

# Cuadernos Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

# Cuadernos Kantianos



Revista de  
Estudios  
Kantianos

# Cuadernos Kantianos

## Revista de Estudios Kantianos

Volumen 1, 2020

### Directores editoriales

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen

[fernando.moledo@fernuni-hagen.de](mailto:fernando.moledo@fernuni-hagen.de)

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

[hpringe@gmail.com](mailto:hpringe@gmail.com)

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València

[oscar.cubo@uv.es](mailto:oscar.cubo@uv.es)

### Editor de contenido y editor técnico

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

[josros@ucm.es](mailto:josros@ucm.es)

Esta colección se integra en la *Revista de Estudios Kantianos* (REK). ISSN-e: 2445-0669

ISBN: 978-84-09-22256-8

Contacto principal: [sociedadsekle@gmail.com](mailto:sociedadsekle@gmail.com)

Página web: <https://ojs.uv.es/index.php/REK>

© Fiorella Tomassini, 2020.

© Cuadernos Kantianos, Revista de Estudios Kantianos, 2020.

La edición electrónica de este libro es de acceso abierto y se distribuye bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Common Attribution (CC BY-NC-ND International 4.0) que permite la descarga de la obra y compartirla con otras personas, siempre que el autor y la fuente sean debidamente citados, pero no se autoriza su uso comercial ni se puede cambiar de ninguna manera.

Diseño y maquetación: Josefa Ros Velasco

### Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)

Departament de Filosofia de la Universitat de València

Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales



# Kant y el derecho natural

FIGRELLA TOMASSINI

El legislador es *summus imperans*, soberano. El soberano es, por lo tanto, el pueblo. ¿Cuál es el fin de una *Republique*? Algunos dicen que es la felicidad, pero eso es tan falso como decir que Dios creó a los seres humanos a causa de su felicidad. El fin de la república es la administración del derecho. Lo principal allí no es la felicidad individual sino el estado de justicia pública.

(V-NR/Feyerabend, AA 27: 1382)

¿Qué es la metafísica? Ciencia de principios *a priori* a través de conceptos que no es construida a través de intuiciones [...] Sin embargo, el deber y el derecho son conceptos que conciernen a la libertad y a su ley y que no pertenecen a la naturaleza [...] Por lo tanto, cada doctrina del derecho debe contener metafísica y sin doctrina del derecho no hay ninguna doctrina del Estado y de la prudencia.

(VATP, AA 23: 135-136)

## Agradecimientos

Este trabajo fue presentado y defendido en julio del 2018 en la Universidad de Buenos Aires para obtener el título de Doctora en Filosofía. La investigación fue realizada gracias al apoyo de una beca doctoral del CONICET (2014-2019) y de una beca otorgada por el DAAD para llevar a cabo una estadía de investigación en la Universidad Martin Luther de Halle-Wittenberg (mayo-noviembre de 2016). Agradezco a Alberto Damiani, que guió este trabajo de investigación con mucha dedicación, y a Heiner Klemme, que dirigió mi estadía en el Immanuel-Kant-Forum de la Universidad de la Halle. De ellos recibí valiosos comentarios, críticas y sugerencias que fueron indispensables para mi formación. Agradezco también al jurado que lo evaluó (compuesto por Héctor Arrese Igor, Ileana Beade y Mario Caimi) por su lectura atenta y su devolución, así como a todos los integrantes del Grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Una mención especial merecen Fernando Moledo, Pablo Moscón y Matias Oroño. Con ellos discutí muchas veces mis ideas y dudas y me han ayudado en los momentos de mayor dificultad. Por último, quisiera agradecer a mi familia, a Andrea, Celeste, María, Pilar y Pablo, por su apoyo, compañía, amor y comprensión de lo tortuoso que puede ser escribir una tesis de doctorado.

Los capítulos de este libro fueron publicados previamente en diversas revistas científicas. Al incorporarlos, sufrieron diversas modificaciones y revisiones. El listado completo de dichas publicaciones se compone de los siguientes títulos: “La crítica de Kant a la doctrina de la guerra justa” (*Revista portuguesa de filosofia* 75 [Dossier: Ética e Política Contemporânea: Ressonâncias Kantianas], 1 [2019], 423-446); “Kant’s reformulation of the concept of *ius naturae*” (*Idealistic Studies* 48, 3 [2018] 257-274); „Kants Auffassung der Ulpian-Formeln in der ‚Einleitung in die Rechtslehre‘“ (en Falduto, A., Klemme, H. [eds.]: *Kant und seine Kritiker*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2018, 405-415); “La voluntad general en el derecho público y su idealización normativa” (*Las torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política* 13 [Dossier: Kant

y la filosofía política: pueblos soberanos sobre una misma Tierra] [2018] 201-221); “Kant y sus seguidores: algunos intentos de fundar el derecho natural según principios de la filosofía crítica” (*Historia Philosophica. An International Journal* 14 [2016] 67-80); “El concepto de posesión común originaria en la doctrina kantiana de la propiedad” (*Anales del seminario de la historia de la filosofía moderna* 32 [2015] 435-449); “La crítica de Kant al eudemonismo político en *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein aber taugt nicht für die Praxis*” (*Ideas y Valores* 158 [2015] 107-122); “Algunas consideraciones sobre el rol de la sección ‘El derecho privado’ de la *Doctrina del derecho* en la filosofía kantiana del Estado” (*Areté. Revista de Filosofía* 26, 2 [2014] 229-246); “Sobre el concepto de ley permisiva y su función argumentativa en el § 2 de la *Rechtslehre*” (*Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade* 22 [2013] 65-81). Agradezco mucho a la *Revista de Estudios Kantianos* por la publicación de este libro y a Josefa Ros Velasco por el trabajo de edición puesto en él.

## **Tabla de contenidos**

### **Capítulo 1. Introducción (1)**

- 1.1. Estado de la cuestión (1)
- 1.2. División y tesis a defender (12)

### **Capítulo 2. El derecho natural en la Modernidad (15)**

- 2.1. El iusnaturalismo moderno frente a la concepción clásica del *ius naturae* (16)
- 2.2. El eudemonismo político hacia finales del siglo XVIII en Alemania (24)
- 2.3. El debate en torno al *ius naturae* entre 1785 y 1797: intentos de fundamentar el derecho natural según principios de la filosofía crítica (28)

### **Capítulo 3. *Pars destruens*: la crítica de Kant a la orientación teleológica de las teorías modernas del derecho natural (44)**

- 3.1. Leyes de la naturaleza y leyes de la libertad (45)
  - 3.1.1. La necesidad de la ley (47)
  - 3.1.2. La fuente de la ley (52)
- 3.2. La crítica de Kant al eudemonismo político (56)
- 3.3. El derecho como parte de la metafísica (62)

### **Capítulo 4. *Pars construens*: los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* como una *Naturrechtslehre* (69)**

- 4.1. La estructura de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y sus principios sistemáticos (70)

- 4.1.1. La inserción de los principios metafísicos del derecho en una metafísica de las costumbres (71)
- 4.1.2. La división de los derechos y la simetría del derecho natural (80)
- 4.1.3. La división de los deberes jurídicos según las fórmulas de Ulpiano (87)
- 4.2. La voluntad general como un principio del derecho natural (101)
  - 4.2.1. La voluntad general en la doctrina de la posesión (104)
  - 4.2.2. La voluntad general en la doctrina de la adquisición (121)
  - 4.2.3. La voluntad general en el derecho público y su idealización normativa (135)
  - 4.2.4. La voluntad general y la praxis política (146)
- 4.3. La paz perpetua y el derecho natural (157)
  - 4.3.1. El derecho de gentes (159)
  - 4.3.2. La crítica de Kant a la doctrina de la guerra justa (170)
  - 4.3.3. El derecho cosmopolita (179)
  - 4.3.4. La paz como fin final del derecho natural (184)

## **Capítulo 5. Conclusiones (188)**

## **Apéndice Perfección, felicidad y autoconservación en la *Tugendlehre* (193)**

## **Referencias (203)**

## **Nota sobre la autora (224)**

## **Índice (225)**

## **Listado de tablas y figuras**

Figura 1. La división de los derechos (90)

Figura 2. Fórmulas de Ulpiano (98)

## Listado de siglas de fuentes citadas y modo de citar

Todas las obras de Kant mencionadas se citan según la paginación de la edición de la Academia: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften* (ahora *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1900ss.). Como es usual en el ámbito de los estudios kantianos, la referencia se indica por medio de la sigla de la obra correspondiente y, a continuación, se señala la sigla AA, seguida por el número de tomo y el número de página. La traducción al castellano corre por cuenta mía con excepción de la *Kritik der reinen Vernunft*, en cuyo caso utilicé la traducción de Mario Caimi (*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007). En casos de duda, he consultado la versión castellana de Adela Cortina Orts (*La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya, 1993) y la traducción al inglés de Mary Gregor (*The Metaphysics of morals*, incluida en el volumen *Practical Philosophy* de la colección "The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant" [Cambridge, Cambridge University Press, 1996]). Asimismo, tuve a la vista el tomo *Lectures of Ethics* (1997), de esa misma edición y traducida por Peter Heath, cuando surgió alguna dificultad a la hora de traducir pasajes de las lecciones. Por último, fueron consultados el *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (Leipzig, 1854ss.) y los léxicos *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* (Jena/Leipzig, 1797-1804), de Georg S. A. Mellin, el *Kant-Lexicon* (Berlín, 1930), de Rudolf Eisler y el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* (Buenos Aires, 2017), coordinado por Mario Caimi.

Lista de siglas de los textos citados

Br: *Briefe* (AA 10-13)

FM: (1804) *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA 20)

GMS: (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)

HN: *Handschriftlicher Nachlass* (AA 14-23)

IaG: (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)

KpV: (1788) *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)

KrV: (1781-1787) *Kritik der reinen Vernunft* (citada por la paginación original A/B)

KU: (1790) *Kritik der Urtheilskraft* (AA 05)

MS: (1797) *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06)

    RL: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (AA 06)

    TL: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (AA 06)

OP: *Opus Postumum* (AA 21-22)

Refl: *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* (AA 19)

RezHufeland: (1786) *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (AA 08)

RGV: (1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06)

SF: (1798) *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (AA 07)

TP: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)

VARL: (1797-1798) *Vorarbeiten zur Rechtslehre* (AA 23)

VATL: (1797-1798) *Vorarbeiten zur Tugendlehre* (AA 23)

VATP: (ca. 1793) *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 23)

VAZeF: (ca. 1794-1795) *Vorarbeiten Zum ewigen Frieden* (AA 08)

V-Mo/Mron II: (1784-1785) *Moral Mrongovius II* (AA 29)

V-MS/Vigil.: (1793-1794) *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (AA 27)

V-NR/Feyerabend: (1784) *Naturrecht Feyerabend* (AA 27)

V-PP/Powalski: (ca. 1782-1783) *Praktische Philosophie Powalski* (AA 27)

ZeF: (1795) *Zum ewigen Frieden* (AA 08)

#### Otras fuentes pertinentes

Los textos clásicos se citan mediante el título del libro, seguido del capítulo en números romanos y, luego, el párrafo en números arábigos, según corresponda a cada texto. Si la hubiere, se indica, asimismo, la versión castellana utilizada del texto en cuestión, mediante la abreviatura ‘es’, a continuación del nombre del autor, el año y el número de página de la edición consignada en las referencias bibliográficas al final de este trabajo. Cuando no indico versión castellana, la traducción es mía. Ejemplo: *Du contrat social*, I, viii; Rousseau, 2010, p. 59, es; corresponde a las referencias Rousseau, J.-J.: “Du contrat social ou Principes du droit politique”, en Gagnebin, B.; Raymond, M. (eds.): *Œuvres complètes*, vol. 3, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, 257-470; *El contrato social*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2010.

#### Literatura especializada

Los textos de la literatura especializada se citan mediante el sistema autor-fecha. Las referencias bibliográficas completas, como se ha indicado previamente, están consignadas al final de este trabajo. Todas las citas que correspondan a la literatura crítica se presentan en castellano. Ejemplo: (Ebbinghaus, 1958, p. 42), corresponde a la referencia Ebbinghaus, J.: „Die Idee des Rechts“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, 1 (1958) 42.

## Capítulo 1. Introducción

### 1.1. Estado de la cuestión

La cuestión por los fundamentos del derecho y del Estado es uno de los tópicos más transitados en los debates actuales de la *Kant-Forschung*. La relevancia de este tópico no es menor, precisamente porque la pregunta por la justificación racional de la coacción estatal y de la obligación jurídica se encuentran en el seno del pensamiento político de la Modernidad. Muchos de los estudios e investigaciones sobre la filosofía jurídico-política de Kant han puesto el acento en su novedad respecto de las teorías del contrato social —entre ellos, podemos mencionar los trabajos de Riley (1973ab), Höffe (1979), Geismann (1982), Herb y Ludwig (1993), Brandt (2000; 2001), Flikschuh (2003; 2012), Williams (2008), Kersting (2013), Hüning (2013) y los de Marey (2014ab; 2015)—. Frente a ello, la relación del pensamiento político de Kant con las teorías del derecho natural ha recibido mucha menos atención.<sup>1</sup> En su libro *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Hochstrasser afirma incluso que “Kant escribió poco que esté directamente relacionado con los autores de la tradición ‘moderna’ del derecho natural, aunque dictó clases regularmente sobre derecho natural desde el texto wolffiano de Achenwall” (2004, p. 197). El trabajo de investigación aquí propuesto parte de la tesis contraria: Kant no solo elabora y desarrolla una doctrina racional del derecho y del Estado, sino que lo hace trabajando en el marco de la tradición iusnaturalista.

Dentro de la literatura especializada no hay, en rigor, un trabajo monográfico exhaustivo sobre Kant y el derecho natural, enfocado en su recepción de la tradición iusnaturalista y en la novedad de su filosofía jurídico-política respecto de esa tradición. Sin embargo, se pueden consignar

---

<sup>1</sup> Una excepción es el trabajo de Buchda, *Das Privatrecht I. Kants (Der erste Teil der Rechtslehre in der Metaphysik der Sitten). Ein Beitrag zur Geschichte und zum System des Naturrechts*. Este texto de 1929 fue uno de los primeros estudios críticos sobre la sección “El derecho privado” en la *Rechtslehre*, en una época en la que esta última no recibía demasiada atención. Esta desatención fue motivada, entre otras razones, por la idea de que la *Rechtslehre* era la obra de un “hombre senil” y por la dificultad y oscuridad de los argumentos allí presentes (Ludwig, 2005, p. 1ss.).

una serie de trabajos que abordan la idea de derecho natural en Kant desde otras diversas perspectivas tales como i) el vínculo de la ética kantiana con las doctrinas iusnaturalistas, ii) la relación del derecho natural con el derecho positivo, o iii) la libertad como único derecho innato o natural (el derecho natural como una potestad o facultad moral innata). Por otra parte, este trabajo hace hincapié en la vinculación del derecho natural y la idea *a priori* de voluntad general legisladora. Por este motivo, se revisará, por último, el estado actual de la cuestión respecto de iv) la concepción kantiana del concepto de voluntad general.

i) Ética y derecho natural. Schneewind (1993; 1998) se propuso investigar la originalidad de la filosofía práctica kantiana en relación con las doctrinas del derecho natural, aunque su análisis se restringe exclusivamente al ámbito de la ética, dejando de lado el ámbito del derecho. De acuerdo con este autor, en el pensamiento político moderno pueden identificarse dos grandes teorías: las del derecho natural y las ‘perfeccionistas’. La primera de ellas incluiría autores tales como Grocio, Hobbes, Pufendorf y Thomasius, y la segunda a Leibniz y a Wolff. Schneewind considera que la ética de Kant se inscribe en el marco de la tradición del derecho natural, en la medida en que toma de esta tradición aquello que sería el problema central de la filosofía práctica: ‘el conflicto social’. Para Schneewind, tanto en la teoría moral kantiana como en las teorías iusnaturalistas, la regulación y guía de la conducta humana es entendida en los términos de obligaciones, deberes y derechos (1993, pp. 56-58). Sin embargo, Kant propondría, a partir de su concepción (e ‘invención’) de la libertad como autonomía, una solución al ‘conflicto social’ que resulta novedosa respecto de la tradición mencionada: la obligación no es producto de una voluntad externa, sino que es impuesta por nosotros mismos (Schneewind, 1993, p. 63).

Si bien el trabajo de Schneewind ha sido un gran aporte para la comprensión de la filosofía práctica de Kant, desde una perspectiva histórica, presenta un carácter incompleto en la medida en que su investigación se centra únicamente en la vinculación de la tradición iusnaturalista con la ética kantiana. Esta desatención del lugar que ocupa el derecho en la filosofía moral de Kant —como una de sus dos ramas— se relaciona con el hecho de que, a lo largo de su análisis, el autor no le otorga un lugar significativo a *Die Metaphysik der Sitten* dentro del *corpus* de fuentes kantianas, sino que se

ocupa, más bien, de los textos prácticos de la década de los 80. De este modo, Schneewind no toma en consideración dos problemas centrales que Kant busca resolver con su texto de 1797-1798: por un lado, integrar la filosofía jurídica a su sistema de filosofía práctica, basado en el origen interno de la ley moral y, por otro lado, responder a la delimitación del ámbito del derecho al “comportamiento externo”, propia del desarrollo de la teoría iusnaturalista alemana del siglo XVIII, que se dirigía a la formación del concepto de un derecho natural “estricto, externo y coercitivo” (Von der Pfordten, 2007, p. 431).

ii) Derecho natural y derecho positivo. En *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Dulckeit se propone esclarecer la relación entre el derecho natural y el derecho positivo, en lo que atañe a la validez de cada uno de esos sistemas jurídicos (1932, p. 51). El autor sostiene que el derecho natural, en Kant, no solo tiene una validez ‘ideal’, en el sentido de su carácter de legítimo y justo, sino que además tiene una validez ‘real’ u ‘obligatoria’, en el sentido de su capacidad para fundar “obligatoriedad jurídica” (1932, p. 51). El derecho positivo, por su parte, no tendría ‘validez’ en ninguno de esos sentidos. No sería posible, según Dulckeit, hablar de la validez del derecho positivo, con excepción de los casos en que este se restrinja a la función de asegurar el derecho natural. De modo tal que, sostiene el autor (1932, p. 53),

se puede determinar claramente en qué casos se puede exigir obligatoriedad a un precepto jurídico positivo de manera fundamentada: justamente, solo en los casos en que también sea positivo en sentido más amplio, es decir, en los casos en que siga al derecho natural de manera incondicionada y que solamente le confiera realidad empírica. O dicho de otra manera: cuando una determinación (empírica) es, en virtud de su contenido, al mismo tiempo un precepto jurídico (razonable).

Solamente en ese caso, concluye Dulckeit, “la concordancia (empírica y contingente) con el derecho natural podría otorgar obligatoriedad verdadera al derecho positivo” (1932, p. 53).

En su trabajo sobre Feuerbach y su crítica a la deducción del concepto del derecho a partir de la ley moral, Kaulbach (1976) analiza brevemente el tópico de la relación del derecho natural con el derecho positivo en la filosofía

política de Kant. En Kant, la mediación entre el derecho natural y el derecho positivo se plantearía con la exigencia metodológica de que una metafísica de las costumbres contenga las leyes universales *a priori* que, aun cuando no estén basadas en la experiencia, puedan aplicarse a la naturaleza humana (RL, AA 06: 217). Kaulbach señala que cuando el derecho natural se comprende como el derecho *a priori* que se deriva de principios morales puros, surge la tarea de explicar cómo es posible realizar una transición hacia el derecho que es producto de la naturaleza humana en un determinado tiempo y lugar, esto es, la transición al derecho positivo (1976, p. 196). Por ello, según el autor, la tarea de explicar el tránsito de la moral universal y de los principios del derecho kantianos hacia las circunstancias históricas y particulares de la naturaleza humana debe ser formulada, al mismo tiempo, como una tarea de mediación entre el derecho natural y el derecho positivo (1976, p. 196).

En „Naturanrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie“, Kühl afirma que en la historia de la recepción de la filosofía jurídica kantiana, Kant fue considerado tanto un iusnaturalista como un positivista jurídico. A favor de Kant, como un teórico del derecho natural, podría señalarse que la *Rechtslehre* tiene como propósito encontrar principios *a priori* del derecho fundados en la razón práctico-jurídica. En efecto, remarca el autor, en la *Rechtslehre* están en juego tres ideas fundamentales basadas en la razón: la ley general del derecho, la voluntad general y el derecho de los hombres (1990, pp. 77-78). A favor de Kant, como un representante del positivismo jurídico, podría alegarse el mandato absoluto de obedecer las leyes positivas, aun cuando ellas no estuvieran en conformidad con el derecho natural (Kühl, 1990, pp. 77-78). Una vez señalado que la filosofía jurídico-política kantiana no puede rotularse exclusivamente bajo alguna de las dos posiciones mencionadas, Kühl se enfoca en analizar la relación entre el derecho natural y el derecho positivo en la *Rechtslehre*, con la intención de mostrar que hay una primacía del primero sobre el segundo. Para mostrarlo señala, en primer lugar, que todos los principios *a priori* establecidos por la razón, tanto ‘lo mío y tuyo interno’ y ‘lo mío y tuyo externo’, como el derecho privado y el derecho público, pertenecen al ámbito del derecho natural. En segundo lugar, Kühl afirma que la primacía del derecho natural por sobre el derecho positivo se verifica en el primado de una ‘filosofía del derecho’ respecto del ‘derecho empírico’ —que Kant introduce con la figura del jurista— (1990, p. 81ss.). Por último, el autor agrega que el primado del derecho natural en la *Rechtslehre* puede fundamentarse a partir del análisis del derecho privado

natural del ‘estado de naturaleza’. Kant desarrollaría el derecho privado natural de manera tal que antes del derecho público, esto es, antes de la institución del Estado, tiene eficacia como derecho (1990, p. 85). Por lo tanto, concluye Kühl, el derecho positivo no sería más que “la realización efectiva del derecho natural del estado de naturaleza” (1990, p. 86).

Hacia el final de *Wohlgeordnete Freiheit*, Kersting aborda la pregunta sobre la obligatoriedad del derecho positivo y, en ese contexto, afirma que la teoría jurídica kantiana es tanto una crítica a las doctrinas del derecho natural como una crítica al positivismo jurídico. La teoría clásica del derecho natural vincula la obligatoriedad de las leyes estatales a su conformidad con una norma de justicia natural y somete, con ello, la potestad de obligar del derecho positivo a una restricción de justicia (1993, p. 503). En Kant, según Kersting, la teoría de la obligatoriedad del derecho positivo intenta mantenerse en el curso medio entre “Escila del derecho natural” y “Caribdis del positivismo jurídico” (1993, p. 503). Kant no vincularía, como los teóricos iusnaturalistas, la obligatoriedad del derecho político a un criterio de justicia, pero tampoco cometería el error de reducir la validez del derecho a “hechos que producen efectividad” —a saber, el carácter coercitivo del derecho, su reconocimiento general, la conformidad con su legitimidad, su autoridad habitual— (1993, p. 504).

Por su parte, Dreier sostiene que “el punto central para entender la discutida relación entre el derecho natural y el derecho positivo en Kant se encuentra en el fin, que es a la vez deber, de socialización racional” (1981, p. 312), cuyo incumplimiento produce “la guerra de todos contra todos”. En la doctrina jurídica kantiana, entendida como una teoría del derecho natural, el derecho se basa en principios *a priori*, en donde por “principios”, de acuerdo con el autor, debe entenderse “reglas de la razón pura práctica para el comportamiento jurídico” (1981, p. 231). Dreier señala que los principios del derecho implican la exigencia de que un estado civil proporcione realidad a la idea de la voluntad general legisladora. Así, según el autor, “bajo las condiciones de este estado, la teoría del derecho natural, que surge de una teoría normativa de la acción, se transforma en una teoría normativa legisladora” (1981, p. 231), es decir, una teoría que establece principios normativos para toda legislación positiva.

Por último, puede mencionarse una vertiente interpretativa del derecho en Kant —dentro de la cual pueden incluirse los trabajos de Saage

(1976), Gregor (1988), Mulholland (1990), Brandt (2001), Ludwig (2005) y Williams (2012ab)— que se caracteriza por sostener la predominancia del derecho natural frente al derecho positivo, identificándolo, a su vez, con el desarrollo de ‘lo mío y tuyo exterior’ que tiene lugar en la primera sección de la *Rechtslehre*, “El derecho privado”. Maus ofrece sólidos argumentos frente a este tipo de lecturas que defienden un derecho natural material identificado con los principios del derecho privado (1992, pp. 152-154, 170). En la misma línea, tanto Ebbinghaus (1958) como Friedrich (2004) abonan la tesis de la primacía del derecho público. Para el primer autor, el principio normativo central y rector de la doctrina kantiana del derecho es “el principio del derecho de la humanidad” (1958, p. 165ss.), para el segundo, la idea de una voluntad general legisladora.

iii) La libertad como único derecho natural (o derecho innato). Hruschka sostiene que la filosofía jurídica de Kant parte de los derechos que cada hombre tiene o puede tener y, por ese motivo, la presenta como una “filosofía de los derechos subjetivos” (2004a, p. 1085). Para este autor, el presupuesto fundamental de la teoría jurídica kantiana es la idea de la libertad como un derecho innato que retienen todos los individuos (2004a, p. 1085). Al tomar como punto de partida una determinada concepción de la individualidad humana, Kant se distanciaría de las teorías jurídicas que se centran en la sociedad, como por ejemplo, el utilitarismo y el positivismo jurídico. En ninguno de los casos habría derechos subjetivos anteriores al Estado, o al derecho positivo, sino que esas teorías comenzarían tematizando los derechos objetivos. En contraposición, Kant elaboraría su doctrina del derecho partiendo de la idea de derechos y potestades, si bien, aclara el autor, ello no implica la eliminación de la perspectiva objetiva del derecho. Hruschka considera que “la teoría kantiana de la sociedad culmina en una teoría del Estado con una constitución fundada ‘según principios jurídicos a priori’, esto es, en una teoría del Estado de derecho [*Rechtsstaat*]” (2004a, p. 1092).<sup>2</sup>

En “Kant on ‘Natural Rights’”, Gregor sostiene que aquello que distingue a Kant de la tradición iusnaturalista, en lo referente al tratamiento del derecho natural, es la distinción entre voluntad y arbitrio supuesta en su

---

<sup>2</sup> Para Hruschka, Kant es el primer teórico del Estado de derecho (2004a, p. 1087).

concepción de la obligación. La autora analiza brevemente el concepto de obligación en Grocio y en Pufendorf y señala que

la fuente de dificultad, como Kant lo vería, es que tanto Grocio como Pufendorf intentan basar las 'leyes de naturaleza' en la experiencia de las tendencias de la naturaleza humana y por ello no pueden ir más allá de los consejos de prudencia (1993, p. 60).

Para que las leyes morales no pierdan el rasgo de universalidad, aquello que las hace "correctas" no podría determinarse a partir de lo ventajoso para la naturaleza humana, sino solo a partir de "su conformidad con el principio de la racionalidad como tal, un principio de validez objetiva" (Gregor, 1993, p. 61). Según Gregor,

que las leyes procedan de la voluntad y las máximas del arbitrio implica que la coacción ejercida sobre el arbitrio en conformidad con la ley moral será una obligación [...] El principio de la voluntad adquiere contenido a través de máximas, y en algún punto el contenido empírico requerido para las leyes externas es tal que el legislador debe elegir qué leyes promulgar. Pero aquello que las hace leyes morales no es su contenido sino el principio en el cual están basadas. Este surge de la libertad de los hombres y no de una tendencia observable en la naturaleza humana (1993, p. 70).

Por su parte, Höffe (2010) examina el tratamiento kantiano del derecho innato como criterio racional para los derechos humanos. El derecho innato es descrito por el autor como "un derecho estrictamente pre-empírico e inmutablemente válido, y con ello un derecho de la razón pura; es un principio de la razón pura práctica-jurídica y también un principio jurídico-moral" (2010, p. 74). Se trata de los derechos de los hombres porque "a causa de su significado pre y supra-positivo pertenecen a una doctrina del derecho natural, no a una empírica", esto es, ofrecen un criterio para una declaración positiva de los derechos humanos (2010, p. 74). Este derecho estaría fundado en la "humanidad", en "los seres humanos considerados como seres morales" (2010, p. 74). Esto significaría, de acuerdo con el autor, que los seres humanos se auto-reconocen primeramente como entidades jurídicas y que tienen el derecho de ser consideradas como tales cuando entran en relación con otros

seres humanos (2010, pp. 86-87). Höffe sostiene que, junto con la libertad como único derecho innato, hay además dos “cuasi-derechos humanos”, uno que corresponde a la sección “El derecho privado” y otro que corresponde a la sección “El derecho público”. El primero de ellos consiste en ‘lo mío y tuyo externo’. Si bien Kant no establece la propiedad como parte de los derechos humanos, el postulado jurídico de la razón práctica, que permite reclamar un objeto externo como propio, “es una afirmación válida de manera pre y supra-positiva, con el estatus inalienable que le corresponde al nivel de los derechos humanos” (Höffe, 2010, p. 91). El segundo de ellos consiste en el derecho de los seres humanos a vivir en un orden jurídico público. El derecho público (en sus tres formas: derecho estatal, derecho de gentes y derecho cosmopolita) requiere de un Estado de derecho con el fin de que el derecho innato sea reconocido de manera perentoria y no meramente de modo provisional (Höffe, 2010, p. 92).

