

**LA CUARTA CRÍTICA KANTIANA.
PRIMERA PARTE: CONCEPTO Y ANTECEDENTES**

Oriester Abarca Hernández*

Recepción: 7 de julio de 2004

Aprobación: 26 de julio de 2004

Resumen

Las obras de Kant sobre filosofía de la historia, filosofía política y filosofía del derecho pertenecen a los últimos años productivos del filósofo, después de las tres críticas, y han sido consideradas la cuarta crítica kantiana. El pensamiento moral y político ocupa un puesto central y no meramente casual o secundario en el pensamiento kantiano. Kant realiza también aquí, en la filosofía política, un “giro copernicano”: intentará con una nueva perspectiva epistemológica entender el problema de la fundamentación y validez del poder político, no sólo desplazando el asunto al sujeto y reformulando a su vez el objeto sino la idea, abstracta, trascendental, del estado.

Palabras clave: filosofía política, filosofía del derecho, cuarta crítica, pensamiento kantiano, giro copernicano, poder político, sujeto, objeto, estado.

Abstract

The Kantian works on philosophy of history, philosophy of politics and philosophy of right belong to the philosopher's last fecund years, after the three critics, and have been considered the fourth critic. The moral and political thought takes a main and not merely casual or secondary position up in his thought. Kant accomplishes also here, in his philosophy of politics, a “Copernican turn”: he tries to understand the problem of fundamentation and validity of political power from a new epistemological perspective, not only by displacing the matter to the subject and transforming the object of the state, but also its abstract and transcendental idea.

Key words: Philosophy of politics, Philosophy of right, Fourth critic, Kantian thought, Copernican turn, Political power, Subject, Object, State.

Introducción

El pasado 12 de febrero de 2004 se cumplieron 200 años de la muerte de Inmanuel Kant, razón por la cual es oportuno recordar su magnífica obra, no siempre suficiente conocida o valorada, en el ámbito del pensamiento político. El sistema kantiano es mayormente conocido por su tratamiento de la materia epistemológica, hecho que ha opacado durante mucho tiempo su propuesta política (filosofía de la historia, del derecho, del estado), en que quizá Kant brille a igual altura que como pensador epistemológico.

* Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica [oriester@costarricense.cr]

Kant recoge una innumerable cantidad de elementos dispersos en el medio cultural y político de la época en que vive y logra dar una expresión filosófica coherente del liberalismo del siglo XVIII. Para ello se fundamentará en su teoría del conocimiento, en su filosofía ética y en la interpretación teleológica de la historia, con lo cual su obra en general adquiere una sorprendente unidad.

Por otra parte, la filosofía política kantiana, en cuanto postura formalista en extremo, significará el debilitamiento posterior del iusnaturalismo y dará cabida al positivismo jurídico del siglo XX, así como a otras corrientes de pensamiento que abordan la temática política.

Las principales ideas de Kant sobre la historia y el derecho se exponen en una serie de cinco artículos¹, excluyendo su pensamiento sobre el derecho de propiedad privada, el cual ya fue analizado en un artículo anterior en la Revista *InterSedes* (Abarca, 2001: 13-29).

Breve reseña biográfica de Kant

Kant nace el 22 de abril de 1724 en la ciudad prusiana de Königsberg (actualmente Kaliningrado, en Rusia occidental), de una familia de artesanos que, según el propio filósofo, eran de origen escocés. Crece en un ambiente dominado por el pietismo, que buscaba la virtud, no en las manifestaciones exteriores sino en la interioridad. Ello es una fuente indiscutible de su rigorismo moral y de su formalismo (Fischer, 1983: 26).

La vida de Kant transcurre en Prusia Oriental, sin ningún acontecimiento de relevancia, "...monótona y metódica, ... pero llena de vigor y frescura intelectual", en palabras de Ruiz-Werner (1967: 9).

Al iniciar en 1740 sus estudios en la Universidad de su ciudad natal, "... las condiciones materiales de su vida no podían ser más pobres ni más penosas" (Cassirer, 1968: 33). Por espacio de nueve años (1746-1755) trabaja como preceptor privado, luego de los cuales se dedica a la enseñanza universitaria hasta el año 1796.

Es posible detectar ya un alto grado de madurez en la filosofía crítica desde el año 1770. A los 57 años publicó ***La crítica de la razón pura*** (1781), su obra más conocida y en realidad la más importante del autor y uno de los más grandes monumentos de la inteligencia humana. Según Kuno Fischer "... por esta obra se rejuvenece por completo la filosofía y se abre una nueva era para ella" (1983: 45).

¹ Segunda parte: Naturaleza del derecho y su relación con la ética. Tercera parte: Historia, teleología, razón y voluntad. Cuarta parte: La paz perpetua y el nuevo orden mundial. Quinta parte y final: Vigencia el pensamiento político kantiano: su influjo en Luhmann, Habermas y Kelsen.

A partir de este momento escribe una serie de obras que lo hacen inmortal: ***Prolegómenos de toda metafísica futura*** (1783), ***Fundamentos de la metafísica de las costumbres*** (1785), ***Crítica de la razón práctica*** (1788), ***Crítica del juicio*** (1790). Las obras sobre filosofía de la historia, filosofía política y filosofía del derecho ven la luz por primera vez en 1784 con ***Idea para una historia universal considerada desde un punto de vista cosmopolita***, para alcanzar su cumbre con ***Metafísica de las costumbres*** (que incluye ***Principios metafísicos de la ciencia del derecho***, obra de 1797), ***Acerca del refrán: lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica*** (1793), ***El fin de todas las cosas*** (1794), ***Sobre la paz perpetua*** (1795) y ***El conflicto de las facultades*** (1798). Estas obras pertenecen a los últimos años productivos del filósofo, después de haber escrito las *tres críticas*, razón por la cual, además de ser su continuación, han sido consideradas por el italiano Renato Composto como “*la cuarta crítica kantiana*” (ver Lewis White Beck, 1963: xviii).

Kant muere tras varias décadas dedicado a la cátedra y a escribir sus obras científicas y filosóficas, como se expresó anteriormente, en 1804.

Redescubrimiento de la cuarta crítica. Panorama de la filosofía política en el conjunto del sistema crítico

La filosofía kantiana reviste, a pesar de su formalismo metodológico, un carácter eminentemente práctico. Tal es el sentido de la agresiva polémica que mantuvo Kant en 1793 contra Garve, quien acusaba a la filosofía de aquél de ser una teoría sin valor de aplicación en la práctica (ver Kant, 1964: 137-141). En el fondo, la gran preocupación del filósofo de Königsberg es la práctica.

Kant intentará por todos los medios resolver el problema de la libertad del sujeto humano y encontrará la respuesta, como hijo del Siglo de la Luz, en la razón; pero una razón que existe en virtud de su misión de guía de la práctica. Kant pretende fundar su moral en el obrar racional, pero para ello debe responder primero a la pregunta por los límites y posibilidades de la razón.

Lo anterior quiere decir que el pensamiento moral y político —cómo es posible la libertad en sociedad— ocupa un puesto central en el pensamiento kantiano y no meramente casual o secundario en su sistema; por lo contrario, si una parte de éste pudiera recibir la calificación de *instrumental* esa sería la epistemología.

Lucièn Goldmann acierta al criticar el error de considerar las obras políticas de Kant como “problemas subordinados, marginales en relación con su actitud filosófica” (1974: 17). Goldmann va más allá y agrega: “... para subrayar la oposición entre esos puntos de vista y el nuestro queremos poner en evidencia, ante todo, que con el tema ‘hombre y comunidad’ nos encontramos en el centro no solo del pensamiento de Kant, sino también de toda la filosofía moderna” (1974: 17).

El mismo Goldmann afirma que generalmente se cae en el error de considerar que el pensamiento histórico y político de Kant es interesante como curiosidad de erudito, para conocer lo que un genio planteó sobre diversas materias que le eran ajenas, “ya que siempre es interesante saber lo que un gran hombre pudo pensar sobre esos temas, pero no se les otorga más importancia que a los trabajos de un gran físico o un investigador especialista, por ejemplo Einstein o Planck, acerca de los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo” (1974: 17).

