

Lo que es de interés de la razón. En torno al tránsito de la filosofía moral de Kant a su filosofía política

Fernando Longás Uranga¹

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

Resumen: ¿Existe alguna posibilidad de conciliar, en el nuevo orden político, el anhelo de justicia que obliga a los hombres a unificar sus discursos con la búsqueda de la utilidad que conduce a los individuos por caminos diversos? A partir de esta pregunta rousseauniana, el autor propone una posible respuesta inspirada en una interpretación del concepto kantiano de “interés de la razón”, lo que de paso le sirve para mostrar la continuidad entre la teoría moral de Kant y su filosofía política. Las claves de esa interpretación han de buscarse, sostendrá el autor, en el carácter inacabado de la naturaleza humana, es decir en la direccionalidad de su ser histórico, que necesariamente ha de perseguir su destino viviendo en comunidad, y en la posibilidad de leer la libertad de la voluntad como una permanente “promesa de autonomía”.

Palabras claves: interés de la razón, voluntad, razón práctica, derecho, contrato originario.

Abstract: Is there a possibility to conciliate, in the new political order, the urge for justice that obliges men to unify their discourses with the search of utility that leads the individuals through diverse ways? Taking this Rousseauian question as a starting point, the author proposes a possible answer inspired by an interpretation of the Kantian concept of “interest of the reason”, that serves him to show the continuity between Kant’s moral theory and his political philosophy. The keys for this interpretation have to be found, according to the author, in the unfinished character of human nature, that is, in the direction of its historical being, that necessarily has to pursue its destiny living in community, and in the possibility of interpreting the freedom of will as a permanent “promise of autonomy”.

Key Words: interest of the reason, will, practical reason, right, originary contract

I. *“Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser.*

¹ Licenciado y Magister en Filosofía por la Universidad Católica de Chile y Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Ha sido profesor titular de Filosofía Política en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación en Santiago de Chile y Director del Departamento de Filosofía de la UMCE por dos períodos. Actualmente se desempeña como profesor del área de Ética y Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid.

*Intentaré conjugar siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan*².

Con esta claridad de intenciones difícil de igualar Rousseau inaugura su Contrato Social y convengamos en que también resultará difícil encontrar una expresión más lúcida de los desafíos que la filosofía del derecho ha debido enfrentar desde la constitución del Estado moderno. Sin embargo, léidas estas palabras desde el presente en el que nos acogen estas VII jornadas de Filosofía Política, y después de que la teoría democrática ha recorrido más de dos siglos en que los infortunios parecen haber primado sobre los aciertos, muchos son hoy los que se inclinan por afirmar que lo que en ellas se propone es sencillamente imposible.

Disuelto el vínculo entre lo humano y lo divino, liberada la voluntad del hombre de su dependencia a un plan de vida trazado desde lo sobrenatural, el principal problema para configurar el orden civil y encontrar la forma de su legitimidad, estará en poder conciliar una idea de justicia, que debería convocar a todos los hombres por igual, con la idea de utilidad que arroja a los hombres por caminos diversos. En las ocasiones en que dominan los intereses particulares de los individuos, la justicia necesariamente parece retroceder, y en aquellas en que los acontecimientos son movidos por el afán de algunos por hacer real una idea de justicia, la utilidad se ve seriamente amenazada. En las últimas décadas en nuestros suelos americanos hemos asistido a un ejemplo manifiesto de las tensiones que generan el cara a cara de estos conceptos en aquellos países que han vivido amargas dictaduras y que, durante sus procesos llamados de “transición hacia la democracia”, se han visto obligados a sacrificar sus aspiraciones a la justicia en favor de la conservación de la utilidad alcanzada merced al desarrollo de los intereses. El caso de Chile, verdadero espacio de experimentación sin reservas del neoliberalismo, resulta, a este respecto, paradigmático.