En un breve artículo, titulado “Kant and the Natural Right Theory”, Hancock se propone analizar el concepto de derecho natural (o derecho innato) en Kant. Según su análisis, Kant, al igual que varios de sus predecesores de los siglos XVII y XVIII, identifica el derecho natural con la libertad y sostiene que la función de la asociación política es la de “preservar y proteger el derecho natural y otros derechos particulares, como el derecho de propiedad, que son adquiridos a través del ejercicio del ‘derecho natural’” (2009, p. 442). Aquello que haría original el tratamiento kantiano de la cuestión del derecho natural no radica tanto en el contenido de su teoría sino más bien en el modo en que él arriba a ese concepto —una “deducción” que toma como punto de partida el análisis de los “actos jurídicos”— (Hancock, 2009, p. 443ss.).

Williams analiza el derecho natural en Hobbes y Kant y afirma que ambos pensadores reformularon ese tópico de una manera radical y controversial. Según el autor (2012a, p. 67),

mientras que Hobbes transforma el derecho natural al emplazar la idea de la auto-preservación en el centro de su filosofía política, Kant lo hace al colocar sus presuposiciones metafísicas de su filosofía crítica en el corazón de su razonamiento político.

Kant piensa que el único derecho natural es el derecho innato a la libertad. Esto significaría que antes de establecer cualquier acuerdo obligatorio cada uno tiene el derecho de ser considerado como libre de relacionarse con los otros de modo tal que no se dañe su libertad. Williams sostiene (2012a, p. 72) que desde este derecho natural (de la libertad como derecho innato) fluyen las leyes naturales (el derecho natural como un sistema de leyes basadas en la razón). A su vez, el autor identifica el derecho natural (en el sentido del conjunto de leyes naturales) con el derecho privado, y afirma que “el derecho privado surge de esta idea que cada individuo tiene de sí mismo, como primeramente, libre e igual” (2012a, p. 83). Mientras que en Hobbes el derecho natural estaría presente en el estado de naturaleza en la forma del derecho a la auto-preservación, en Kant el derecho natural “está presente en la forma del derecho privado que establece la posibilidad de los derechos de propiedad, del derecho doméstico, de las leyes contractuales y del nivel internacional como derecho cosmopolita” (Williams, 2012a, p. 82). De todos modos, Williams considera que el “el derecho privado es fundamentalmente el derecho de propiedad y la verdadera esfera del derecho natural” (2012a, p. 84).

iv) El concepto de voluntad general. La idea de la voluntad general en la filosofía jurídica de Kant ha sido estudiada en el marco del examen de las teorías modernas del contrato social. Riley sostiene que Kant reformula la idea de contrato social como una idea de la razón que muestra aquello que un pueblo podría consentir (1973b, p. 451). Esta idea serviría de criterio para juzgar toda legislación vigente. Que el pueblo sea soberano solo querría decir que las leyes deben ser elaboradas de manera tal que todos pudieran prestarle su consentimiento (Riley, 1973b, p. 451). Por otra parte, Riley señala que la idea de que el Estado es concebido como producto de la voluntad general debe ser entendida dentro del contexto del derecho natural. Para Kant, solo son legítimas las leyes que podrían ser consentidas por un pueblo “maduro y racional” y que además acuerdan con el derecho natural (Riley, 1973b, p. 455).

Geismann afirma que el contrato social rousseauniano precisa de un fundamento jurídico y necesario (1982, p. 172). Kant daría ese paso que falta. De acuerdo con Geismann, Kant, al igual que Rousseau, parte del concepto de libertad, pero él

determina precisamente el concepto racional puro del derecho en general y del derecho natural de la humanidad. Este es el piso sólido sobre el cual Kant le da un fundamento jurídico al contrato social rousseauiano, con ayuda del análisis jurídico hobbesiano del contrato social (1982, p. 173).

Solo bajo la voluntad general cada uno puede ser verdaderamente libre y puede verse realizado el derecho de los hombres (Geismann, 1982, p. 174).

Herb y Ludwig analizan la concepción kantiana del derecho estatal y su transformación en el periodo que va desde la publicación del *Über den Gemeinspruch...* hasta la aparición de la *Rechtslehre*, en 1797. Estos autores sostienen que, durante ese periodo, Kant desarrolla la idea *a priori* del Estado, por oposición a los Estados fenoménicos. Asimismo, en esta noción del Estado en la idea, Kant incorpora elementos del *Contrato social* de Rousseau. Kant se apropiaría de la *volonté générale* rousseauiana y vincularía una teoría de la voluntad general con el principio de la soberanía popular (Herb y Ludwig, 1994, p. 447). De todos modos, para Kant, a diferencia de Rousseau, la república fenoménica es siempre un sistema representativo en el que los diputados ejercen el poder legislativo en nombre del pueblo (Herb y Ludwig, 1994, p. 446).

Según Brandt, una de las ideas que distingue la voluntad general kantiana y la voluntad general rousseauiana es la idea de forma. Para Rousseau, la universalidad de la voluntad se obtiene a partir de la voluntad concreta de los individuos. Esto es, cuando el interés de los ciudadanos se identifica con el interés general, a través de la educación y una situación de igualdad económica, esas voluntades individuales se vuelven una voluntad general (2000, p. 281). Para Kant, de acuerdo con Brandt, la universalidad y la necesidad de la voluntad general se remiten al concepto *a priori* de forma (2000, p. 281). La legitimidad de la decisión de la voluntad general no radica en el contenido de esa decisión, sino en el hecho de que sea alcanzada por un procedimiento correcto. De acuerdo con Brandt (2000, p. 285),

la voluntad kantiana es al mismo tiempo razón práctica, y como razón práctica la voluntad general precisa del reconocimiento de los imperativos del derecho natural (nosotros diríamos: de los derechos humanos), que se articulan en lo mío y tuyo interno y lo mío y tuyo externo antes del Estado. En Rousseau, este componente falta por completo.

Flikschuh sostiene que Kant inserta el argumento hobbesiano acerca del poder político coactivo en la interpretación rousseauiana de la *volonté générale*. A diferencia de Rousseau y Hobbes, la voluntad general en Kant no es empírica, sino eminentemente normativa. Flikschuh afirma que “la voluntad general unida no es el producto de la asociación estatal sino una idea jurídica que hace posible la asociación estatal” (2012, p. 40). Por otro lado, la voluntad general kantiana no presupone la co-legislación de las leyes públicas como criterio de legitimidad política (Flikschuh, 2012, p. 41).

A diferencia de Flikschuh, Hüning afirma que la *volonté générale* rousseauiana no es meramente empírica, sino que, además, tiene una función normativa *a priori*. A pesar de ello, Rousseau no lograría determinar claramente la relación entre el ideal político y las circunstancias políticas. Para Hüning, esta falencia se debe a que Rousseau carece de una teoría sistemática que permita una diferenciación entre elementos *a posteriori* y *a priori* (2013, p. 107). Hüning considera que Kant radicaliza el republicanismo rousseauiano pero “en virtud de su idealidad [...] la voluntad general legisladora solo puede ser representada, y por lo tanto, el poder soberano solo puede ser ejercido en nombre del pueblo, pero no por el pueblo mismo” (2013, p. 120).

En suma, podríamos diagnosticar que en el estado actual de las investigaciones sobre el derecho en Kant existen, por un lado, importantes trabajos que se han ocupado de examinar la filosofía política de Kant en el marco de las teorías modernas del contrato social. En contraposición, su relación con las teorías modernas del derecho natural ha sido notoriamente desatendida. Por otro lado, encontramos una serie de trabajos que abordan la idea de derecho natural en Kant, aunque se centran en una temática particular (la libertad como único derecho natural, el vínculo entre derecho natural y derecho positivo, etc.). El trabajo de investigación aquí propuesto sobre la recepción y reformulación del iusnaturalismo moderno en la filosofía jurídico-política de Kant pretende así trabajar una línea interpretativa poco explorada en los estudios kantianos. Se espera, con esta línea de investigación, contribuir a la comprensión de la filosofía política de Kant, desde una perspectiva histórico-conceptual alternativa a aquellas que hicieron foco en las teorías del contrato social, sin presuponer que la perspectiva aquí propuesta pueda o deba sustituirla, sino más bien complementarla.

## 1.2. División y tesis a defender

Este trabajo tiene por tema central la recepción y reformulación del derecho natural en la filosofía jurídico-política de Kant. En él intento mostrar que la contribución de Kant a la tradición iusnaturalista consiste en haber conectado las nociones de libertad jurídica, derecho natural y voluntad general del siguiente modo.

Los conceptos de libertad jurídica y derecho natural ya no están conceptual y normativamente ligados, como ocurría en la tradición iusnaturalista, a un fin (empírico o moral) previamente adscrito a la naturaleza humana, sino que Kant los redefine y concibe de manera tal que concluye, con Rousseau, que la voluntad general es la condición de posibilidad de la compatibilidad entre la coacción estatal y la libertad. A partir del análisis crítico de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, de 1797, presentaré la tesis de que Kant convierte la *volonté générale* rousseauiana en un principio del *ius naturae*, combinando así una doctrina del derecho natural con una defensa de la soberanía popular. Para mostrar la aprioricidad del principio de la voluntad general legisladora, Kant recurre a dos líneas argumentativas distintas. La primera de ellas se encuentra en la sección “El derecho privado” y se basa en la conexión entre derecho natural y reciprocidad de la coacción. La segunda línea argumentativa se encuentra en la sección “El derecho público”. Allí, Kant, más que presentar una idea absolutamente original, como en la sección “El derecho privado”, sigue ideas de Rousseau y se centra en la libertad jurídica como dependencia de la ley que uno mismo se ha dado.

Ahora bien, por motivos sistemáticos, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana. No obstante, la distinción fundamental entre *respublica noumenon* y *respublica phaenomenon* no implica que, desde una perspectiva práctica, el ideal republicano esté completamente escindido del ámbito fenoménico. Por el contrario, la república pura ejerce una fuerza normativa sobre la praxis política. En este marco, sostendré que, a juicio de Kant, los teóricos del derecho natural no solo fallaron al elaborar una doctrina racional capaz de establecer deberes y obligaciones jurídicas (esto es, una doctrina *moral* del derecho), sino que, además, no pudieron dar una respuesta adecuada al problema de la vinculación de la teoría y la práctica política. Solo una doctrina *metafísica* del derecho (*metaphysische Rechtslehre*), y no una doctrina de la

prudencia (*Klugheitslehre*), puede servir de criterio para guiar la praxis política en dirección a un orden jurídico conforme al derecho de los hombres y a la autoleislación de los pueblos.

Por último, retomando la crítica de Kant a la orientación normativo-teleológica de la tradición del derecho natural, intentaré mostrar que los fines normativos, que aparecen en los esquemas argumentativos de esa tradición y que él rechaza para el ámbito del derecho, son recuperados en la *Tugendlehre*, específicamente, en la comprensión de la propia perfección y la felicidad ajena como los fines objetivos que dan contenido a los deberes de virtud.

El libro se divide como detallo a continuación. El capítulo 2 consiste en una presentación somera del derecho natural en la Modernidad. En primer lugar, caracterizo el iusnaturalismo moderno contraponiéndolo a la concepción clásica del *ius naturae* (2.1). En segundo lugar, examino el eudemonismo político hacia finales del siglo XVIII en Alemania (2.2). En tercer lugar, presento el debate en torno al derecho natural que tuvo lugar inmediatamente antes de la aparición de la *Rechtslehre* de Kant (entre 1785 y 1797) y que está marcado por el intento de fundar el *ius naturae* en los principios de la filosofía crítica (2.3).

El capítulo siguiente tiene por tema la crítica de Kant a la orientación teleológica de las teorías modernas del derecho natural. Primero, analizo la distinción que traza Kant entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad (3.1). Para ello, examino dos rasgos fundamentales de la concepción kantiana de la ley moral en los que se aparta de la tradición iusnaturalista: la necesidad de la ley (3.1.1) y la fuente de la ley (3.1.2). A continuación, presento la crítica de Kant al eudemonismo político (3.2). Por último, analizo la concepción kantiana del derecho como parte de la metafísica (3.3).

El capítulo que sigue se centra en la exégesis y el análisis de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* de Kant. En primer lugar, examino la estructura y los principios sistemáticos de la *Rechtslehre* (4.1). Este examen lo realizo en tres partes: primero analizo la inserción sistemática de los principios metafísicos del derecho en la metafísica de las costumbres (4.1.1); luego, me detengo en la división de los derechos y la idea de la simetría del derecho natural (4.1.2); y, por último, examino la división de los deberes jurídicos y la interpretación de las fórmulas de Ulpiano (4.1.3). En segundo lugar, desarrollo la idea de la voluntad general como un principio del derecho natural (4.2). La exposición de esa tesis interpretativa se divide en

cuatro secciones: primero analizo la voluntad general en la doctrina de la posesión (4.2.1); a continuación, la voluntad general en la doctrina de la adquisición (4.2.2); luego, la voluntad general en el derecho público (4.2.3); y, finalmente, el rol de la voluntad general en la praxis política (4.2.4). En tercer lugar, examino la vinculación del derecho natural y la paz perpetua. Primero me detengo en los principios e ideas fundamentales del derecho de gentes (4.3.1), para luego pasar a la crítica de Kant a la doctrina de la guerra justa (4.3.2). A continuación, analizo los principios centrales del derecho cosmopolita (4.3.3) y concluyo este largo capítulo con un breve comentario acerca de la idea de la paz como fin final del derecho natural (4.3.4).

Tras reunir y presentar las conclusiones del libro, en el capítulo 5, examino, a modo de apéndice, en el capítulo 6, las ideas de perfección, felicidad y autoconservación en el marco de la concepción de la ética como “sistema de los fines de la razón pura práctica” (TL, AA 06: 381), que Kant propone en la *Tugendlehre*.

## Capítulo 2. El derecho natural en la Modernidad

En esta sección, presentaré algunas consideraciones generales acerca de la tradición moderna del derecho natural con el objetivo de darle un marco histórico-conceptual al tema de estudio de este trabajo: la recepción y reformulación del iusnaturalismo moderno en la filosofía jurídico-política de Kant. En primer lugar, examinaré la noción moderna de derecho natural, señalando los rasgos particulares que nos permiten distinguirla de su uso en las doctrinas filosófico-jurídicas antiguas y medievales (2.1). Frente a las concepciones clásicas del derecho natural, la tradición iusnaturalista moderna se caracteriza por el intento de construir un *sistema* a partir de un *principio material y universal*, basado en la razón y siguiendo un método estricto, con el fin de ofrecer una justificación racional de la soberanía estatal. En segundo lugar, me centraré en la corriente iusnaturalista alemana de finales del siglo XVIII y su convergencia con el eudemonismo político (2.2). Asimismo, revisaré algunas de las ideas principales de la doctrina del derecho de Gottfried Achenwall, quien se adhería a la tesis, extendida en los manuales de derecho natural de la época, de que la felicidad pública era el fin del derecho y del Estado. El manual de Achenwall es de especial relevancia para el objetivo de investigación aquí propuesto: Kant mismo lo utilizaba para dictar sus clases sobre derecho natural y para presentar, en discusión con él, sus propias ideas (tal como se ve, por ejemplo, en las lecciones *Feyerabend*). En tercer lugar, reconstruiré un debate en torno al derecho natural que tuvo lugar entre 1785 y 1797, marcado por el intento de fundamentar el *ius naturae* según principios del criticismo kantiano (2.3). Diversos filósofos y juristas de la época se propusieron elaborar doctrinas novedosas del derecho natural sobre la base de su propia interpretación de diversos principios y conceptos morales de la *Grundlegung* y de la segunda *Kritik*. Este debate, que plausiblemente Kant no ignoraba, es el más inmediato a la aparición de *Die Metaphysik der Sitten*, de 1797, texto en el cual presenta su propia concepción de los fundamentos del derecho y del Estado.

## 2.1. El iusnaturalismo moderno frente a la concepción clásica del *ius naturae*

En los siglos XVII y XVIII, las ideas de *ius naturae* y de *ius gentium*, ampliamente difundidas en la Antigüedad y en la Edad Media, experimentan una fuerte revitalización e interés a través de diversas teorías filosófico-políticas que buscan dar respuesta a la pregunta por la naturaleza y el fundamento del Estado, de los derechos y de los deberes jurídicos, bajo la forma de una *doctrina sistemática del derecho natural*.

El “mito de fundación” del iusnaturalismo moderno (Scattola, 1999, p. 1) se debe, en gran medida, a Samuel Pufendorf. En su propio esfuerzo de separar el derecho natural de la teología moral y de convertirlo en una disciplina académica independiente, Pufendorf presenta el *De iure belli ac pacis*, de Hugo Grocio, publicado en 1625, como su antecesor inmediato y como un nuevo comienzo en la historia del *ius naturae* (Grunert, 2003, p. 95; Tuck, 1979, p. 174; Pufendorf, 1997).<sup>1</sup> A su entender, Grocio habría sido el primer autor en romper con la tradición aristotélica (Scattola, 1999, p. 1), en distinguir con precisión el derecho natural del derecho positivo y en organizar sistemáticamente sus principios (Grunert, 2003, p. 95).<sup>2</sup> Pero más allá de la configuración de la historia del derecho natural —y de la disputa acerca de *quién y por qué* tiene que ser considerado el precursor del iusnaturalismo moderno—,<sup>3</sup> la noción de derecho natural en la Modernidad se presenta junto a una serie de características que nos permiten delimitar su particularidad frente a su aparición en las doctrinas filosóficas antiguas y medievales. En especial, el intento de ofrecer una fundamentación racional de la soberanía

---

<sup>1</sup> *Specimen controversiarum circa ius naturae ipsi nuper motarum* (Van der Mylen, 1678, p. 9ss.). Pufendorf no solo es el primer autor en escribir una historia del derecho natural sino además el responsable de convertir el *ius naturae* y el *ius gentium* en una disciplina académica. En efecto, en 1661 instituyó, en la Universidad de Heidelberg, por primera vez en Europa, una cátedra sobre derecho natural (Bordoni, 2016, p. 29).

<sup>2</sup> Sobre la recepción de la obra de Grocio en la escuela del derecho natural alemán, véase, además, Reibstein (1953).

<sup>3</sup> Dentro de este debate se destaca la posición de Tuck (1983; 1990). Tuck sitúa la ruptura del iusnaturalismo moderno con las teorías escolásticas del derecho natural en la obra de Grocio porque sostiene que este autor plantea una estrategia argumentativa radicalmente novedosa, a saber, la reinterpretación del principio de la *conservatio sui* como un principio moral en el que se basa su doctrina del derecho natural, con el objetivo ulterior de refutar a Carnéades, su principal interlocutor y representante de la postura escéptica. La respuesta de Grocio frente al relativismo moral consistiría en subrayar la importancia del auto-interés, el simple deseo de auto-conservación, porque el escéptico, si bien descrea de principios científicos universales, admite ese deseo y recomienda la *ataraxia* precisamente para preservarse a sí mismo (Tuck, 1990, p. 109). Sobre el rechazo de la plausibilidad de esta tesis, véase Tierney (1997, p. 316ss.) y Haakonssen (1985).

estatal a partir del *ius naturae* y la idea de que el derecho natural puede constituir el objeto de un sistema filosófico no aparecen sino hasta el siglo XVII (Scattola, 2003, p. 2; Bobbio, 1991, p. 78ss.).

Los rasgos más salientes del iusnaturalismo moderno frente a las concepciones pre-modernas del derecho natural se pueden resumir en seis puntos fundamentales:<sup>4</sup>

i) En primer lugar, en la Antigüedad y en el Medioevo las leyes naturales eran comprendidas como ideas innatas y concebidas inmediatamente como verdades incuestionables. En la Modernidad, esta noción es rechazada porque el derecho natural exige primeramente una investigación racional: su contenido no está dado, sino que hay que buscarlo mediante el uso de la razón. Solo aquellas reglas producto de una argumentación racional, deducidas correctamente, pueden ser incluidas en una teoría del derecho natural (Scattola, 2003, p. 12ss.).<sup>5</sup> Esta concepción de la razón humana como un instrumento o capacidad mecánica para inferir conclusiones a partir de premisas verdaderas está acompañada, a su vez, por una explicación acerca de cómo esa racionalidad se vincula con el ámbito de las acciones morales (Scattola, 2003, p. 14).

ii) En segundo lugar, en las concepciones pre-modernas del derecho natural era un lugar común, tanto en la tradición canónica como en tratados de la Edad Media, la identificación del contenido de sus leyes con los diez mandamientos (Scattola, 2003, p. 4). En contraposición, en la Modernidad, la posibilidad de esa asimilación queda excluida dada la naturaleza teórica y racional de los fundamentos del *ius naturae*.

iii) En tercer lugar, mientras que el derecho natural antiguo y medieval incluía una pluralidad de principios y preceptos independientes entre sí y sin ninguna

---

<sup>4</sup> En la siguiente caracterización del derecho natural moderno sigo a Scattola (1999; 2003).

<sup>5</sup> Véase Achenwall (1995), *Elementa iuris naturae*, Proleg., xxvi-xxvii: “con nuevos principios y un método nuevo, Hobbes introdujo de modo óptimo en la filosofía el ingenio matemático, pero a partir de un mal principio [...] Con, hasta ahora, gran aprobación, Christian Wolff y Heinrich Köhler se esforzaron por desarrollar en el derecho natural, influenciados ambos por los principios leibnizianos, las reglas según el método demostrativo y ciertamente han arrojado luz eximia sobre esta doctrina”.

relación sistemática, el derecho natural moderno se presenta como un edificio teórico cuya racionalidad descansa en un solo principio. En la Modernidad, se considera que el derecho natural, para constituirse como una ciencia, debe seguir un método racional demostrativo. Por ello, se precisa de un solo principio del cual se puedan deducir todos los deberes y derechos (Scattola, 2003, p. 17).<sup>6</sup> A su vez, este principio tiene que cumplir con una serie de características: i) debe ser universal, porque de él se derivan las reglas y preceptos del derecho natural; ii) debe ser un principio específico del derecho natural y generar normas que solo pertenezcan a esta disciplina filosófica particular; iii) debe ser supremo, previo y primario, pues es la fuente normativa de las leyes naturales y a él se subordinan el resto de los principios, preceptos y reglas; y iv) debe ser apropiado: todo el sistema de derecho natural tiene que derivarse de él sin recurrir a otras reglas (Scattola, 2003, p. 17).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Röd (1970) considera que tanto Hobbes como Pufendorf y Wolff construyeron sus teorías del derecho natural a partir del modelo de la geometría de Euclides como referencia explícita (Hobbes [1958], *Leviathan*, II.20; Wolff [1754], *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, prólogo, pp. 3-4). Frente a esta tesis, Scattola señala que este fenómeno no se restringe a una serie de autores sino que “representa uno de los elementos básicos en toda la tradición del derecho natural moderno y, por lo tanto, puede ser encontrado en cada exposición del siglo XVII tardío y del siglo XVIII” (2003, p. 26). También Bobbio señala que el rasgo que aúna al iusnaturalismo moderno es el método y la comprensión del derecho natural como una ciencia demostrativa (1991, p. 75). En *Elementa iuris naturae*, Achenwall expresa esta idea con claridad ([1995] *introducio*, ccxi): “el derecho natural es una parte de la filosofía práctica. Una doctrina filosófica segura e indubitable requiere que sea expuesta según el método demostrativo correcto. Por lo tanto, así como el género “filosofía” es determinado como ciencia, también la clase “derecho natural” debe ser determinado como ciencia. De allí que el *derecho natural* sea la ciencia de las leyes perfectas naturales”.

<sup>7</sup> Véase Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.2.xliii: “este principio del derecho de naturaleza (*principium iuris naturae*) es completamente universal. A partir de él se derivan, a través de una relación continua de conclusiones, todas las verdades que pertenecen al derecho de naturaleza”. Véase, también, Achenwall ([1995] *Elementa iuris naturae*, I. *introducio*. ccxii): “dado que el derecho natural es conocido a través de la razón y, por lo tanto, es proporcionado por medio de raciocinios, debe admitir algún *principio* de conocimiento y ciertamente i) *universal*, a partir del cual pueden ser deducidas todas las leyes naturales perfectas, ii) *proprio*, que está contenido en el derecho natural mismo, pero que no contiene más razones para las proposiciones que las que se encuentran en el derecho natural, iii) *primero*, que no puede ser demostrado a partir del derecho natural mismo, iv) *adecuado*, a partir del cual no pueden ser deducidas más ni menos proposiciones que las que pertenecen al derecho natural”. Consúltese, asimismo, Thomasius (*Fundamenta iuris naturae et gentium* [*Fundamentos de derecho natural y de gentes*], I.6.iv; 1994, p. 244, es): “el primer principio que buscamos debe ser el primero verdaderamente, esto es, cuyo predicado se conecte necesariamente con su sujeto. Además debe ser claro, esto es, que no solo sea adecuado a la inteligencia de los sabios, sino a la capacidad y al sentido común de los necios [...] Finalmente, debe ser tal que todos los preceptos del derecho natural y solo estos se deduzcan de él”.

iv) En cuarto lugar, en las teorías pre-modernas del derecho natural, el *ius naturae* se concibe como parte de un *orden* universal de justicia que gobierna toda la creación, independiente de la decisión humana. En contraposición, el derecho natural moderno parte del axioma fundamental acerca de la igualdad y libertad de los seres humanos y del *desorden* de la condición humana. A su vez, el iusnaturalismo moderno suele estar asociado a una teoría del contrato social, constituida por dos elementos dicotómicos básicos (el estado de naturaleza y el estado civil) y la figura del contrato o del pacto para explicar el pasaje de la primera a la segunda condición. En líneas generales, en el estado de naturaleza cada uno se guía por su propio juicio y, en virtud de la condición originaria de igualdad y libertad, no hay modo humano de resolver las posibles controversias jurídicas. Para abandonar ese estado, tiene que mediar un acto voluntario de los hombres bajo la forma de un pacto o contrato que genere la soberanía estatal.<sup>8</sup> En este sentido, en las teorías modernas del derecho natural, el orden político aparece como un resultado exclusivo de la voluntad y la decisión humana.

v) En quinto lugar, en la Antigüedad, el *ius naturae* no se distinguía del derecho positivo en lo que atañe a sus condiciones de validez. En efecto, las leyes naturales eran pensadas como prescripciones que regían inmediatamente en la sociedad civil, al igual que otras leyes humanas y divinas. En contraposición, según la tradición iusnaturalista moderna, las leyes naturales pueden ser deducidas en la condición original (esto es, en el estado de naturaleza), pero tienen que transformarse en leyes de la sociedad civil, a través de la autoridad política, para alcanzar su aplicación efectiva. En este sentido, la ley de naturaleza es una hipótesis pura o constructo mental que se obtiene mediante la razón y que, en definitiva, para ganar validez efectiva o realidad plena, tiene que ser formulada como una ley coactiva en una sociedad política. Ahora bien, dentro de las doctrinas modernas del derecho natural, el pasaje del estado de naturaleza al estado civil es concebido de distintas maneras, dependiendo del grado de desorden atribuido al estado de naturaleza.

---

<sup>8</sup> Sobre el modelo teórico del contrato social en la Modernidad, véase Hampton (1987), Bobbio (1991) y Dotti (1994).

vi) Por último, en la tradición antigua, el *ius naturae* y el *ius gentium* constituían dos tipos diferentes de ley, eran derivados de distintas fuentes y poseían diferentes contenidos. En las concepciones modernas, la ley natural que rige a nivel intra-estatal y la ley que rige a nivel inter-estatal es la misma. Su origen es, también, uno solo, esto es, la razón humana. Consecuentemente, el contenido del derecho natural y del derecho internacional no difiere, sino que la diferencia entre uno y otro estriba en el campo de su aplicación. Esto es, en el caso del *ius naturae* sus principios se aplican a los individuos, y en el caso del *ius gentium* a los pueblos o sociedades.

Sobre la base de lo visto anteriormente, se puede afirmar que la tradición iusnaturalista moderna se caracteriza por el intento de construir un *sistema de derecho natural a partir de un principio material y universal, basado en la mera razón y siguiendo un método estricto, con el fin de proveer una justificación racional-normativa de la soberanía estatal* (Scattola, 2008, p. 243; Iltting, 1983, p. 73). Tomando en consideración el principio sobre el cual los teóricos modernos del derecho natural erigieron su edificio teórico, es posible distinguir dos grandes vertientes: una vertiente ‘empirista’<sup>9</sup> que articula el *ius naturae* en torno al principio de la autoconservación, y una vertiente ‘perfeccionista’, que establece las normas del derecho natural a partir del principio de la propia perfección. La primera de ellas, engloba a

---

<sup>9</sup> Esta denominación no implica que para los teóricos del derecho natural mencionados bajo la ‘vertiente empirista’ las leyes naturales tengan origen empírico. Según Schneewind, su empirismo se relaciona, más bien, con el modo de conocer y el tipo de investigación que demanda el descubrimiento de esas normas. En contraposición, para la tradición perfeccionista, el conocimiento de las leyes naturales requiere únicamente argumentos de tipo deductivo que parten de premisas auto-evidentes (1993, p. 58).

autores tales como Grocio, Hobbes,<sup>10</sup> Pufendorf,<sup>11</sup> Locke<sup>12</sup> y Thomasius,<sup>13</sup> y la segunda reúne a autores tales como Leibniz,<sup>14</sup> Wolff<sup>15</sup> y Baumgarten.<sup>16</sup> A continuación, ilustraré ambas vertientes con los casos de Grocio y Wolff.

<sup>10</sup> Hobbes, *Leviathan*, I.14: “una ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o regla general descubierta por la razón, por medio de la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o que le quite los medios de preservación de esta y omitir aquello por medio de lo cual él piensa que puede preservarla mejor”.