La tradición filosófica no ha dado su lugar a Kant como pensador político. No es sino después de la II Guerra Mundial, con la excepción quizá de Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y Lask (*El idealismo de Fichte y la Historia*) que empieza a darse una preocupación por la filosofía política de Kant, llegando Saner incluso a afirmar que “... la política de Kant constituye en un cierto sentido la más clara expresión de todo su filosofar” (citado por Ureña, 1979: 2).

González Vicén, de manera categórica afirmaba que si se quiere fijar de una manera simbólica en una determinada doctrina el momento en que hace crisis la especulación jurídica y política de la Edad Moderna, en que deja de ser *moderna* para convertirse en contemporánea, tal doctrina será siempre la filosofía kantiana del derecho y del estado (González Vicén, 1952: 3). Para González Vicén, Kant se muestra, al igual que en los otros campos de su reflexión, paralelamente como el “gran destructor”, como el “gran constructor”, pues no sólo lleva a sus últimas consecuencias, refutándolas, las grandes categorías de la ciencia tradicional del derecho y del estado, sino que a la vez es el genial indicador de caminos, en cuya doctrina está implícita lo esencial de la problemática que determinará el curso del pensamiento jurídico y político hasta nuestros días.

En una línea similar de pensamiento Ureña afirma que la filosofía política de Kant, escrita en un contexto histórico del que nos separan dos siglos extraordinariamente ricos en transformaciones tecnológicas, económicas, sociales y políticas, “... sigue teniendo a pesar de todo una hiriente actualidad” (1979: 2).

La razón por la cual durante más de siglo y medio no se dio la importancia debida a la filosofía política de Kant debe buscarse en la idea de que el pensamiento de éste constituye una unidad sistemática cuya médula se halla en la teoría del conocimiento, de modo que todos los otros temas críticos deben reconstruirse sobre esa base exclusivamente, a la vez que se pensaba que Kant había abandonado los principales ejes de su teoría del conocimiento a la hora de construir su teoría del estado y del derecho, por lo que ésta ha sido tenida como una rama espuria del sistema.

El Factum de la filosofía política y la novedad del planteamiento kantiano

Kant propone como el primer problema de la metafísica el del método, problema que permeó su quehacer intelectual durante toda su vida, tanto que incluso ya al final de ésta y a raíz de su propia experiencia con las autoridades prusianas, escribe **El conflicto de las facultades**, obra que motivó que Cassirer escribiera que Kant poseía "... la tendencia de convertir aquel conflicto personal con los poderes públicos... en un conflicto metodológico y a ventilarlo y dirigirlo como tal" (1968: 467).

La obsesión metodológica bien puede quedar resumida así: "*methodus antevertit omnem scientiam*", como había escrito el filósofo en **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**, en 1770. Kant estaba convencido de que debía cuestionarse los límites de la razón y a partir de allí proponer un método que viniera a transformar toda la metafísica y las ciencias anteriores.

Kant partirá entonces del *factum* de que las ciencias existen. No se preguntará por la veracidad de los contenidos propuestos por éstas, sino por las condiciones formales de posibilidad del conocimiento científico. No buscará su validez en la experiencia, sino que afirmará que la validez, universal y necesaria del conocimiento, para poseer tales características, habrá de proceder desde la razón.

En lo relativo a la filosofía práctica, el *factum* será la conciencia moral misma, capaz de formulación de juicios éticos de valor. En la filosofía del estado el *factum* queda conformado evidentemente por la existencia de estados históricos, frente a los cuales Kant plantea el problema de su condición de validez *a priori*. Kant realiza una deducción trascendental del estado y del derecho.

El pensador parte de lo empíricamente detectado, pero no todo es experiencia: es necesario remontarse a lo incondicionado, evitar lo accesorio y puramente casual para establecer los principios por los cuales es posible el estado y el derecho, no como realidades específicas sino como ideales, como conceptos deducidos trascendentalmente. Los conceptos no explicarán ni lo que fáctica ni psicológicamente sean, sino sus presupuestos constitutivos *a priori*.

En realidad hay que considerar a la filosofía crítica como un sistema formalista. Como expresa el mismo Kant, en la **Crítica de la razón pura**: "Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, siempre y cuando sea posible *a priori* ese conocimiento" (Kant, 1983: 164).

Ahora bien, Kant anuncia en el Prólogo a la Segunda Edición de la **Crítica de la razón pura**, una "revolución copernicana del problema del conocimiento", una "revolución del modo de pensar" y en los **Prolegómenos** escribirá: "Aquí trataremos, pues simplemente de la experiencia y de las condiciones generales y apriorísticas de su posibilidad, determinando a base de ello la naturaleza como el objeto total de toda experiencia posible. Creo que se me comprenderá si digo que no me refiero aquí a las reglas de observación de una naturaleza ya dada..., sino a cómo las condiciones apriorísticas de la posibilidad de

la experiencia son, al mismo tiempo, las fuentes de las que deben derivarse todas las leyes generales de la naturaleza” (Kant, 1974b: 65, traducción nuestra).

En Kant el problema metafísico se ha *trasladado* en la relación sujeto-objeto al primero, para establecer, por medio del método trascendental, las posibilidades formales del conocimiento, es decir, para fijar los límites de la razón: “Por lo tanto, el ‘sujeto’ de que se habla siempre aquí no es otro que la ‘razón’ misma en sus fundamentales funciones generales y particulares. Solamente en este sentido podemos calificar el sistema kantiano como un sistema ‘idealista’: la idealidad a que este sistema se refiere y en la que se apoya es la de los supremos principios de la razón, en la que se hallan ya preformados en cierto modo y por los que necesariamente tienen que ver determinados *a priori* todos los resultados especiales y derivados” (Cassirer, 1968: 231).

Kant constatará, tanto en las ciencias naturales como en el acaecer social, el respectivo *factum* del que partirá el sistema crítico, cuya novedad era que toda determinación del objeto del conocimiento debía necesariamente ser antecedido por la determinación de la forma pura del conocimiento. A este respecto es exacta la observación de Cassirer: “esta crítica entrañaba tanto una nueva teoría de la conciencia como una nueva teoría del objeto” (Cassirer, 1968: 231).

Esto, aplicado a la teoría política kantiana, vino a significar una inversión del problema del estado, tal y como había sido planteado hasta entonces: no se plantea el problema en lo absoluto como un problema práctico o utópico sino un problema de carácter teórico: la deducción trascendental del concepto del estado. “El Estado de la filosofía kantiana no es el Estado como fenómeno histórico y realidad concreta en el tiempo, presente o futuro, sino el simple concepto de Estado en sí” (González Vicén, 1952: 11).

Kant pretenderá partir de los estados concretos, en su más peculiar concreción para despojarlos de su individualidad y descubrir los rasgos permanentes y necesarios del concepto, prescindiendo de toda circunstancialidad. El estado kantiano es universal y abstracto porque Kant no sólo buscará explicar cómo son posibles los estados concretos sino deducir el “**Estado en la idea**” (Kant, 1943: 148). Es necesario recordar que ello es así porque el sistema crítico es también “una nueva teoría del objeto”.

¿En qué sentido es nuevo el objeto de la filosofía política? Por una parte Kant se aparta de los planteamientos iusnaturalistas que buscaban definir la fundamentación y validez del poder político. En realidad de lo que trataba el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII era de la legitimación de los estados concretos, históricamente determinados, y del ejercicio del poder, cuya obediencia o desobediencia devenía en deber según se amoldara a los principios de la razón.

Por otra parte, el empirismo, con su tendencia psicologista, pretendía explicar atomísticamente los elementos fácticos de la cultura. Especialmente influenciado por la morfología social de Montesquieu, el

empirismo se colocaría en los hechos sociales para intentar llegar hasta las causas afectivas y circunstanciales que son producidas por la convivencia.