Precisemos la aporía tan lucidamente planteada por Rousseau: si es necesario el derecho es precisamente debido a la existencia de los intereses individuales al que ha menester ponerle vallas y cortapisas a fin de preservar el orden y la seguridad; pero estos fines, necesarios para la conservación de la vida social y política de una comunidad, nunca deben inhibir el interés al punto de que éste no pueda perseguir su objetivo fundamental, la utilidad, que sería, al mismo tiempo, desde una perspectiva secular moderna (Hobbes, p.e.), la verdadera razón por la cual los hombres viven en comunidad. En consecuencia, justicia y utilidad se contraponen necesariamente en la teoría política moderna y los intentos por superar esta contraposición llevados a cabo por las más excelsas figuras de la emancipación, para recordar el tema que aquí nos convoca, a menudo han constituido utopías de peligrosas consecuencias totalitarias. Así, para cerrar el ejemplo con que hemos abierto esta reflexión,

²Rousseau, J. J., El contrato social, Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. 3. (El destacado es nuestro)

Rousseau señala que su intención es “tomar a los hombres tal y como son” y, sin duda, su forma de entender al hombre fue decisiva en su concepción del contrato social y en su confianza absoluta en que la soberanía debía descansar en el pueblo. En otras palabras, Rousseau llegó a pensar que era posible superar la contraposición entre justicia y utilidad porque depositó en el hombre una facultad moral, la libertad, que debía hacerlo capaz de reemplazar de forma definitiva en su corazón el interés por la virtud. Otra figura de la emancipación, y apasionado lector de Rousseau, sostendrá más tarde que la superación de esta tensión devendrá cuando hayamos reemplazado el reino de la necesidad por el de la libertad.

Sin embargo, Immanuel Kant, a quien nadie podría negarle su puesto entre las figuras de la emancipación y que curiosamente también fue un apasionado lector de Rousseau, enfrentó el dilema que para la legitimación de la sociedad civil plantea la secularización del mundo de un modo que, a nuestro juicio, sigue ofreciendo, entre tanto desencanto, posibilidades de nuevas lecturas, digamos, semillas de esperanza. *“Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. -escribe en uno de sus más célebres opúsculos- Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho”*. Situada esta palabra en la ruta que va de su filosofía moral a su filosofía política, no es poco lo que ellas sugieren. Por una parte, se observan las huellas que ha dejado la lectura de Rousseau; la crítica a la modernidad que el ginebrino desplegó en sus Discursos no le es indiferente a Kant, quien también muestra su desengaño con respecto a las promesas de progreso y emancipación que el desarrollo de las artes y, sobre todo, del conocimiento traía consigo. Esto ha significado el desarrollo de la civilización, parece decirnos, pero la verdadera Ilustración del hombre requiere algo más. Sin embargo, por otra parte, en estas palabras de Kant podemos leer también aquella intuición fundamental de su filosofía política que lo alejará definitivamente de Rousseau al momento de pensar una solución al problema de la constitución de la sociedad civil. *“Para considerarnos moralizados -dice Kant- queda todavía mucho”*, es decir, no niega que la dirección en la que ha de encaminarse el hombre sea la de la moralización señalada por Rousseau, pero su originalidad estará en sostener que ésta responde a un proceso, sin duda histórico, de largo alcance, y no es, por tanto, el resultado al que se llega producto de un contrato social.

Esto, a nuestro entender, tiene dos consecuencias de inmensa importancia en el desarrollo del pensamiento político moderno. Primero, el hecho de que el hombre moderno esté situado en la historia con respecto a un fin al cual ha de dirigirse, su moralización, significa que él mismo no es algo

³Kant, I., Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 17.

acabado, sino que está en tránsito de llegar a ser lo que debe ser⁴. Éste es posiblemente el sentido que tiene aquella frase de Kant tomada de su texto *¿Qué es la Ilustración?* en la que señala: “Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de Ilustración”⁵.

