a las sociedades hacia su configuración estatal y hacia la consecución de la paz universal⁹¹;
3. Que la política es, por tanto, la praxis real conductora de la historia empírica hacia la historia ideal; o, lo que es lo mismo, la política es el medio práctico del progreso hacia la Ilustración;
4. Que, en tanto en cuanto la libertad es la condición real-nouménica por la cual el hombre es susceptible de progreso, y la publicidad su condición real-empírica, la política queda definida como praxis libre-pública que ha de incrementar, tanto en gobernantes como en ciudadanos (y para no contradecirse consigo misma), las libertades y el fenómeno de la publicidad en la historia humana;
5. Finalmente, que la política es la praxis que la razón pura postula como necesaria para posibilitar la asunción, por parte del hombre, de los principios de ella misma como razón pura práctica. Es decir, la política viene a ser el instrumento apto para la consecución de los fines de la razón pura: su despliegue y su hegemonía en el mundo.

91 Williams dice en este sentido que «Kant trata la relación entre moralidad y política en un apéndice al ensayo sobre *La paz perpetua*. Él intenta en este apéndice establecer qué fuerzas están trabajando para la realización armoniosa de su visión de una federación mundial de Estados. Para Kant la política es la *práctica* (o *realización*) de la teoría del derecho [...]. Cuando la actividad política es concebida de esta manera, como poniendo en vigor la regla del derecho, es imposible, —sugiere— que la política y la moral puedan entrar en conflicto. La teoría del derecho perfila aquellas leyes que posibilitan el surgimiento de una genuina sociedad civil. El político ha de pretender que estas leyes permanezcan en todo lo que él hace. Debe buscar y hacer justicia. Por tanto, como en el mundo moral, donde los individuos tratan de actuar dentro de la estructura de reglas aplicables universalmente, así los políticos han de esforzarse por actuar dentro de la estructura de la ley, en el mundo externo». WILLIAMS, H., *Kant's politics...*, cit., pág. 40.

Política ideal y política empírica

La política definida anteriormente es la política tal como debe ser. No obstante, ha habido en la historia empírica —y puede haber— una política que, en cuanto disconforme con la moral auténtica (crítica), sea más bien «pseudopolítica»⁹².

En la medida en que la política es una praxis, es ejercida por el hombre. Por ello, al tratar de política auténtica o de pseudopolítica, Kant lo que hace es aludir al *político-moral* o al *moralista-político*: el político-moral, dice Kant, es aquel que considera «los principios de la prudencia política como compatibles con la moral»⁹³; en cambio, el moralista-político es aquel que se forja «una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado»⁹⁴.

Así, el político-moral ha de intentar remediar los vicios estatales, «conformándose al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos [...]. El gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor Constitución, según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política»⁹⁵.

92 Christian Ritter comenta al respecto que Kant habla de política en dos sentidos: política empírica, de base meramente instrumentalista, que «como teoría de los medios más aptos para fines meramente empíricos, particulares y casuales —utilidad, eudemonismo, veleidad, egoísmo, afán de poder— confunde los medios con los fines». Y verdadera política: «un concepto de política que es funcional, referido al fin último de toda política», y por consiguiente, moral. Esta verdadera política «no emplea más que aquellos medios empíricos que no perjudican al fin último de toda la praxis de las relaciones entre los hombres. Dicho fin último reside en la realización de los principios jurídicos puros de la razón». RITTER, C., *Política y derecho*, en *Immanuel Kant 1724-1794*, cit., pág. 46.

93 *Frieden*, VIII, 372.

94 *Frieden*, VIII, 372.

95 *Ibíd.*: «En la visión kantiana, el mundo moral y el político están muy cercanamente atados. El mundo moral nos provee con una

Sin embargo, hay políticos «que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón»⁹⁶. Son estos los que a juicio de Kant hacen imposible toda mejora y todo progreso, y establecen una dicotomía entre la teoría y la práctica: «tributan a la idea del derecho todos los honores convenientes, sin prejuicio de inventar mil triquiñuelas y escapatórias para eludirlo en la práctica y atribuir a la fuerza y a la astucia la autoridad y la supremacía, el origen y lazo común de todo derecho»⁹⁷.