<sup>11</sup> Pufendorf [1997], *De officio hominis*, I.3.vii-ix: “el hombre, pues, es un animal con una preocupación intensa por su propia conservación, necesitado por sí mismo, incapaz de protección sin el auxilio de sus compañeros, e idóneo para la mutua promoción de beneficios. Igualmente, sin embargo, es al mismo tiempo malicioso, petulante, fácilmente irritable y no está menos dispuesto que capacitado para dañar a los otros. La conclusión es: con el fin de estar seguro, es necesario para él que sea sociable, esto es, que una fuerzas con hombres como él y que se conduzca hacia los demás de modo tal que no haya siquiera una causa probable para que lo dañen, sino más bien que quieran buscar y promover sus ventajas [...] Sobre la base de lo antedicho, es evidente que la ley fundamental de naturaleza es: todos los hombres deben hacer tanto como puedan para cultivar y buscar la sociabilidad [*socialitas*]”.

<sup>12</sup> Locke (1960), *The Second Treatise of Government*, 2.vi: “el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza para gobernarla que obliga a cada uno; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que no quiera sino consultarla que siendo todos iguales e independientes nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones [...] Cada uno como él está obligado a preservarse a sí mismo y a no renunciar a su condición voluntariamente; por la misma razón, cuando su propia conservación no está en juego, debe, en la medida que pueda, preservar al resto de la humanidad”.

<sup>13</sup> Thomasius, por su parte, defiende y reelabora las ideas de Grocio y Pufendorf en contra de las doctrinas iusnaturalistas asociadas con Leibniz, Coccejus y Wolff (Hochstrasser, 2004, p. 112). Su teoría del derecho natural es elaborada a partir de la tesis de que “todos quieren vivir larga y felizmente” [“omnes velint vivere feliciter & diutissime”] (Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, I.6.xxiii; 1994, p. 251, es), combinando así el principio de la conservación de sí y la *eudaimonia* (Itting, 1983, p. 215). Según Thomasius, “la norma universal de las acciones cualesquiera y proposición fundamental del derecho natural y de gentes, considerado en sentido lato, es: <hay que procurar cuanto haga la vida de los hombres lo más larga y feliz que sea posible; hay que evitar cuanto hace la vida infeliz y acelera la muerte>” (I.6.xxi; 1994, p. 250, es).

<sup>14</sup> El ‘perfeccionismo’ atraviesa las concepciones de Leibniz de la metafísica, la moral, la teología y la política (Riley, 1996, p. 9). En uno de sus escritos sobre filosofía política más importantes, *Méditation sur la notion commune de la justice*, el bien moral es definido a través de la noción de perfección: “pero, dado que la justicia tiende al bien, y la sabiduría y bondad—que juntas constituyen la justicia— apuntan asimismo al bien, surge la pregunta: ¿en qué consiste el bien verdadero? Yo respondo que no es sino lo que contribuye a la perfección de las sustancias inteligentes, por lo que es evidente que el orden, la alegría, la satisfacción, la sabiduría, la bondad y la virtud son bienes esencialmente y jamás pueden dejar de serlo” (*Méditation sur la notion commune de la justice*, p. 48; 2001, p. 86-87, es). Leibniz no publicó un tratado sistemático sobre el derecho natural, aunque ese concepto atraviesa varios de sus textos políticos y enmarca su doctrina de la justicia (Hochstrasser, 2004, p. 74; Schneiders, 1966). Sobre una caracterización general de la tradición perfeccionista, véase, asimismo, Schneewind (1993).

<sup>15</sup> Wolff, *Institutiones iuris naturae et gentium*, I.2.xliii: “la ley natural nos obliga a ejercer las acciones que promueven la perfección de los hombres y la de su condición y omitir aquellas que promuevan su imperfección y la de su condición”.

<sup>16</sup> Para Baumgarten, el derecho natural en sentido amplio (*ius naturae latissimo*) abarca el conocimiento de los deberes del hombre y coincide con la filosofía práctica completa. El derecho natural, en sentido estricto (*ius naturae stricte dictum*), comprende solo las leyes naturales que están unidas a la coacción y que, por lo tanto, solo regulan la relación externa entre los hombres. El principio del derecho natural en sentido estricto está constituido por los tres deberes de Ulpiano (*neminem laedas, suum cuique tribues y honeste vive*) (IP, AA 19: 44-46). Pero, como esta disciplina es parte de la filosofía práctica en general, este principio se remonta a su vez “al principio objetivo del derecho natural en sentido

Grocio sostiene que “la primera obligación es conservarse en su ser natural, después tener lo que es conforme a la naturaleza y rechazar lo contrario” ([1625] *De iure belli ac pacis*, I.2.i; 1925, p. 70, es). Su doctrina filosófico-jurídica se basa en la tesis ciceroniana de que existen principios naturales (a los cuales pertenece todo aquello que es innato a los seres vivos) y principios que se derivan de estos (Welzel, 1990, p. 125; Grocio [1625], *De iure belli ac pacis*, I.2.i; 1925, p. 70, es). El principio natural fundamental es el impulso a la autoconservación y de él se deriva el deber de *conservatio sui*, esto es, de realizar todo aquello que sea conforme a la naturaleza y rechazar todo lo que sea contrario a ella. En el caso de los seres humanos, existe también un impulso a la sociabilidad que no está dirigido a cualquier tipo de comunidad, sino solo a una comunidad pacífica y racionalmente ordenada (Welzel, 1990, p. 126; Grocio [1625], *De iure belli ac pacis*, Proleg., 6; 1925, p. 10, es). En sentido estricto, la fuente del derecho natural es el cuidado por la comunidad que concuerda con la razón humana. En sentido amplio, el derecho natural es la concordancia con la naturaleza racional como tal, esto es, con la capacidad de reconocer lo bueno y lo perjudicial y de actuar conforme a esos dictados de la razón (Welzel, 1990, p. 126; Grocio [1625], *De iure belli ac pacis*, Proleg., 8-9; 1925, pp. 11-12, es). Grocio sostiene que los principios iusnaturales seguirían teniendo validez aun si no existiera ningún Dios o si él no se ocupara de los asuntos humanos ([1625] *De iure belli ac pacis*, Proleg., 11; 1925, pp. 12-13, es). Esta afirmación quiere decir que las proposiciones que conciernen al *ius naturae* son tan ciertas y evidentes como las proposiciones matemáticas, así como Dios no puede cambiar que dos más dos sea cuatro, no puede hacer que algo intrínsecamente malo se vuelva bueno (Welzel, 1990, p. 127). De todos modos, Grocio considera, como todos los autores del iusnaturalismo moderno anteriores a Kant, que la autoría de las leyes de la naturaleza recae, en última instancia, en Dios. Dice Grocio:

El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza ([1625] *De iure belli ac pacis*, I.1.x; 1925, p. 52).

---

amplio”, a saber, “haz el bien, dicho de otro modo, busca la perfección en la medida que puedas” (IP, AA 19: 44, 24-25; Scattola, 2008, p. 241ss.).

Por su parte, Wolff (1754) basa la normatividad del *ius naturae* en el fin de la *perfectio hominis* y afirma que “la ley de la naturaleza nos obliga a ejercer las acciones que promuevan la perfección del hombre y la de su estado y a omitir aquellas que promuevan su imperfección y la de su estado” (*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.2.xliii). A su juicio, la ética y el derecho son parte de la *philosophia practica universalis*, cuyo principio dice que “aquello que vuelve más perfecto tanto al estado interior como al estado exterior es bueno, por el contrario, aquello que vuelve a ambos menos perfecto es malo” (Wolff [1736], *Deutsche Ethik*, I.1.iii; Hesse, 2007, p. 277).

Mientras que la ética contiene los derechos y deberes del hombre para consigo mismo, para con Dios y para con los otros, el *ius naturae* comprende los derechos y deberes que les corresponden a los hombres en sociedad. El derecho natural se basa precisamente en que los hombres requieren de la sociedad y de la ayuda recíproca para la consecución de la perfección (Hesse, 2007, p. 276; Wolff [1754], *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, prólogo, p. 10). Como ser natural, el hombre, al igual que las criaturas irracionales, está orientado a su perfección. La perfección consiste en la concordancia de todas las partes de un todo, con relación a la consecución de un fin determinado por la naturaleza; mientras más grande es esa concordancia, más alto es el grado de perfección (Hesse, 2007, p. 278).<sup>17</sup> En lo que concierne al origen de la ley natural (y de la ley moral, en general), Dios, como creador del mundo, es su autor, pero la fuerza vinculante del *ius naturae* no se deduce de la voluntad, sino del orden divino, esto es, de la naturaleza misma (Hesse, 2007, p. 275).<sup>18</sup> Wolff repite incluso el famoso *dictum* de Grocio: “la ley de la naturaleza ha sido establecida por la naturaleza, y tendría lugar aun cuando el hombre no tuviera ningún superior que pudiera obligarlo a ella: sí, tendría lugar, aun cuando no hubiera ningún Dios” (Wolff [1736], *Deutsche Ethik*, I.1.xx).

---

<sup>17</sup> Wolff [1754], *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.1.ix: “la perfección de una cosa en general consiste en la concordancia de la variedad en uno, o en la concordancia de muchas [partes] diferentes entre ellas, que están contenidas en una cosa. Pero se llama *concordancia* a la determinación a través de la cual todo, algo seguro de obtener, se ordena de manera conjunta”.

<sup>18</sup> Wolff [1754], *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.2.xxxvi: “por medio de la naturaleza misma el hombre es obligado a realizar las acciones que promueven su perfección y la de su estado”. Wolff [1754], *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.2.xli: “dado que la esencia y la naturaleza del hombre y de las cosas tienen su origen en Dios y que para su aceptación se debe aceptar al mismo tiempo la ley de la naturaleza y su obligatoriedad, entonces el autor de la ley de la naturaleza es Dios mismo, quien obliga a los hombres a determinar sus acciones conforme a ella y, además, la obligación natural es también una obligación divina y la ley natural es también una ley divina”.

Por último, a los fines del presente trabajo acerca de la reformulación kantiana del *ius naturae*, me interesa destacar un rasgo central del iusnaturalismo moderno: su orientación teleológica (véase Geismann, 1982, p. 162; Iltting, 1983, p. 73; Kersting, 2006, pp. 1035-1036; Maliks, 2014, pp. 36-38). En efecto, ambas vertientes del derecho natural se caracterizan por proponer un determinado fin de la naturaleza humana (sea la *conservatio sui* o la *perfectio hominis*) que funciona como principio político explicativo fundamental. Este principio permite tipificar el derecho natural en términos de preceptos o normas racionales que indican los medios para alcanzar ese fin.

Asimismo, la medida de lo bueno y de lo malo, o de lo beneficioso y de lo nocivo, es la *conformidad con la naturaleza racional como tal* (véase Hespe, 2007, p. 278). Esta idea de raigambre estoica, presentada paradigmáticamente por Grocio, se repite tanto en la vertiente empirista como en la vertiente perfeccionista. Así lo expresa Baumgarten con claridad:

Quien vive conforme a la naturaleza, en tanto que puede, busca su perfección. En consecuencia, la obligación de buscar su perfección es la obligación de vivir conforme a la naturaleza y viceversa. *Vive conforme a la naturaleza, en tanto que puedas* (IP, AA 19: 26).

Hacia finales del siglo XVIII, las vertientes del iusnaturalismo moderno anteriormente descritas convergen, en Alemania, en una eudemonista. Como veremos a continuación, el fin del *ius naturae* deja de ser de índole individual y pasa a convertirse en un fin común: el bienestar del pueblo.

## 2.2. El eudemonismo político hacia finales del siglo XVIII en Alemania

La corriente iusnaturalista alemana de finales del siglo XVIII, por su parte, comprendía la felicidad o el bienestar del pueblo como fin último del Estado.<sup>19</sup> Esta idea se puede encontrar en diversas enciclopedias y manuales sobre derecho natural que circulaban en la época. Por ejemplo, en la

---

<sup>19</sup> Klippel (1999, p. 77): “todos los autores estaban de acuerdo en que el propósito del Estado era promover la *Glückseligkeit* (felicidad); este término llegó a ser usado como sinónimo de «bien común» y de «beneficio del Estado»”.

*Encyclopädie und Geschichte der Rechte in Deutschland*, de 1785, Johann Reitemeier ofrece una descripción de las teorías del derecho natural del siglo XVIII que intenta articular con el desarrollo histórico del derecho germano, dando por sentada la tesis del eudemonismo político. En la sección sobre “los principios universales de la legislación”, Reitemeier (1785) explica que

la legislación tiene como fin promover el bienestar del Estado o la felicidad, tanto la de toda la sociedad como la de cada uno de sus miembros. Esta felicidad referida a la redacción de las leyes se alcanza de un modo doble, a través de la conservación y a través del perfeccionamiento del todo y de la parte (*Encyclopädie*, I.1).

En este pasaje, se ve como las vertientes empírica y perfeccionista se integran en una vertiente eudemonista: a través de la conservación y de la perfección tanto de los individuos como de la sociedad se alcanza el fin último del derecho; el bienestar o la felicidad.<sup>20</sup>

En rigor, el eudemonismo no era un rasgo acotado a la escuela dominante del derecho natural sino, además, una de las características de la *philosophia practica universalis*, formulada inicialmente por Wolff y desarrollada de manera ulterior por Baumgarten (véase Allison, 2011, p. 37).<sup>21</sup> En efecto, Wolff (1736) vincula la consecución de la felicidad con el seguimiento de las leyes naturales:

solo puede hacer felices a los hombres aquello que tiene como fundamento una verdadera perfección de él y de su estado, y de ningún modo aquello que se aleja de ella. Por ello, puesto que uno alcanza la perfección de su naturaleza y de su estado exterior por medio de la observancia de las leyes de la naturaleza, entonces, la ley de la naturaleza es el medio para alcanzar la felicidad (*Deutsche Ethik*, I.1.lvii).

---

<sup>20</sup> Kersting caracteriza la corriente alemana del derecho natural como la convergencia del eudemonismo y de la defensa del absolutismo ilustrado. Según sostiene, los fines del poder político eran concebidos a partir de una teoría aristotélica. Así como en Aristóteles la asociación política existe por motivo de la buena vida, en el derecho natural alemán las personas conforman una sociedad política para perfeccionar sus talentos y alcanzar la felicidad. El fin del Estado es un fin común, y no particular, y no concierne a la protección de derechos ni a la autonomía sino a la protección de la *salus publica* (2006, p. 1031).

<sup>21</sup> Según Allison, a la concepción wolffiana de la perfección como fin último de las acciones humanas subyace cierto eudemonismo dado que, en última instancia, el sentimiento de placer generado en la conciencia de la propia perfección trae aparejado un aumento de la propia felicidad (2011, p. 43; véase también Anderson, 1923, p. 58).

Por su parte, Baumgarten señala que la obtención de la felicidad interior completa el “derecho interior de la perfección humana” y la obtención de la felicidad exterior, el “derecho exterior de la perfección humana” (IP, AA 19: 47). Por último, también Gottfried Achenwall se adhiere al principio wolffiano acerca de la identificación de lo *bueno* con la *perfección*, y comparte, a su vez, la tesis, extendida en los manuales de derecho natural de la época, de que la felicidad pública (o el bien común o bienestar del pueblo) es el fin del poder político (IN, AA 19: 363-366). La teoría de derecho natural propuesta por Achenwall no es de importancia menor; sus manuales sobre *ius naturae* eran de los más utilizados en su época (incluso preferidos frente a los de autores como Thomasius y Wolff), y fueron usados por Kant al menos doce veces para dictar sus lecciones sobre ese tema entre 1766 y 1788 (Schwaiger, 2010, p. 87).<sup>22</sup>

En *Elementa iuris naturae*, Achenwall (1995) parte de la afirmación de que el intelecto busca la verdad y que la voluntad humana aspira al bien, y de allí deduce la “primera ley del alma humana como tal”: “busca la verdad y aspira al bien” (Achenwall y Pütter, *Elementa iuris naturae*, proleg., vii). “Bueno”, continúa diciendo, es aquello que perfecciona, por lo tanto, “la ley más general del alma humana es *perfeccionate*” (*Elementa iuris naturae*, proleg., ix). Ahora bien, para perfeccionarse, es necesario tanto conservar como aumentar la perfección (*Elementa iuris naturae*, proleg., xiv). El conjunto de leyes morales que conciernen a la conservación de lo propio frente a los otros se llama *derecho* (*Elementa iuris naturae*, proleg., xviii). La ley *conserva te* funda un *derecho subjetivo* (esto es, una facultad moral de coaccionar a los otros) frente a quienes lesionan la propia perfección (*Elementa iuris naturae*, praecognita, 4.clxxxii). A este derecho le corresponde una obligación, y esta obligación es el principio universal del derecho: “la proposición *no turbes la conservación de los otros* es el principio

---

<sup>22</sup> En general, las lecciones eran anunciadas como „*Ius Naturae* nach Achenwall“. Kant las dictó por primera vez en el semestre de invierno de 1770-1771 y por última vez en el semestre de invierno de 1789-1790. El manual se publicó en 1750, bajo el título *Elementa iuris naturae in usum auditorium adornata*, y lleva la autoría conjunta de los profesores de Göttingen Gottfried Achenwall y Johan Stephan Pütter —en rigor, Schröder determinó que solo una sexta parte del libro habría sido escrito por Pütter ([1995] Introducción a la edición de *Elementa iuris naturae*, p. 333)—. A partir de 1755, esto es, de la tercera edición, el texto fue dividido en *Prolegomena Iuris Naturalis* y en *Ius naturae*, siendo Achenwall el único autor de ambas obras (Klippel, 2001, p. 77). La *Akademie Ausgabe* recoge, en el tomo XIX, la *pars posterior* de la quinta edición del manual de Achenwall (*Iuris Naturalis Pars Posterior*, 1900), de 1763, junto con las anotaciones que Kant realizaba en su ejemplar (AA 19: 325-442). Esta edición es la que además usó para dictar el curso de derecho natural del semestre de verano de 1784, cuya copia se conoce como las lecciones *Feyerabend* (Lehmann, “Einleitung”, AA 27: 1053).

universal, propio, primero y apropiado del derecho natural” (*Elementa iuris naturae*, introductio, ccxiii). Este principio es, a su vez, una ley perfecta y “el conjunto de este tipo de leyes se llama *derecho en sentido objetivo*” (*Elementa iuris naturae*, introductio, ccix). Solo los deberes perfectos, esto es, aquellos deberes unidos con la facultad moral de coaccionar, pertenecen al derecho natural (*Elementa iuris naturae*, praecognita, 4.clxxxv). Dice Achenwall (1995):

el derecho natural se ocupa solamente de las leyes perfectas, del derecho, de las obligaciones perfectas y la imputación, de los deberes perfectos y de las acciones justas e injustas. Por lo tanto, todas las leyes naturales restantes, las facultades morales de actuar, la obligación, la imputación, deberes naturales y acciones morales se encuentran por fuera de la esfera del derecho natural (*Elementa iuris naturae*, introductio, ccxx).

El derecho natural está constituido por las leyes y deberes perfectos, es decir, por los deberes que están acompañados por la potestad de coaccionar. El resto de los deberes y obligaciones (imperfectos) quedan confinados al ámbito de la ética. De este modo, el *ius naturae* queda debidamente delimitado y separado, dentro del ámbito de la filosofía práctica, de la ética y la política (*Elementa iuris naturae*, introductio, ccxx).<sup>23</sup>

En lo que atañe al derecho estatal (*ius civitatis*), Achenwall comienza la argumentación señalando que todos los hombres tienen el mismo fin, a saber, conservar y aumentar su *perfección*. Ahora bien, cuando se ocupan de su *conservación*, buscan *seguridad* y cuando se ocupan de su *perfección*, buscan la *suficiencia*, esto es, aquello que pertenece a la necesidad, la comodidad y la agradabilidad de la vida. La *conservación* y la *suficiencia* conforman el *bienestar* (Achenwall [1995], *Elementa iuris naturae*, III.1.dcliii). Achenwall prosigue con un relato de tipo histórico-evolutivo que parte del individuo y llega a la conformación del *civitas* mediante un contrato. Para alcanzar el *bienestar*, los hombres individuales se agrupan en familias, pero como eso no es suficiente para la consecución del fin supremo, esas

---

<sup>23</sup> Para Baumgarten, por el contrario, el derecho natural en sentido amplio (*ius naturae latissimo*) abarca la totalidad de los deberes y coincide con la filosofía práctica completa, si bien el derecho natural en sentido estricto (*ius naturae stricte dictum*) comprende solo las leyes naturales que están unidas a la coacción (IP, AA 19: 44-46).

familias comienzan a agruparse nuevamente en distintas sociedades y a pactar en vistas al *bienestar común*. Este pacto se denomina *pactum unionis* y da lugar a un colectivo que se llama *pueblo* (*Elementa iuris naturae*, III.1.dclv). Luego, estos distintos colectivos pueden establecer un dominio común sobre sí, o no. En el primer caso, se conforma un *Estado* mediante un *pactum subiectonis*, en el segundo caso, esas sociedades de familias permanecen en la *anarquía*. En este marco, Achenwall (1995) arriba a la definición de Estado: “*civitas* o *respublica* es una sociedad de muchas familias que viven bajo un gobierno a causa del bienestar común” (*Elementa iuris naturae*, III.1.dclvii).

En suma, hacia finales del siglo XVIII, los compendios y teorías del derecho natural en Alemania estaban dominados por el eudemonismo político, esto es, por la concepción de la felicidad o el bienestar del pueblo como fin último del poder político y como principio sobre el cual se justificaba la necesidad del Estado. Esta idea aparece también en la teoría jurídica de Achenwall, que es de nuestro particular interés porque, como ya mencioné, Kant usaba sus manuales para dictar sus lecciones sobre derecho natural. Ahora bien, a partir de 1780 se puede constatar una crisis en el derecho natural, marcada por la opinión explícita y compartida de que los cimientos de esta disciplina debían ser revisados —como ha documentado exhaustivamente Klippel (1976, p. 132ss.; 2000, p. 91ss.; 2001, p. 85ss.). Bajo la influencia de ideas liberales (por ejemplo, acerca de los límites del Estado en relación con la esfera privada de los individuos), se empiezan a cuestionar los antiguos fundamentos del *ius naturae* que, precisamente, servían para justificar las ambiciones políticas del absolutismo ilustrado. Según Klippel, la idea de la felicidad como fin del Estado era el credo del absolutismo ilustrado (1976, p. 132; 2000, p. 74; 2001, p. 90; véase también Maliks, 2014, p. 6). Esta necesidad de reformular el derecho natural se precipita en la década de los 90, con el impacto de la Revolución Francesa y de sus ideales, pero también con el impulso de la filosofía crítica de Kant (Klippel, 2001, p. 86ss.).

### **2.3. El debate en torno al *ius naturae* entre 1785 y 1797: intentos de fundamentar el derecho natural según principios de la filosofía kantiana**

Luego de la publicación de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de 1785 y de la *Kritik der praktischen Vernunft* de 1788, y antes de que Kant proponga

su propio sistema definitivo de derecho natural en los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tuvo lugar un marcado intento de refundar el *ius naturae* a partir del criticismo kantiano (Blühdorn, 1973, pp. 363-394; Kersting, 1982a, pp. 148-177; 1993, p. 151ss.). Autores como Gottfried Hufeland (1785), Wilhelm Tafinger (1789), Theodor Schmalz (1792) o Karl Heydenreich (1794), entre otros, se propusieron deducir el concepto del derecho a partir de la ley moral kantiana, creyendo encontrar en los textos críticos de la década de los 80 un fundamento seguro para el derecho natural.

En la introducción a su *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [*Fundamento del derecho natural, según los principios de la doctrina de la ciencia*], de 1796, Fichte hace mención de esta discusión. Allí señala que no se ocupará de refutar con detalle a “aquellos que intentan derivar la doctrina del derecho desde la ley moral” y se refiere a esa estrategia argumentativa como “la manera habitual de tratar el derecho natural” (*GNR*, 323; 1994, p. 112, es), a saber, ‘el hábito’ de fundar el derecho natural en alguna concepción de la ley moral.<sup>24</sup> Esta tendencia es constatada, asimismo, por Friedrich Bouterwerk, el primer recensor de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, quien se refiere a aquellos “pensadores filosóficos y filosofantes, que llenaron nuestras bibliotecas desde hace varios años con no pocos compendios de derecho natural según ideas kantianas” (Rec. Bou., AA 20: 455). También Gustav Hugo, un jurista alemán especialmente interesado en la idea kantiana de una metafísica del derecho,<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Fichte considera que hay un antecedente de esta deducción (correcta) del derecho que evita derivar la ley jurídica de la ley moral. Según relata en la introducción de la *Grundlage*, no supo de ningún filósofo que “desconfiara de la manera habitual de tratar el derecho natural” (*GNR*, 323; 1994, p. 112, es), hasta que leyó *Zum ewigen Frieden* de Kant. Si bien, en principio, Fichte afirma que “no se puede ver con claridad si Kant deriva la ley jurídica desde la ley moral, según la manera habitual o si admite alguna otra deducción” (*GNR*, 324; 1994, p. 112, es), finalmente concluye que el concepto de ley permisiva le proporcionó a Kant una vía alternativa para deducir el concepto del derecho. De este modo, Fichte sugiere dos tesis acerca de la doctrina kantiana del derecho: primero, que el derecho se basaría en una ley permisiva; segundo, que la ley jurídica fundamental se identificaría con una ley permisiva y que, por lo tanto, no podría tener lugar una deducción del concepto del derecho a partir de la ley moral, porque no sería posible derivar una ley permisiva de una ley que expresa una orden incondicionada (*GNR*, 324; 1994, p. 112, es). Presumiblemente, Fichte no relaciona su teoría del derecho natural con el escrito kantiano de 1785 con la intención de ofrecer una tesis interpretativa plausible acerca de la cuestión de la ley permisiva en Kant. Más bien, su propósito parecería ser, a mi modo de ver, el de resaltar el hecho de que en la teoría política de Kant no hay una derivación de la ley jurídica a partir de la ley moral. De este modo, la deducción que Fichte propone, que rechaza “la manera habitual de tratar el derecho natural”, concuerda con la filosofía kantiana (véase Kersting, 2001).

<sup>25</sup> Según Blühdorn, el interés principal de Gustav von Hugo era desarrollar una filosofía del derecho positivo que pusiera en relación la doctrina del derecho formal (metafísica pura) y la doctrina del derecho empírica, teniendo en cuenta tanto el desarrollo histórico como las condiciones sociales y antropológicas que posibilitaron el surgimiento del derecho (1973, pp. 380-388).

menciona los diversos compendios sobre derecho natural elaborados a partir de principios de la filosofía crítica. Hugo considera que, no obstante, estos tratados poco tenían que ver con la doctrina de Kant: “sus *metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) eran en muchas partes precisamente lo opuesto a aquello que se había enseñado en su nombre hasta aquí” ([1779] *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts*, p. 32); “Kant se aparta tanto de aquello que enseñaron sus supuestos discípulos que muchos de ellos todavía ahora no pueden comprender en absoluto qué enseña su señor y maestro o por qué lo hace” ([1819] *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts*, p. 50). La importancia de esta discusión, poco explorada por la literatura especializada, no es menor, pues, en efecto, nos permite contextualizar la aparición de la *Rechtslehre* de Kant en el marco del debate acerca de los fundamentos del derecho natural más inmediato a su publicación.

El primer intento de fundamentar el derecho natural a partir del criticismo kantiano fue llevado a cabo por Gottfried Hufeland en el mismo año de la publicación de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Se trata de la obra *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1785). Muchos autores de la época incluso consideraron ese texto como el comienzo de un nuevo periodo en la historia del derecho natural (Klippel, 2000, p. 86).<sup>26</sup> El libro de Hufeland tiene, por otra parte, un lugar especial entre los compendios de derecho natural según ideas kantianas puesto que Kant mismo lo reseña en 1786 para la *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* (RezHufeland, AA 08: 127-130).<sup>27</sup> Esta reseña testimonia, por otra parte, que Kant estaba al tanto del impacto que la filosofía crítica había producido en la disciplina del *ius naturae* y del debate en torno a la necesidad de revisar sus principios.

Hufeland presenta una suerte de historia del derecho natural moderno, desde Grocio en adelante, para finalmente concluir que aún no se ha logrado desarrollar una fundamentación satisfactoria del *ius naturae*. Para Hufeland —como para todos los *frühen Kantianer*— la filosofía del derecho natural

---

<sup>26</sup> Por ejemplo, Johann Christian Friedrich Meister afirma, en su *Lehrbuch des Natur-Rechtes* (1809, p. 123), que “en el año 1785, con su *Versuch über den Grundsatz des Natur-Rechts*, Hufeland ya había hecho algo por las más profundas investigaciones y por una fundamentación más segura de un principio primero [...] Este trabajo, según mi opinión, ha hecho más para la ciencia que cualquier influencia de los sistemas filosóficos nuevos. Por eso, dato con Hufeland la última época”.

<sup>27</sup> La crítica de Kant a Hufeland se tratará más adelante, en el apartado 4.1.2. “La división de los derechos y la simetría del derecho natural”.

consiste en una ciencia del derecho que se debe fundamentar en los principios de la moral (Kersting, 2001, p. 27; Scattola, 2008, p. 242); principios que, por lo demás, se encuentran disponibles en la filosofía de Kant. En efecto, Hufeland (1785) afirma:

La moral enseña deberes, ¿por qué debe entonces también enseñar deberes el derecho natural? El reino de la moralidad debe ser uno en el entendimiento supremo, en consecuencia, ningún tipo de deber puede brotar de otro principio más que del principio de la moral, o de alguno subordinado a él, que por lo tanto también pertenece a la moral [...] Sin embargo, estas obligaciones no se deben meramente tomar de prestado de la moral, sino que deben ser deducidas por sí [mismas] del principio universal de la moralidad y examinadas en relación con el sistema completo de los principios restantes [...] Por ello quiero presentar ahora mi sistema completo de la moralidad y deducir de allí el principio del derecho natural ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 218-225).