La segunda consecuencia es la de que si el hombre ha de avanzar en la historia en dirección a su moralización, el objetivo del Estado no es, como se sostiene en las teorías paternalistas, el de hacer felices a los súbditos, sino el de hacerlos libres, lo que, en consonancia con su filosofía práctica, es la condición para su moralización: “*Por eso no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad.*”⁶. En tal sentido, el derecho en la teoría política de Kant, si bien no pierde las raíces morales que reclamaba Rousseau, sin embargo, posee un innegable **carácter instrumental** en la medida en que su finalidad es la de regular la coexistencia de la libertad externa de los hombres mediante la limitación de la misma según una ley universal. En otras palabras, el derecho para Kant no es la realización de la moralidad, sino más bien un medio que permite la vida en comunidad tanto en cuanto al hombre le queda todavía mucho para considerarse moralizado⁷. Dado que el hombre se encuentra en proceso de llegar a ser lo que la razón práctica le ordena, pero no es aún aquello que debe ser, la constitución de un estado civil por parte de los hombres obedece a un mandato de la razón pero no constituye, como sostenía Rousseau, la realización del fin al que ha de conducirse la humanidad; su función es más bien instrumental y consiste en atribuir a cada uno lo suyo garantizando las condiciones para que los hombres desarrollen sus facultades haciéndose dignos de ser felices sin causar perjuicio a la libertad de los demás.

Lo anterior nos pone de lleno ante la tensión entre justicia y utilidad con que iniciamos esta reflexión pero ahora bajo una nueva perspectiva. Se trata ahora de indagar cómo hacer compatible una concepción del contrato social que da origen a una constitución civil “como un deber primordial e incondicionado” que cada hombre tiene -lo que constituiría un concepto de justicia- con una concepción de esta misma constitución civil como una relación de hombres libres pero que, no obstante, se hallan bajo leyes coactivas con el fin (la condición) de que cada cual pueda preservar lo suyo -es decir, lo que es de utilidad para cada uno de ellos-. Dicho en otras palabras ¿es el derecho, en Kant, la expresión política del principio del deber y, por tanto, la consecuente extensión en el plano político de su filosofía moral, o es un

⁴La antropología de Kant está atravesada por una perspectiva histórica, perspectiva que lo sitúa a distancia de aquellas visiones del hombre de carácter naturalista, sea éste empírico (Bentham), o moral (Rousseau).

⁵Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, p. 15.

⁶Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 161.

⁷Cfr. Kant, I., *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 25 y 26.

instrumento de organización social y, por tanto, una estructura normativa destinada a garantizar el orden jurídico formal? Esta dificultad de la filosofía política kantiana ha permitido que tanto los partidarios del derecho natural como los del positivismo jurídico, pretendan reconocer en Kant, resaltando diversos aspectos de su pensamiento, los fundamentos de su particular interpretación del derecho. Sin la intención de entrar en esta larga disputa que ha producido ríos de tinta, queremos proponer una hipótesis que, confiamos, puede proyectar alguna luz sobre este intrincado asunto y, de paso, constituir un aporte a este volver la mirada sobre las figuras de la emancipación que nos propone el tema de las presentes jornadas. .

La hipótesis es la siguiente: la teoría del derecho de Kant constituye la realización política de su postulado de la autonomía de la voluntad la que, entendida como una causalidad diferente a la que gobierna el orden de la naturaleza, debe, sin embargo, hacer realidad en el orden de las acciones concretas, esto es, de la experiencia, los fines que se propone la razón pura práctica. Ahora bien, en cuanto el hombre, según la antropología kantiana, no es algo definido sino algo que debe llegar a ser para ser propiamente hombre, conforme a su dignidad, dicha realización política de la autonomía de la voluntad debe entenderse aquí como una **promesa de autonomía**.

En lo que resta de mi exposición intentaré mostrar, sin apartarme de la ruta recorrida por Kant, al menos hasta donde la disciplina de la interpretación lo permite, lo plausible de la hipótesis que acabo de enunciar.