Ambos planteamientos, aunque usaban métodos distintos, partían de la referencia a estados particulares. Los empiristas consideraban a los afectos como carencias e impulsos de los individuos, de modo que en su satisfacción creían encontrar la necesidad de la existencia del estado. Así inferían un conjunto más o menos coherente de principios con pretensión de validez general, desde los cuales era posible juzgar a los diferentes estados concretos. Los iusnaturalistas postulaban, a su vez, una serie de principios derivados de un orden racional de las cosas, con lo cual también pretendían poder evaluar a un estado concreto. En el fondo, ambas corrientes confluían aunque en el aspecto metodológico sus posturas eran irreconciliables, sus principios podían confrontarse con las realidades históricas, con los estados concretos.

Kant realiza también aquí, en la filosofía política, un “giro copernicano”: intentará con una nueva perspectiva epistemológica (el criticismo) entender el problema, no sólo desplazando el asunto al sujeto (o más exactamente a la razón, que es equiparable también a subjetividad) reformulando a su vez el objeto (el estado que Kant concibe no será ningún estado específico, empíricamente determinable: el *factum* es el punto de partida pero no el objeto) sino la idea, abstracta, trascendental, del estado (ver Kant, 1975: 94-104).

En la Estética Trascendental Kant define que las nociones de espacio y tiempo son determinaciones racionales, postulados *a priori*. El estado, libre de toda influencia sensible y contingente, no puede en consecuencia ser temporal, en cuanto ideal. La historia no será, en sentido estricto, el simple acaecer temporal de los hechos (fenómenos) sino una unidad abstracta de sentido, propuesto por la razón misma. He aquí la inmensa distancia que separa a Kant, por ejemplo, de Rousseau o de Locke y que hace que su pensamiento asuma una extraordinaria originalidad. Kant aborda un nuevo tema “...una naturaleza puramente especulativa, sin conexión con ninguna determinación histórica, y su respuesta constituye, por eso, algo distinto y anterior a cualquier juicio político sobre una realidad concreta.” (González Vicén, 1952: 12)

Kant inicia así una nueva dirección en la filosofía, es decir, inicia la filosofía especulativa del estado, que alcanzará gran altura con Hegel y Fichte en su fase final como pensador. Tal filosofía no podrá llevarse a cabo si antes no se ha repensado el todo dentro de la nueva perspectiva que ha quedado abierta con la fase crítica del pensamiento kantiano, especialmente por medio de la ***Crítica de la razón pura*** y la ***Crítica de la razón práctica***.

Influjo del formalismo luterano en Kant

Kant creció en un ambiente pietista, dominado por la teología luterana. Este hecho marcará irremediablemente su obra y, en cuanto a la teoría del derecho, se expresará fundamentalmente en su formalismo y en cierto modo, aunque parezca extraño afirmarlo en relación con Kant, en su voluntarismo.

Debe señalarse, en primer lugar que para Lutero la naturaleza humana es intrínsecamente mala y pecaminosa. A la vez, el hombre está predeterminado a la salvación pero no por sus méritos sino en virtud de la gracia y del acto de fe. Contra la Iglesia Católica afirma que la verdadera Iglesia es una comunidad espiritual de creyentes sin realidad social, eliminando cualquier mediación en el acto de comunicación entre Dios y el Individuo.

Otro pilar del pensamiento de Lutero es la incognoscibilidad, por la razón, de Dios. Con ello trataba de superar la teología racionalista y escolástica, así como de la teología de la tradición agustiniana de la conciliabilidad entre razón y fe. Ya en este planteamiento se adivina la posterior labor crítica de Kant, que establecerá los límites de la razón y su posición ante la metafísica.

Pero, ¿cuál es la importancia trascendental de estas ideas religiosas? Alvarez Caperochipi afirma: “En los nuevos presupuestos dogmáticos y metodológicos introducidos por la Reforma Luterana, se funda la evolución de todo el pensamiento filosófico moderno (Alvarez Caperochipi, 1985: 20).” Quizá resulte una aseveración exagerada, pero no lo es en todo caso, en relación con Kant.

La teología luterana había hecho una división tajante: a) –la relación con Dios basada exclusivamente en la fe, b)-la relación con la naturaleza basada exclusivamente en la razón. Durante la Edad Media el principio de certeza, tanto en materia de teología como de conocimiento natural, se había basado en la fe. Con esta nueva división el individuo queda solo frente a la naturaleza.

Al igual que lo hicieron Descartes, Spinoza o Hume, Kant busca también un principio de certeza para esta razón desterrada de la teología. Desde Descartes la filosofía había adoptado, con respecto al conocimiento, un punto de vista subjetivista e individual, con Kant el fundamento será hallado, además, en la universalidad de las formas. El luteranismo que engendró la bifurcación de fe y razón engendrará, en palabras de Kaufmann, el “... racionalismo laicista y secularizado de tipo kantiano, que niega el carácter revelado y trascendental de la religión, o bien al fideísmo fundamentalista de algunas sectas protestantes” (Alvarez Caperochipi, 1985: 21 y 22). Al perder la teología su objeto sólo cabrá una fe sin razón o una razón sin fe.

Puesto que para Lutero Dios es incognoscible, la verdad es incognoscible. Tampoco es posible fundamentar principios morales sustantivos. Además, como la salvación no proviene de las obras humanas, la conducta no es considerada una expresión de la creencia. El actuar externo es separable del fuero interno. La autoridad política debe ser obedecida a toda costa, aun si se opone a los preceptos

de la conciencia moral; Lutero afirma que el poder civil tiene su origen en una delegación divina y su fin es la represión del pecado. Estas ideas reformistas llevan a un escepticismo o relativismo en la ética y a un voluntarismo en la política (Kaufmann, 1986: 18).

Expresa Alvarez Caperochipi: “según el pensamiento de la Reforma, el hombre no puede pretender encontrar los principios de la moral y del derecho en los designios o el orden preconstituido por el Creador, porque tal orden es incognoscible; la naturaleza del hombre y la razón, están alejadas de Dios o inmersos en el pecado. Por eso, la ley positiva, la ley que proviene del poder civil, se convierte en la razón última y única del derecho (y de la moral). No importa el contenido de la ley sino sólo la condición formal de su procedencia” (Alvarez Caperochipi, 1985: 26).

Esta influencia se encuentra viva a lo largo del tiempo desde entonces en el pensamiento alemán y, su influencia en el siglo XX alcanza a pensadores tan importantes como Hans Kelsen o Niklas Luhmann.

En realidad la escisión entre razón y fe había iniciado mucho antes de Lutero con el naturalismo medieval, en especial en la tradición franciscana. El nominalismo viene a ser un antecedente claro (especialmente Ockham) por medio de su posición ontológica y voluntarista.

La influencia de la teología luterana en Kant es directa y clara: la obediencia incondicional al poder civil, la necesidad de un poder que imponga un orden externo, la voluntad no santa y el mal radical en la Historia (la caída del hombre en Lutero), el formalismo jurídico y moral y la carencia de principios éticos materialistas, la no resistencia al poder civil establecido. Es posible afirmar con Alvarez Caperochipi: “Kant, cuando desarrolla su teoría del derecho, adopta el concepto de *Libertad legal*, que implica en realidad una obediencia ciega a la ley política. No se trata más que de una versión remozada de la ética luterana” (Alvarez Caperochipi, 1985: 32). Y en realidad, se podría ver en la teoría del derecho implícita en la teología luterana uno de los orígenes del positivismo jurídico, de allí que afirmamos que en Kant tiene cabida un *protopositivismo jurídico*, como consecuencia de su *iusnaturalismo formalista*.

En un escrito de 1526 intitulado ***Si los hombres de guerra pueden estar en gracia de Dios***, Lutero afirma que no es lícito alzarse en rebeldía contra un príncipe, aunque sea injusto y cruel. Para Lutero, la razón última del poder y de la ley es la represión del pecado. Ya en otro escrito de 1522 (***De la autoridad temporal y hasta qué punto se le debe prestar obediencia***) había establecido que la autoridad civil es de origen divino. En la doctrina política protestante se llegará a considerar al príncipe como irresponsable y su poder irrevocable. El mismo Kant llegará a afirmar, siguiendo esta línea, que frente al pueblo el soberano sólo tiene derechos y no deberes. El considerar la libertad como obediencia a la ley y al estado como expresión de lo universal es el centro mismo de la herencia luterana, la cual permea desde Kant y Hegel, hasta el nacional-socialismo o el liberalismo.