Desde esta perspectiva afirma Kant que una política auténtica, que impida la dicotomía

concepción de la comunidad ideal donde cada individuo trata al otro como fin en sí mismo. El mundo político provee de un terreno importante en el cual esforzarse por realizar tal ideal. Por virtud de la buena voluntad del político moral el ideal puede jugar su propio rol en política. Pero el político moral no debe ser muy entusiasta sobre la posibilidad de realizar sus propósitos. La meta de una comunidad perfecta tiene que ser alcanzada de una manera gradual: el uso de medios violentos y precipitados puede, fácilmente, traer resultados opuestos a los deseados. Igualmente, no sería sabio por parte del político moral pretender lograr su propósito contra los deseos de las autoridades establecidas. Si es prudente —cosa que una disposición política y moral exige— se esforzará en alcanzar sus fines sólo mediante acciones legales de la soberanía». WILLIAMS, H., *Kant's political...*, cit., pág. 45.

96 *Frieden*, VIII, 373.

97 *Frieden*, VIII, 376. Williams comenta al respecto: «el moralista político, por su parte, une la política y la moral de manera totalmente errónea. El moralista político toma ventaja de los deseos naturales de los hombres por ver las metas de sus líderes bajo una luz moral y crea una ética que sirve solamente a los propósitos de los pocos que estén en el poder. Es verdaderamente una buena cosa que la gente sea sensible a metas morales, pero éstas pueden, con bastante frecuencia, ser confundidas con las que son las propias metas de los políticos. El moralista político toma ventaja de esta confusión para presentar fines particulares y limitados como generales y morales [...]. Kant no quiere ver a los políticos empleando la moralidad para fines políticos, sino que quiere ver medios políticos empleados para la consecución de fines morales. El moralista político fácilmente explota el sentido del deber que se encuentra en cada individuo para lograr cosas equivocadas. El ciudadano ha de estar atento, como debe estarlo el político moral. El político moral debe desarrollar el lado ético del ciudadano ético, responsable de estar constantemente precavido respecto a los motivos políticos. Sólo por el ejercicio continuo de nuestra libertad de conciencia, como políticos y como ciudadanos, podemos esperar poner la política con la moral de acuerdo». WILLIAMS, H., *Kant's political...*, cit., pág. 43.

entre teoría y práctica, ha de concebir la paz perpetua como un bien *moral* (no técnico); es decir, como precedido por el principio formal de la libertad, el cual sostiene: «obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, cualquiera que sea el fin que te propongas»⁹⁸.

Por lo tanto, «las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación [...]; debe, por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* da la razón pura, cualesquiera que sean las consecuencias físicas que se deriven»⁹⁹.

Así, pues, aunque *subjetivamente* (dada la inclinación egoísta de los hombres) encontremos oposición entre política y moral, *objetivamente* no hay —dice Kant— tales oposiciones: «la verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho homenaje a la moral [...]. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado a la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor»¹⁰⁰.

98 *Frieden*, VIII, 377.

99 *Frieden*, VIII, 379.

100 *Frieden*, VIII, 380. Es así como Kelly puede afirmar: «Kant pone la visión dinámica del destino frente al más fuerte ideal posible de obligación. De alguna manera ambos términos han de acomodarse si no se quiere caer bien en una política de prudencia o bien en una política quimérica imposible. La "quimera" debe informar el fluir del tiempo, sirviendo al hombre en cuanto constructor de una cultura sin que sacrifique su fundamento ético *a priori*. En general, esta meditación es intentada a través de la ley (del Derecho). El Derecho, a su turno, recibe tanto los atributos trascendentales de la idea de justicia como las disposiciones técnicas de orden del sistema positivo socio-político. Este último obliga a los hombres a "respetar" la idea mediante la inminencia de la coerción, asegurándose así contra el retro-

La publicidad: un fenómeno político

Si, como hemos visto, la política es la praxis real mediante la cual el derecho se aplica en el mundo y en concreto en el ámbito social fenoménico del hombre, conduciendo la historia empírica hacia la historia ideal, el fenómeno de la publicidad como único medio jurídico de rebeldía legítima, ha de ser un fenómeno eminentemente político¹⁰¹.