II. Vamos a suponer, por razones de economía de tiempo y para ir directamente sobre el tema puntual que aquí nos ocupa, que es posible determinar teóricamente la validez y necesidad práctica de someterse a la ley moral, es decir, sabemos cómo debemos actuar: pensando nuestras máximas, principios subjetivos de acción, como principios de una legislación universal. Sin embargo, esto no nos entrega ninguna certeza práctica respecto a si la meta que nos propone la ley universal es efectivamente realizable. Más aún, puesto que la ley moral constituye una obligación para el hombre en cuanto éste se piensa como inteligencia, esto es, como perteneciente no al mundo de los sentidos, sino al del entendimiento, es difícil concebir de qué manera el hombre puede realizar en la práctica, esto es en la experiencia, aquello que la autonomía de la voluntad le propone con base en leyes fundadas exclusivamente en la razón. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant pone de manifiesto su preocupación por la coherencia completa de su filosofía práctica: “[...] *sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío sí como fin que precede en la mira (finis in consequentiam veniens), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe cómo pero no hacia dónde tiene que obrar, no puede bastarse. Así, para la Moral, en*

orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; [...] De la Moral, sin embargo, resulta un fin."⁸.

Pero es precisamente en aquel breve opúsculo de Kant que lleva por nombre *En torno al tópico*: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica" (1793), en donde el filósofo plantea este problema más directamente. Después de argumentar en contra de aquellos "intolerables" expertos que gustan en sostener que la teoría posee un valor puramente superfluo puesto que en la práctica todo es bien distinto, Kant enfrenta este clásico reproche que se le hace a la filosofía situando el problema directamente en los terrenos de su filosofía práctica: "*Sólo en una teoría fundada sobre el concepto del deber se desvanece enteramente el recelo causado por la vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocuparemos de esta clase de teoría, porque a propósito de ella, y para escándalo de la filosofía, se pretexta con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo.*"⁹

Como puede desprenderse de estas palabras, Kant es consciente de que el problema que debe enfrentar, que en absoluto es nuevo para la filosofía, es el de mostrar la realidad práctica que posee el pensamiento, tan difícil de aceptar por aquellos que "con ojos de topo" sólo reconocen validez a aquellos pensamientos modelados por la realidad que les enseña la experiencia. Precisemos, por tanto, el problema que enfrentamos al seguir a Kant en su filosofía práctica. ¿Cómo puede la razón práctica realizar lo que la ley moral le ordena? ¿Puede el hombre realizar los fines que él mismo se propone racionalmente si aquella causalidad de su voluntad, la libertad, no es más que una presuposición de la razón, esto es, una idea? Kant ha mostrado que la autonomía, es decir, la capacidad de la voluntad para ser su propia ley, es la condición de la moralidad, pero, ¿cómo puede esta dimensión positiva de la libertad manifestarse en la realidad? "*No sería un deber* -ha dicho Kant- *perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia*"; pues bien, ahora se trata precisamente de saber si aquello que el deber ordena es realizable en la experiencia.

Hacia el final de su *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* Kant muestra ser consciente de este problema y, aunque no lo aborda directamente, pues se limita a señalar el "*límite extremo de toda filosofía práctica*", no obstante deja

⁸ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Ed., Madrid, 1969, p. 20.

⁹Kant, I., *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 6.

entreabierta una puerta por la que se deslizará posteriormente una posible solución pero con los conceptos propios de su filosofía política. En esos pasajes Kant sostendrá que el hecho de que la libertad sea posible es un postulado de la razón que, como tal, ha de poder mostrar su realidad objetiva, aunque para ello ésta no pueda ir a buscar en el mundo del entendimiento un objeto de la voluntad, esto es, una causa motora de sus acciones, pues entonces traspasaría sus límites intentando conocer algo sobre lo cual no posee intuición alguna. De ahí que Kant, dejando entreabierta aquella posibilidad de respuesta al problema, sostenga que: *“La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de ballar y hacer concebible un interés que el hombre pueda tomar en leyes morales, y, no obstante, toma realmente un interés en ellas.”*¹⁰