Kant y el iusnaturalismo racionalista. Antecedentes en pensadores políticos y juristas

En la filosofía de la historia Kant recibe sus principales influencias de parte de Rousseau y de Hobbes. Es posible también rastrear ciertos elementos del pensamiento político del filósofo en otros autores. En realidad, la filosofía kantiana viene a ser algo así como un resumen o extracto de la filosofía política y de la historia que se venía gestando desde al menos tres siglos atrás (ver Ayala, 1943: 13). Tampoco parece exagerado afirmar que el pensamiento kantiano, como cumbre del iusnaturalismo racionalista, recibe continuidad, a pesar de las protestas de algunos, en el positivismo jurídico del siglo XX (ver Carpintero, 1985: 61).

Es de suma importancia comprender la filosofía como una continuidad que revela los grandes movimientos de la historia. Por ello es importante establecer los antecedentes más importantes que influyeron en Kant. A ese propósito puede ser útil el modelo creado por el profesor Juan Cruz (1985: 197) para clasificar las diferentes concepciones del proceso histórico, para luego exponer con mayor detalle algunos puntos de interés en la doctrina de los pensadores que luego influirán sobre la filosofía de la historia y del estado en Kant.

Cruz señala que según sea el pensador, así será la forma de concebir las fases iniciales y finales de la historia: para aquellas posiciones que afirman que la fase inicial es de agresión y guerra usa el símbolo (M). Para el caso de los sistemas que afirman que ese estadio inicial es de armonía y bondad natural usa el símbolo (B). De igual manera, la fase inicial es, para algunas corrientes de pensamiento, como un estado que no necesita perfeccionamiento ulterior, es decir, es "orgánicamente cerrado" (O). Para otros la fase final es un continuo perfeccionamiento, una convivencia siempre susceptible de ser mejorada (I).

Debe suponerse, entre estas dos fases, una etapa o momento de separación en que las fuerzas se reordenan (S) y que corresponde consecuentemente al estado actual. Con todos estos elementos es posible clasificar los diferentes esquemas de pensamiento anteriores a Kant. Cruz, específicamente, señala las siguientes combinaciones:

1. M-S-I: De la agresividad se pasa a un estado itinerante, nunca acabado, expuesto al conflicto interior de la naturaleza.
2. B-S-I: De la natural bondad del hombre se pasa a un orden social asintóticamente perfecto, pero externamente amenazado por el posible extravío de la razón.
3. M-S-O: De la violencia y discordia pasa la humanidad a un estado cerrado, perfectamente armónico y pacífico y sin cambio ulterior alguno.

4. B-S-O: De la bondad natural del hombre se llega a un orden social cerrado y perfecto, que supera la perversión del momento S" (Cruz, 1985: 199).

Con estos esquemas en mente es posible afirmar que **Spinoza** asume el **M-S-I**, pues de un estado de guerra se pasa a una sociedad que no suprime los derechos naturales, sino que delega en el soberano el ejercicio de éstos para procurar la utilidad del actuar estatal; utilidad en que se basa la legitimidad del estado.

Locke se ubica en el esquema **B-S-I**. Para él el estado natural es una sociedad pacífica bajo una ley natural. Esta sociedad únicamente carece de seguridad, lo cual queda remediado por el pacto social que da nacimiento al estado, que se legitima por la utilidad que reporta a los ciudadanos, existiendo, en este ordenamiento, únicamente tres derechos inalienables y que son: la vida, la libertad y la propiedad, otros derechos pueden ser delegados como en el caso de la defensa y la justicia. Este esquema, como se ve con claridad, influyó profundamente en el propio iusnaturalismo kantiano (ver Kant, 1943: 145-185).

Hobbes optó, por su parte, por el **M-S-O**, que también influyó en Kant.

Rousseau sigue el esquema **B-S-O**, que también siguieron Herder, Fichte, Hegel y Marx. Cruz llama a la posición del pensador suizo **romanticismo libertario** (ver Cruz, 1985: 199), según el cual la separación (S) del estado primitivo (bueno) se da por el uso incorrecto de la razón. El ajuste en la tercera fase debe corregir tal defecto y sólo puede darse por la recuperación de ese estado original. La fase final tiene como ideal exclusivo tal estado primitivo. Por esta razón el **estado democrático moderno** (cuya expresión intelectual es el **romanticismo libertario**) se ubica en el esquema **B-S-O**.

El **estado liberal moderno** (cuya expresión intelectual es la **ilustración liberal**) puede ubicarse en cualquiera de los esquemas **M-S-I** o **B-S-I**, según Cruz. La ilustración liberal pretende que es posible el logro de la tercera fase por medio del control racional sobre los instintos; por medio de lo racional intenta construir un estado pacífico. La libertad se concibe dentro de los esquemas **B-S-I** y **M-S-I** como la facultad de actuar sin ser obstaculizado por los otros individuos. La esfera de libertad es la esfera de actuación dentro de los límites que se establezcan entre mi libertad y la de los otros.

El concepto de libertad, que Kant no duda en avalar, es asumido con posterioridad aún por autores como Kelsen (1949, 77). Frente a esa definición, el romanticismo libertario (ubicado en el esquema B-S-O, pero también en el M-S-O) plantea un concepto bastante diferente: la libertad sólo existe si hay autonomía, si obedezco a las leyes que yo mismo me he dado junto con otros. También este concepto es asumido por el pensamiento político de Kant.

El romanticismo libertario significa un rechazo absoluto de lo que ocurre en el estado actual (S), que es malo. La liberación es la salida del estado S mediante una agresión a sus instituciones, ideales y órdenes; todo medio se justifica para lograr el estado final. Un representante de la ilustración liberal podrá ver en tal romanticismo una caída en la barbarie y en el engaño. En cambio, un romántico libertario vería en el ilustrado liberal a un oportunista conservador. Sin embargo, autores como Karl Popper han planteado críticas a las posiciones “O”, a su dogmatismo y hermetismo al propugnar una adhesión total a la fase final, sin posibilidad de cambios ulteriores. Cabe discutir si este es el caso de Kant, pues cree firmemente en un continuo progreso de la humanidad hacia lo mejor, por obra de la razón y el derecho racionalmente inferido. Dicha discusión debe encontrar lugar especialmente en el estudio de su propuesta de una **Paz Perpetua**.

Hasta qué punto Kant es heredero de estas corrientes de pensamiento es algo que puede ser descubierto por medio de la comparación de su propia posición con las doctrinas que le precedieron. De seguido se presenta un análisis de diferentes autores que escribieron en un periodo que va desde el siglo XVI hasta Kant y que permite fundamentar el criterio expresado más arriba: Kant es la expresión más sintética de la filosofía política y de la historia que se venía desarrollando desde al menos los tres siglos anteriores, a la vez que es el predecesor de muchos sistemas filosóficos “utópicos” o bien positivistas de los siglos XIX y XX.

La complejidad y riqueza del pensamiento filosófico-político kantiano es singular. Son muchos los elementos que confluyen para dar existencia a este sistema. Por una parte, Kant es el último de los grandes iusnaturalistas; por otra, es el primer gran filósofo alemán. A su vez, es el producto del encuentro del racionalismo continental y el empirismo británico; en Kant están presentes Descartes y Ockham, Hume y Rousseau, Hobbes y Thomasius; todas estas influencias unidas en él, en cuanto a su pensamiento político, por el influjo liberal e ilustrado. En fin, sería imposible señalar las diferentes fuentes de que se nutrió el célebre pensador, razón por la cual a continuación sólo se presentará una brevísima exposición de algunas influencias o al menos antecedentes de la teoría política kantiana, partiendo de la **ius naturalis disciplina**. Según lo anterior, es posible apreciar una continuidad desde Fernando Vázquez de Menchaca hasta Kant.