Hufeland (1785) señala, a continuación, que este sistema completo de la moralidad ha sido elaborado bajo la influencia de los escritos kantianos (esto es, de la *Kritik der reinen Vernunft* y de la *Grundlegung*), aunque aclara que esa influencia “no ha llegado tan lejos de modo tal que [él] hubiera confiado ciegamente en las palabras del maestro” ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 226). Por el contrario, advierte que la filosofía kantiana ha sido modificada allí donde creyó necesario hacerlo.

Entre todos los conceptos de la filosofía moral kantiana, Hufeland (1785) destaca el concepto de ‘libertad’ o ‘autonomía de la voluntad’ y señala que todo lo que puede agregar al respecto es alguna consideración acerca de “en qué medida son adecuados los principios formales expuestos por Kant” ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 238). Por ello, propone evitar una mera repetición de aquellos conceptos y principios fundamentales y limitarse meramente a “proveer la materia a cada principio formal” ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 238). Hufeland (1785) cree necesario complementar los principios formales de la ética kantiana con un principio material y explica esta necesidad del siguiente modo:

¿[C]uáles son las leyes que debo prescribirme a mí mismo? ¿Según qué fundamentos racionales debo, pues, actuar? ¿Qué debo hacer? Estas reglas de mi comportamiento correcto deben tener unidad, y unidad tanto mayor, porque ellas deben ser ideas (y no conceptos empíricos). La unidad en las acciones obligatorias no es posible sino mediante el fin al cual ellas son dirigidas ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 239).<sup>28</sup>

A partir de este argumento acerca de la necesidad de presuponer un fin material que dé unidad a las reglas del comportamiento, la pregunta ‘¿qué debo hacer?’ es reformulada del siguiente modo: “¿según qué fines universales debo actuar?” ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 239). La respuesta de Hufeland (1785) es de raigambre wolffiana:

Por lo tanto, el perfeccionamiento de los seres sensibles y, especialmente, de los seres racionales es el fin universal de la moralidad. Como ser sensible y más aún como ser racional, pertenezco a las cosas cuya perfección debe ser promovida, y como medio coadyuvante (pues eso soy como ser moral), debo producir mi propio perfeccionamiento ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 242).

Tras establecer el fin supremo de la moralidad, es decir, la perfección, Hufeland (1785) formula cuatro reglas universales para todas las acciones que abarcan tanto el ámbito de la ética como el ámbito del derecho (*Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 243):

- [1] Promueve la perfección de todos los seres sensibles, especialmente, de los seres racionales.
- [2] Evita que la perfección de aquellos sea disminuida.
- [3] Promueve tu perfección.
- [4] Evita que tu perfección sea disminuida, i.e., que una parte de ella te sea quitada.

---

<sup>28</sup> Cuando Hufeland presenta este argumento pone de manifiesto, en una nota al pie, su evidente desacuerdo con los argumentos de la *Grundlegung*. En esa nota afirma: “Kant dice: «los imperativos categóricos valen para las acciones que son buenas en sí mismas, sin consideración del fin». Hay tan pocas de esas acciones como acontecimientos naturales sin fin. Buenas en sí son las acciones que, por ejemplo, parten de los fines necesarios de la moralidad, en oposición a aquellas que persiguen un objetivo elegido arbitrariamente” ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 239).

Las últimas dos proposiciones están conectadas con la coacción y comprenden así todas las obligaciones de coaccionar a los demás ([1785] *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 243). De acuerdo con Hufeland (1785), ambos principios constituyen el fundamento del derecho natural en la medida en que presentan los rasgos necesarios para erigirse como tales: son verdaderos, claros, ciertos y los únicos a partir de los cuales es posible deducir los deberes jurídicos (*Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, p. 245). Estos principios, a su vez, dependen del primer precepto que enuncia la ley moral general —a saber, “promueve la perfección de todos los seres sensibles y racionales” (Kersting, 1993, p. 155)—.<sup>29</sup> De este modo, Hufeland pretende haber logrado el propósito general de su filosofía jurídica, a saber, deducir el principio del derecho natural del principio de la moralidad de raigambre kantiana.

Tres años más tarde de la publicación del libro de Hufeland, Wilhelm Tafinger publica la *Encyclopädie und Geschichte der Rechte in Deutschland* (1789). Tafinger era un profesor de derecho natural y de historia del derecho germano en Erlangen, que declaraba seguir la filosofía crítica. Incluso mantuvo correspondencia con Kant en 1792 (Dietmeier, 2010, p. 1604). En su *Encyclopädie* (prólogo), Tafinger pone de relieve la necesidad de relacionar la historia del derecho germano y la ciencia jurídica sobre la que ella se basa.<sup>30</sup> Conforme a ello, dedica la primera parte de la *Encyclopädie* al “desarrollo de los conceptos fundamentales y universales de la ciencia de la jurisprudencia o del derecho natural”, la segunda, a la historia del derecho positivo en Alemania y la tercera, a “la relación de las partes individuales del derecho entre sí” ([1789] *Encyclopädie*, índice).

En la sección primera de la *Encyclopädie*, Tafinger desarrolla un sistema del derecho natural basado en principios kantianos. Según su opinión, la tarea de la jurisprudencia filosófica consiste en la fundamentación de un sistema jurídico sobre la base de los principios de la razón pura (Dietmeier,

---

<sup>29</sup> Kersting señala que, en rigor, ninguno de los *frühen Kantianer* logra justificar satisfactoriamente la potestad de coaccionar. Según afirma, “puesto que los kantianos estaban convencidos de que el principio moral de Kant es apto para todos los tipos de deberes, ellos también hicieron una distinción, en sus bosquejos sobre derecho natural, entre deberes perfectos y deberes imperfectos, sin poder mostrar, no obstante, por qué solo los primeros estaban provistos de la potestad de coaccionar, como afirmaban en conformidad con la tradición” (1993, p. 155).

<sup>30</sup> Una versión anterior de la *Encyclopädie* fue escrita por Johann Reitemeier en 1785. También Reitemeier había intentado allí poner en relación la historia del derecho en Alemania con los fundamentos del derecho natural.

2010, p. 1604). Guiado por este propósito general, el texto comienza con la pregunta “¿qué es el derecho natural?”. Tafinger señala que, en primer lugar, el derecho natural no puede separarse de otros ámbitos de la filosofía práctica, sino que, por el contrario, se basa en sus primeros fundamentos ([1789] *Encyclopädie*, p. 5). Estos principios fundamentales de la filosofía práctica son los encontrados por Kant mediante la investigación crítica. Luego de situar el ámbito del derecho natural dentro del ámbito de la filosofía práctica kantiana, Tafinger destaca dos tesis de la *Kritik der praktischen Vernunft* ([1789] *Encyclopädie*, p. 5):

La libertad, o la facultad de actuar según el propio discernimiento, es la primera presuposición de la razón práctica. Su existencia brota inmediatamente de la existencia de la razón.

Los fundamentos, según los cuales la razón debe determinar nuestra voluntad para las acciones, deben ser universales y deben estar constituidos de manera tal que la razón pueda reconocerlos como leyes universales para seres racionales.

Tafinger considera que “este principio [es decir, “la razón debe determinar nuestra voluntad según leyes universales”] es, sin embargo, meramente formal” ([1789] *Encyclopädie*, p. 5). A su entender, y tal como pensaba Hufeland, el principio formal de la filosofía moral, para que efectivamente pueda ser aplicado al ámbito de la praxis, debe ser establecido de manera conjunta con un principio material ([1789] *Encyclopädie*, p. 5). Tafinger concluye que “este principio material supremo, que debe estar constituido de tal manera que incluso la razón humana no ejercitada lo pueda comprender y aplicar, no es otro más que el principio de la perfección universal o felicidad” ([1789] *Encyclopädie*, p. 6). Este fin es la idea fundamental y rectora de la filosofía práctica. De acuerdo con Tafinger, aquello que conduce a este fin implica necesidad moral o deber y toda proposición que expresa la obligación de alcanzar ese fin es una ley ([1789] *Encyclopädie*, p. 6).

En este marco, Tafinger plantea la cuestión —ampliamente discutida, en general, en la tradición iusnaturalista, y, en particular, en la corriente alemana de finales del siglo XVIII (Klippel, 2000, p. 75ss.)— acerca de la división de la moral y el derecho natural. La doctrina de los deberes, según argumenta, es una sola y no admite una diferenciación entre deberes perfectos

o de coacción y deberes imperfectos o de amor, pues el deber de perseguir la perfección o la felicidad no admite ninguna distinción en su interior ([1789] *Encyclopädie*, p. 7). ¿Cuál es, entonces, el ámbito del derecho natural, si acaso este no se identifica con el ámbito de los deberes perfectos? Con relación a esta pregunta, Tafinger considera que el fin de la moralidad se puede alcanzar básicamente por dos medios o vías: o bien por la formación interna y moral del individuo, o bien por la vida social. Este segundo ámbito de la vida humana coincide con el ámbito del derecho, porque es aquel que le corresponde regular. Tafinger aclara que el desarrollo de los principios universales y específicos del derecho natural toma, no obstante, el mismo camino que el desarrollo de la filosofía práctica universal. De acuerdo con su teoría, “el principio universal es aplicado a las relaciones subjetivas de los hombres y, a partir de esta aplicación, son deducidas, bajo la presuposición de ciertas condiciones, reglas para sus acciones externas en relación con la vida social” ([1789] *Encyclopädie*, p. 8). Por consiguiente, el derecho natural, o “la doctrina de los deberes que brotan de la naturaleza de la vida social”, está subordinado a la moralidad, pues la vida social no es más que un medio para alcanzar el fin moral supremo, es decir, el fin de la perfección o la felicidad ([1789] *Encyclopädie*, p. 9). Así, Tafinger, al igual que Hufeland, funda el *ius naturae* en el principio de la moralidad; principio que, a su vez, es concebido como un principio material acorde, a su entender, con la filosofía crítica.

A comienzos de la década de los 90 se publica, en Königsberg, *Das reine Naturrecht* (1792), texto en el cual Theodor Schmalz propone fundar el derecho natural en la filosofía moral kantiana. Schmalz fue profesor en Königsberg, Halle y Berlín y enseñó y escribió sobre diversas áreas de jurisprudencia: derecho natural, derecho internacional, derecho eclesiástico y derecho civil. Conocía tanto a Fichte como a Kant y sus ideas estaban influenciadas por la filosofía crítica. Según el catálogo confeccionado por Arthur Warda (1922, p. 41), Kant tenía varios libros de Schmalz en su biblioteca, incluyendo *Das reine Naturrecht* (1792), *Das natürliche Staatsrecht* (1794) y *Das natürliche Kirchenrecht* (1795-1797). En *Das reine Naturrecht*, Schmalz sostiene que él es el primero en llevar a cabo satisfactoriamente el proyecto de refundar el derecho según la filosofía de Kant. En efecto, tanto Tafinger como Hufeland habrían acabado por fundar sus doctrinas del derecho en el principio de la felicidad y de la perfección,

contradiendo, de ese modo, los principios de la moralidad erigidos por la filosofía crítica. Dice Schmalz ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 6):

La filosofía crítica ha comenzado a irradiar su luz sublime sobre todas las partes del conocimiento humano [...] ¿Cómo podría fracasar su aplicación en el derecho natural, el cual yace en nuestro sentimiento más distinto de que todo desarrollo debe ser tan fácil precisamente en virtud de esa claridad? Sin embargo, hasta donde sé, los principios de la moralidad que [la filosofía crítica] ha erigido todavía no han sido utilizados para ello. El Sr. Tafinger y el Sr. Hufeland los han usado, como mucho, para derivar, a partir de ellos, el principio de la felicidad y el principio de la perfección, los cuales, hasta donde examiné, son su opuesto (si acaso estos conceptos vacilantes pueden ser conceptos fundamentales de una ciencia). Por eso, el trabajo de estos hombres no puede ser considerado realmente como una aplicación de los principios kantianos al derecho natural.

A continuación, Schmalz afirma que el método científico correcto para proceder en el ámbito de la filosofía del derecho natural consiste en el análisis del concepto de libertad ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 6). Partiendo de este análisis, es posible establecer, en primer lugar, el principio de la moralidad, para luego deducir de él el principio del derecho natural.

Schmalz define la libertad como la facultad de ser la primera causa de las acciones, con independencia de las sensaciones ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 17). Según argumenta, la naturaleza humana es, en parte sensible, —y en este sentido, los seres humanos están bajo leyes “que los determinan desde afuera”— y, en parte, racional —los seres humanos están “facultados a darse a sí mismos la ley” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 18). A partir de esta tesis, Schmalz traza una división al interior de las acciones: mientras que las acciones no-libres [unfreye] tienen lugar con independencia de la voluntad de los hombres, las acciones libres son causadas por ellos según leyes de la libertad ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 18). Estas últimas, prosigue Schmalz, no son juzgadas según el placer o dolor que proporcionen, sino que, por el contrario, son evaluadas sin atender a sus consecuencias. Esta posibilidad de juzgar las acciones sin tomar en consideración sus efectos se denomina *moralidad* ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 19). A la pregunta sobre qué acciones libres son moralmente buenas, Schmalz contesta del siguiente modo: “Las acciones libres son *buenas* cuando ocurren en conformidad con la libertad, esto es, cuando la ley que las determina puede

ser pensada en un sistema de leyes universales para seres racionales” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 19).

Schmalz señala que si una ley ordenara que “un ser libre deba ser determinado desde afuera”, prescribiría algo “necesariamente malo” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 19) porque esa ley anularía la naturaleza racional (y, por lo tanto, contradiría el requisito de que la ley pueda ser pensada como parte de un sistema de leyes universales para seres racionales). De acuerdo con ello, una ley que mandara utilizar a otros seres libres como medio para los propios fines implicaría precisamente que esos seres libres sean determinados desde fuera. Por lo tanto, concluye Schmalz, se trataría de una ley moralmente inaceptable ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 19). De este modo, partiendo del concepto de libertad, Schmalz llega a la formulación de la ley moral general ([1792] *Das reine Naturrecht*, pp. 19-20):

Por lo tanto, el mandato universal de la naturaleza moral es [el siguiente]: *no trates a la humanidad en ti ni a la humanidad en los otros como un mero medio, sino siempre como fin*. Todo ser racional es, pues, un fin en sí mismo.

Por otra parte, Schmalz clasifica las acciones entre aquellas moralmente necesarias y aquellas moralmente posibles. En el primer caso, la acción es mandada (o bien, se exige su omisión) y, en el segundo caso, la acción es permitida (esto es, no se exige su omisión) ([1792] *Das reine Naturrecht*, pp. 21-22). La necesidad moral, esto es, el caso en el que se debe actuar de determinada manera, se denomina ‘deber’ y la posibilidad moral, es decir, el caso en el que se está autorizado para actuar de determinado modo, se denomina “derecho, potestad” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 22). A su vez, los derechos y deberes se dividen en internos (para consigo mismo) y en externos (para con los demás). Además de mentar una relación con otros, los derechos y deberes externos se caracterizan por la correlación que guardan entre sí: cuando uno tiene un derecho, el otro tiene un deber, y cuando uno tienen un deber, el otro tiene un derecho. Tomando en consideración esta división de los deberes y derechos respecto de su internalidad o externalidad, Schmalz traza una distinción al interior de la ley moral general ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 23):

Los deberes y derechos se dividen además en *internos* y *externos*; la ley suprema de aquellos es: *no trates a la humanidad en ti como un mero medio, sino siempre como un fin*; la ley suprema de estos es: *no trates a la humanidad en los otros como un mero medio, sino siempre como un fin*.

A continuación, Schmalz señala que del mandato supremo de la moralidad se sigue otra división de los deberes y derechos, a saber, la división entre deberes y derechos perfectos e imperfectos. Los primeros determinan la proposición “no trates a la humanidad ni en ti ni en los otros como un mero medio”, mientras que los segundos determinan la proposición “trata a la humanidad en ti y en los demás como un fin” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 24). En suma, los deberes y derechos se dividen entre internos y externos, según se refieran a la relación moral consigo mismo o con los demás, y entre perfectos e imperfectos, según admitan o no una excepción a su cumplimiento ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 25). Una vez formulada la ley general de la moralidad y trazadas las divisiones pertinentes entre los diversos tipos de deberes, Schmalz circunscribe el ámbito del *ius* al de los deberes y derechos externos y perfectos y formula, del siguiente modo, el principio supremo del derecho natural: “El principio supremo del derecho natural, como conjunto de los derechos y deberes externos perfectos, es, por lo tanto: *no trates a la humanidad en los otros como mero medio*” ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 26). Solo bajo el cumplimiento de este mandato los seres racionales pueden coexistir en libertad ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 27). Por lo tanto, el derecho externo perfecto, agrega Schmalz, es todo aquel que no contradice la libertad de los otros y que, a su vez, limita los usos de la libertad que contradicen esta clase de derechos ([1792] *Das reine Naturrecht*, p. 27).

Por último, quisiera mencionar un cuarto intento de desarrollar una teoría del derecho natural según principios de la filosofía kantiana, formulado al siguiente año por Karl Heydenreich, en *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, de 1794. En sus primeros años de carrera, Heydenreich fue seguidor de Spinoza; a partir de 1785, comenzó a desarrollar sus ideas según principios de la filosofía kantiana. Entre 1789 y 1797, fue profesor de la Universidad de Leipzig y su obra tuvo cierto éxito: entre 1785 y 1801, sus trabajos recibieron alrededor de 160 reseñas (Seifert, 2010, p. 754). En *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien* (1794, p. 54), Heydenreich diagnostica que antes de la aparición de la filosofía crítica, y del “descubrimiento de la facultad de la razón pura práctica moral”, los teóricos

iusnaturalistas intentaron fundar el derecho natural en una serie de principios que no eran morales, sino meramente máximas de la prudencia (por ejemplo, la inclinación a la vida, la seguridad, el bienestar, etc.).<sup>31</sup> Según Heydenreich (1794):

Hasta que los principios correctos del derecho natural no fueron descubiertos, no extraña que por todos lados los límites de las ciencias hayan sido confundidos, o bien meros deberes de amor fueron formulados como derechos de coacción, o bien verdaderos derechos de coacción fueron negados. A falta de los principios correctos de una ciencia filosófica, no es posible en absoluto comprender, de manera segura, su contenido. Por ello, de ningún modo se puede decir que el derecho natural prosperó en algún tiempo antes de Kant o que tuvo un tiempo brillante (*System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, pp. 55-56).

Al igual que Schmalz, Heydenreich considera ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, pp. 136-137) que el derecho no se puede basar en ningún fin material —y, en ese sentido, estaría de acuerdo con que Hufeland y Tafinger se equivocaron al proponer la perfección y la felicidad como contenido normativo básico de las leyes morales y iusnaturales—, sino que tiene que derivarse de principios morales formales. En efecto, Heydenreich afirma, basándose en los resultados de la *Grundlegung* y de la *Kritik der praktischen Vernunft*, que

tan cierto es que una ley tal no puede ser material y empírica (esto es, [no puede ser] válida bajo la presuposición de un objeto que se relaciona con nuestro deseo, extraído además de la experiencia), así como tan cierto es que ella solo puede ser un principio formal ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 87).

Ahora bien, de acuerdo con Heydenreich, la ley fundamental suprema de la razón práctica que expresa la determinación de la voluntad a través de la razón pura está contenida en la siguiente fórmula: “actúa cada vez según aquellas máximas que puedas querer que valgan como leyes universales para todos los seres racionales” ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*,

---

<sup>31</sup> Heydenreich se basa, como es evidente, en la distinción que Kant desarrolla, en la *Grundlegung* y en la *Kritik der praktischen Vernunft*, entre los imperativos hipotéticos y los imperativos categóricos (GMS, AA 04: 416; KpV, AA 05: 36).

pp. 87-88). Cuando este principio supremo de la moralidad se relaciona con el concepto de ser racional en general, se transforma en el siguiente mandato: “considera los seres racionales absolutamente como fines en sí mismos” ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 88). De este modo, Heydenreich, al igual que Schmalz, elabora la ley general de la moralidad a partir de la idea del ser racional como fin en sí mismo.<sup>32</sup>

Tras presentar la ley suprema de la moral, Heydenreich señala que cuando esta se aplica a seres racionales-sensibles se obtienen dos mandatos: el “mandato de la justicia” [Geboth der Gerechtigkeit] y el “mandato de la bondad” [Geboth der Güte] ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 89). El primero de ellos dice “omite todas las acciones mediante las cuales te sirvas de un ser racional como mero medio para tus fines voluntarios”, y el segundo, “realiza todas las acciones posibles mediante las cuales puedas promover los seres racionales en sus fines” ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 89). Heydenreich encuentra en esta distinción el fundamento de la división usual entre deberes perfectos e imperfectos: los primeros se deducen del mandato de la justicia y los segundos del de la bondad. A su vez, cuando “se aplica el mandato de la justicia al prójimo” se obtiene el mandato del deber [Pflichtgeboth] que fundamenta todo el derecho natural ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 91). Esta ley fundamental del derecho natural dice:

Omite todas las acciones frente a tus prójimos, mediante las cuales te sirvas de ellos como un mero medio para tus fines arbitrarios; u omite todas las acciones frente a tus prójimos, mediante las cuales interfieras en la libertad e independencia de sus propios fines ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, pp. 91-92).

Este mandato está acompañado por un principio jurídico que dice que si otro ser humano te trata como mero medio para sus propósitos individuales, tienes la potestad de hacer uso de su naturaleza física como medio para tus propios

---

<sup>32</sup> GMS, AA 04: 428-429: “si debe haber, pues, un principio práctico supremo y, en consideración de la voluntad humana, un imperativo categórico, entonces debe ser un principio tal que a partir de la representación de aquello que es un fin para todos necesariamente, puesto que es un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y, con ello, pueda servir de ley práctica general. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo*”. Este principio da lugar a la segunda formulación del imperativo categórico sobre la que se basan, como es evidente, las teorías de Schmalz y Heydenreich.

fines ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 93). Heydenreich concluye que

[a]mbos principios —“omite todos los actos, mediante los cuales trates a un ser racional como mero medio para tus fines arbitrarios” y “tienes permiso para oponer violencia a todo trato de ti mismo como mero medio para los fines arbitrarios de otros”— constituyen, en su relación inseparable, el principio fundamental completo del derecho natural ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 94).

De ambos principios (uno que enuncia un deber [Pflichtsatz] y otro que enuncia un derecho [Rechtssatz])<sup>33</sup> se sigue el derecho de coacción. De este modo, la potestad de hacer un uso legítimo de la violencia se fundamenta en el mandato de justicia y no en el mandato de bondad.

Heydenreich aclara, no obstante, que el principio general del derecho natural depende de la ley fundamental de la razón práctica ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 117). Como hemos visto, esta ley formal de la moralidad nos manda actuar según aquellas máximas que podamos querer al mismo tiempo como leyes generales para todo ser racional. En rigor, según Heydenreich, de esta ley suprema y formal se deriva otra ley en la que “se establece un fundamento de determinación objetivo de la voluntad, un fin que, puesto que es extraído de la razón, debe ser válido necesaria y universalmente” ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 117). Este fundamento objetivo de la voluntad es la razón y la humanidad en sí. Sobre la base de la humanidad como fin en sí mismo se erige el deber fundamental de no utilizar a los otros como meros medios para alcanzar mis propios fines y el derecho fundamental (entendido como un permiso) de coaccionar a los otros a que no me utilicen como mero medio para alcanzar sus propios fines.

En suma, la propuesta de estos primeros seguidores de Kant pertenecientes al ámbito de la jurisprudencia, esto es, de Hufeland, Tafinger, Schmalz y Heydenreich, estaba caracterizada por la intención de fundar el derecho natural en la ley moral, cuya fórmula era extraída de la filosofía

---

<sup>33</sup> Heydenreich concibe la idea de tener un derecho como un permiso para realizar cierta acción, tal como el que enuncia la ley fundamental del derecho. Sobre la comprensión de los derechos como permisos en los *frühen Kantianer*, véase Kersting (1993, p. 150ss.; 2001, p. 26ss.).

crítica, en particular, de los resultados de la *Grundlegung* y, en algunos casos, de la segunda *Kritik*. Pero, como es evidente, cada uno de estos autores comprende y formula la ley moral general de modo diferente, según su propia interpretación del criticismo kantiano. En líneas generales, tanto Hufeland como Tafinger creen en la necesidad de completar el principio formal de la moralidad con un fin material, a saber, con el fin de la perfección o el fin de la felicidad, manteniéndose así ligados a la tradición iusnaturalista de cuño wolffiano o eudemonista. En contraposición, Schmalz y Heydenreich resultan más fieles a la filosofía práctica de Kant porque rechazan la fundamentación de la ley moral en un fin empírico, enfatizando que de ese modo se perdería el carácter incondicionado que debe expresar un imperativo categórico. Sin embargo, no renuncian a la idea de que la normatividad de los principios del derecho natural se debe extraer de la idea de un fin racional y universal, sino que reemplazan el fin de la perfección o de la felicidad por un principio más adecuado al criticismo kantiano, a saber, la humanidad como fin en sí mismo.<sup>34</sup> De este modo, ambos autores mantienen el esqueleto argumentativo típico del iusnaturalismo moderno, esto es, la elaboración del sistema del *ius naturae* a partir de una ley o principio general cuya normatividad descansa en un fin determinado que es necesario perseguir.

Tal como tempranamente afirmó Gustav Hugo, acerca de estos primeros discípulos kantianos pertenecientes al ámbito de la ciencia jurídica, a la hora de elaborar su propia doctrina del derecho, Kant toma un camino radicalmente opuesto al sugerido por ellos en su nombre. En sus *Briefe über Immanuel Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, de 1797 (prólogo, p. 7), Johann Adam Bergk resalta elocuentemente este contraste:

Dado que la ciencia del derecho ocupa, desde hace unos años, a las cabezas más grandes y a los hombres más agudos en Alemania, y puesto que uno se había dedicado casi exclusivamente todo el tiempo a esta ciencia, para construir un sistema de ella, era natural que los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* se esperaran con la mayor de las ansias y con gran expectativa. Pero, ¡cuánto nos asombramos de que este libro, que habíamos devorado y no solo leído por encima,

---

<sup>34</sup> Como desarrollaré en el apéndice, en la *Tugendlehre* Kant tipifica la humanidad como fin, retomando estos conceptos centrales de la tradición iusnaturalista en dos fines originados en la razón pura práctica que dan lugar a los deberes de virtud: la propia perfección y la felicidad ajena (TL, AA 06: 385). No obstante, cabe recordar que Heydenreich y Schmalz solo disponen de los textos kantianos de la década de los 80, pues elaboran sus teorías años antes de la publicación de *Die Metaphysik der Sitten*.

contuviera casi por todas partes lo contrario a lo que uno había pensado bajo la ciencia del derecho!

A mi modo de ver, una de las razones principales del quiebre que supone la filosofía jurídico-política de Kant respecto del derecho natural moderno es su crítica a la orientación teleológica que atraviesa toda esa tradición —orientación a la cual los *frühe Kantianer* se mantuvieron ligados—. Esta crítica va de la mano, por otra parte, con la separación tajante entre el ámbito de la naturaleza y el de la moralidad, y la distinción concomitante entre las leyes de la naturaleza y las de la libertad. Como veremos a continuación, las propuestas de fundar el derecho natural en el principio de la felicidad o de la perfección, desarrolladas por Hufeland y Tafinger —y que responden a la escuela eudaimonista del derecho natural— no solo resultan incompatibles con los resultados de la *Grundlegung* y de la segunda *Kritik*, sino que, además, fueron rechazadas explícita y vigorosamente por Kant, en especial, en el segundo apartado de *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, de 1793. Años más tarde, con la publicación de *Die Metaphysik der Sitten*, Kant ofrece una refutación *completa* del carácter teleológico del iusnaturalismo, pues, según argumenta allí, la normatividad de los principios iusnaturales o jurídicos *a priori* no se puede extraer de un fin adscrito a la naturaleza humana, pero tampoco, como creían Schmalz y Heydenreich, de un fin moral, esto es, obligatorio.

### **Capítulo 3. *Pars destruens*: la crítica de Kant a la orientación teleológica de las teorías modernas del derecho natural**

En el capítulo anterior, he hecho hincapié en un rasgo central del iusnaturalismo moderno: su orientación teleológica. Las doctrinas del derecho natural previas a la filosofía crítica, decíamos allí, se caracterizaban por proponer un determinado fin de la naturaleza humana y extraer de él la normatividad del derecho y los deberes jurídicos. En esta sección, reconstruiré la crítica kantiana al carácter teleológico del iusnaturalismo, tomando por base la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*, textos en los cuales Kant expone los lineamientos fundamentales de su concepción de la ley moral y la obligación. Asimismo, será necesario recurrir a las lecciones *Feyerabend* sobre derecho natural, de 1784, y al pequeño escrito *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein aber taugt nicht für die Praxis*, de 1783, para examinar la vinculación de la crítica arriba mencionada con el rechazo, por parte de Kant, del eudemonismo político.