He aquí el giro que sugieren las ideas de Kant y que éste deja deslizar al enfrentarse a los límites de su filosofía práctica. Parece imposible concebir un interés que el hombre pudiera poner en las leyes morales; sin embargo, debemos reconocer que pone en ellas un interés pues de lo contrario ¿cómo podríamos explicar que la razón sea práctica, es decir, que se sienta impulsada a determinar a la voluntad? ¿No ha reconocido antes ya que este deber de la voluntad es una forma de querer respecto de la cual no puede haber un interés más alto y que es, además, en donde el hombre funda su valor personal?¹¹ En la Crítica de la Razón Práctica, con el propósito de mostrar el primado de la razón práctica en su vinculación con la especulativa, Kant acude también a la noción de “interés” la que define de la siguiente manera: *“A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios a priori más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad con respecto al último y más completo fin.”*¹²

De este modo, al hilo de las ideas de Kant, tenemos que sólo respecto del hombre, y precisamente gracias a su condición de ser racional, se puede decir que posee interés en algo, y ese interés es puro, es decir, desprovisto de la mediación de cualquier objeto de deseo, cuando la razón determina a la voluntad sólo en virtud de la validez universal de la máxima. Pero si, tal como Kant se ha esforzado por sostener, la ley moral sólo obliga a la voluntad en función de su forma, el deber, y no en función de la representación de algún objeto que atraiga (interese) a la voluntad, bien cabe preguntarse ¿hacia dónde está dirigido aquel interés puro? La respuesta de Kant no se hace esperar: *“Sólo esto es seguro: que no porque interese tiene la ley validez para nosotros [...] sino que interesa*

¹⁰Kant, I., F.M.C., p. 251 (el destacado es nuestro).

¹¹Cfr. Kant, I., ob. cit., p. 229. y p. 251.

¹² Kant, I.; Crítica de la Razón Práctica, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 151

porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia, y por tanto de nuestro auténtico yo."¹³

Ahora estamos en condiciones de entender en qué basa Kant sus esperanzas con respecto a la realización práctica de la libertad y, además, podemos realizar el camino desde su filosofía moral hacia su filosofía política. Está claro: la capacidad de la razón para darse su propia ley (autonomía) ha de ser pensada como absoluta, esto es, libre, independiente de cualquier objeto presente a la sensibilidad (de lo contrario habría heteronomía y, por tanto, ausencia de moralidad), pero de la voluntad así determinada nace necesariamente un *interés de la razón práctica* sin el cual no sería posible en la experiencia el efecto que persigue la voluntad. Ahora bien, siendo la autonomía de la voluntad la única condición formal bajo la cual puede ser determinada a actuar, el interés de la razón práctica ha de ser un interés puramente moral cuyo objeto no puede ser otro que el mismo hombre como inteligencia, esto es, aquel auténtico yo, lo que obliga a los hombres, como parte del compromiso con su autonomía, a reconocer igual libertad en los demás. En otras palabras, *el interés de la razón práctica* conduce a los hombres a relacionarse, tanto consigo mismos como con los demás, siempre como fin, nunca como medio. No olvidemos aquí la segunda formulación que Kant hace de su imperativo: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la de cualquier otro, nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo".

III. La concepción antropológica de Kant nos empuja a representarnos como seres en proyecto, seres que han de descubrir qué es lo que deben llegar a ser para ser propiamente hombres. Así, podemos afirmar que si el interés de la razón práctica tiene por objeto a ese auténtico yo, a ese ser en conflicto permanente entre sus máximas (siempre constituidas por un contenido material y, por tanto, teñidas del propio deseo) y lo que le ordena la ley moral, la realización en la experiencia de los fines que la voluntad autónomamente se propone, ha de considerarse como en un constante acercamiento a su consumación, mas no como algo definitivamente alcanzado. En la medida en que el hombre pertenece también al mundo de la naturaleza y que, en consecuencia, su voluntad se encuentra, al mismo tiempo, sometida inexorablemente a su arbitrio como facultad de apetecer, el hombre siempre encontrará en esto un obstáculo para la realización plena de la autonomía. Ahora bien, en cuanto el interés de la razón práctica es irrenunciable, pues de lo contrario no habría nada que hiciera a la razón causa determinante de la voluntad, esto es, que la hiciera propiamente práctica, será parte de ese interés, a manera de una necesidad de la misma razón, coaccionar el querer empírico de la voluntad, el mero arbitrio, con el propósito de hacer posible la realización de la autonomía de la voluntad.