Esta tesis es la que viene a ser confirmada en *La paz perpetua*. Allí Kant afirma que «las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercebidos para la guerra»¹⁰² y que la autoridad legisladora ha de dejar a sus súbditos que se expresen «libre y públicamente sobre las máximas de la guerra y de la paz»¹⁰³.

Así, Habermas afirma que «Kant, como los enciclopedistas, se representa la Ilustración, el uso público de la razón, por lo pronto como asunto de sabios, particularmente de aquellos que tengan que ver con los principios de la razón pura, esto es, los filósofos [...]. –Estos, independientes de los intereses del gobierno, sólo por la razón se dejan guiar. Su espíritu está llamado “a la exposición pública de la verdad”. Es necesario que [...] le sea a la razón “legítimo el hablar públicamente, porque (de lo contrario) no podría la verdad salir a la luz del día, y ciertamente –como añade Kant–, para mal del mismo gobierno»¹⁰⁴.

La publicidad es, pues, un fenómeno político, porque, permitiendo a los filósofos la pública expresión de sus ideas, se está contribuyendo a que la fuerza (primordialmente perteneciente al gobernante) no perjudique el ejercicio libre de la razón¹⁰⁵; se configura «la publicidad como principio de mediación entre política y moral»¹⁰⁶.

En este sentido, Kant viene a decir que la armonía entre la política y la moral se alcanza cuando se obra en conformidad con el criterio *a priori* de la publicidad de las máximas jurídicas: «sin la publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define»¹⁰⁷.

Desde esta perspectiva se entiende que la fórmula trascendental del derecho público diga que «las acciones referentes al derecho de otros

ceso del desarrollo colectivo y ayudando también a actualizar la Idea. En la metafísica legal kantiana uno encontrará tensiones complejas entre ética y positividad, criterios funcionales y espirituales, normas racionales e históricas. No las menos de estas tensiones están en la dialéctica entre lo *a priori* de la justicia en cuanto corolario del imperativo categórico, y el rol fenoménico del soberano o autoridad política». KELLY, G. A., *The structure and...*, cit., pág. 514.

101 En este sentido Habermas afirma respecto a *¿Qué es la Ilustración?*: «Minoría de edad, comienza el célebre tratado, es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. A la propia culpa hay que imputar esa minoría de edad si la causa de la misma no radica en la carencia de entendimiento, sino en la de resolución o de valor [...]. La liberación respecto de la minoría de edad por culpa propia se llama Ilustración. Ésta indica al individuo una máxima subjetiva, a saber, pensar por sí mismo. A la humanidad como un todo le señala una tendencia objetiva, a saber, el progreso hacia el orden justo. En ambos casos debe aceptar la Ilustración a la publicidad como mediadora: Es difícil para todos los hombres individualmente considerados esforzarse por salir de la minoría de edad a que han sido abandonados por naturaleza [...]. Pero es más posible que un público se ilustre a sí mismo; con sólo que se le deje en libertad, es casi inevitable. Por eso en la concepción ilustrada el pensar por sí mismo parece coincidir con el pensar en voz alta, exactamente igual que el uso de la razón equivale a su uso público». HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili, S.A., Barcelona, 1981, págs. 137 y 138.

102 *Frieden*, VIII, 368.

103 *Frieden*, VIII, 369.

104 HABERMAS, J., *Historia y crítica...*, cit., pág. 136.

105 Cfr. *Frieden*, VIII, 369.

106 HABERMAS, J., *Historia y crítica...*, cit., pág. 136.

107 *Frieden*, VIII, 380. De aquí que Habermas afirme que «Kant entiende la publicidad sobre todo como principio de la ordenación jurídica y como método de la Ilustración». HABERMAS, J., *Historia y crítica...*, cit., pág. 137.

hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad»¹⁰⁸.

Puesto que la moral es la «teoría del derecho» y la política su ejercicio¹⁰⁹, la publicidad de las máximas jurídicas se erige como axioma (cierto pero indemostrable) que regula el que la praxis política sea conforme a derecho y por tanto moral¹¹⁰.