En primer lugar, analizaré la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad (3.1). Kant redefine aquello que la tradición llamaba ‘leyes de la naturaleza’ como ‘leyes de la libertad’, pues, para que podamos hablar de obligaciones, las leyes morales no pueden ser tomadas del ámbito de la naturaleza sino del ámbito de la libertad. Para caracterizar la concepción kantiana de la ley moral, examinaré primero su carácter necesario (3.1.1) y luego la fuente de la que se origina esa ley (3.1.2). Así, llegaremos a dos importantes tesis mediante las que Kant rompe con la tradición del *ius naturae*: primero, las reglas que nos prescriben alcanzar fines son preceptos o reglas prácticas pero no verdaderas leyes morales y, segundo, el origen de estas leyes no está en una voluntad externa, sino en la propia voluntad legisladora. En segundo lugar, me centraré en presentar la crítica de Kant al eudemonismo político (3.2). Kant no solo rechaza el eudemonismo moral en general, sino que también se opone explícita y enfáticamente a la idea de que el principio de la felicidad sirva para fundamentar el derecho y las obligaciones jurídicas. Por último, me centraré en la original tesis kantiana de que el derecho debe ser parte de una moral pura o metafísica de las

costumbres (3.3). El método de investigación de los fundamentos del *ius naturae* debe ser revisado: solo es posible erigir una *doctrina racional del derecho* si ella se constituye como conocimiento racional *puro*, esto es, como una doctrina *metafísica* en la que todos sus principios y leyes son determinados completamente *a priori*.

### 3.1. Leyes de la naturaleza y leyes de la libertad

La primera cuestión que salta a la vista cuando ponemos en relación la teoría moral kantiana con la tradición del derecho natural es el hecho de que Kant no habla de leyes morales en términos de leyes de la naturaleza, sino en términos de leyes de la libertad. Esta distinción no se reduce a una cuestión terminológica, sino que refleja una tesis central de la filosofía crítica y, en lo que concierne al ámbito de la moral, un cambio profundo en la concepción de la obligación, de la ley moral y de su justificación. En las lecciones sobre derecho natural de 1784, conocidas como las lecciones *Feyerabend*, Kant imputa a los teóricos del derecho natural haber confundido las leyes morales con leyes de la naturaleza:

Las leyes son o bien leyes de la naturaleza o bien leyes de la libertad. La libertad, si debe estar bajo leyes, tiene que darse las leyes ella misma. Si tomara las leyes de la naturaleza, entonces no sería libre. ¿Cómo puede ser la libertad una ley para sí misma? Sin leyes no se puede pensar ninguna causa y, por lo tanto, ninguna voluntad, porque una causa es aquello de donde se sigue algo según una regla constante. Si la libertad está sometida a una ley de la naturaleza, entonces no es libertad. De ahí que tenga que ser ley ella misma. Esto parece ser difícil de comprender, y todos los teóricos del derecho natural han dado vueltas en torno a este punto, pero no lo han encontrado (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

En la tradición iusnaturalista, las leyes que nos imponen obligaciones son descritas en términos de leyes de la naturaleza. Estas leyes nos obligan en la medida en que somos seres dotados de razón y de una voluntad libre. Si no fuéramos seres racionales y libres no podríamos conocer las obligaciones generadas por esas leyes y actuar conforme a ellas (Watkins, 2014, p. 472). Según el pasaje anteriormente citado, los teóricos del derecho natural, a juicio de Kant, no supieron comprender la vinculación correcta entre una voluntad libre y la ley. La idea de una voluntad libre (como la voluntad humana),

gobernada solamente por leyes de la naturaleza, resulta contradictoria porque una voluntad sujeta únicamente a la causalidad mecánica no sería libre.<sup>1</sup> Libertad y naturaleza refieren a dos ámbitos causales que se distinguen entre sí y que están regulados por leyes diferentes.<sup>2</sup> Asimismo, el ámbito de la moral no coincide con el ámbito sensible de la naturaleza sino con el ámbito de la libertad.

La distinción conceptual entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad es un resultado de la tarea crítica llevada a cabo en la *Kritik der reinen Vernunft*. Allí, Kant sostiene que existen solo dos tipos de causalidad, o bien la causalidad por naturaleza o bien por libertad (A532/B560). La causalidad por naturaleza “es la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible”, conectados temporalmente según una regla (A532/B560). La libertad, por el contrario, es “la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado”, sin que ese estado esté sometido a su vez a una causa que lo determine en el tiempo, según una ley natural (A533/B561). La posibilidad de la libertad, como una causalidad alternativa a la causalidad natural, queda demostrada en la resolución de la tercera antinomia. La antinomia de la razón pura es un conflicto que se produce en la razón misma cuando la razón concluye, a partir de lo condicionado dado en el fenómeno, que la serie total de las condiciones es también dada (A409/B436). La tesis de Kant es que por detrás de este conflicto antinómico está la comprensión (errónea) de los fenómenos como cosas en sí mismas. Frente a ello, el enfoque del idealismo trascendental permite disolver esa “antitética natural e inevitable” e impedir así “la eutanasia de la razón pura” (A407/B434; Allison, 1990, p. 12).<sup>3</sup>

En la tercera antinomia, ambas partes asumen que la naturaleza está regulada por leyes causales; lo que está en disputa es la existencia de otro tipo de causalidad, a saber, la libertad trascendental. Mientras que la tesis afirma la causalidad por libertad, esto es, la capacidad “de comenzar por sí misma

---

<sup>1</sup> En *Die Metaphysik der Sitten*, Kant refina la distinción entre voluntad [Wille] y arbitrio [Willkür], y sostiene que solo este último puede ser caracterizado como *libre* (véase más adelante, p. 81, nota al pie 3).

<sup>2</sup> Por otro lado, Kant critica a los representantes de la *philosophia practica universalis*, Wolff Y Baumgarten, el haber asumido que el mero hecho de determinar nuestras acciones a partir de distintos motivos [Bewegungsgründe] nos hace independientes de la necesidad natural. El solo hecho de emplear “actos de la razón” para dar lugar a una acción no nos libera del mecanismo de la naturaleza (V-MS/Vigil., AA 27: 503).

<sup>3</sup> Para un comentario exhaustivo de la sección sobre las antinomias en la *Kritik der reinen Vernunft*, véase Heimsoeth (1966-1971, pp. 199-408), Allison (1998), Watkins (1998) y Kreimendahl (1998).

una serie de fenómenos que transcurre según leyes de la naturaleza” (A447/B475) —sin que esa causa esté determinada previamente por otra precedente—, la antítesis niega la existencia de una “espontaneidad absoluta” (A445/B473) y afirma que solo existe una causalidad de tipo mecánica. Kant afirma que la clave de la solución de la antinomia de la razón pura es el idealismo trascendental, esto es, la doctrina que afirma que “todo lo que es intuitivo en el espacio o en el tiempo, y por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones” (A490/B518; A491/B519). El conflicto antinómico se da, por lo tanto, cuando se asume la identificación de nuestras representaciones con cosas subsistentes por sí mismas. Desde el punto de vista del idealismo trascendental, esa dialéctica natural, que opone la libertad trascendental a la necesidad de la naturaleza, desaparece, y ambas proposiciones (tesis y antítesis) resultan compatibles. De este modo, Kant no prueba la *realidad efectiva* de la libertad, en sentido teórico o trascendental —pues esto no es posible—, sino que muestra que la causalidad por libertad *no está en conflicto* con la naturaleza (A557/B585). Como la libertad no está sometida a las condiciones sensibles de la naturaleza, “la ley de la última no afecta a la primera, y por tanto ambas pueden tener lugar con recíproca independencia, y sin perturbarse entre sí” (A557/B585).

Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, *qua* leyes, comparten dos rasgos distintivos (Watkins, 2014, p. 474). El primero de ellos es la necesidad: una ley es una regla objetiva o necesaria (A126; KpV, 05: 21-22; V-MS/Vigil., AA 27: 488). El segundo concierne a la legislación: una ley válida implica que ha sido prescrita o legislada por una autoridad apropiada.<sup>4</sup> Examinemos, a continuación, cómo se presentan esos dos elementos en el caso de las leyes morales. Esto nos conducirá a dos puntos centrales en los que la concepción kantiana de la moral se aleja de la tradición iusnaturalista, tal como Kant lo expresa en el pasaje de las lecciones *Feyerabend* citado más arriba (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

### 3.1.1. La necesidad de la ley

De acuerdo con Kant, las leyes de la libertad expresan la necesidad de una acción. Ahora bien, esa necesidad se puede presentar de dos modos distintos:

---

<sup>4</sup> Para un análisis de esos elementos en las leyes de la naturaleza, véase Watkins (2014, pp. 482ss.).

como *necessitas*, es decir, como necesidad, o como *necessitatio*, esto es, como constrictión. El neologismo latino *necessitatio* (traducido al alemán como *Nöthigung*) fue introducido originalmente por Baumgarten para referirse a la transformación de algo contingente en algo estrictamente necesario (Schwaiger, 2009, p. 70). Para resaltar el carácter eminentemente coactivo de las leyes prácticas, Baumgarten define la obligación como *necessitatio* y no como *necessitas moralis*.<sup>5</sup> En las lecciones *Vigilantius*, Kant explica la distinción entre esos dos términos del siguiente modo:

c. Pues bien, las leyes de la libertad son:

1. o bien, meramente *necesarias* o *leges objective mere necessariae*. Estas solo se encuentran en Dios.

2. o bien, *constrictivas*, *necessitantes*. Estas se encuentran en los hombres y son objetivamente necesarias, pero subjetivamente contingentes. Pues el hombre tiene el impulso de transgredir esta ley, aun cuando él la conoce, por lo tanto, la legalidad y moralidad de sus acciones es meramente contingente. La constrictión a través de la ley moral, de actuar conforme a ella, es *obligación*. La acción en sí misma, según la ley moral, es *deber*, y la filosofía moral o doctrina de las costumbres se funda en la doctrina del deber (V-MS/Vigil., AA 27: 481).

Las leyes de la libertad pueden ser, entonces, o bien objetivamente necesarias o bien constrictivas (*necessitantes*). Respecto de un ser puramente racional (una voluntad divina), las leyes de la libertad son objetivamente necesarias, porque esa voluntad coincide espontáneamente con la razón.<sup>6</sup> Respecto de seres racionales, que además de una naturaleza racional presentan una naturaleza sensible (los seres humanos), las leyes de la libertad son subjetivamente contingentes. La ley como tal, esto es, en lo que atañe a su fundamentación, es objetivamente necesaria, pero a su vez es subjetivamente contingente porque los hombres pueden o no actuar conforme a ella. La voluntad humana no sigue siempre las leyes de la razón porque además es afectada por las inclinaciones. Por este motivo, la necesidad práctica de las leyes de la libertad se presenta a nuestra voluntad como una

---

<sup>5</sup> Véase *Metaphysica*, AA 17: 137: “la obligación es constrictión moral”. Schwaiger (2009) muestra que la idea de que los seres humanos tenemos que ser moralmente *constreñidos* a actuar conforme a la ley moral fue concebida, antes que Kant, por Baumgarten.

<sup>6</sup> Dicho de otro modo, el *querer* de una voluntad divina o santa coincide necesariamente con la ley (GMS, AA 04: 414).

forma de constricción [necessitatio, Nötigung]. Esta constricción que nos impone la ley es una obligación, y la acción mandada o prohibida, es decir, el contenido de esa obligación, es un deber. Las leyes de la libertad consisten, entonces, en leyes morales y —como señala Kant al final del pasaje arriba citado— la doctrina de los deberes, esto es, de las acciones que esas leyes vuelven necesarias, coincide con la doctrina de las costumbres o la filosofía moral.

En la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant denomina constricción (*Nöthigung*) a la determinación de una voluntad según leyes objetivas, que “no es *en sí* completamente conforme con la razón” (GMS, AA 04: 413). Al igual que en las lecciones *Vigilantius*, Kant distingue, por un lado, la relación entre una ley objetiva y una voluntad que espontánea y necesariamente coincide con la razón (la voluntad divina) y, por otro lado, la relación entre una ley objetiva y una voluntad que está sometida también a condiciones sensibles (la voluntad humana) (GMS, AA 04: 413). Dado que la determinación de una voluntad sensiblemente afectada según leyes objetivas (es decir, leyes morales) implica una constricción, esas leyes morales se nos presentan como mandatos de la razón. La fórmula de los mandatos se denomina, a su vez, imperativo. Así, llegamos a una noción central de la filosofía moral de Kant: el imperativo es una fórmula que, por medio de un ‘deber ser’, expresa “la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional; de la voluntad humana” (GMS, AA 04: 414).

Los imperativos se dividen en dos tipos: hipotéticos y categóricos. Los imperativos hipotéticos expresan la necesidad de una acción, pero solo como medio para alcanzar una cosa que se quiera. En este caso, la necesidad de la ley está condicionada a la adopción previa de un fin. Los imperativos categóricos, en cambio, expresan la necesidad de una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin que se desee alcanzar (GMS, AA 04: 414). Solo en esta clase de imperativos encontramos *necesidad objetiva e incondicionada* y, por lo tanto, *validez universal* (GMS, AA 04: 416). A una voluntad que no coincide siempre con la razón, como la voluntad humana, las leyes morales se presentan entonces bajo la fórmula de un imperativo categórico. Mediante él nos representamos una acción “como buena *en sí misma*, por lo tanto, como necesaria en una voluntad en sí misma conforme con la razón” (GMS, AA 04: 414).

Respecto de los imperativos hipotéticos, Kant sostiene que entre ellos hay un tipo de imperativo que refiere a un propósito *real*, esto es, a un fin que todos los hombres tienen por naturaleza.<sup>7</sup> Dice Kant:

Sin embargo, hay un fin que se puede presuponer real en el caso de todos los seres racionales (en la medida en que, como seres dependientes, los imperativos le son apropiados), y también un propósito que no solo meramente *podrían* tener sino que se puede presuponer con seguridad que todos lo tienen según una necesidad de la naturaleza, y este es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético, que representa la necesidad práctica de una acción como un medio para promover la felicidad es asertórico (GMS, AA 04: 415).

En esta distinción entre un imperativo categórico y un imperativo hipotético-asertórico, inherente a la concepción kantiana de la moral, encontramos un punto de ruptura central con la tradición del derecho natural. Al igual que los teóricos de esa tradición, Kant considera que todos los hombres tienen por naturaleza un fin. Este fin, dice Kant, es la felicidad y lo podemos presuponer *a priori* y con certeza en todo hombre (GMS, AA 04: 415). Ahora bien, las reglas que nos prescriben alcanzar ese fin son solo preceptos o imperativos de la prudencia.<sup>8</sup> Estos preceptos se elaboran sobre la base de un conocimiento meramente empírico acerca de cuáles son los mejores medios para alcanzar la felicidad (GMS, AA 04: 418). De allí se sigue, dice Kant,

que estrictamente hablando, los imperativos de la prudencia no pueden en absoluto mandar, esto es, no pueden exponer objetivamente acciones como prácticamente *necesarias*, de manera tal que hay que considerarlos como consejos (*consilia*) más que como mandatos (*praecepta*) de la razón (GMS, AA 04: 418).

El error de los iusnaturalistas consiste entonces en haber concebido los imperativos de la prudencia, esas reglas prácticas que nos dicen cómo

---

<sup>7</sup> Este imperativo hipotético se distingue de aquel que refiere a un fin *posible*. Estos fines son infinitos, se trata, pues, de toda clase de propósitos que pueda tener el hombre. En este caso, Kant sostiene que el imperativo hipotético que les corresponde es *problemático* y lo describe en términos de *reglas de la habilidad* (GMS, AA 04: 415).

<sup>8</sup> Como señala Welzel, en este punto queda de manifiesto que la crítica que Kant realiza al eudemonismo moral está estrechamente vinculada con el método del derecho natural consistente en derivar principios morales materiales de la naturaleza humana (1990, p. 167).

alcanzar nuestro fin natural (sea la felicidad, la autoconservación o la perfección), como leyes morales.<sup>9</sup> Pues esas reglas carecen del carácter incondicionado y, por lo tanto, de la universalidad que un imperativo debe tener para erigirse como un mandato. Solo los imperativos categóricos expresan verdaderas leyes morales. Kant le objeta precisamente este punto a Wolff y Baumgarten, quienes identificaban el principio de la moralidad con el principio de la perfección:

El principio de la perfección no es contrario a la moralidad, pero tampoco puede contribuir a ella en nada. Es una nuez vacía. Hazte perfecto, dice ese principio, o busca todas las perfecciones en tu persona que puedan servir como medio para cualquier otro fin. Esto suponían Wolff y Baumgarten [...] Pero buscar esto sería pragmático y no moral (V-Mo/Mron II AA 29:626- 627).

Por otra parte, las reglas pragmáticas que los teóricos del derecho natural interpretaban como leyes morales no podrían ser formuladas sino hasta que la condición sea dada. Por ejemplo, la regla práctica *hazte perfecto* tiene como condición que la perfección es un fin para los hombres. Así, ese imperativo (hipotético) representa la necesidad de una acción como un medio para promover ese fin. Kant sostiene que con el imperativo categórico ocurre algo distinto: su contenido se puede determinar *a priori* (KpV, AA 05: 36). Dado que el imperativo categórico solo contiene la necesidad de que la máxima de la acción (es decir, el principio subjetivo del querer) concuerde con la ley práctica (con el principio objetivo que vale para todo ser racional), y esta ley no contiene ninguna condición (esto es, un fin) a la que esté limitada, solo queda la universalidad de la ley en general (GMS, AA 04: 421). El imperativo

---

<sup>9</sup> Este argumento tiene como precedente la posición de Crusius, quien critica a Wolff el haber deducido el derecho natural del principio de la perfección. De acuerdo con Crusius, la doctrina de Wolff establece la obligatoriedad de las normas morales y iusnaturales en un mandato de la prudencia. Sin embargo, las reglas de la prudencia, tomadas en sentido estricto, no son en absoluto obligatorias: “sé muy bien que algunos piensan que el derecho de la naturaleza no necesita ser construido sobre la voluntad de Dios, sino solamente sobre la naturaleza social de los hombres y sobre su perfección y felicidad, pues, porque además ello tendría la ventaja de que obligaría tanto a un ateo como a un admirador de Dios. Pero si se quiere hacer esto, entonces, se debe fundar la obligatoriedad de las reglas del derecho meramente en que ellas son los únicos o los mejores medios de nuestro bienestar y del aumento permanente de nuestra perfección [...] Si además quisiéramos hacer pasar aquellas reglas por la única obligación, entonces las reglas renunciarían por completo a ser verdaderas leyes” (Crusius [1767], *Anweisung vernünftig zu leben*, ccclxxii). Sobre este punto véase Iltting (1983, p. 223). Por su parte, Kant sostendrá que la posición de Crusius es equivocada porque hace descansar el carácter obligatorio de la ley en la idea de una voluntad superior, esto es, en la voluntad de Dios.

categorico expresa así la necesidad de la conformidad de la máxima con una ley en general y, por lo tanto, solo puede rezar: “obra solo según una máxima tal, por medio de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (GMS, AA 04: 421).

Asimismo, el rechazo de la orientación teleológica de la ley moral tiene como contraparte la existencia de un motivo para cumplir con la ley que no esté orientado a la consecución de fines empíricos ni sometido al influjo de las inclinaciones (consúltese Schneewind, 1993, p. 71). El valor moral de las acciones no estriba en sus efectos o resultados, sino en la motivación, en que la ley moral sea cumplida por el deber mismo, esto es, por la mera representación de la ley (GMS, AA 04: 401). Kant dirige su crítica en torno al carácter puro de la motivación moral especialmente a los representantes de la *philosophia practica universalis*:

Baumgarten y Wolff dicen: deber es la necesidad de una acción de acuerdo con los motivos más grandes e importantes [...] Ellos no hablan de la determinación de nuestro querer por medio de fundamentos puros de la razón, sino solo de la determinación de la voluntad en general. En la filosofía práctica universal no ha de aparecer nada de la moral (V-Mo/Mron II, AA 29: 598).

Al haber vinculado la obligación con los motivos [Bewegungsgründe] para cumplir una acción, Wolff y Baumgarten contribuyeron al establecimiento de los fundamentos de la moral (Schwaiger, 2009, p. 67ss.). Pero Kant le critica a ambos, en particular, el no haber distinguido los motivos empíricos (aquellos que surgen de las inclinaciones) de los puramente racionales y, en general, haber interpretado la filosofía moral como una disciplina que trata de las reglas prácticas que gobiernan los actos libres, y no como una filosofía pura que se ocupa de los deberes y obligaciones (GMS, AA 04: 411; Schwaiger, 2009, p. 68; 2001ab). Veamos, ahora, el segundo de los elementos de las leyes de la libertad: la fuente o autoridad que las legisla.

### 3.1.2. La fuente de la ley

Kant sostiene que la razón, al ser una facultad activa y absolutamente espontánea, tiene la autoridad necesaria para legislar las leyes morales (Watkins, 2014, p. 488). En la tradición del derecho natural, la obligación se

vinculaba con la idea de una voluntad que tiene la autoridad para coaccionar a otra persona. Esta idea estaba relacionada con la distinción entre obligación activa (la imposición de una obligación) y obligación pasiva (la sumisión a una obligación). En las lecciones *Vigilantius*, Kant explica que, en efecto, esta distinción llevaba a sus predecesores a situar la fuente de la ley en una voluntad distinta a la propia:

Si bien la obligación se establece través de la razón, se presupone que tenemos que ser considerados como seres pasivos en el ejercicio de nuestro deber y que tiene que existir otra persona que nos constriña al deber. Esta persona que constriñe Crusius la encuentra en Dios, y Baumgarten, al igual que él, en la voluntad divina (V-MS/Vigil., AA 27: 508).<sup>10</sup>

Tanto Crusius como Baumgarten consideran que, si bien la validez de la obligación se establece por medio de la razón, el concepto mismo de *obligatio* conduce a la distinción entre dos personas: una persona que obliga (*obligans*) y una persona obligada (*obligatus*). Nos vemos obligados (pasivamente) por la ley que nos impone la razón, pero la voluntad que, en último lugar, nos constriñe (activamente) no puede ser nuestra propia voluntad sino la voluntad divina. Kant continúa diciendo:

Si tomamos en consideración los deberes para consigo mismo, entonces el hombre se presenta en su naturaleza física, esto es, en la medida en que está sujeto a las leyes de la naturaleza, como el obligado, y ello correctamente. Pero si se personifica al que obliga como un ser ideal, o como una persona moral, entonces no puede ser ningún otro más que la legislación de la razón: este es el hombre considerado solamente como ser inteligible que aquí obliga al hombre como ser sensible (V-MS/Vigil., AA 27: 508).

---

<sup>10</sup> Véase, también, V-Mo/Mron II, AA 29: 613). A los ejemplos que da Kant podemos agregar el caso de Hobbes. En el *Leviathan* (I.15), luego de presentar la doctrina de las leyes de la naturaleza como la “verdadera filosofía moral”, Hobbes define la ley como “la palabra de aquel que por derecho tiene mando sobre los otros”. Luego, agrega que la ley de la naturaleza es un teorema que conduce a la conservación de los hombres pero que además expresa la palabra de Dios, “que por derecho manda sobre todas las cosas” (I.15). Solo en la medida en que las leyes de la naturaleza proceden de la voluntad divina pueden ser consideradas, en sentido estricto, como leyes. De este modo, para Hobbes, el carácter vinculante de la ley de la naturaleza se explica mediante la idea de un superior (la voluntad divina) que manda sobre la voluntad de un inferior.

Kant acepta la distinción tradicional entre obligación pasiva y activa, pero niega que deba involucrar a Dios como autor de la ley moral. Esta distinción se explica con referencia a la diferencia entre el ser humano considerado como un ser sometido a las leyes de la naturaleza (ser sensible) y el ser humano considerado como un ser moral (ser inteligible). Si acaso es necesario pensar una persona moral como fuente de la ley, esta no se identifica con una voluntad externa, sino con la razón misma como legisladora de la ley. Esta explicación no solo vale para el caso de los deberes para consigo mismo, sino también para el caso de los deberes para con los demás (V-MS/Vigil., AA 27: 508). Aun cuando otro cumple los deberes que tiene para conmigo, está obligado en virtud de la ley moral que está en él. Todas las obligaciones se originan en la propia voluntad —entendida como una voluntad universal y no meramente una voluntad privada (V-Mo/Mron II, AA 29: 627)— y cada uno, en tanto ser inteligible, legisla esa ley para sí (véase Sensen, 2015, p. 143).

En *Die Metaphysik der Sitten*, en el marco del tratamiento de los deberes éticos para consigo mismo, Kant sostiene que la distinción entre obligación pasiva y obligación activa (entre el *auctor obligationis* y el *subiectum obligationis*) genera una antinomia. Si soy yo mismo (y no otro) quien me obliga a cumplir con un deber, me podría exonerar de esa obligación. Pero, si como autor de la obligación puedo dispensarme de ella, la obligación que tengo para conmigo mismo no sería una obligación, lo cual entrañaría una contradicción (TL, AA 06: 417). El conflicto antinómico se resuelve mediante la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, esta vez aplicado al modo en que las personas pueden considerarse a sí mismas. El ser humano se puede pensar a sí mismo como un ser natural, cuya razón lo determina a realizar ciertas acciones en el mundo sensible. Sin embargo, también se puede considerar a sí mismo “como un ser dotado de libertad interna”, esto es, “como un ser capaz de obligación, y ciertamente, de obligación para consigo mismo” (TL, AA 06: 418). Teniendo en cuenta esta doble perspectiva, la idea de un deber para consigo mismo no implicaría contradicción alguna: el ser humano, como *homo phaenomenon*, está sujeto a una obligación y, al mismo tiempo, como *homo noumenon*, es autor de esa obligación. Al igual que en las lecciones *Vigilantius*, Kant afirma que esta explicación vale también para el caso de los deberes para con los demás:

pues no me puedo reconocer como obligado frente a otros sino solo en la medida en que al mismo tiempo me obligo a mí mismo, porque la ley, en virtud de la cual me considero obligado, procede, en todos los casos, de mi propia razón práctica (TL, AA 06: 417-418).

Esta capacidad de la voluntad de buscar la ley en ella misma, con independencia de los objetos externos a ella (incluida la voluntad de Dios), se denomina autonomía. “La autonomía de la voluntad [dice Kant] es la condición de la voluntad por la cual ella es una ley para sí misma” (GMS, AA 04: 440). El principio supremo de la moralidad coincide así con el principio de la autonomía: obrar de modo tal que mi máxima pueda valer como ley universal significa obrar de acuerdo con la ley que brota de mi propia razón (GMS, AA 04: 440). A diferencia de la tradición iusnaturalista —para cuyos autores la explicación de la obligación de la ley natural necesitaba de la distinción entre la persona que obliga y la persona obligada—, Kant concibe a la voluntad humana como legisladora, sin que sea necesario presuponer que la fuente de la ley se encuentra en una voluntad externa. Los seres humanos están sometidos a la legislación que, como seres racionales en general, brota de su propia razón. Ningún otro legislador externo puede dar leyes morales.<sup>11</sup> Con esta tesis fundamental acerca de la fuente de la ley moral y de la obligación, Kant se ve a sí mismo haciendo algo radicalmente distinto a sus predecesores. En efecto, en la *Grundlegung* dice:

Se veía al hombre ligado a leyes a través de su deber, pero no se les ocurría que él estaba sometido *solamente a su propia*, y no obstante, *universal legislación*, y que solamente estaba obligado a actuar en conformidad con su propia voluntad legisladora, que no obstante, según el fin de la naturaleza, es universal. Pues cuando se pensaba solamente al hombre sometido a una ley (sea la que fuere), era necesario que esta ley llevara consigo algún interés, como atracción o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que esta voluntad era coaccionada conforme a la ley a obrar de cierto modo *por alguna otra cosa*. Sin embargo, por esta consecuencia completamente necesaria, todo el trabajo para descubrir un fundamento supremo del deber se perdía de modo irrevocable (GMS, AA 04: 432-433).

---

<sup>11</sup> Según Schneewind (1998, p. 518ss.) y Baum (2006, p. 75), la idea de que la voluntad humana, y no una voluntad divina, legisla las leyes morales es la tesis principal que distingue a Kant de la tradición del derecho natural.

Los autores iusnaturalistas consideraban al hombre sometido a leyes, deberes y obligaciones, pero, como la ley moral procedía de una voluntad externa, solo podían explicar la vinculación entre la voluntad humana y la ley recurriendo a ‘algún interés’, es decir, a un fin. El hecho de que concibieran la ley moral como un precepto que ordena perseguir un fin determinado resulta así una consecuencia de un punto de partida equivocado: la idea de que la ley procede de una voluntad externa, es decir, de la voluntad divina. En suma, al situar el origen de la ley en una voluntad distinta a la propia, los autores precedentes terminaban por renunciar al carácter incondicionado que tiene que tener un mandato moral. Que los seres humanos, como seres racionales, solo están sometidos a las leyes de su propia voluntad legisladora es una consecuencia necesaria del concepto mismo de obligación (KpV, AA 04: 440). De acuerdo con Kant, la autonomía de la voluntad es la condición de posibilidad de la obligación, “toda heteronomía del arbitrio no solo no funda, en cambio, obligación alguna, sino más bien está en contra del principio de ella y de la moralidad de la voluntad” (KpV, AA 05: 33; véase Sensen, 2015, p. 145).

### 3.2. La crítica de Kant al eudemonismo político

Una idea central de la filosofía práctica kantiana es que las leyes y conceptos morales deben tener su origen en la razón, completamente *a priori* y prescindiendo del conocimiento empírico. Si así no fuera, esas leyes no podrían tener validez universal y necesaria. Esta tesis está estrechamente vinculada con el intento, por parte de Kant, de mostrar que una metafísica de las costumbres no se puede basar en el concepto de felicidad. En efecto, partiendo de ese concepto no sería posible establecer un principio moral, sino solo reglas prácticas cuya formulación precisa de datos empíricos. En la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant explica que:

El principio de la felicidad puede dar máximas, pero nunca máximas tales que sean aptas para leyes de la voluntad, aun si se tomara como objeto la felicidad universal. Pues, dado que el conocimiento de esta se basa en meros datos de la experiencia, dado que todo juicio sobre ella depende mucho de la opinión de cada cual, que incluso además es muy variable, [el principio de la felicidad] puede dar reglas *generales*, pero no *universales*, es decir, reglas que, en promedio, en la mayoría de los casos, son aplicables, pero no reglas que siempre y necesariamente deban ser válidas; por tanto, ninguna *ley* práctica puede fundarse en él [...] La máxima del

amor a sí mismo (prudencia) solo aconseja; la ley de la moralidad, manda. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos es *aconsejado* y aquello a lo cual estamos *obligados* (KpV, AA 05: 36).