¹³Kant, I., *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, Ed. Ariel, Barcelona, 1996, p. 253.

Lo anterior establece las bases sobre las que hace su aparición la filosofía política de Kant y, particularmente, su teoría del derecho, con lo cual estamos en condiciones de volver sobre nuestra hipótesis respecto a que la teoría del derecho kantiana constituye la realización política de la autonomía de la voluntad, lo que en otras palabras viene a decir, que la realización práctica de los fines ideales que ordena la ley moral es posible como una realización “político-jurídica”¹⁴. Como tal, dicha forma de realización práctica requiere necesariamente de la coacción, como lo atestigua la propia concepción que Kant tiene del derecho: *“El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien, dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla a priori sin tomar en cuenta ningún fin empírico.”*¹⁵

En la medida en que el hombre pertenece al mundo de la naturaleza es imposible hacer coincidir la voluntad de todos bajo un fin empírico común, por ejemplo, un mismo concepto de utilidad, y, con relación a éste, fijar alguna ley externa bajo la que se armonice la libertad de todos. Por tal motivo, la razón pura ha de legislar a priori sin considerar ningún fin empírico para lo cual, ella misma, puesto que forma parte de su propio interés práctico, recurre al derecho por medio del cual coacciona la libertad de cada uno bajo la condición de que ella armonice con la libertad de todos. Así, en la medida en que las leyes coactivas en las que consiste el derecho emanan del propio interés práctico de la razón, Kant no duda en afirmar que *“...el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices).”*¹⁶ En definitiva, para Kant existiría un fundamento moral de la coacción en la medida en que ésta es expresión del propio interés de la razón.

Pero aún debemos ir más lejos, pues con lo dicho no hemos respondido todavía a la cuestión fundamental, a saber, ¿en qué sentido preciso la teoría del derecho kantiana constituye la realización política de la autonomía de la voluntad? Para ello es preciso que nos detengamos en la concepción que Kant tiene del Estado y, particularmente, en su idea del contrato social que él denomina, más bien, contrato originario. En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant ya había señalado que *“...el mayor problema para la especie*

¹⁴La sugerencia de este concepto es de González Vicén, F. Cfr. “La Filosofía del Estado en Kant”, en *De Kant a Marx*, F. Torres, Valencia, 1984, pp. 11 - 97.

¹⁵Kant, I., En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 26 y 27. (El destacado es nuestro)

¹⁶Kant, I., ob. cit., p. 26.

*humana [...] es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*¹⁷. Sin embargo, será en sus escritos posteriores en los que se pondrá definitivamente de manifiesto su idea de que la instauración de una sociedad civil debe estar fundada en el concepto de derecho, con lo cual, ésta, más que ser un estado social, como en Rousseau, debemos considerarla como un estado jurídico. La importancia que esto posee es que nos permite observar el verdadero supuesto sobre el que Kant elabora su filosofía política: si a la razón pura, que se determina a sí misma conforme a su libertad, le interesa instaurar una constitución civil en base a leyes coactivas (legalidad), es porque ésta constituye la única forma de fundar una sociedad más justa, esto es, una auténtica comunidad en la que los hombres vivan legítimamente en un plano de igualdad (en cuanto súbditos). De ahí que Kant señale que el contrato que establece entre los hombres una constitución civil se diferencia de todos los demás contratos porque éste constituye un fin en sí mismo conforme a un deber primordial e incondicionado, por ello Kant lo llama un contrato originario “...el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad.”¹⁸