La **ius naturalis disciplina**, surgida en el siglo XVI, significó el rechazo total de la tradición romanista anterior. Esta Escuela iusnaturalista partió de considerar a los hombres como libres e iguales y que, por medio de pactos, generan la sociedad, el estado, la propiedad, el derecho, las formas de gobierno, etc. Esta corriente de pensamiento se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII cuando se empezó a dudar de la realidad de tales pactos. Entonces “... los iusnaturalistas recurrieron agónicamente a declarar que el pacto, ya que era irreal, era y debía ser una idea regulativa de razón para moldear la convivencia; en el **Gemeinspruch** de Kant encontramos la mejor defensa de este último extremo” (Carpintero, 1985: 108).

A finales del siglo XVIII desapareció el prestigio del iusnaturalismo y, con él, la construcción teórica de la convivencia basada en pactos entre sujetos libres e iguales. A pesar de ello, subsiste la magna obra de pensadores como Kant.

La primera característica de esta Escuela es que todos sus miembros, fuera su pensamiento liberal o absolutista, intentaron construir propuestas que pudieran ser aprovechadas como futuros modelos de convivencia.

Otro elemento común es su método analítico-sintético para construir su doctrina político-jurídica: en primer término disgregan la sociedad en sus elementos básicos (los individuos) para luego recomponerla atendiendo a la naturaleza de estos individuos. Este método, que también puede llamarse resolutivo-compositivo, responde a la idea de sistema, tan apreciada por Kant, Spinoza, Descartes y la mayoría de los filósofos modernos.

También es característica común una idea utilitarista a la hora de recomponer la sociedad o fundamentar los postulados desde que parten. La fundamentación de la doctrina del derecho en la razón es común a todos, si bien en los primeros autores (Vázquez de Menchaca y Grocio principalmente) todavía es posible encontrar citas y remisiones al **Corpus Iuris** y a juristas clásicos (usando el argumento de autoridad); pero conforme avanza el tiempo la exclusiva fundamentación racional se impondrá (por ejemplo, en Pufendorf y, sin duda alguna, en Kant).

Se exponen a continuación, con un poco más de detalle, algunos temas y elementos de autores iusnaturalistas, que serán retomados por Kant en su doctrina política y jurídica y que reelaborará según sus ideas y sistema.

El estado de naturaleza

La jurisprudencia de la Baja Edad Media había expandido la idea de que los hombres habían vivido una primera etapa conocida como "*status naturae*" antes de la formación de una sociedad política. Esta es tomada por Vázquez de Menchaca y otros autores, quienes consideran esta etapa como un estado idílico en el que tampoco existían propiedades ni matrimonios, todos los hombres eran igualmente libres y por ello no existía esclavitud. En este "*estado natural*" no existía derecho humano (positivo) sino sólo derecho natural.

Pero, ¿cuál fue la razón de abandonar tal estado? Connamus ofreció dos explicaciones: a) los hombres se corrompieron (que era la explicación tradicional en los autores de la época, b) la sociedad surge como necesidad y resultado de los lazos de unión de los hombres.

Posteriormente Grocio recogerá la primera explicación de Connamus y la ampliará, explicando que la corrupción y los vicios acabaron con la “*communis omnium possessio*”.

Pufendorf, en su obra ***De Iure Naturae et Gentium*** ya se acerca a los posteriores planteamientos kantianos. Según este autor los hombres somos animales deseosos de nuestra propia conservación pero incapaces de existir sin la ayuda de los demás. La posibilidad de conservación del sujeto sólo es mínima y el hombre aislado lleva una vida miserable. Además, antes de que exista la sociedad no existen jueces ni árbitros y, en consecuencia, tampoco castigo para los criminales. Así, a pesar de que los hombres somos seres dados a desconocer los derechos ajenos, la sociabilidad se impone como una necesidad y un deber. Todo lo que favorezca la sociabilidad viene ordenado por el derecho natural. Como se ve, Pufendorf parece anunciar la teoría kantiana de la “*insociable sociabilidad*” del hombre.

Hobbes, en el ***Leviatán***, por su parte, plantea la inseguridad del derecho en el estado de naturaleza como motivo para abandonar este estado. Todos los hombres, explica, tenemos una capacidad insaciable para alcanzar la felicidad, lo que provoca la lucha, enemistad y guerra de unos contra otros. A esta facultad de competición Hobbes la llama ***ius*** (como sinónimo de libertad natural del hombre), en contraposición a la ***lex*** fundamental de la naturaleza humana, que concibe como un precepto de la razón que ordena lo que todo hombre debe hacer para lograr la paz y la seguridad. La deducción racional que hace Hobbes del estado civil ciertamente está muy cerca de las ideas de Kant al respecto; la diferencia principal es que Kant afirma que en el estado de naturaleza no necesariamente se da una guerra de todos contra todos, pero sí inseguridad pues cada quien se da su propia ley.

El contrato social o pacto originario

Es un elemento común en los iusnaturalistas el tratar de explicar cómo se constituye una comunidad política con un poder que puede ser tenido como legítimo. La explicación la dan por medio del pacto originario que suscriben los individuos, renunciando a su libertad para entrar en un cuerpo social que les garantiza mayor seguridad y comodidad.

Esta idea, sin embargo, ya había sido planteada por los autores medievales, pero sin hacer de ella el centro de la doctrina (ver Carpintero, 1985: 72). La idea se había abierto paso, con gran polémica, a mediados del siglo XVI, con la oposición de los aristotélicos: la estructura política, consideraban, no podía tener un origen humano sino sólo divino. La idea de un contrato originario tuvo la oposición de los que defendían la doctrina del origen divino de los reyes.

Vázquez de Menchaca fue el primero en plantear el tema desde el iusnaturalismo, basado en la idea de hombres libres que contratan sin ninguna limitación. Hobbes la seguirá (idea que desarrolla en el capítulo

XIV del **Leviatán**) y afirmará que los individuos renuncian a la mayoría de sus derechos naturales para transferírseles a una sola persona, esto mediante un contrato.

Pufendorf también sostiene, como se expresó con anterioridad, que ante el desamparo del hombre aislado, los individuos constituyen, por medio de un doble pacto, un cuerpo político a fin de obtener seguridad y evitar la transgresión de los derechos de cada uno.

La idea de fondo en la mentalidad pactista es que nadie puede adquirir derechos o perderlos contra su voluntad. Los juristas anteriores sostenían la existencia de un orden frente al cual la jurisprudencia sólo podía desvelarlo o descubrirlo, pues como tal ese orden es independiente de la voluntad humana. La Escuela iusnaturalista adoptó la idea según la cual el derecho nace de la interacción de voluntades libres que pactan. Esto se sostendrá, por ejemplo, por parte de Wolf, incluso con respecto al Derecho de Gentes. Hobbes es el autor más contundente pues afirma que se hace imposible hablar de una justicia o injusticia de los hombres. La definición que da de justicia es el cumplimiento del pacto; de este modo destruye deliberadamente cualquier relación objetiva que pudiera fundamentar una obligación jurídica (ver Innerarity, 1986: 239).

Frente a esta corriente, pero siempre dentro del iusnaturalismo, Thomasius afirmará: “No se mantiene la otra doctrina, que sostiene que todo el derecho nace de un pacto, puesto que, como ya fue demostrado, hay también un derecho innato y, además el pacto no obliga, por lo que no puede producir por sí mismo un derecho ni conformarlo” (citado por Carpintero, 1985: 84).

En otros autores, especialmente en Pufendorf y Hobbes la causa del pacto responde a una argumentación pragmático-utilitarista. En Kant, en cambio, el pacto hallará sustento en un imperativo de la razón y no en el beneficio o felicidad que pueda emanar de él, rechazando toda postura eudemonista.