Este pasaje condensa la opinión de Kant respecto del eudemonismo moral. La felicidad no puede dar nunca máximas que valgan de manera universal y necesaria, incluso si se tomara en consideración la ‘felicidad universal’. Si bien es cierto que todos los hombres tienen como fin natural la felicidad, cada uno la interpreta de manera distinta (GMS, AA 04: 418). Para ser feliz, dice Kant, no hay que obrar siguiendo principios objetivamente válidos, sino consejos que se basan en la experiencia y que nos muestran la mejor manera de alcanzar nuestro bienestar (GMS, AA 04: 418). En suma, Kant considera que, partiendo de la noción de felicidad, jamás podríamos fundar deberes con validez universal y necesaria: “si se erige como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en lugar de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interna), la consecuencia de ello es la *eutanasia* (la muerte suave) de toda moral” (TL, AA 06: 287).<sup>12</sup>

Ahora bien, Kant no solo rechaza el eudemonismo ético,<sup>13</sup> sino también el eudemonismo político. Como hemos señalado en el capítulo 2, la corriente iusnaturalista alemana de finales del siglo XVIII se caracterizaba por proponer la felicidad o el bienestar del pueblo como fin último del poder político. En varias de las anotaciones sobre filosofía jurídica datadas en la década de los 70 y los 80, Kant se pronuncia contra todo intento de fundar el derecho y el Estado en el principio de felicidad. En los márgenes de su ejemplar del manual sobre derecho natural escrito por Achenwall, Kant apunta, por ejemplo: “la libertad según leyes universales, y no el principio de la felicidad universal, constituye el principio de la institución del Estado y la idea de él” (Refl. 7955, AA 19: 532).

Asimismo, en las lecciones *Feyerabend* sobre derecho natural, impartidas en 1784, Kant afirma lo siguiente:

---

<sup>12</sup> A la *Eudämonie*, Kant opone la *Eleutheronomie*, término acuñado a partir de las palabras griegas *eleutheros* (libre) y *nomos* (ley). Ese término aparece una sola vez en la obra de Kant (en el pasaje de la *Vorrede* a la *Tugendlehre* recién citado).

<sup>13</sup> Sobre el rechazo de la felicidad como principio de la moralidad, véase Wood (2001) y Guyer (2000, pp. 129-147); sobre el principio de la felicidad como un modelo deliberativo y la distinción entre moralidad y felicidad, véase Reath (2006, pp. 33-66).

¿Cuál es el fin de una república? Algunos dicen la felicidad, pero eso es tan falso como falso es decir que Dios ha creado a los hombres a causa de su felicidad. El fin de la república es la administración del derecho. En esto la cuestión principal no es la felicidad particular sino el estado de justicia pública (Nat. Fey., AA 27: 1382).

Las lecciones *Feyerabend* son de suma importancia porque Kant anticipa en ellas nociones e ideas fundamentales que desarrollará en la *Rechtslehre* de 1797, como, por ejemplo, el concepto del derecho, el principio del derecho y la distinción entre deberes jurídicos y deberes éticos (véase Hirsch, 2012; Bordoni, 2016; Marey y Sánchez Madrid, 2017). En oposición a las tesis de Achenwall, Kant propone, ya en estas lecciones de 1784, una concepción del derecho que no está ligada al fin de la felicidad ni a ningún fin natural adscrito a la naturaleza humana. Como hemos visto, Achenwall era un representante de la escuela iusnaturalista wollfiana y un defensor de la idea según la cual la felicidad pública consiste en el fin último del Estado. En estas lecciones, Kant explica a sus estudiantes que Achenwall estaba equivocado y que el fundamento del derecho y del Estado se encuentra en la idea de libertad. Las leyes del *ius naturae*, por su parte, brotan enteramente de nuestra propia razón legisladora, sin que sea necesario presuponer que su autoría recae en una voluntad divina. En palabras de Kant:

Ni la felicidad ni el mandato de los deberes son aquí el origen del derecho sino la libertad. El autor [Achenwall] ha fundado, en sus *Prolegomena*, el derecho en [la tesis de] que hay una ley divina y en que a través de ella seríamos felices; pero esto no es en absoluto necesario (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1329).<sup>14</sup>

Asimismo, según el testimonio de Feyerabend, Kant se ocupa de refutar la vinculación entre el fin de la autoconservación y el principio del derecho. Recordemos que, de acuerdo con Achenwall, el principio universal del derecho manda no lesionar la conservación de los otros (*Elementa iuris naturae*, introductio, ccxiii). Esta obligación se corresponde con el derecho

---

<sup>14</sup> Kant remarca, asimismo, que la idea de la voluntad divina no permite fundar ni obligaciones ni derechos: “el autor se basa en que la obligación descansa en mandatos divinos. Pero ya lo hemos refutado previamente diciendo que es inútil aquí referirse a Dios” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1334, 1332; V-PP/Powalski, AA 27: 137, 145; V-MS/Vigil., AA 27: 547).

(natural o innato) de coaccionar a los otros a que no lesionen, a su vez, la propia conservación.<sup>15</sup> Sobre esta tesis apunta Kant:

El autor dice: estoy obligado de manera natural a conservar mi vida, ese es el principio del derecho. Pero esto no pertenece en absoluto al derecho, pues puedo hacer con mi vida lo que yo quiera. Es meramente un deber de virtud. Cada uno está obligado, en la medida en que pueda, esto es, *moraliter*, a omitir todo aquello que se oponga a la autoconservación de los otros, dice el autor. Esto es, en primer lugar, indeterminado, pues no sé hasta donde llega. Dónde sé que eso pertenece a mí autoconservación. Algunos toman en consideración mucho y otros poco respecto de su autoconservación [...] Solamente no debo oponerme a su libertad (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1334).

En primer lugar, Kant ataca la idea de que el derecho se funde en la obligación natural de procurar la propia conservación. La conservación de la vida atañe a un fin moral (esto es, la propia perfección) pero constituye un deber de virtud y no un deber jurídico (TL, AA 06: 421).<sup>16</sup> El derecho no regula los fines que los hombres se propongan perseguir (ni los naturales, ni los morales), sino que regula, como veremos en detalle más adelante, la esfera *externa* de la libertad, la compatibilidad de las máximas en la relación de una persona con otra. En segundo lugar, Kant critica que esa obligación fundamental funde un deber jurídico para con los otros, consistente en omitir todo aquello que lesione su conservación. Un deber jurídico tal, dice Kant, quedaría completamente indeterminado porque no hay un criterio compartido acerca de qué pertenece exactamente a la autoconservación, cada uno la interpreta de manera distinta. Frente a ello, Kant afirma que la obligación natural o innata fundamental nada dice de los fines que los demás persigan, sino que solo consiste en no dañar la libertad de los otros, esto es, no someterlos a mi coacción unilateral.<sup>17</sup> En este marco, en oposición a la doctrina del derecho teleológicamente orientada hacia la perfección y la felicidad de Achenwall, Kant define al derecho como “la limitación de cada

---

<sup>15</sup> La relación entre la obligación natural y la potestad de coaccionar en Kant la analizo en el apartado 4.1.2. “La división de los derechos y la simetría del derecho natural”.

<sup>16</sup> La concepción kantiana de la autoconservación natural como un deber de virtud la desarrollaré en el apéndice.

<sup>17</sup> *Neminem laede* es, en efecto, el primer deber jurídico externo y está contenido en el principio universal del derecho. Este punto lo analizo y desarrollo en el apartado 4.1. “La estructura de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y sus principios sistemáticos”.

libertad particular a las condiciones bajo las cuales puede existir la libertad universal” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1334).<sup>18</sup> Por otra parte, Kant insiste una y otra vez, sobre la base de su reformulación crítica del derecho natural, en que las leyes positivas no han de promover la felicidad ni el bienestar de los ciudadanos, sino tan solo su libertad:

Si los Estados dan leyes para la conservación de los ciudadanos, entonces, deben considerar si, a través de ello, no oprimen la libertad de otros. Todas las leyes paternalistas son inútiles. En donde solo existan leyes de la libertad, ahí será promovido el mayor bienestar (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1334).

Ahora bien, si nos ceñimos a las fuentes kantianas publicadas, la crítica al eudemonismo y al paternalismo políticos no se pone de manifiesto sino hasta un escrito polémico que aparece en 1793, en la *Berlinische Monatsschrift, Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*. Este texto trata sobre el tópico de la relación entre los ideales morales y su puesta en práctica —tópico que, por otra parte, toma especial relevancia en el contexto de los acontecimientos revolucionarios en Francia (véase Williams, 2003) y Bertomeu (2010ab)— desde tres diversas perspectivas: la moralidad, la política y el punto de vista cosmopolita (TP, AA 08: 277).

La crítica al eudemonismo político ocupa un lugar central del segundo apartado del *Über den Gemeinspruch*. Allí Kant sostiene que el concepto del derecho “procede completamente del concepto de libertad en la relación externa de los hombres entre sí” y nada tiene que ver con el fin natural que tienen los hombres, esto es, la felicidad (TP, AA 08: 289). En efecto, de ese fin empírico o natural no se podría extraer ningún principio común ni universal porque cada uno entiende por felicidad algo distinto (TP, AA: 08: 290, 298). El derecho, como ya decía Kant en las lecciones *Feyerabend*, se debe entender como “la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de cada cual, en la medida en que esta es posible según una ley universal” (TP, AA 08: 289-290).

---

<sup>18</sup> “el derecho se basa en la limitación de la libertad. Es más fácil de explicar que el deber. En el derecho no entra en consideración la felicidad, pues cada uno puede buscar conseguirla como quiera” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321).

Kant afirma incluso que un gobierno que estuviera fundado en el principio de la benevolencia con el pueblo, en el que el jefe del Estado prescribiera a sus ciudadanos “la manera en que *deben* ser felices”, sería “el mayor despotismo pensable” (TP, AA 08: 289-290). Si el soberano tomara como criterio para gobernar su propia concepción de la felicidad, imponiéndosela al pueblo, lesionaría directamente la libertad de los súbditos. Kant sostiene, en efecto, que es parte de la “libertad en tanto hombre” no ser coaccionado a ser feliz conforme a la manera en que algún otro conciba el bienestar “sino que cada cual puede buscar su felicidad por el camino que a él mismo le parezca bueno” (TP, AA 08: 290; 298). En el fondo, esta crítica de Kant al eudemonismo político es extensiva a las doctrinas del derecho natural: nadie puede ser coaccionado por una voluntad ajena a la adopción de un fin en particular (sea la autoconservación, la perfección o la felicidad). Kant considera, no obstante, que hay fines que es de deber adoptar, pero la adopción de fines es un acto de la libertad en su uso interno y, por lo tanto, no atañe a la esfera del derecho, sino a la esfera de la virtud (TL, AA 06: 396). Cualquier régimen político basado en una pretendida potestad de coaccionar a perseguir un fin es *ipso facto* ilegítimo. Al gobierno *paternal* y al despótico, Kant opone el gobierno *patriótico*, que tiene como único fin la preservación de los derechos de los hombres por medio de leyes legisladas por una voluntad común (TP, AA 08: 289).<sup>19</sup> Pero antes de adentrarnos en la concepción kantiana del derecho y en el examen de sus principios y conceptos fundamentales, es preciso que nos detengamos en el *carácter metafísico* que tiene que tener esa doctrina para erigirse como tal. Con el análisis de ese carácter llegaremos, a mí entender, a una tesis fundamental de la filosofía kantiana, en general, y de su concepción y reformulación del *ius naturae*, en particular.

---

<sup>19</sup> En el apartado 4.2.4. “La voluntad general y la praxis política”, retomo la crítica de Kant al eudemonismo político en el marco del problema de la relación de la doctrina normativa del derecho y la práctica política.

### 3.3. El derecho como parte de la metafísica

A los ojos de Kant, las doctrinas del derecho natural han cometido el error fundamental de buscar el principio de la moralidad en el conocimiento de la naturaleza humana.<sup>20</sup> Sobre este error metodológico dice:

Basta con mirar los ensayos sobre moralidad en ese gusto preferido para encontrarse, en una mezcla maravillosa, ya la determinación particular de la naturaleza humana (y bajo ella también la idea de una naturaleza racional en particular), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá el temor a Dios, un poco de esto, un poco de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad también han de ser buscados en algún lugar del conocimiento de la naturaleza humana (que ciertamente solo podemos obtener de la experiencia), y si [la respuesta es] no, si estos principios han de encontrarse completamente *a priori*, libres de todo lo empírico, y absolutamente en los conceptos puros de la razón, y en ninguna otra parte, incluso en la más pequeña, tomar la decisión de separar totalmente esta investigación como filosofía práctica pura, o bien como metafísica de las costumbres (si acaso se puede utilizar un nombre tan difamado) (GMS, AA 04: 410).

El error que Kant adscribe a sus predecesores consiste en haber buscado el principio de la moralidad en el conocimiento de la naturaleza humana.<sup>21</sup> En la *Kritik der praktischen Vernunft* se pone de manifiesto que Kant extiende esa crítica a toda la tradición cuando afirma que todos los principios prácticos

---

<sup>20</sup> De todos modos, según Kant, ese conocimiento antropológico es necesario para la *aplicación* de la ley moral al ámbito particular de la praxis humana (GMS, AA 04: 412). En la *Grundlegung*, Kant sostiene que el punto de partida de la investigación de los fundamentos de la obligación debe ser el concepto de un ser racional en general porque las leyes morales deben valer para todo ser racional (y no solamente para el caso de los seres humanos) (GMS, AA 04: 412). Siep (2009) y Wood (2002) señalan que, en la *Grundlegung* y en la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant se ocupa eminentemente de determinar los principios morales para todo ser racional. Recién en *Die Metaphysik der Sitten*, el sistema de conceptos y principios *a priori* son remitidos al ámbito de la praxis humana: “a menudo tendremos que tomar como objeto la *naturaleza* particular del hombre, que solo es conocida por experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin que por ello, sin embargo, se quite algo de la pureza de los últimos y se ponga en duda su origen *a priori*. Esto quiere decir que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede ser aplicada a ella” (RL, AA 06: 217). Por ejemplo, para el desarrollo de la *Rechtslehre* y, en particular, una doctrina de la adquisición, Kant considera el hecho empírico de que la tierra es redonda y limitada (Brandt, 1993, p. 51; Byrd, 2010, p. 108).

<sup>21</sup> En el pasaje citado, Kant se refiere en particular a la filosofía popular, un movimiento de la ilustración alemana del cual eran referentes, entre otros, Christian Garve y Moses Mendelssohn, pero por los motivos aducidos a continuación, esa crítica es extensiva a toda la tradición. Sobre los lineamientos generales de la *Popularphilosophie* de mediados del siglo XVIII, véase Beiser (1987, p. 165ss.), Van der Zande (1995) y Hochstrasser (2004, p. 187ss.).

propuestos hasta ese momento pertenecen, *sin excepción*, al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia (KpV, AA 05: 22). Incluso, allí elabora un cuadro que reúne todos los principios materiales posibles e ilustra cada posición con algún autor antecedente (KpV, AA 05: 40). Tomando en consideración los motivos prácticos materiales, Kant traza una división entre aquellos subjetivos (la educación, la constitución civil, el sentimiento físico y moral) y objetivos (la perfección y la voluntad divina). Los subjetivos, por ser extraídos directamente de la experiencia, son desechados rápidamente. Estos representan las posiciones, según indica Kant, de Montaigne, Mandeville, Epicuro y Hutcheson, respectivamente. Los objetivos, en cambio, son racionales y, por este motivo, exigen mostrar por qué consisten, finalmente, en principios materiales. Estos representan las posiciones de Wolff y los estoicos (quienes fundan la moral en el principio de la perfección interna) y la de Crusius (quien lo hace en la voluntad divina). Respecto de la perfección, Kant señala que ella se define, en sentido práctico, como “la aptitud o la suficiencia de una cosa para toda clase de fines” (KpV, AA 05: 41). La perfección como cualidad de los hombres remite al talento o la habilidad para perseguir determinados fines. Ahora bien, si, en relación con la perfección, tienen que ser dados ciertos fines previos a la determinación de la voluntad, entonces el motivo [Bewegungsgrund] por el cual ella se determina es siempre empírico. Kant concluye que el concepto de perfección “puede servir como principio *epicúreo* de la doctrina de la felicidad, pero nunca como principio de la razón pura para la doctrina de las costumbres y del deber” (KpV, AA 05: 41). Respecto de la voluntad divina, Kant afirma que ocurre lo mismo que en el caso anterior: no es elegida como causa motora [Bewegungsursache] de la voluntad sino porque esperamos encontrar allí la felicidad. En suma, todos los principios materiales posibles, y propuestos por diversos autores, se caracterizan por poner el motivo [Bewegungsgrund] por el cual se determina la voluntad en el placer o agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto —o, lo que es lo mismo, en el placer que sobreviene a la consecución del fin de la acción (KpV, AA 05: 22)—. Como la conciencia que tiene un ser racional de ese agrado o placer es precisamente la felicidad, los principios prácticos materiales quedan reunidos bajo el principio de la felicidad propia.

Frente a este panorama, Kant sostiene que el error en el que ha incurrido una y otra vez la tradición (es decir, proponer una regla práctica o principio material en el lugar de una ley moral genuina) se subsana de una

única manera: iniciando una investigación de los fundamentos de la obligación librada del conocimiento empírico. La filosofía moral, si no ha de fracasar en su tarea de determinar cómo *debemos* actuar, se tiene que constituir como una filosofía moral *pura*, esto es, como una metafísica de las costumbres.<sup>22</sup> Las leyes y conceptos morales deben tener su origen *a priori* en la razón, porque si se extrajeran de la experiencia jamás podrían alcanzar la necesidad y universalidad requerida para determinar deberes y obligaciones.

La idea de una ‘metafísica de las costumbres’ ya había sido presentada en la *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>23</sup> Allí, Kant sostiene que la filosofía (el conocimiento racional por conceptos que surge de la razón humana) tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad, y, por lo tanto, dos legislaciones distintas, las leyes de la naturaleza y las leyes morales (A840/B868). Ahora bien, la filosofía de la razón pura puede ser o bien *crítica* o bien *metafísica*. La *filosofía crítica* consiste en una propedéutica o ejercicio preliminar “que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*” (A841/B869). En cambio, la *metafísica* es el “completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por la razón pura,

---

<sup>22</sup> Kant mismo acuña el término “metafísica de las costumbres” y lo utiliza de modo equivalente a la idea de “moral” y de “filosofía práctica” para designar el sistema de la doctrina universal de deberes (RL, AA 06: 221; TL, AA 06: 379; V-MS/Vigil., AA 27: 577; véase también Baum (2006, p. 53); Anderson (1923, pp. 44-45). El término alemán ‘*Sitten*’ recoge el significado del término latino ‘*mos, moris*’, que refiere a los “usos moralmente admisibles”, esto es, a la moral. Por ello, la expresión “metafísica de las costumbres” se debe entender como una “metafísica de la moral”. Por otra parte, el concepto de una “metafísica de las costumbres” tiene su origen en la recepción de la filosofía de Wolff y de su concepción de una *philosophia practica universalis*. En efecto, autores como Friedrich Baumeister, Martin Knutzen y Georg Friedrich Meier se refirieron a la *philosophia practica universalis* de Wolff como una metafísica moral [metaphysica moralis] (Schwaiger, 2001a, p. 54; véase Baumeister, *Institutiones philosophiae rationalis*, 1735, p. 32; Knutzen, *Elementa philosophiae rationalis*, 1747, p. 14; Meier, *Allgemeiner praktische Welweißheit*, 1764, p. 54; sobre la noción de ‘metafísica de las costumbres’, véase, asimismo, Moledo, en imprenta). Por su parte, Reinhard Brandt ha señalado, remitiéndose a la obra de Wundt *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1925), que el término *metaphysica moralis* aparece en la obra de Gottlieb Canz *Disciplinae morales* de 1752 (Brandt, 1993, p. 42).

<sup>23</sup> Como se ha señalado numerosas veces, Kant tenía el proyecto de escribir una metafísica de las costumbres desde una etapa muy temprana del desarrollo de sus ideas filosóficas. En una carta que envía a Lambert, en 1765, Kant dice que publicará “pequeños ensayos” sobre “los principios metafísicos de la filosofía natural” y sobre “los principios metafísicos de la filosofía práctica” (BR, AA 10: 56). En 1770, luego de haber defendido la disertación que lo habilitó como profesor en la universidad de Königsberg, Kant le cuenta nuevamente a Lambert que planea ocuparse de “ordenar y completar [sus] investigaciones sobre la filosofía moral pura, en la que no se han de encontrar principios empíricos, a saber, una metafísica de las costumbres” (BR, AA 10: 97). Años más tarde, en 1773, en una carta a Marcus Herz, Kant dice que una vez que haya finalizado con la filosofía trascendental pasará a la metafísica, “que tiene dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres” (BR, AA 10: 45). Sobre la génesis e historia de la metafísica de las costumbres, véase Kuehn (2010).

en interconexión sistemática” (A841/B869). A diferencia de la filosofía crítica, la metafísica no investiga la razón misma, sino que tiene como objeto de conocimiento aquellos dos objetos sobre los que legisla la razón humana: la naturaleza y la libertad. De allí que la metafísica se divida en la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. Con esto, Kant presenta dos importantes tesis en lo que atañe a su concepción de la metafísica y de la moral: *primero*, la metafísica no es meramente conocimiento racional, sino conocimiento racional *puro*, esto es, conocimiento que brota enteramente de la razón;<sup>24</sup> *segundo*, la moral, en la medida en que consiste en un conocimiento filosófico por razón pura, es parte también de la metafísica.

Esta concepción de la metafísica y de la moral tiene consecuencias directas sobre la reformulación kantiana del derecho natural, aunque Kant no las explicita sino hasta la década de los 90.<sup>25</sup> Podemos considerar incluso que la tarea crítica y propedeútica para la elaboración de una metafísica de las costumbres, llevada a cabo en la *Grundlegung*, ya ofrece elementos suficientes para afirmar que una *doctrina racional del derecho*, en cuanto se ocupa de determinar deberes y obligaciones, solo sería posible como *conocimiento racional puro*, es decir, como parte de una metafísica de las costumbres. No obstante, Kant no afirma allí esa tesis. No hay que perder de vista, de todos modos, que en ese texto de 1785 se aboca a investigar los fundamentos de la obligación con el objetivo ulterior de establecer el principio supremo de la *moralidad* [Moralität] (GMS, AA 04: 392). Es decir, su tarea central es determinar el principio de la ética, y no un principio de la moral [Moral] que rija tanto para la ética como para el derecho (Baum, 2006, p. 75; Wood, 2002).<sup>26</sup> Por lo demás, que la filosofía crítica atacaba directamente los fundamentos del *ius naturae* tradicional fue percibido y constatado por distintos juristas y teóricos del derecho que, como hemos visto

---

<sup>24</sup> Como señala Moledo (2016), ya en su disertación inaugural de 1770 Kant define la metafísica de manera novedosa, esto es, como “filosofía pura” (MSI, AA 02: 411).

<sup>25</sup> En un trabajo monográfico que compara la “Introducción a la metafísica de las costumbres” con las lecciones *Feyerabend* y las *Mrongovius II* (datadas ambas en 1784), Hirsch sostiene que, a pesar de que en los textos mencionados del año 84 no hay referencias a la metafísica de las costumbres, Kant “entiende su doctrina del derecho como metafísica del derecho a priori” (2012, p. 68). Si bien hay elementos que permiten conjeturar, como lo hace Hirsch, que Kant consideraba, ya hacia 1784, el derecho como parte de la metafísica, no hay una afirmación explícita al respecto, hasta donde sé, sino hasta los pasajes del *Nachlass* datados en 1793 que traigo a colación un poco más adelante.

<sup>26</sup> Como señala Baum, ello queda claro en la definición del deber que Kant encuentra de manera analítica en el primer apartado: “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (GMS, AA 04: 400). En rigor, esta definición no corresponde a todo tipo de deberes (éticos y jurídicos), sino solo estrictamente a la *obligación ética* de actuar *por deber* (Baum, 2006, p. 76).

en el capítulo primero, comenzaron a ensayar, a partir de la recepción de la *Grundlegung* y de la segunda *Kritik*, distintas doctrinas iusnaturalistas según ideas kantianas.<sup>27</sup>

La idea de que el derecho debe pertenecer a la metafísica se encuentra explícitamente formulada por primera vez en 1793. En un pasaje del legado manuscrito, correspondiente a los escritos preparatorios [Vorarbeiten] del *Über den Gemeinspruch*, dice Kant:

¿Qué es la metafísica? Ciencia de principios *a priori* a través de conceptos que no es construida a través de intuiciones [...] Sin embargo, el deber y el derecho son conceptos que conciernen a la libertad y a su ley y que no pertenecen a la naturaleza como por ejemplo [los conceptos de] causa y efecto [...] Por lo tanto, *cada doctrina del derecho debe contener metafísica y sin doctrina del derecho no hay ninguna doctrina del Estado y de la prudencia* (VATP, AA 23: 135-136; cursiva propia).

Las leyes jurídicas son leyes de la libertad y no leyes de la naturaleza. Puesto que el derecho (y los deberes jurídicos) atañen a la libertad, la doctrina del derecho se debe constituir necesariamente como una doctrina metafísica. La metafísica de las costumbres es, en efecto, el sistema de principios *a priori* que tiene como objeto la libertad. En otro lugar de los *Vorarbeiten*, dice Kant: “¿Qué es la metafísica? Filosofía de lo suprasensible, es decir, aquello que no puede darse en ninguna experiencia. Allí también pertenece el derecho” (VATP, AA 23: 134).

Llamativamente, Kant no solo relaciona el derecho con la definición de metafísica que brinda en la *Kritik der reinen Vernunft* (la metafísica como conocimiento racional puro), sino también con la definición de metafísica como ‘filosofía de lo suprasensible’. Esta otra definición de metafísica es la que aparece en el *Preisschrift* sobre los progresos de la metafísica. En ese texto, publicado de manera póstuma en 1804, Kant sostiene que al considerar el fin final [Endzweck] de la metafísica surge una definición de ella como “la ciencia de progresar desde el conocimiento de lo sensible al conocimiento de

---

<sup>27</sup> En *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, Heydenreich propone una breve historia del derecho natural que separa en dos periodos: antes y después de la filosofía moral de Kant. Dice Heydenreich: “hasta que la razón pura práctica, o la facultad moral de la razón fue descubierta y examinada en sus leyes, no es extraño que algunos hayan sometido el derecho natural a mera máximas de la prudencia, deducidas del impulso a la vida, la seguridad y el bienestar, en lugar de principios morales” ([1794] *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, p. 54).

lo suprasensible por medio de la razón” (FM, AA 20: 260). El derecho pertenece a la ‘filosofía de lo suprasensible’ porque se ocupa de determinar las leyes jurídico-morales que rigen para los hombres en tanto seres dotados de libertad. Estas leyes brotan enteramente de la voluntad humana (esto es, de la razón práctica) y la voluntad es un concepto que pertenece al ámbito del mundo suprasensible, porque a ella no le corresponde ningún fenómeno dado en la experiencia.

El lugar sistemático y definitivo del derecho como parte, junto con la ética, de la metafísica de las costumbres o de la moral pura aparece, finalmente, en una obra tardía del corpus kantiano, a saber, en *Die Metaphysik der Sitten*, de 1797.<sup>28</sup> En el prólogo a la *Rechtslehre*, y de acuerdo con lo anunciado en la primera *Kritik*, Kant señala que la metafísica de las costumbres se trata del sistema que “debía seguir a la crítica de la razón práctica [...] de manera correspondiente a los ya publicados principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza” (RL, AA 06: 205). Esta metafísica, prosigue Kant, se divide “en los principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y en tales principios para la *doctrina de la virtud*” (RL, AA 06: 205).

En la “Introducción a la metafísica de las costumbres”, dice Kant: “Se puede pensar también una legislación externa que solo contuviera leyes positivas, pero entonces le debería preceder una ley natural que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la potestad de obligar a otros mediante su mero arbitrio)” (RL, AA 06: 224). Según este pasaje, es posible pensar el concepto de legislación externa como aquel que solo incluye el derecho positivo, dejando de lado el derecho natural. Ahora bien, en ese caso, sostiene Kant, habría que presuponer, de todos modos, la existencia de una ley natural que fundamentara la potestad del legislador de obligar a los demás a cumplir con ese cuerpo de leyes positivas. Kant enfatiza así que la justificación de las obligaciones jurídico-políticas debe descansar en una dimensión normativa o

---

<sup>28</sup> Las dos partes de *Die Metaphysik der Sitten* se publicaron primeramente por separado. Los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (que incluían, asimismo, la “Introducción a la doctrina de las costumbres” y la “Introducción a la doctrina del derecho”) aparecieron presumiblemente en enero de 1797. Según una carta de Jakob (BR, AA 12: 134), Kant comienza a trabajar en los *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* en diciembre de 1796 y, finalmente, el texto se publica en agosto de 1797. Ambas obras llevaban por título general *Die Methaphysik der Sitten in zwei Theilen*. En 1798 se publica una segunda edición de la *Rechtslehre*, acompañada por un apéndice que Kant escribe a propósito de una recensión del texto que realiza Friedrich Bouterwerk. Este apéndice, titulado „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, también se publicó por separado ese mismo año. Sobre este tema, véase la *Einleitung* a *Die Metaphysik der Sitten*, de Paul Natorp, editor del texto de la edición académica (AA 06: 517-520).

moral, supra-positiva, que aquí llama ‘ley natural’, cuyo origen está en la mera razón.