El supuesto de Kant respecto a que la única forma de fundar una sociedad más justa es constituyéndola como un estado jurídico por medio del contrato originario obedece, hay que decirlo una vez más, a su concepción de la naturaleza humana y al conflicto que está inscrito en ella. Ese conflicto, al que en ocasiones Kant denomina con esa peculiar expresión de la “insociable sociabilidad” presente en el género humano, hace imposible que haya justicia mientras el hombre no entre a formar parte de una sociedad civil, pues ahí donde esté ausente la idea de derecho como criterio de justicia, cosa que ocurre en el estado de naturaleza, impera la ilimitada libertad y los hombres carecen de toda garantía legal¹⁹.

De este modo podemos decir que lo central de la teoría del derecho de Kant se encuentra en su idea del contrato originario que, como expresión de la voluntad unida del pueblo, ha de producir la ley universal conforme con la cual se limita la libertad de cada uno con el propósito de que se conforme con la libertad de todos. En otras palabras, lo que Kant busca establecer es un criterio de justicia [forma de legitimación] que regule la coexistencia de los hombres dentro de una comunidad. Sin embargo, en cuanto se trata de una idea cuyo origen no puede ser otro que la razón que legisla a priori, es decir, autónomamente, sin tomar en cuenta ningún fin empírico, “en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho”; por el contrario, “se trata -señala Kant- de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran

¹⁷Cfr. Kant, I., Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 10.

¹⁸Kant, I., En torno al tópico: “Tal vez sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 36. (Las cursivas son nuestras)

¹⁹Cfr. Kant, I. Metafísica de las Costumbres, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 140 y 141.

*haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues allí se haya la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública.*²⁰

Así llegamos finalmente a lo que constituye el gran aporte de Kant a la teoría del derecho moderno. Convencido de que, no obstante su pertenencia al mundo de la naturaleza, el hombre está dotado de razón en cuyas ideas se encuentra su verdadera dignidad, Kant elabora, partiendo de la autonomía de la voluntad, un concepto de ley universal que ha de mostrar su realidad (práctica) en la omnipotencia de una ley pública (derecho) como condición necesaria de la existencia de una justa sociedad civil (Estado). En otras palabras, lo único que puede legítimamente asegurar la coexistencia libre de los hombres dentro de un Estado de derecho, es la obediencia a un orden jurídico que ha de ser *pensado* como expresión de la voluntad unida de un pueblo²¹. El concepto que Kant posee de la dignidad humana, y que constituye el corazón de su filosofía moral, lo lleva a sostener como fundamento del estado jurídico aquella voluntad legisladora de la razón que no es otra cosa que la expresión de la promesa de autonomía de la voluntad, la cual, al decidir, por propio interés, su dependencia legal con respecto al Estado, realiza políticamente (lo que constituye un constante acercamiento hacia su consumación) los fines que se ha propuesto. De ahí que Kant sostenga que el primer atributo que los hombres tienen como ciudadanos, es decir, *“en cuanto miembros de una sociedad unidos con vistas a la legislación -es- la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento”*²². Si el orden jurídico es el Estado, la libertad civil no puede ser otra que la libertad legal, todo lo cual nos permite sostener que Kant concibe el derecho como la condición fundamental para el ejercicio de la libertad.

Que los hombres hoy, en cuanto sujetos racionales que los convierte en dueños (responsables) de sus acciones, esto es, libres, invoquen su derecho a vivir en armonía conforme a leyes que rijan para todos por igual, constituye una legítima demanda de justicia en la que se traduce la promesa de autonomía que forma parte importante, sino sustantiva, de la estructura simbólica en la que, desde la modernidad, podemos representamos la libertad política dentro de un Estado de Derecho.

²⁰Kant, I., *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 36 y 37.

²¹Cfr. Kant, I., *Metafísica de las Costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 146.

²²Kant, I., *ob. cit.* p. 143.