La finalidad del cuerpo social así surgido

Expresa Carpintero Benítez: “... el iusnaturalismo nace con un propósito jurídico-político concreto: defender frente al sistema jurídico y político dominante hasta entonces una nueva visión de la finalidad de la comunidad política que se concreta fundamentalmente en la afirmación de la igual libertad de todos los hombres en el marco de una visión fundamentalmente individualista” (Carpintero, 1985: 75). Teniendo esto en mente es necesario abordar los diferentes sistemas.

Para Vázquez de Menchaca, siguiendo ideas muy difundidas en la Baja Edad Media, el cuerpo social tiene como finalidad la *tuitio, defensio, custodia et providencia* de los ciudadanos, pero principalmente la defensa de los derechos naturales (*iura naturalia*).

Para Hobbes la finalidad es más bien conseguir seguridad en la vida a cambio de la cesión de todos los derechos de los ciudadanos al soberano, salvo el derecho a la vida, a la integridad física y el de no soportar prisión injustamente (compárese con Kant, para quien el único derecho no renunciable es el de la vida porque sin él no es posible pacto alguno (ver en igual sentido Kant, 1943: 169 y 170). Las actuaciones de este poder político así creado nunca pueden ser injustas porque la responsabilidad por sus actuaciones recaen en el pueblo que lo ha creado y nadie se hace daño o injusticia a sí mismo. Ninguna reclamación contra el soberano que se pretenda fundar en el derecho natural es posible porque toda ley que el soberano da es también derecho natural. Kant mantendrá puntos de vista similares en cuanto a la resistencia al poder constituido.

En controversia con Hobbes, Pufendorf mantuvo que la renuncia al formar la sociedad no es en cuanto a todos los derechos; por lo contrario, el pacto originario surge para asegurar el ejercicio de todos los derechos que ya se tenían en el estado natural. En esto está muy cerca de Kant aunque se aleja en cuanto a la forma política del gobierno. Pufendorf propone la democracia, mal vista por Kant. Si el gobernante degenera en tirano (si no garantiza el ejercicio de los derechos naturales) el pueblo tiene el derecho de resistencia y de destituirlo (lo cual sería combatido por Kant).

Christian Wolf, por su parte, afirmaba que los hombres poseen unos derechos innatos, dados por naturaleza. También Kant acepta la existencia de derechos innatos, pero ello debe entenderse en el sentido que propone Lissner: en Kant no se trata de derechos derivados metafísicamente de una naturaleza humana. Se trata más bien de "... la deducción trascendental que deduce un concepto para probarlo como condición necesaria" (Lissner, 1959: 30). Con el concepto de "derechos innatos" Kant no está abandonando su crítica a la metafísica sino que hace una referencia a la base de **todo** estado civil y **todo** ordenamiento jurídico y a las condiciones necesarias de **toda** legislación positiva (estos derechos innatos en la doctrina de Kant son la igualdad, la libertad y la autonomía).

Wolf también afirma que sólo son derechos perfectos las leyes civiles, esto porque tienen la posibilidad de hacerse cumplir coactivamente. Concibe los derechos innatos (naturales), sin enumerarlos, como el límite de la actuación del poder público, pues toda construcción jurídico-política creada contractualmente tiene como fin hacer posible la *tranquillitas vitae* que surge de la protección de los propios derechos, que es en lo que consiste, para él, el bien común. La doctrina de Wolf tiene una notoria similitud con la de Kant y a ambas es común el marcado matiz liberal y el centrarse en la protección de los derechos individuales por medio del poder estatal.

La deducción del derecho

La forma de creación del derecho, la formación de la voluntad legislativa tiene dos direcciones: 1. La que afirma que los sujetos crean directamente las normas jurídicas por medio de un contrato (Pufendorf,

Wolff) y 2. La que parte de las voluntades privadas en la medida en que ellas crean el cuerpo político que, por medio del soberano, expresará una voluntad propia y distinta de la de los ciudadanos (Hobbes). Kant es más afín a la segunda posición.

El iusnaturalismo del siglo XVII prescindió de la doctrina de origen medieval acerca de las limitaciones de la voluntad legislativa. En Pufendorf se encuentra la afirmación de que la fuerza de derecho la adquiere el *ius civile* de la voluntad del poder civil supremo, al menos en lo que no se haya pronunciado el derecho natural o el divino. Hobbes, por su parte, es más radical pues hace depender el derecho únicamente de la voluntad del soberano, rechazando cualquier razón privada (pues entonces las leyes serían contradictorias) o perfección lograda por el estudio, observación o experiencia: según Hobbes, “lo que hace la ley no es esa jurisprudencia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este nuestro hombre artificial, que es la república y su mandato” (citado por Carpintero, 1985: 88). Para Hobbes ni siquiera la interpretación de las leyes compete a los ciudadanos sino al soberano o a su representante.

El derecho natural de la Ilustración

Kant vio en la Revolución Francesa un hecho que confirmaba su pensamiento y su convicción de que la humanidad se encuentra en constante progreso (ver Múgica, 1987: 33-73). Por esta razón va a ser influenciado por pensadores políticos de la época, especialmente Rousseau y Thomasius). A pesar de que Kant rechaza el eudemonismo se ve influenciado por él (más por reacción que directamente).

La Ilustración había adoptado el eudemonismo como el principio fundamental de la Ética. J. G. Heineccius afirmaba que la voluntad de Dios, en tanto que nos muestra la felicidad, es el principio supremo del Derecho Natural. Thomasius convertiría el principio eudemonista en la norma universal de las acciones humanas. Lo que convierte en dichosa la vida del hombre y la prolonga es derecho natural y norma de comportamiento. Kant se opuso radicalmente a concebir la fundamentación y fin del estado y del derecho de esta manera empírica.

Además de la fundamentación eudemonista, también caracteriza a esta época la sobrevaloración de la ley positiva como única fuente del derecho y criterio de justicia. La idea de que el derecho positivo y el derecho natural poseen un mismo y único fundamento fue abandonada. Ya no existe una *ratio* común a ambos. Así, el derecho natural queda como un simple límite extrínseco del derecho destinado a desaparecer cuando el derecho de origen humano (positivo) alcance su máximo prestigio.

Tanto Heineccius como Thomasius afirman que las leyes civiles son los preceptos generales de los que gobiernan en la república. Y en el caso de Thomasius, sólo requieren de la publicación y que posean un carácter coactivo, pues en caso contrario no pasan de ser un simple consejo, sin valor jurídico. En este sentido Thomasius es un claro antecedente de Kant, con la diferencia que el primero defiende el

despotismo ilustrado: el fin del estado es hacer felices a todos aunque sea por la fuerza. En esto último se aparta de Kant, aunque en algunos momentos de su vida simpatizó con tal tipo de despotismo (ver White Beck, 1963: XI).

Para la segunda mitad del siglo XVIII las ideas jurídicas han llegado a plantear el principio de que cada hombre es dueño de sí y que el único derecho capaz de violentar la libertad es aquel en que se haya tomado parte como ciudadano. Así nace la doctrina de la *volonté générale*, cuyo mejor exponente es Rousseau. Esta corriente erige como dogma fundamental la libertad e igualdad de los hombres; además “el iusnaturalismo revolucionario se apartó del derecho natural anterior en el hecho de que centró sus aspiraciones de reformas en hacer posible un procedimiento de creación de leyes que respondiera lo más plenamente posible a las ideas de igualdad y libertad. A este fin, los revolucionarios exigieron una legislación representativa que, por el simple hecho de tener una tal nota, garantizara la rectitud de lo contenido en ella” (Carpintero: 1985: 95).

De manera que del pensamiento iusnaturalista surge, sin discusión alguna, el positivismo jurídico y el sistema representativo. El derecho resulta reducido a la ley positiva, que se legitima en la medida en que responde a la voluntad general. “El iusnaturalismo revolucionario se cierra en un voluntarismo perfecto que identifica razón y voluntad en beneficio de esta última” (Carpintero, 1985: 96). La influencia de estas ideas sobre Rousseau es evidente, y de éste sobre Kant.