EPÍLOGO

En relación con la *unidad del sistema* y atendiendo a las condiciones *a priori* de posibilidad del mismo, es decir, a sus fundamentos trascendentales últimos, se puede concluir:

Que teniendo en cuenta que la *Crítica de la razón práctica* es la obra que más específicamente responde a la pretensión kantiana de fundamentar una filosofía moral, de acuerdo con dicha *Crítica*, el imperativo categórico es la ley pura *a priori* que posibilita la moralidad (crítica). El imperativo categórico es la ley de la razón pura práctica que, dadas sus propiedades—formalidad y universalidad—, puede determinar la acción estrictamente moral (la acción que es efecto de una voluntad entonces libre). En otras palabras, el imperativo categórico es la fórmula crítico-trascendental del deber puro.

108 *Frieden*, VIII, 381.

109 *Cír.*, *Frieden*, VIII, 370.

110 *Frieden*, VIII, 381. Habermas dice: «Ya en la *Crítica de la razón pura* había asignado Kant al consenso público entre los racionales la función de control pragmático de la verdad [...]. Luego, en la *Filosofía del derecho*, recibe una significación constitutiva esa "coincidencia-de-todos-los-juicios-a pesar-de-la-diferencia-existente-entre-los-sujetos", garantizada por la publicidad: las actividades políticas, esto es, las relacionadas con el derecho de los demás, tienen que poder estar de acuerdo con el derecho y la moral hasta el punto en que sus máximas sean capaces de publicidad, hasta el punto en que necesiten de ella. Ante la publicidad, todas las actividades políticas deben asentarse en el fundamento de las leyes, las cuales, a su vez, están justificadas como leyes generales y racionales ante la opinión pública». HABERMAS, J., *Historia y crítica...*, cit., pág. 14.

Es la misma formulación del imperativo categórico la que exige—por coherencia lógica—la propuesta de la libertad como autonomía de la voluntad. Es decir, dada una ley de la razón pura práctica que manda un deber puro (ausente de implicaciones sensibles) y por ello mismo, de carácter universal, dicho deber ha de ser posible. Pues bien, esta posibilidad del deber puro tiene un nombre: libertad como absoluta autonomía (de la voluntad).

Queda así la filosofía moral crítica levantada sobre dos pilares: la ley (*a priori*) de la razón pura práctica y la libertad como autonomía.

En la misma medida en que se postula la libertad como hipotética causalidad nouménica (determinada por el imperativo categórico), se postula que sus efectos (los resultados de la acción moral), en tanto que conocidos como fenómenos, son acogidos por la causalidad mecánica propia de la naturaleza.

Finalmente, si la libertad (nouménica) significa autonomía como independencia respecto a toda influencia de la sensibilidad (natural) del hombre, ello no obsta para que sus efectos sean insertables en la causalidad mecánica de la naturaleza toda.

Ello quiere decir que la legislación que la razón (pura) deduce para la dimensión nouménica del hombre no contradice la legislación que el entendimiento deduce para la dimensión fenoménica (del hombre y de toda la naturaleza).

La filosofía moral ha intentado fundar—bajo una perspectiva trascendental—la praxis individual del hombre en su dimensión nouménica.

No obstante, la praxis humana tiene otra vertiente: la social-fenoménica. Ha sido, entonces, no ya la filosofía de la historia, la que—en función de establecer la condición de posibili-

dad de una historia universal marcada por el sello del progreso— se ha aplicado a fundar, trascendentalmente, esta segunda vertiente.

En este sentido, la filosofía de la historia ha postulado las leyes que, como principio *a priori* de facultades trascendentales, han de regir la praxis social-fenomenica del hombre: la ley del derecho y el principio de finalidad.

Curiosamente, tanto la ley del derecho como el principio de finalidad manifiestan una relación muy directa con el imperativo categórico: una y otro exigen o complementan el imperativo. De aquí que *progreso histórico* (ideal) y *encaminamiento moral de la historia* sean dos tesis convergentes.