Como ya sugería su breve diagnóstico sobre la tradición del derecho natural de las lecciones de 1784, Kant cree en la necesidad de reformular y de dar un nuevo fundamento a los principios del *ius naturae*, más que abandonarlos por completo. En efecto, Kant pone de relieve la relación e inscripción de su doctrina jurídica en la tradición iusnaturalista al señalar que el ámbito de su competencia es el “conocimiento sistemático de la doctrina del derecho natural (*ius naturae*)” (RL, AA 06: 229). La doctrina del derecho no se ocupa así de las doctrinas del derecho positivo, es decir, del estudio de aquello que digan las leyes externas en un tiempo y lugar determinado, sino que su propósito es el de proveer “los principios inmutables para toda legislación positiva” (RL, AA 06: 229). Es decir, su objeto de estudio está constituido por los principios iusnaturales o jurídico-normativos sobre los que se debe fundar, como decía el pasaje anteriormente citado, la potestad del legislador de obligar a los otros mediante leyes públicas. “Una doctrina jurídica meramente empírica [dice Kant] es una cabeza (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene cerebro” (RL, AA 06: 230).<sup>29</sup>

Al emplazar la doctrina del derecho en un ámbito racional y normativo, Kant retoma el interés central de los teóricos del derecho natural moderno, a saber, el de investigar los principios fundantes del derecho y de los deberes jurídicos. No obstante, si esa doctrina racional del derecho no ha de fracasar en su propósito de justificar las obligaciones jurídicas y del Estado, el método de investigación de sus fundamentos tiene que ser revisado y reformulado: una *doctrina racional del derecho* se debe constituir como una doctrina *metafísica*. Todos sus principios, leyes y conceptos se deberán establecer completamente *a priori*.

---

<sup>29</sup> Kant hace referencia a la fábula de Fedro “La zorra y la máscara”. En esa fábula, la zorra ve la máscara de un actor y exclama que es hermosa pero que no tiene cerebro. Ese sería el caso, continúa diciendo, de aquellos a los que la fortuna les concede honor y gloria pero les niega el juicio.

## Capítulo 4. *Pars construens*: los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* como una *Naturrechtslehre*

El propósito de este capítulo es examinar críticamente los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* de 1797, tomando como enfoque principal la reformulación del derecho natural que Kant presenta en ese texto. En primer lugar, analizaré cómo se insertan sistemáticamente los principios metafísicos del derecho en una metafísica de las costumbres (4.1). En el primer apartado, estudiaremos las nociones fundamentales de la *Rechtslehre*: el principio universal del derecho, el principio de la libertad innata y la división de los deberes jurídicos, según las fórmulas clásicas de Ulpiano. Presentaré la idea de que entre el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata hay una relación de correspondencia simétrica. Además, intentaré mostrar que en esta así denominada ‘simetría del derecho natural’, Kant presupone un elemento clave de su concepción de las relaciones jurídicas: la reciprocidad de la obligación. En segundo lugar, me centraré en la noción de voluntad general y defenderé la tesis —a mi juicio, central de este trabajo— de que Kant concibe a la voluntad general como un principio jurídico-racional, central y rector de su doctrina racional del derecho, combinando así una doctrina del *ius naturae* con una férrea defensa de la soberanía popular (4.2). Asimismo, sostendré que Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana y que este ideal normativo de la auto-legislación del pueblo sirve para guiar, de manera segura y legítima, la práctica política. En tercer lugar, examinaré la vinculación entre la paz perpetua y el derecho natural (4.3). De acuerdo con Kant, la idea de la paz perpetua hace necesaria la división del derecho en el derecho estatal o político (*Staatsrecht* o *ius civile*), el derecho de pueblos o de gentes (*Völkerrecht* o *ius gentium*) y el derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht* o *ius cosmopolitanum*) (ZeF, AA 08: 349). Este examen se remitirá al estudio de los principios metafísicos del derecho que deben regir a nivel interestatal y la crítica de Kant a las doctrinas iusnaturalistas vigentes y populares en su época, en especial, a la doctrina de la guerra justa. Por último, me centraré en la idea de la paz perpetua como “fin final de la doctrina del derecho” (RL, AA 06: 355). A lo

largo de este libro, he insistido en que uno de los rasgos centrales que distinguen la concepción kantiana del derecho de las doctrinas iusnaturalistas modernas es el rechazo de su orientación normativo-teleológica. Kant concibe, no obstante, un fin moral para el *ius naturae*. El fin de la paz perpetua es la consecuencia *a priori* de la realización del derecho de los hombres y de la institución de un orden jurídico mundial basado en la autolegislación y la autodeterminación de los pueblos.

#### **4.1. La estructura de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y sus principios sistemáticos**

En esta primera sección examinaré los conceptos y principios fundamentales de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, centrándome en el análisis de las dos introducciones iniciales de la *Metaphysik der Sitten*, a saber: la “Introducción a la Metafísica de las costumbres” y la “Introducción a la doctrina del derecho”. Para comenzar, analizaré cómo se insertan sistemáticamente los principios metafísicos del derecho en una metafísica de las costumbres (4.1.1). En este apartado, presentaré el principio supremo de la doctrina de las costumbres y los pasos necesarios para llegar a la formulación del principio supremo de la doctrina del derecho. Procuraré aquí precisar los elementos conceptuales que distinguen el sistema de deberes jurídicos del sistema de deberes de virtud. A continuación, examinaré la relación entre el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata y presentaré la idea de que hay una correspondencia simétrica entre ambos principios (4.1.2). Además, veremos que en la simetría del derecho natural Kant presupone un elemento clave de su concepción de las relaciones jurídicas: la reciprocidad de la obligación. Por último, analizaré la división de los deberes jurídicos según las fórmulas de Ulpiano (4.1.3). Kant no solo interpreta los mandatos clásicos de una manera novedosa, sino que, además, a mi entender, les otorga un lugar sistemático en la doctrina del derecho. A partir de lo visto en los apartados precedentes, intentaré esclarecer ese lugar poniendo las fórmulas del derecho romano en correlación directa con los dos principios fundamentales de la *Rechtslehre*, a saber: la ley general del derecho y el derecho innato.

#### 4.1.1. La inserción de los principios metafísicos del derecho en una metafísica de las costumbres

En la “Introducción a la Metafísica de las costumbres” se encuentran una serie de principios y elementos centrales que permiten delimitar el interior de la doctrina de las costumbres, la doctrina sistemática del derecho o *ius* y la doctrina sistemática de la virtud o *ethica*. Kant mismo indica que esta sección “presenta y en parte ilustra la forma del sistema en ambas” (RL, AA 06: 205). La “Introducción” contiene el tratamiento de la “idea y necesidad de una metafísica de las costumbres” (sección II), de su división sistemática (sección III) y la presentación de los “conceptos preliminares” [Vorbegriffe] (sección IV) comunes a ambas doctrinas.<sup>1</sup> A continuación, examinaré la división de la doctrina de las costumbres y sus principios supremos. Para ello será conveniente que, además de remitirnos a la “Introducción” mencionada, estudiemos algunos pasajes centrales de la “Introducción a la doctrina del derecho” y de la “Introducción a la doctrina de la virtud”.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el concepto central y rector sobre el cual se erige la metafísica de las costumbres es la noción de libertad. En la “Introducción a la Metafísica de las costumbres”, Kant sostiene que las leyes morales son leyes prácticas incondicionadas. Estas leyes se nos presentan como imperativos categóricos porque tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, como tal, no se adecúa siempre a la voluntad pura (RL, AA 06: 221). Las leyes morales se fundan en el “concepto positivo de libertad (en sentido práctico)” (RL, AA 06: 221). Este concepto *positivo* de libertad consiste en “la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica” (RL, AA 06: 214). Su “sentido práctico” se refiere a lo siguiente: si bien la libertad no constituye un objeto de conocimiento posible para nosotros, esto es, es un concepto ‘trascendente’ para la filosofía teórica o especulativa, “en el uso práctico de la razón” constatamos la posibilidad de determinar nuestra voluntad por medio de principios prácticos independientes de condiciones

---

<sup>1</sup> La incorporación de una sección dedicada a los conceptos preliminares de la filosofía moral en general pareciera no ser novedosa. En efecto, las doctrinas de derecho natural, como por ejemplo las de Wolff, Baumgarten y Achenwall, y la de los *frühen Kantianer*, como Hufeland y Heydenreich, comenzaban con una teoría de la acción donde se definían los términos más importantes (Scattola, 2008, p. 242; Anderson, 1923, p. 55). Por otro lado, esta sección lleva por subtítulo “*Philosophia practica universalis*”, haciendo alusión a la filosofía de Wolff. En el *Initia Philosophiae Practicae* (1900; 2015), manual que Kant utilizaba para dictar sus clases sobre filosofía moral, Baumgarten se refiere a la obra de Wolff (IP, AA 19: 06) y a la idea de “filosofía práctica universal”: “la *philosophia practica* (universal) *primaria* es la ciencia primaria propia del resto de las disciplinas prácticas, pero que contiene los principios comunes a varias de ellas” (IP, AA 19: 10).

sensibles. Estos principios prueban la capacidad de la razón pura “de determinar al arbitrio y una voluntad pura en nosotros en la que tienen su origen los conceptos y las leyes morales” (RL, AA 06: 221).<sup>2</sup> Ahora bien, estas leyes morales, originadas en la voluntad, que es considerada aquí de manera equivalente a la razón práctica misma (RL, AA 06: 213),<sup>3</sup> regulan tanto el ámbito interno como externo de la praxis humana.

El concepto de libertad no solo es el fundamento de las leyes morales y de la doctrina de las costumbres, sino además de su división en una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud, pues este concepto “que es común a ambas [doctrinas], hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y de la *libertad interna*” (TL, AA 06: 406). Los deberes externos son aquellos que regulan únicamente *la esfera externa* de la libertad, esto es, el ámbito de la interacción y de influencia recíproca de los hombres entre sí (véase Baum, 2006, p. 57). En contraposición, los deberes internos son aquellos que regulan *la esfera interna*, esto es, el ámbito de la *Gesinnung*, de la adopción de fines y elección de máximas (TL, AA 06: 392; VARL, AA 23: 251; véase Baum,

---

<sup>2</sup> En la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant sostiene que “la *libertad en sentido práctico* es la independencia del albedrío, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad [...] El albedrío humano es, ciertamente, un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles” (A534/B562). Más adelante, en el canon de la razón pura, afirma que “conocemos la libertad práctica por experiencia [...] como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” (A803/B831). Por otra parte, el problema de la libertad transcendental, esto es, acerca de la posibilidad de dar comienzo a una serie causal que no esté sometida a una causa anterior en el tiempo, es una cuestión “que no se le plantea a la razón en el uso práctico” y que “conciérne solo al saber especulativo” (A803/B831). Sobre la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, y libertad en sentido teórico y en sentido práctico, véase Baum (2013b, pp. 114ss.; 2008), Geismann (2007) y Allison (1990, p. 54ss.).

<sup>3</sup> Una de las novedades de *Die Metaphysik der Sitten* con respecto a los textos de filosofía moral de la década de los 80 es la distinción clara entre *Wille* y *Willkür*. En este texto, Kant sostiene que la facultad de desear [Beherungsvermögen] se puede considerar desde dos perspectivas: en relación con la acción o en relación con el fundamento de determinación del arbitrio (RL, AA 06: 213). En el primer caso, la facultad de desear se denomina *arbitrio*: “en la medida en que está unida a la conciencia de la capacidad de su acción para producir el objeto se llama *arbitrio*” (RL, AA 06: 213). El arbitrio refiere a la facultad de realizar u omitir acciones conducida por diversos fines que se adopten; de él surgen reglas subjetivas para las acciones que se denominan máximas. Ahora bien, el querer hacer u omitir una acción dirigida a un fin particular constituye un acto interno y esto conduce a la noción de voluntad: “la facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación (y por lo tanto, el albedrío mismo) se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad” (RL, AA 06: 213; véase Baum, 2005, p. 38). En el segundo caso, esto es, la facultad de desear considerada en relación con el fundamento de determinación, esta se denomina voluntad porque el arbitrio no solo establece fines sino que además puede ser determinado por la razón pura. Mientras que del arbitrio surgen máximas, de la voluntad surgen leyes (RL, AA 06: 226). Sobre la distinción entre *Wille* y *Willkür*, véanse Beck (1993), Baum (2005, p. 37ss.) y Klemme (2013ab).

2005, p. 40).<sup>4</sup> Los deberes externos surgen de la legislación jurídica “porque esta legislación no exige que la idea del deber, que es interior, sea por sí misma el fundamento de determinación del arbitrio del agente” (RL, AA 06: 219). Por su parte, los deberes internos surgen de la legislación ética porque esta “incluye en su ley el resorte impulsor interno de la acción (la idea del deber)” (RL, AA 06: 219). Aquí encontramos una diferencia fundamental entre los deberes jurídicos y los éticos: mientras que los primeros solo exigen la realización (u omisión) de una acción, dejando de lado la motivación moral, los segundos exigen también que esa acción sea cumplida por los motivos correctos, esto es, *por deber*. Los deberes jurídicos pueden ser cumplidos por diversos resortes impulsores (por ejemplo, por respeto, por miedo o por inclinación), pero los deberes éticos solo por respeto a la ley (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1327).<sup>5</sup> A partir de esta distinción entre los deberes jurídicos y los éticos, en lo que atañe a la relación de la ley con el resorte impulsor, Kant sostiene que ellos no se distinguen entre sí en virtud de su contenido sino por el modo en que se legislan. Por ejemplo, el cumplimiento de las promesas puede ser mandado por una ley jurídica, pero este deber se podría volver un deber interno toda vez que una ley (moral, pero ética) exigiera además que se cumpla con él por la mera idea del deber. La acción ordenada por el deber es la misma en ambos casos (es decir, cumplir con las promesas). La diferencia radica en que la legislación ética no solo hace de esa

---

<sup>4</sup> Ludwig, por su parte, relaciona el término ‘acción externa’ con los movimientos del cuerpo y el manejo de objetos exteriores al arbitrio, y el término ‘acción interna’ con los sucesos internos, como los deseos e intenciones (2005, p. 93). Von der Pfordten analiza en detalle el concepto de ‘acción externa’ y sostiene que la interpretación de Ludwig presupone la distinción de las formas de la sensibilidad y que una clasificación que concierne a la filosofía teórica no puede ser decisiva para la determinación de un concepto práctico (2007, p. 435). A su juicio, aquello específico de las acciones externas consiste en “todos los cambios en el agente que no muestran la *naturaleza racional pura a priori*”, a saber, los sucesos “que también son influenciados por el mundo externo y de este modo caen bajo las leyes causales, esto es, los impulsos, inclinaciones, sentimientos, conceptos empíricos, imperativos hipotéticos, etc.” (2007, p. 434). En contraposición, las acciones internas conciernen solo al ámbito de la razón pura práctica, esto es, “los actos de la libertad, en particular, la inspección de la ley moral, la orientación de las máximas a la ley moral, la adopción libre de fines y la aplicación de conceptos a priori” (2007, p. 434).

<sup>5</sup> Para referirse a la motivación moral, Kant utiliza principalmente dos términos: *Bewegungsgrund*, que he traducido al castellano como ‘motivo’, y *Triebfeder*, que he traducido como ‘resorte impulsor’. Otras traducciones posibles son ‘fundamento de determinación’, para el primer término, y ‘motor’ o ‘móvil’, para el segundo. En cuanto a la diferencia entre ambos, Kant sostiene que el *resorte impulsor* es el fundamento *subjetivo* del querer, mientras que el *motivo* es el fundamento *objetivo* (GMS, AA 04: 427). La idea de *Triebfeder* refiere así un sentimiento, a un impulso de orden subjetivo para determinar la voluntad que tiene lugar solo en el caso de los seres racionales cuya voluntad no se adecúa siempre a la razón (los seres humanos) (KpV, AA 05: 72). El único sentimiento surgido *a priori* de la razón, esto es, el único resorte impulsor moral que vincula la voluntad humana con la ley, es el *respeto* (KpV, AA 05: 73-76).

acción un deber, sino que además hace de ese deber un resorte impulsor (RL, AA 06: 218). Kant concluye así que “la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen entonces tanto por sus deberes diferentes sino más bien por la diferencia de la legislación, que une uno u otros resortes impulsores con la ley” (RL, AA 06: 220).

Ahora bien, puesto que “solo conocemos nuestra propia libertad, de la cual proceden todas las leyes morales, y con ello también tanto los derechos como los deberes, a través del imperativo moral” (RL, AA 06: 239),<sup>6</sup> podemos resumir bajo este imperativo todas las leyes de la libertad (Anderson, 1923, p. 52). Este imperativo es la formulación de la ley moral en general, válida tanto para la doctrina del derecho como para la de la virtud y, por lo tanto, equivale al “principio supremo de la doctrina de las costumbres”.<sup>7</sup> Dice Kant: “El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, entonces, obra según una máxima que al mismo tiempo pueda valer como una ley universal. Toda máxima que no cualifique para ello es contraria a la moral” (RL, AA 06: 226). Kant define la obligación como “la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (RL, AA 06: 222). El imperativo categórico es una regla práctica, dirigida tanto para las acciones externas como para las internas,

que piensa una acción como necesaria objetivamente y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un fin que puede ser alcanzado con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente (RL, AA 06: 222).

Es decir, el imperativo categórico hace necesaria una acción en sí misma, no por referencia a la consecución de un fin determinado, sino de acuerdo con sus máximas (o su forma general); esa acción es, a su vez, i) pensada como objetiva, es decir, necesaria para cualquier ser racional y ii) convertida

---

<sup>6</sup> “Para que aquí nadie se imagine encontrar *inconsecuencias* porque ahora llamo a la libertad la condición de la ley moral y luego en el tratado sostengo que la ley moral es la condición bajo la cual podemos, primeramente, *ser conscientes* de la libertad, solo quiero recordar que la libertad es ciertamente la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (KpV, AA 05: 04).

<sup>7</sup> Un principio [Grundsatz] es a la vez ley práctica [praktische Gesetze] cuando hace de ciertas acciones un deber (RL, AA 06: 223). Como el principio de la doctrina de las costumbres manda a obrar de determinada a manera, ella es, al mismo tiempo, una ley práctica, esto es, un imperativo categórico.

subjetivamente en necesaria, esto es, el sujeto se representa esa acción como una acción a realizar (u omitir).<sup>8</sup> La ley suprema de la moral es, así, un imperativo categórico que exige primeramente que las máximas de las acciones (libres) sean aptas para formar parte de una legislación universal.<sup>9</sup> Esta ley no “lleva en sí evidentemente un resorte impulsor” —en ese caso, solo valdría para la ética—, sino que “solo enuncia en general lo que es obligación” (RL, AA 06: 225). Puesto que este principio general de los deberes se ubica en la cúspide de la doctrina de las costumbres, todas las acciones moralmente necesarias, los deberes y obligaciones particulares de cada doctrina, del *ius* y de la *ethica*, se deben poder deducir de él (Baum, 2006, p. 57; Herb y Ludwig, 1993, p. 286).<sup>10</sup> Por último, Kant sostiene que la ley general de la moral es ‘indemostrable’ y, sin embargo, tiene, como los postulados matemáticos, certeza ‘apodíctica’ (RL, AA 06: 225). Lo mismo vale para la ley general del *ius*, esto es, el principio supremo de la doctrina del derecho (RL, AA 06: 231), como para la ley general de la *ethica*, el principio supremo de la doctrina de la virtud (TL, AA 06: 395); ninguna de ellas es susceptible de prueba alguna.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Como explica Baum, el imperativo categórico implica así conciencia específicamente moral de la obligación: “los imperativos morales prescriben una obligación que solo puede ser fundada en una filosofía moral que existe por sí misma, es decir, que es independiente de todo conocimiento teórico y es al mismo tiempo universalmente válida” (2013b, p. 119).

<sup>9</sup> “Pues toda relación moral-práctica para con los hombres es una relación de ellos en la representación de la razón pura, esto es, de las acciones libres según máximas que cualifican para una legislación universal y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*ex solipsismo prodeutes*)” (TL, AA 06: 451).

<sup>10</sup> Baum enfatiza que todos los deberes tienen que poder ser derivados *a priori* de la ley moral general, no en virtud de su contenido sino solo en virtud de su forma, esto es, de acuerdo con su validez necesaria (2013b, p. 126). Por su parte, Wood (2002) sostiene que no hay deducción alguna del principio universal del derecho de una ley moral general, aunque pareciera incurrir en el error de interpretar que el principio supremo de la doctrina de las costumbres es un principio fundamental de la moralidad y no de la moral en general (2002, p. 6ss.). De todos modos, ofrece argumentos interesantes contra una línea argumentativa, presente principalmente en el ámbito anglosajón de los estudios kantianos (véase Guyer, 2002ab), que propone deducir el principio universal del derecho del principio de la moralidad (tomando por ello alguna formulación del imperativo categórico de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* o de la *Kritik der praktischen Vernunft*). Sobre esta discusión, véase, asimismo, Willaschek (1997; 2009) y Bartuschat (2008).

<sup>11</sup> En la segunda *Kritik*, Kant sostiene que la “realidad objetiva de la ley moral no puede ser probada por medio de una deducción ni por medio del esfuerzo de la razón teórica” (KpV, AA 05: 47). No obstante, “la ley moral es dada como un factum de la razón pura, que es cierto de manera apodíctica y del cual somos conscientes *a priori*” (KpV, AA 05: 47). Así, según la doctrina del factum, el hecho de que la ley moral no sea susceptible de prueba alguna no pone en jaque su validez, pues ella “se mantiene firme por sí misma” (KpV, AA 05: 47). La posición de Kant en la *Kritik der praktischen Vernunft* supone un cambio radical respecto de la *Grundlegung*. En efecto, allí se propone ofrecer una deducción del principio supremo de la moralidad, una respuesta a la pregunta “cómo son posibles los imperativos categóricos” (GMS, AA 04: 453-454). En la segunda *Kritik*, el factum de la razón pura “toma el lugar de esta deducción del principio moral en vano buscada” (KpV, AA 05: 47). Sobre la doctrina del factum,

Para llegar desde la ley general de la moral a la ley general del derecho hay que agregar a esa primera formulación las características específicas del concepto del derecho (Baum, 2013a, p. 57). En el §B de la “Introducción a la doctrina del derecho”, antes de presentar la definición del derecho, Kant establece tres rasgos fundamentales del concepto del derecho. Allí dice que este concepto i) concierne solo a la relación de influencia recíproca de los hombres entre sí (es decir, práctico-*externa*), ii) contempla solo la relación entre los diversos arbitrios, esto es, iii) no toma en consideración los fines que cada uno se proponga sino que solo se pregunta “por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes” y “si la acción de uno se puede reunir junto con la libertad del otro según una ley universal” (RL, AA 06: 230). El derecho, así, solo legisla sobre el ámbito de las acciones externas, es decir, de las acciones respecto de otras personas. Para ello, no toma en consideración los fines de esas acciones, sino que solo exige que sus máximas sean compatibles con la libertad de los otros.

Tras fijar las características del concepto del derecho, Kant está en condiciones de dar respuesta a la pregunta que titula y guía el apartado §B “¿Qué es el derecho?”: “El derecho es, por lo tanto, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede reunir junto con el arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad” (RL, AA 06: 230). De esta definición del concepto del derecho se desprende analíticamente el “principio universal del derecho” (§C). Este principio establece cuándo una acción es *correcta o conforme al derecho* [recht]: “Una acción es *correcta*, si de acuerdo con ella o con su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede existir junto con la libertad de todos, según una ley universal” (RL, AA 06: 230).

Ahora bien, Kant sostiene que este principio normativo es “ciertamente una ley que me impone una obligación” (RL, AA 06: 231), una obligación que manda a obrar de modo tal que el uso libre del propio arbitrio sea compatible con la libertad de los otros, según leyes universales (RL, AA 06: 231). Esta ley general del derecho se obtiene, como hemos visto, cuando se restringe el deber moral general de obrar según máximas que puedan valer como leyes universales al ámbito específico de la relación práctica pero *externa* de una persona con otra.

---

véase, entre otros, Beck (1960, p. 170ss.), Allison (1990, p. 234ss.), Wood (2008, p. 124ss.), Wolff (2009) y Moledo (2018).

Para llegar desde la formulación de la ley general de la moral al principio supremo de la doctrina de la virtud el camino es un poco más complejo. Aquí conviene que nos detengamos en un pasaje de la “Introducción a la doctrina de la virtud”, en el que Kant contrapone el método que sigue el *ius* y el que sigue la *ethica* para determinar sus principios:

La relación del fin con el deber se puede pensar de dos maneras: o bien, partiendo del deber se busca la *máxima* de las acciones correctas, o bien, a la inversa, partiendo de esta se busca el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno elegir qué fin se quiere proponer para su acción. Pero la *máxima* de la acción está determinada *a priori*, a saber, que la libertad del agente pueda existir junto con la libertad de cada cual según una ley universal (TL, AA 06: 382).

Según este pasaje, la vinculación entre fin y deber se puede pensar desde dos perspectivas morales: o bien se parte de cualquier fin para determinar *a priori* una *máxima* correcta [recht], o bien se parte de la *máxima* para determinar *a priori* un fin que es deber adoptar. Como señala Kant, la primera alternativa es la que corresponde al derecho. En efecto, la ley universal del derecho desatiende los fines que se persigan con las acciones y solo legisla sobre sus *máximas*. Esto es, impone *a priori* la obligación de obrar según una *máxima* tal que el propio uso externo de la libertad no lesione la libertad de los demás. La segunda alternativa es la que corresponde a la ética. Sobre su relación con el método del *ius*, dice Kant:

Pero la ética toma el camino contrario. No puede partir de los fines que el hombre se quiere proponer y luego disponer las *máximas* que ha de adoptar, es decir, su deber; pues esos serían fundamentos empíricos de las *máximas* que no proporcionan ningún concepto del deber [...] Por lo tanto, en la ética, *el concepto del deber* conducirá a fines y las *máximas* con respecto a los fines que nosotros *debemos* proponernos tienen que fundamentarse según principios morales (TL, AA 06: 382).

De acuerdo con Kant, nuestras inclinaciones sensibles nos conducen a la adopción de diversos fines. Toda acción libre presupone un fin (TL, AA

06: 389).<sup>12</sup> Ahora bien, la razón pura opone a estos fines subjetivos “un fin objetivamente necesario”, esto es, “un fin que es en sí mismo un deber” (TL, AA 06: 389).<sup>13</sup> Estos fines objetivos son dos: el fin de la propia perfección y el de la felicidad ajena. La ética agrega así a la formulación general del deber (“obra de modo tal que la máxima de tu acción pueda valer como una ley universal” [RL, AA 06: 226]) la exigencia de subordinar los fines subjetivos a los fines de la razón pura. El principio supremo de la doctrina de las costumbres consiste en un *principio negativo*, en la medida en que solo exige que las máximas no contradigan la forma de una ley universal (TL, AA 06: 389). En contraposición, el principio supremo de la doctrina de la virtud — “obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal”— consiste en un *principio afirmativo*, pues no solo presenta el criterio de universalidad para la elección de las máximas, sino que, además, al incluir el mandato de adoptar un fin objetivo, “fundamenta una ley para las máximas de las acciones” (TL, AA 06: 389-395).

Por otra parte, para obtener deberes éticos o de virtud, esa ley universal se piensa como una la ley “para la propia voluntad” y no, como es el caso de los deberes jurídicos, “de una voluntad en general” o “de la voluntad de otros” (TL, AA 06: 389).<sup>14</sup> Por ello, Kant sostiene que en la doctrina de la virtud tiene lugar una “ampliación del concepto del deber” (TL, AA 06: 396). En ella, el concepto del deber se amplía, con respecto a la doctrina del derecho, porque en su principio supremo se sustituye la coacción externa por la autoacción. Mientras que el principio supremo del derecho se construye solo a partir de las nociones de libertad externa y coacción a través de la ley, el principio supremo de la virtud requiere añadir dos elementos más: el concepto de autoacción (o de legislación interna) y el concepto de “fin que es a su vez deber”, esto es, un fin determinado por la

---

<sup>12</sup> En la *Tugendlehre*, Kant sostiene que *fin* es “el objeto del arbitrio (de un ser racional) por medio de la representación del cual el arbitrio es determinado a una acción para producir ese objeto” (TL, AA 06: 381).

<sup>13</sup> Kant justifica la existencia de tales fines por medio de una *reductio ad absurdum*: si todos los fines fuesen medios para otros fines, y ninguno, al mismo tiempo, fin en sí mismo, “sería imposible un imperativo categórico, lo cual anularía toda doctrina de las costumbres” (TL, AA 06: 385). “[P]ues si debe haber entonces un principio práctico supremo y, con respecto a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser uno tal que, a partir de la representación de aquello que necesariamente es fin para cada uno, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y que, por ello, pueda servir como ley práctica universal” (GMS, AA 04: 428-429).

<sup>14</sup> “[L]ey jurídica (*lex iuridica*) es aquello que puede ser considerado como surgido del arbitrio de otro legislador” (VARL, AA 23: 257).

razón pura (TL, AA 06: 396).<sup>15</sup> La noción de *fin* se vuelve así un elemento central para distinguir la ética y el derecho al interior de la moral. De acuerdo con Kant: “Por esta razón, la ética puede ser definida también como el sistema de fines de la razón pura práctica. Fin y deber distinguen las dos secciones de la doctrina general de las costumbres” (TL, AA 06: 381).