Rousseau hace *tabula rasa* de la tradición y basa su posición en la razón segura de sí misma, al contrario de los primeros iusnaturalistas que aún basaban parcialmente sus argumentos en el derecho clásico romano y en otros autores. Rousseau parte de que el ser humano necesita unirse a los demás pero siempre velando por sus propios intereses egoístas. No obstante, el orden actual no es reflejo del orden natural: los pactos que originan la sociedad existente son antinaturales, pues han hecho perder al hombre su libertad y han destruido la moralidad.

Para cambiar esta sociedad no basta el cambio individual porque el sujeto así cambiado vería irrespetados sus derechos por todos aunque él respete los derechos ajenos. Es preciso que el cambio se dé en el nivel del sistema social. Un nuevo contrato social es necesario, que se fundamente en las exigencias de igualdad y libertad para todos los individuos. Cada uno se entregaría a todos y al hacerlo en realidad no se daría a nadie y, tras concluir el pacto, cada uno recuperaría los derechos que antes había cedido, pero ahora con la fuerza civil y política suficiente para conservarlos con eficacia.

En cuanto al soberano, Rousseau cree que no puede atentar contra los ciudadanos, pues el poder, al estar compuesto por ellos mismos, no puede actuar en su contra.

La fuente legítima del derecho es para Rousseau la *volonté générale*, que no identifica con la *volonté de tous*. Es decir, aquélla no se puede determinar simplemente por medio del mecanismo electoral. La *volonté de tous* sólo mira al interés particular mientras la *volonté générale* apunta a la utilidad pública. Despojando a la *volonté de tous* de las diferencias de intereses particulares resulta la *volonté générale*, es decir, una comunidad de intereses. Así, los votos no forman la *volonté générale*, sólo la pueden reconocer en determinados casos.

Puesto que el pueblo no siempre está maduro para este reconocimiento es necesaria una instancia que oriente al pueblo y que resulta ser el **estado**. De las luces que aporta el estado, resulta la unión de la inteligencia en la voluntad general.

La voluntad unida como poder

Como se ha expuesto, autores como Rousseau y Hobbes habían tratado en sus obras el tema del contrato social. Kant también lo hace pero, como casi todo en él, este es un concepto, una idea que se postula y no la realización de un hecho histórico, no es algo que haya acaecido en el tiempo y el espacio alguna vez. Kant expone con claridad el punto: “Trátase más bien de una simple idea de la razón, pero que no por ello deja de tener su realidad (práctica) indiscutible, a saber, la de que **obliga** a todo legislador a redactar sus leyes como si **puvieran** haber nacido de la voluntad coligada de todo un pueblo y ver en cada súbdito, si ha de ser verdadero ciudadano, como si realmente hubiese dado su voto para la formación de aquella voluntad. Pues tal es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública” (Kant, 1964: 168).

La influencia de Rousseau es obvia. La admiración del filósofo por el pensador suizo debió de ser tan grande que incluso, según relata Hasse, el único adorno en el cuarto de trabajo de Kant era un retrato de Rousseau que colgaba de la pared (ver Cassirer, 1968: 422).

Considera Cassirer, y en esto hay que darle la razón, que la metodología (e incluso los temas, podría agregarse) en que se apoya Kant para su filosofía política, “en nada parece distinguirse, a primera vista, de los métodos del derecho natural empleados por la filosofía del derecho de toda la época de la Ilustración y de la Revolución. La teoría del contrato social, -a través, sobre todo, del desarrollo que recibió de Rousseau- se da por supuesta como válida por doquier” (Cassirer, 1968: 465).

En realidad hay una gran diferencia entre Kant y sus predecesores: en Kant “... el contrato social es elevado de la esfera de lo empírico y de lo pretendidamente histórico, de un modo puro y completo, al plano de la ‘idea’” (Cassirer, 1968: 465). Sin embargo, la dependencia en lo sustantivo con respecto a otros contractualistas, especialmente Rousseau, se manifiesta en textos kantianos como el siguiente: “El acto por medio del cual se constituye a sí mismo en estado o, en rigor, solamente la idea de este acto, la

única que nos permite concebir su legitimidad, es el **contrato originario** según el cual todos (*omnes et singuli*) renuncian en el pueblo a su libertad externa para recobrarla inmediatamente como miembros de una colectividad, es decir, del pueblo como estado (*universi*), y no puede decirse que el estado, el hombre dentro del estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata sino que hay que decir que ha abandonado la libertad salvaje y sin ley para recobrar sin menoscabo su libertad general en una dependencia sujeta a la ley, es decir, en un régimen jurídico, pues esta dependencia nace de su propia voluntad legislativa” (Kant, 1943: 151).

Es como leer a Rousseau mismo, pero no del todo: “Kant da respuesta en nuevos términos a uno de los problemas centrales de la filosofía política moderna: la fundamentación racional del contrato social como base empírica o criterio valorativo del poder estatal” (González Vicén, 1952: 64). Tal es el aporte, la novedad de Kant.

El contrato social, antes de Kant, había recibido fundamentación basada en diferentes causas: partiendo de instintos o tendencias inherentes a la naturaleza humana, como la sociabilidad (Grocio, *De iuri belli ac pacis*), la propia conservación (Spinoza), un interés (Rousseau, en *Du contrat social*). La posición doctrinal anterior más cercana a la kantiana es la de John Locke, quien intentó una fundamentación formal del contrato social. Para Locke el derecho natural existe en el estado de naturaleza, pero no tiene un poder que lo ejecute y que haga justicia. En esto se parece a la doctrina kantiana pero se diferencia en que no deduce el tránsito al estado civil como una necesidad racional implícita en el mismo concepto de derecho como orden, sino que Locke lo deriva empíricamente, por las ventajas propias que implica. “Kant supera todos estos motivos y convierte el paso del estado de naturaleza al estado civil en un proceso lógico-formal en el que no hay ya ningún motivo empírico ... lo que en las doctrinas anteriores significaba, aunque figuradamente, una decisión de la voluntad, es en Kant una deducción lógica, dotada, por ello, de necesidad racional” (González Vicén, 1952: 65).

El que el **pactum societatis** tenga una naturaleza puramente racional significa que no es un hecho y en ello insistió Kant, e incluso afirmó que el contrato social es una “mera idea de la razón” (Kant, 1964: 167) y que “como tal es imposible” (Kant, 1964: 167). De modo que el contrato social es sólo una solución lógica para el problema de las contradicciones del estado de naturaleza y es, ante todo, la superación del imperio de las voluntades particulares, que amenazan permanentemente el derecho subjetivo. De esta manera el contrato social es al mismo tiempo fuente y criterio del derecho.

En cuanto fuente “todo derecho parte de él, no histórica, sino sistemáticamente, pues en él se encuentra el origen, no el comienzo del derecho” (Lisser, 1959: 23). Ahora bien, la legitimidad de toda ley positiva se origina en la voluntad pública (Kant lo ha afirmado expresamente), pero también todo derecho se origina en la razón práctica, según el sistema crítico. ¿No sería una contradicción esta pluralidad de orígenes? O estas fuentes están siempre en armonía o son lo mismo, de otro modo no sería fácil explicar

la existencia simultánea de dos fuentes. La explicación que proporciona Lissner (1959: 23) es la siguiente: la ética engloba, como sistema de las leyes del actuar, tanto a la moral como al derecho. Ahora bien, el hombre se caracteriza por su autonomía ética, de modo que sólo se lo puede someter a un fin posible en virtud de una ley que *pueda* surgir de su voluntad. Aquí el peso recae sobre el verbo *poder*. Así, ¿qué pasaría si el soberano emite una ley que no ha sido aprobada por el pueblo? Al igual que en el nivel individual, “no interesa que alguien concreto, por capricho o por terquedad, rehúse dar su consentimiento... igualmente tampoco interesa aquí que un pueblo otorgue su consentimiento a una ley o que por una resolución instantánea se abstenga de darlo; sólo importa si podría dar su adhesión prescindiendo de estas contingencias individuales o históricas (Lissner, 1959: 24).