Por lo que respecta al principio de finalidad, cabe decir que, si bajo la perspectiva de la filosofía moral, el hombre terminó siendo postulado como noúmeno (por la razón), y conocido como fenómeno (por el entendimiento)—pero hasta el momento el análisis trascendental apuntaba al hombre en tanto que individuo—, bajo la perspectiva filosófico-histórica la tarea crítica se enfrenta con el hombre considerado como especie y busca fundamentar trascendentalmente una historia ideal *universal* (progresista), apoyándose en la dimensión social-natural del ser humano.

En este sentido se hace necesario encontrar un principio (*a priori*) que explique el sentido y la armonía de la «insociable-socialidad» (como fenómeno humano) con la naturaleza en su conjunto.

No obstante, esta tarea ha de tener presente que un tal principio *a priori* debe expresar conformidad con el principio *a priori* moral, el imperativo categórico: el sentido que se le otorgue (trascendentalmente) a la praxis social-fenomenica de la especie humana no ha de contravenir las exigencias (trascendentales) ni el

sentido que la razón pura práctica otorga a la praxis nouménico-moral del individuo.

Esto ha sido finalmente alcanzado por la filosofía de la historia crítica, ya que el imperativo categórico mismo dice: «obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la de todo otro, como fin, nunca como medio», y la facultad de juzgar propone que la «insociable-sociabilidad» humana sea comprendida como inserta en la naturaleza toda según un modo causal (trascendental) *teleológico*. Así, la facultad de juzgar construye un modo de comprender los fenómenos naturales (humanos y no-humanos) que complementa (e incluso salvaguarda) las exigencias construidas por la razón para la praxis moral individual: es una exigencia moral que el hombre trate a los demás como fines, y esta exigencia moral es histórico-naturalmente posible porque la naturaleza, comprendida como finalizada, sitúa al hombre como fin último de la creación.

El punto de convergencia, en este sentido, de naturaleza y libertad posible, de finalidad y ley moral, es la razón humana. Debido a ella el hombre es situado (por la facultad de juzgar) como fin último de la creación y debido a ella el hombre es situado por la razón pura como capaz de adecuar sus acciones al imperativo moral.

Puesto que el sistema crítico es eminentemente formal, en esa medida la filosofía práctico-política kantiana también. El sistema se asienta en principios *a priori*, formulados por la razón pura desde su radical autonomía. Ella, la razón pura, ilumina con sus principios teóricos al entendimiento, para hacer posibles los juicios científicos, y ella, la razón pura, ilumina también, con sus principios prácticos, a la voluntad, para hacer posibles los juicios morales. En este sentido, el imperativo categórico deviene principio puro práctico que, a pesar de su for-

malidad, pretende salvaguardar la posibilidad de la libertad y de la moralidad.

No deja de ser cuestionable, sin embargo, la legitimidad de una moral que tiene su fundamento en una razón **finita**, y que, desde dicha finitud, construye, no obstante, los principios legisladores del mundo humano de la libertad.

Que la política, en sentido kantiano, exija la conformidad con el derecho y con la moral, cuyo vértice es el imperativo categórico, implica que la política queda, también, sujeta a la autonomía de la razón pura.

Puesto que la autonomía convierte a la razón en una facultad **curvada** sobre sí misma, cabe preguntar en qué medida lo distinto a la razón, *lo otro* que ella, especialmente la natura-

leza, y en el contexto humano, la dimensión sensible y la proyección social de las acciones, es comprendido por la facultad superior de modo que su legislación lo irradie y lo alcance con plenitud y adecuación. Quizás, al final, la razón termina cerrándose, y entonces, lo otro que ella sólo puede ser postulado hipotéticamente, con lo cual, la pretensión directiva, normativa, legisladora de la razón, queda, por lo menos, incierta.

Ahora bien, planteado este límite de la argumentación kantiana, no deja de ser rescatable que, a pesar de la clausura a la que parece quedar abocada la razón pura, ella misma enfatice la necesidad, a priori, de que la moral rija la praxis política conforme al derecho y de que sólo entonces ésta se inserte en la historia haciendo posible el encaminamiento de los pueblos hacia la paz. ■