Es decir, que tanto el legislador como la voluntad del pueblo encuentran su límite en una ley supraempírica. La legislación con valor universal no puede estar fundamentada en ningún criterio empírico. Por ello Kant se niega a reconocer al legislador, quien sí puede ser el autor de la obligatoriedad de una ley, como autor de la ley misma; aceptar tal cosa supondría también aceptar un carácter arbitrario y contingente de las leyes.

El resultado del pacto originario es:

- a) una voluntad legisladora única y
- b) esa misma voluntad revestida de fuerza coercitiva (Kant, 1943: 76 y 80), cuya carencia era la nota distintiva del estado de naturaleza.

A esta voluntad la llama el filósofo “**voluntad unida**”, aunque también voluntad legisladora, voluntad común, voluntad pública, voluntad colectiva, voluntad popular y voluntad general.

El concepto más cercano al de Kant se encuentra en Rousseau y su concepto de la **volonté générale**, pero en el ginebrino éste alude a la preponderancia del interés común, por lo que hace referencia a los cometidos de la asociación política. La **voluntad unida** en Kant más bien se refiere a la posibilidad de la vinculación jurídica en la libertad: cómo puede coexistir mi voluntad externa con la de los demás en la convivencia. “La ‘voluntad unida’ kantiana es, en efecto, tan sólo otra expresión para la idea de las voluntades individuales determinadas racionalmente por el Derecho” (González Vicén, 1952: 68).

La *voluntad unida* es *a priori*, derivada de la razón y no requiere de ningún acto jurídico para su constitución (Kant, 1943: 81). No es, entonces, como para Rousseau, lo común de las voluntades particulares, no es el resultado de los deseos individuales sumados, sino un postulado racional, deducido analíticamente.

Bibliografía

- Abarca Hernández, Oriester. 2001. "El estado como necesidad racional y el derecho de propiedad en la teoría política de Kant". *Revista Inter Sedes*, Vol. 2, Nos. 2 y 3, 13-29.
- Arendt, Hannah. 1993. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará.
- Astorga, Omar. 1999. *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*. Caracas: Editorial Biblioteca UCV.
- Atkinson, R. 1992. "Kant's moral and political rigorism". En: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University Chicago Press.
- Ayala, Francisco. 1943. "Estudio preliminar". En: Immanuel Kant. *Principios metafísicos del derecho*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Alvarez Caperochipi, José Antonio. 1985. "Lutero y el derecho". *Persona y Derecho*. Pamplona: No. 13, 13-59.
- Baynes, K. 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism*. Nueva York: State University of New York Press.
- Boucher, D. y Kelly, P. 1994. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Bobbio, Norberto. 1985. *Estudio de Historia de la Filosofía –de Hobbes a Gramsci-*. Madrid: Debate.
- Cabada Castro, Manuel. 1980. *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*. Madrid: Gráficas Ribemac.
- Cantecor, Georges. 1943. Kant, su vida, su obra, su filosofía. México: Editorial América.
- Carpintero, Francisco. 1985. "Voluntarismo y contractualismo: Una visión sucinta de la Escuela del Derecho Natural". *Persona y Derecho*. Pamplona: No. 13, 61-109.
- Cassirer, Ernst. 1968. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Cruz, Juan. 1985. "Derecho e historia en Kant, el proyecto final de una paz democrática". *Derecho y Persona*. Pamplona: No. 13, 197-261.

- Châtelet, François. 1992. *Una historia de la razón*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fischer, Kuno. 1983. "Estudio preliminar". En: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Gerresheim, Eduard. 1974. *Inmanuel Kant: 1724-1974; Kant pensador político*. Bonn: Inter. Nations.
- Goldmann, Lucien. 1974. *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- González Vicén, Felipe. 1952. *La filosofía del Estado en Kant*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Hobbes, Thomas. 1989. *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Höffe, Otfried. 1988: "Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls". En: *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, 7-39.
- _____ 1992. "The dilemma of natural justice". En: *Essays on Kant's Political Philosophy* (H. Williams, comp.). Chicago: University of Chicago Press.
- _____ 1994. *Immanuel Kant*, Albany: State of New York University Press.
- Innrarity, Daniel. 1986. "La teoría discursiva de la legitimidad de Jürgen Habermas". *Persona y Derecho*. Pamplona: No. 14, 233-278.
- Kant, Immanuel. 1943. *Principios metafísicos del derecho*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- _____ 1958. *Critique of practical reason*. New York: The Bobbs-Merrill Inc.
- _____ 1964. "Acerca del refrán: lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica". En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 137-141.
- _____ 1974a. *Crítica de la razón práctica. Metafísica de las costumbres*. México: Editorial Nacional.
- _____ 1974b. *Prolégomènes a toute métaphisique future*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

- _____ 1975. *Tratado de lógica*. México: Editora Nacional.
- _____ 1978. *Introducción a la teoría del Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____ 1983. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____ 1991. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Karpinsky, Rose Marie. 1978. "Sobre la posibilidad de una Filosofía de la historia en el pensamiento de Kant". *Revista Estudios*. San José: Vol. 1, No. 1, julio, 61-73.
- Kaufmann, Arthur. 1986. "¿Qué es y cómo 'hacer justicia'? Un ensayo histórico problemático". *Persona y Derecho*. Pamplona: No. 15, 13-30.
- Kelsen, Hans. 1949. *Teoría general del Derecho*. México: Imprenta Universitaria.
- Kersting, W. 1992a. "Politics, freedom and order in Kant's political philosophy". En: *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1992b. "Kant's concept of the State". En: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kogan, Albert. 1968. "El contenido axiológico de la ética kantiana". *Cuadernos Americanos*. Vol. 157, No. 2, 147-162.
- Krüger, Gerhard. 1961. *Critique et morale chez Kant*. París: Beauchesne et ses fils.
- Laski, H. J. 1979. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacroix, Jean. 1969. *Kant et le kantisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Lisser, Kart. 1959. *El concepto del Derecho en Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de México.
- Locke, John. 1976. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- _____ 1990. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Buenos Aires: Alianza.

- Macedo, Ubiratan de. 1974. "O problema da libertade en Kant". *Convivium*. Año 13, No. 5, 395-414.
- Múgica, Fernando. 1987. "Kant, espectador filosófico de la Revolución Francesa". *Persona y Derecho*. Pamplona: No. 17, 31-73.
- Muguerza, Javier. 1987. "Cara y cruz del contrato social". En: *Saber/leer*. Madrid: No. 1.
- O'Neill, O. 1992. "Kant's political cosmology". En: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Piccione, Bruno. 1960. "La idea de providencia y el sentido de la historia en Kant. *Humanidades*. Argentina: Vol. 34, 243-249.
- Rawls, J. 1978. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. 1990. "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1990/3, 367-84.
- Rousseau, J.J. 1985. *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos.
- _____ 1987. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- _____ 1989. *Du contrat social*. Edición de referencia: Oeuvres politiques de Jean-Jacques Rousseau. París: Garnier.
- Reiss, Hans. 1971. *Kant's Political Writings*. Cambridge: University Press.
- Ruiz-Werner, Juan Martín. 1967. "Prólogo". En: Immanuel Kant, *La paz perpetua*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Schneider, Hermann. 1931. *Filosofía de la historia*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- Structon, R. 1992. "Contract, consent and exploitation". En: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

- Truyol y Serra, Antonio. 1982. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ureña, Enrique. 1979. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Verneaux, Roger. 1967. *Le vocabulaire de Kant; doctrine et méthodes*. París: Aubier-Montaigne.
- Vorlander, Karl. 1981. "Kant y Marx". *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 23, No. 69, set.-dic., 251-273.
- Waldron, J. 1987. "Theoretical Foundations of Liberalism". *The Philosophical Quarterly* 37/147, 127-50.
- Walsh, W. H. 1974. *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Weil, Eric. 1970. *Problèmes kantians*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Weinrib, E. 1992. "Law as idea of reason". En: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wenar, L. 1998. "Original Acquisition of Private Property". En: *Mind* 107/428, 799-819.
- White Beck, Lewis. 1963. "Estudio preliminar". En: *On history*. New York: The Bobbs-Merrill Company Inc.