En suma, la doctrina sistemática de los deberes se subsume bajo una ley universal de la moral, es decir, el principio supremo de la doctrina de las costumbres. Esta ley práctica rige tanto en el ámbito de las acciones externas como internas, esto es, es válida tanto para el derecho como para la ética y dice que toda máxima que no cualifique para formar una legislación universal contradice la moral. El principio supremo de la doctrina del derecho surge de someter este principio supremo o ley moral general a las condiciones definidas por el concepto del derecho mismo. Básicamente, estas condiciones restringen la obligación moral a la esfera de la relación práctica y externa entre las personas y a la forma de la coexistencia de las máximas de las acciones, dejando de lado sus fines. Por su parte, el principio supremo de la doctrina de la virtud agrega al criterio de la universalidad de las máximas un fin objetivo de la razón pura, al cual deben subordinarse los fines surgidos de las inclinaciones sensibles, fundamentando así una ley determinada *a priori* para las máximas.

A partir de estos tres principios supremos o leyes morales, Kant construye el edificio sistemático de la moral y, sobre la base de dos relaciones conceptuales claves, la vinculación entre *resorte impulsor* y *ley* y entre *fin* y *deber*, demarca cuidadosamente a su interior las dos doctrinas. El antiguo *ius naturae* es concebido ahora como una doctrina racional y metafísica del derecho, como un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos que tiene por objeto la libertad del arbitrio *en su uso externo*. Esta doctrina queda

---

<sup>15</sup> Por esa razón, Kant dice que el principio supremo de la doctrina de la virtud es sintético y el principio supremo de la doctrina del derecho es analítico (TL, AA 06: 396). En el caso del principio del derecho, coacción externa y libertad externa se conectan de manera analítica porque la coacción está definida en términos de un “impedimento del obstáculo de la libertad” (RL, AA 06: 231). Esto es, aquello que “obstaculiza lo que obstaculiza” a la libertad concuerda con ella (RL, AA 06: 231). En cambio, en el principio de la ética, coacción interna y libertad interna se conectan de manera sintética, porque este principio incluye la adopción de un fin que es a la vez deber. Esto es, el elemento que se une ‘sintéticamente’ a la (auto)coacción es un fin determinado *a priori* por la razón pura. Kant sostiene que el principio de la virtud “no permite, como imperativo categórico, prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica” (TL, AA 06: 395). En efecto, todas las acciones envuelven necesariamente la adopción de fines y la razón práctica es “una facultad de fines en general”; pero la *razón pura práctica* “no puede ordenar *a priori* fines sino en la medida en que los anuncia como deber” (TL, AA 06: 395).

así subsumida y correctamente ubicada en una metafísica de las costumbres, aquel ámbito que Baumgarten y Achenwall denominaban ‘*ius naturae latissimo*’ y Wolff ‘*philosophia practica universalis*’. Kant logra establecer así aquello que, según diagnosticaba en las lecciones *Feyerabend* de 1784, no supieron los teóricos del derecho natural, a saber, “determinar el lugar del *ius naturae* en la filosofía práctica a partir de principios y mostrar los límites entre aquel y la moral” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321).

Hasta aquí, analizamos cómo se insertan los principios metafísicos del derecho en la metafísica de las costumbres y llegamos a la formulación del principio supremo del derecho. Ahora bien, Kant no solo elabora y desarrolla su doctrina del *ius naturae* a partir de la ley universal del derecho, sino que introduce otro principio fundamental que tiene, junto con esa ley, un peso decisivo y consecuencias importantes en su teoría. Me refiero a la afirmación de que la libertad es el único derecho innato, el principio de la libertad innata (RL, AA 06: 238). Examinemos, a continuación, la relación sistemática entre el principio supremo del derecho y el principio de la libertad innata.

#### 4.1.2. La división de los derechos y la simetría del derecho natural

En la “División de la doctrina del derecho”, de la “Introducción a la doctrina del derecho”, Kant presenta dos divisiones generales que surgen al considerar dos conceptos jurídicos fundamentales: la “división general de los deberes jurídicos” (A) y la “división general de los derechos” (B) (RL, AA 06: 236-237). En este apartado me detendré en la segunda división, pues es allí donde Kant introduce el principio de la libertad innata.

Según la “división general de los derechos”, están, por un lado, i) “los derechos, como *preceptos* [Lehren] sistemáticos” y, por otro lado, ii) los “derechos, como facultades (morales) de obligar a otros” (RL, AA 06: 237). En esta clasificación general del derecho, Kant no hace más que recoger una distinción usual entre dos acepciones de ‘*ius*’ o ‘*Recht*’, presente en todas las teorías iusnaturalistas de la Modernidad, a saber, el *ius* como *lex*, cuando se considera el derecho desde una perspectiva objetiva, y el *ius* como *facultas* o *potestas*, cuando se lo considera desde una perspectiva subjetiva. El derecho objetivo se divide, a su vez, en derecho natural y derecho positivo. El derecho natural es el derecho que descansa en principios *a priori* y el derecho positivo aquel que “surge de la voluntad de un legislador” (RL, AA 06: 237). Por su

parte, los derechos subjetivos se dividen en el derecho innato y los derechos adquiridos. El derecho innato es aquel que tiene un “fundamento legal” natural, es decir, “corresponde a cada uno por naturaleza”, mientras que el derecho adquirido es un tipo de derecho subjetivo que requiere de un acto jurídico para su validez (RL, AA 06: 237). El siguiente cuadro (Figura 1) ilustra la división de los derechos:

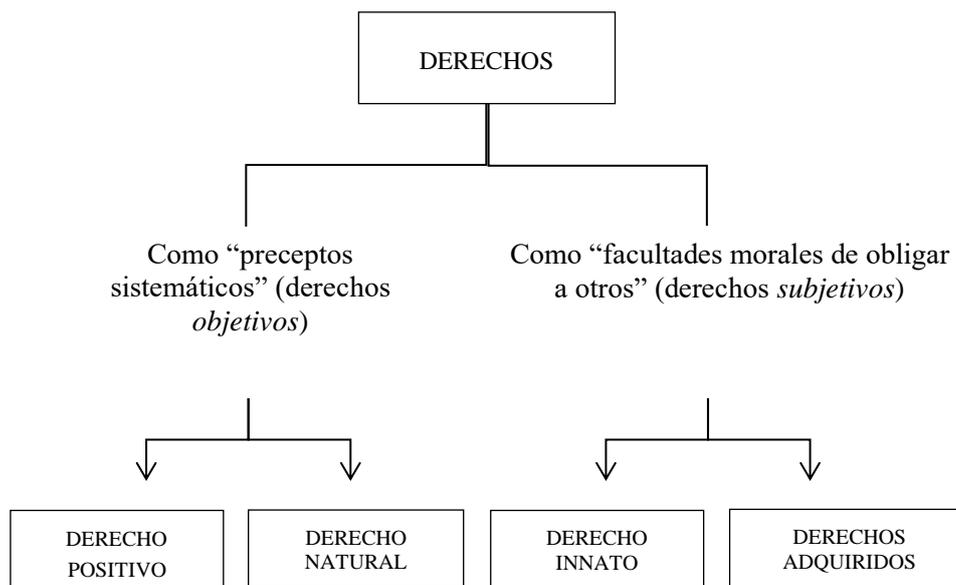


Figura 1. La división de los derechos

En la “Introducción a la doctrina del derecho”, Kant comienza a desarrollar su doctrina del *ius* eminentemente desde la perspectiva objetiva del derecho. En §A responde a la pregunta ‘¿qué es la doctrina del derecho?’, diciendo que se trata de una ciencia que se ocupa del “conocimiento sistemático de la doctrina del derecho natural” (RL, AA 06: 229) (esto es, se ocupa de un conocimiento sistemático *a priori*), y que, por lo tanto, no compete al juriconsulto, aquel versado en las leyes externas únicamente empíricas. En §B, tras situar la *Rechtslehre* en el ámbito normativo del *ius naturae*, responde a la pregunta “¿qué es el derecho?” (RL, AA 06: 230) con una serie de características del concepto *moral* del derecho que culminan, como hemos visto, en la definición del derecho. En §C establece el principio universal del derecho y en §D avanza con la caracterización del derecho. Allí,

Kant señala que el derecho está unido analíticamente con la coacción (en tanto la coacción a los usos de la libertad *incorrectos* [unrecht] concuerda con él, es decir, es *correcta* [recht]) (RL, AA 06: 231), para finalmente aclarar, en §E, que esa coacción (concordante con el derecho) tiene que ser recíproca. Así pues, Kant agrega un elemento analítico más a la definición del derecho: la reciprocidad de la coacción. El “derecho estricto” (“aquel que no se mezcla con nada ético”) se define entonces como “la posibilidad de una coacción recíproca general, que concuerda con la libertad de cada uno según leyes universales” (RL, AA 06: 231).

Hasta aquí tenemos entonces una serie de definiciones y elementos atinentes a la *dimensión objetiva del derecho natural*, principalmente el concepto del derecho en §B y §E, y el principio del derecho en §C, que conciernen a preceptos o leyes jurídicas *a priori*. Luego de mencionar la *dimensión subjetiva del derecho* en la “división general de los derechos”, el *ius* como “facultad moral de obligar a otros” (RL, AA 06: 237), Kant introduce un segundo principio fundamental de la *Rechtslehre*: el principio de la libertad innata. Dice Kant:

la libertad (la independencia frente al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que ella puede existir junto con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a cada hombre en virtud de su humanidad (RL, AA 06: 237).

El derecho innato remite, en primer lugar, a la libertad entendida como la ausencia de coacción externa arbitraria o injustificada.<sup>16</sup> En las lecciones *Vigilantius*, Kant explica que “la denominación *derecho innato* no puede referir a nada más que al uso de mi arbitrio o de mi libertad para oponer resistencia al arbitrio del otro” (V-MS/Vigil., AA 27: 258). El principio de la libertad innata contiene, además, analíticamente, la igualdad natural que consiste en “la independencia de no ser obligado por otros más que a aquello a lo que también se los puede obligar recíprocamente” y una serie de

---

<sup>16</sup> Esta noción de libertad innata es muy similar al concepto de libertad natural que presenta Achenwall: “en la medida en que uno no está sometido al dominio del otro, se llama *independiente del dominio*, y este estado de independencia se denomina *libertad natural* (respecto del dominio)” ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.1.ccxlviii). La idea de libertad como ausencia de dominación arbitraria vincula a Kant (y también a Achenwall) con la concepción republicana de libertad, según la cual, la libertad es la independencia frente a los demás (Ripstein, 2009, p. 42ss.).

potestades innatas: “la cualidad del hombre de ser su *propio señor (sui iuris)*”, “la cualidad de ser un hombre *íntegro (iusti)*” y “la potestad de hacer frente a los otros aquello que en sí no disminuya lo suyo” (RL, AA 06: 238).<sup>17</sup>

Como hemos visto, Kant sostiene que el derecho es, por definición, coacción (RL, AA 06: 231) y que en su acepción ‘subjctiva’ no es otra cosa que “la facultad moral de obligar a los otros”. Conceptualmente, derecho y deber son dos caras de la misma moneda: “al derecho de una parte le corresponde un deber de la otra” (RL, AA 06: 260). Tener un derecho significa tener una potestad legítima de coaccionar a todos los demás, esto es, de imponerles la obligación de actuar en conformidad con ese derecho.<sup>18</sup> Dicho de otro modo, la noción de deber jurídico supone una relación intrínseca con la potestad de coaccionar y esto es una de sus condiciones definitorias: “a todo deber le corresponde *un derecho* considerado como *potestad (facultas moralis generatim)*, pero no a todo deber le corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas juridica*) a coaccionar a alguien, sino que esos se llaman específicamente *deberes jurídicos*” (TL, AA 06: 383).<sup>19</sup>

La libertad como derecho innato no es una excepción al modo en que Kant comprende las relaciones jurídicas, sino que también tiene como contrapartida una obligación cuyo ‘fundamento legal’ es natural o innato. Esta obligación es aquella que expresa el principio universal del derecho. En efecto, este principio nos impone la obligación de obrar de modo tal que el uso propio de la libertad sea compatible con la libertad de los otros. De este modo, existe una correspondencia simétrica entre la dimensión objetiva del derecho natural (la ley que me impone la obligación natural o innata de no lesionar, con mi acción, la libertad de los otros) y la dimensión subjetiva del derecho natural (la potestad natural o innata de obligar a los otros a no

---

<sup>17</sup> La primera potestad, ‘ser dueño de sí mismo’, refiere a que nadie tiene una autorización jurídico-moral innata para dominar al otro. La segunda, “la cualidad de ser un hombre íntegro”, remite a la idea de honor, esto es, al hecho de que nadie puede ser acusado de violar el derecho del otro sin la existencia de una prueba ulterior (V-MS/Vigil., AA 27: 588). La tercera potestad remite a la idea de que uno está facultado a hacer uso de su libertad externa mientras no viole la libertad de los otros. Sobre estas potestades, véase Höffe (2010, p. 87ss.).

<sup>18</sup> “El derecho de los hombres como derecho de coacción no se debe basar meramente en el concepto de un deber que se puede exigir a alguien, sino que presupone también un poder de coaccionar a los otros a cumplir con nuestros derechos” (VATP, AA 23: 130).

<sup>19</sup> Achenwall también afirma que solo los deberes que están unidos con la facultad moral de coaccionar pertenecen al derecho natural (tomado en sentido estricto) ([1995] *Elementa iuris naturae*, praecognita, 4.clxxxv).

lesionar, con su acción, mi libertad), o bien, entre el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata.

En la doctrina de Achenwall también hay una relación de correspondencia simétrica entre la ley general del derecho y el derecho innato. Achenwall sostiene que el principio universal del derecho, que pertenece al derecho en *sentido objetivo* y equivale a la ley que dice ‘consérvate’, funda un *derecho subjetivo*, a saber, la facultad moral de coaccionar a los otros frente a quienes lesionan la propia perfección ([1995] *Elementa iuris naturae*, introductio, ccxiii). A mi entender, esta relación de simetría entre la obligación y el derecho innato o natural, que podemos establecer tanto en la doctrina de Achenwall como en la de Kant, descansa en el hecho de que ambos autores conciben una conexión analítica entre derecho y coacción y definen el derecho subjetivo como una facultad de coaccionar u obligar a los otros.<sup>20</sup> En este punto, la posición de Achenwall ya presenta una ruptura con la escuela wolffiana del derecho natural. Para Wolff, existe primeramente una obligación (establecida por la ley natural) de la cual, en una segunda instancia, se desprende un derecho: *porque tenemos la obligación de alcanzar un fin, tenemos derecho a los medios que conducen a él*. Este derecho es pensado como una mera capacidad de actuar en vistas a la consecución del fin que debemos perseguir según la ley de naturaleza, y no está unido conceptualmente, a diferencia de lo que luego dirán Achenwall y Kant, con la potestad de coaccionar. Dice Wolff:

La capacidad, o facultad moral, de hacer u omitir algo se denomina *derecho*. De allí se vuelve claro que el derecho surge de *la obligación pasiva* y que *no podría existir ningún derecho si no existiera ninguna obligación, como también, que a través de la ley natural nos es dado un derecho a todas aquellas acciones sin las cuales no podríamos cumplir con la obligación natural*. Uno tiene entonces un derecho al uso de los alimentos porque estamos obligados a conservar nuestro cuerpo y en esto

---

<sup>20</sup> Para pensar esa relación conceptual, es útil realizar el contrapunto con Hobbes. Howard Williams llama la atención sobre la simetría del derecho natural en Kant, en contraposición con el carácter asimétrico del derecho natural en Hobbes. En efecto, es notorio que en la doctrina hobbesiana del derecho, aquello que “nos es dado por derecho natural no concuerda necesaria y completamente con aquello que podemos reclamar en términos de obligaciones por parte de otros” (Williams, 2012a, p. 68). En este punto, Williams sigue a Herbert, quien señala que el derecho natural hobbesiano no se distingue del kantiano en lo que refiere a la capacidad del hombre de obligar a otros, sino más bien en que “el derecho natural hobbesiano es *unilateral*, en el sentido de que representa el *conatus* natural o el esfuerzo que motiva a un ser humano. Uno tiene derechos en la condición natural *incluso cuando ninguna persona puede ser obligada*” (2009, p. 16).

consiste la capacidad de disponer de los alimentos conforme a esa obligación. *Por lo tanto, si la ley de la naturaleza nos vincula a un fin, entonces hay para nosotros, en consecuencia, también un derecho a los medios; si solo existe un único medio, nos servimos de él también con derecho.* Pues es imposible que uno pueda obtener un fin sin servirse de los medios ([1754] *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, I.2.xlvi).

En la recensión del libro de Hufeland de 1786, quien concibe, como hemos visto anteriormente, una doctrina del derecho natural de cuño wolffiano, Kant critica precisamente este punto, esto es, el intento de fundar la potestad de coaccionar en una ley preexistente que obliga a alcanzar un fin determinado.

Lo propio del sistema de nuestro autor consiste en que él pone el fundamento de todo el derecho y de todas las potestades en una obligación natural anterior y en que el ser humano, por lo tanto, tiene la potestad para coaccionar a los demás porque está obligado a ello (según la última parte del principio); de otra manera, piensa él, la potestad para coaccionar no podría ser explicada [...] Sin embargo, que incluso la potestad para coaccionar deba tener absolutamente como fundamento una obligación impuesta por la naturaleza misma, al recensor le parece que no es claro; en particular, porque la causa contiene más de lo necesario para esa conclusión (RezHufeland, AA 08: 128-129).<sup>21</sup>

Hufeland fundamenta el derecho y la potestad de coaccionar en una obligación natural anterior (es decir, en buscar la propia perfección). Como uno está obligado a perseguir un fin, tiene derecho a coaccionar a los demás a que no impidan el cumplimiento de esa obligación. Kant sostiene que “la causa contiene más de lo necesario para esa conclusión” porque no es necesario suponer una obligación previa a la potestad de coaccionar. Más bien, derecho y coacción se vinculan entre sí de manera inseparable: el derecho no es sino una potestad legítima de obligar a los otros.

Ahora bien, si bien Kant, en lo que respecta a la concepción del derecho como coacción, sigue a Achenwall, se aparta radicalmente de él en lo que respecta a la formulación y justificación de los principios del *ius naturae* por dos razones fundamentales. En primer lugar, Kant elabora su teoría racional del derecho a partir de dos principios correspondientes entre

---

<sup>21</sup> Sobre la crítica de Kant a Hufeland en la recensión, véase Marey (2015b).

sí, cuyo contenido normativo, como ya sabemos, no consiste en un fin material, sino en la libertad externa. Kant cree, además, que solo mediante ese camino metodológico es posible justificar correctamente la potestad de coaccionar. Esto es, para explicar correctamente el vínculo entre derecho y coacción externa hay que dejar de lado la materia de la acción y atenerse únicamente a la compatibilidad del uso externo de la propia libertad con la libertad de los otros. La coacción consiste en un uso de la libertad que coincide con el derecho (un uso de la libertad correcto [recht]) porque se trata de un obstáculo a los usos de la libertad que obstaculizan la libertad (incorrectos [unrecht]). En este sentido, tiene que existir conceptualmente un uso de la libertad contrario al derecho para que sea posible justificar analíticamente la coacción como “impedimento al obstáculo de la libertad” (RL, AA 06: 231); la búsqueda de la felicidad o de la perfección no obstaculiza *per se* la libertad de los otros. Así lo explica Kant en las lecciones *Feyerabend*:

tengo un derecho cuando limito la libertad de otro. Eso es la coacción. Un derecho es, por lo tanto, la potestad de coaccionar a otro. Aquí vemos que el principio del derecho no brota de la felicidad y por ello no debemos mezclar en absoluto estos principios. Cada uno se puede ocupar de su felicidad como quiera. La mayor felicidad o infelicidad no contradice en absoluto la libertad universal (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1333).

Ni Achenwall ni todos los teóricos del derecho natural supieron ver que la *libertad externa* es el concepto clave que permite explicar y justificar la conexión analítica entre *derecho* y *coacción externa*:

el derecho no es otra cosa más que la ley de la igualdad, la acción y la reacción de la libertad, por medio de la cual mi libertad concuerda con la libertad universal. Alguien obra contra la libertad universal y otro opone resistencia a ello, entonces, este que opone resistencia obra conforme a la libertad universal y, por lo tanto, obra correctamente. Entonces, tengo un derecho a coaccionar a otro a obedecer el derecho. Ningún *autor* ha sabido explicarlo (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1335).

En segundo lugar, Kant se aparta radicalmente de Achenwall en que, en la relación de correspondencia simétrica entre la ley universal del derecho

y el principio del derecho innato, presupone un elemento conceptual clave de su concepción de la relación jurídico-moral de una persona con otra: *la reciprocidad de la obligación* (véase Williams, 2012a, p. 68). En efecto, el carácter recíproco de la coacción aparece, i) en la perspectiva objetiva del derecho, como un rasgo definitorio del concepto moral del derecho, pues este concepto se ‘construye’ por medio de una “ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos” (RL, AA 06: 232), y ii) en la perspectiva subjetiva del derecho, como un elemento inherente al derecho innato, pues la libertad innata consiste en “no ser obligado por otros más que a aquello a lo que también se los puede obligar recíprocamente” (RL, AA 06: 237). La reciprocidad de la obligación constituye, a mi modo de ver, un rasgo central de la reelaboración kantiana del derecho natural. Como veremos más adelante, sobre esa noción se apoya la argumentación del derecho privado acerca del carácter *a priori* de la voluntad general.

Para finalizar, me parece importante señalar aquí que Kant no asigna un estatus normativo preeminente a los derechos por encima de las obligaciones: por fuera del Estado, es decir, ‘con independencia de un acto jurídico’, al menos en este punto inicial de la argumentación, hay *un único derecho innato* que se corresponde con *una única obligación innata*. Con esto quiero enfatizar que la argumentación de la *Rechtslehre* no comienza por postular una serie de *potestates* y *tituli* naturales para llegar a la necesidad de un poder político coactivo que los asegure,<sup>22</sup> sino que la normatividad supra-positiva se centra en fundar un deber de entrar en el estado jurídico. A continuación, por medio del análisis de los deberes de Ulpiano, examinaremos cómo se funda ese mandato categórico.

#### 4.1.3. La división de los deberes jurídicos según las fórmulas de Ulpiano

En la tradición del derecho natural, las fórmulas de Ulpiano (*honeste vive, neminem laede* y *suum cuique tribue*)<sup>23</sup> eran utilizadas para explicar los

<sup>22</sup> Por ejemplo, Hruschka presenta la filosofía jurídica de Kant como una “filosofía de los derechos subjetivos” (2004a, p. 1085). Según el autor, Kant elabora su doctrina del derecho partiendo de la idea de derechos y potestades; en particular, de la idea fundamental de la libertad como único derecho innato. En líneas generales, la tesis de la preeminencia de los derechos subjetivos naturales sobre la soberanía estatal es compartida por Brandt (2001), Gregor (1988), Mulholland (1990), Ludwig (2005) y desarrollada por el mismo Hruschka en Byrd y Hruschka (2010).

<sup>23</sup> “[L]os preceptos jurídicos son estos: vivir honestamente, no dañar al otro, dar a cada uno lo suyo” ([1889-1898] *Corpus Iuris Civilis*, I.I.3).

principios de la filosofía práctica (Friedrich, 2004, p. 57; V-NR/Feyerabend, AA 27: 1336). En la *Rechtslehre*, Kant también utiliza esas fórmulas para ordenar su sistema de *ius naturae*. En efecto, los tres mandatos clásicos sirven allí, según la “división general de los deberes jurídicos” (A) (RL, AA 06: 236), como “principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes internos, externos y en aquellos que contienen la deducción de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción” (RL, AA 06: 237). Kant le otorga a las fórmulas clásicas un sentido novedoso y un lugar sistemático en la doctrina del derecho que solo es posible esclarecer, a mi entender, cuando se las pone en correlación directa con los dos principios fundamentales de esta doctrina, a saber, el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata.<sup>24</sup> La siguiente tabla (Figura 2) ilustra esta hipótesis de lectura:

---

<sup>24</sup> Para ubicar sistemáticamente los deberes de Ulpiano, Pinzani los conecta con las tres secciones de la *Rechtslehre* (“Derecho estatal”, “Derecho de gentes” y “Derecho cosmopolita”) (2005, p. 72). Höffe, por su parte, relaciona el primer deber con “lo mío y tuyo innato” y el segundo deber con “lo mío y tuyo en general” (2006, p. 128). En contraposición, Friedrich señala que la división de los deberes de Ulpiano no se corresponde con la división entre el derecho innato, el derecho privado y el derecho público, respectivamente. Friedrich sostiene acertadamente que las fórmulas de Ulpiano designan deberes jurídicos *a priori* que anteceden conceptualmente a la división de los derechos subjetivos en ‘lo mío y tuyo interno’ y ‘lo mío y tuyo externo’. Dicho de otro modo, si no fuera posible lo mío y tuyo externo, aún seguirían teniendo validez estos tres deberes jurídicos (2004, pp. 72-73). Por otra parte, la interpretación kantiana del primer deber de Ulpiano y la particular categoría de ‘deber jurídico *interno*’ ha sido, en los últimos años, objeto de debate en la literatura especializada; véase, por ejemplo, Klemme (2001), Oberer (2004), Friedrich (2004, pp. 58-73), Pinzani (2005), Höffe (2006; 2010), Joerden (2009), Byrd y Hruschka (2010, pp. 44-70), Ludwig (2013) y Brandt (2016).

FÓRMULAS DE ULPIANO	OBLIGACIÓN (INNATA O NATURAL)	DERECHO (INNATO O NATURAL)
1) HONESTE VIVE	Afirmarse como un fin en sí mismo frente a los demás.	Libertad como derecho innato en nuestra propia persona (el derecho de la humanidad).
2) NEMINEM LAEDE = <i>Principio universal del derecho</i>	No lesionar la libertad de los otros.	Libertad como derecho innato en la persona de los otros (el derecho de los hombres).
<i>Subsunción</i>		
3) SUUM CUIQUE TRIBUE = <i>Postulado del derecho público</i>	Entrar al Estado.	Potestad de coaccionar a los otros a que entren con uno al Estado.

Figura 2. Fórmulas de Ulpiano

Comencemos por estudiar el primer deber jurídico. Dice así:

[i] *Sé un hombre jurídico (honeste vive). La honestidad jurídica (honestas iuridica)* consiste en afirmar su valor como hombre en relación con los otros; este deber se expresa mediante la siguiente proposición: «no te conviertas en un mero medio para los otros, sino sé para ellos al mismo tiempo un fin». Este deber será explicado en lo que sigue como una obligación [que surge] a partir del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*lex iusti*) (RL, AA 06: 236).

Una manera flagrante de volverse un mero medio para con los otros sería mutilarse, venderse o matarse a uno mismo (V-MS/Vigil., AA 27: 587). Kant interpreta estos casos como violaciones de la *honestas* jurídica: esto es, el mandato clásico *honeste vive* es un deber jurídico y no un deber ético.<sup>25</sup> Esta interpretación la podemos encontrar también en la doctrina wolffiana del derecho natural.<sup>26</sup> En efecto, Wolff considera que el primer mandato de Ulpiano nos obliga a vivir de acuerdo con la ley natural. Según afirma:

se denomina *honrado* u *honesto* (*honestum*) a todo aquello que concuerda con la ley de la naturaleza; por ello, también se denomina un *hombre* honesto (*honestus*) a quien ordena todas sus acciones según la regla de la ley de la naturaleza, en la medida en que él no quiere hacer nada más que solo aquello que, sin perjuicio de su obligación, puede hacer gracias a su derecho. Por lo tanto, es claro en lo sucesivo qué significa eso: *vive como un hombre honesto o lleva un modo de vida honrado* (*honeste vive*) ([1754] *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts*, I.2.xlix).

Para Kant, al igual que para Wolff, el deber ‘*honeste vive*’ manda fundamentalmente obrar conforme a los principios del derecho; de hecho, Kant traduce la fórmula como ‘sé un hombre jurídico’. No obstante, en el marco de su filosofía moral, Kant le otorga un significado particular y

---

<sup>25</sup> Según Friedrich, en la tradición iusnaturalista el primer deber de Ulpiano se solía interpretar como un deber ético (2004, p. 57). En una reflexión datada en la década de los 60 (Refl. 7078, AA 19: 243), en las lecciones *Feyerabend* (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1336), las lecciones sobre filosofía moral conocidas como *Mrongovius II* (V-Mo/Mron II, AA 29: 631) y *Vigilantius* (V-MS/Vigil., AA 27: 527, 587), Kant habla de este deber como un deber ético y de *neminem laede* como el primer deber jurídico. Mi hipótesis es que Kant recién concibe el deber *honeste vive* como un *deber jurídico interno* en un período cercano a la redacción de la *Rechtslehre*. En las lecciones *Vigilantius*, que corresponden al semestre de invierno del 93-94 y anticipan varias ideas desarrolladas más tarde en *Die Metaphysik der Sitten*, Kant presenta el primer deber de Ulpiano todavía como un deber ético y lo relaciona con el deber de promover fines (la felicidad de los otros y la propia perfección). Por otra parte, en esas mismas lecciones, aparece ya la noción de un deber jurídico interno que, como veremos más adelante, surge del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (V-MS/Vigil., AA 27: 604). Pero Kant no lo vincula aún con el primer mandato de Ulpiano. En una hoja suelta del *Opus Postumum*, datada por Adickes en el período del 95-96, podemos constatar un cambio en la interpretación de los deberes de Ulpiano hacia la posición definitiva que Kant adopta en *Die Metaphysik der Sitten*: “*honeste vive* no obres en contra del deber innato, en contra de la humanidad en tu propia persona —no te vuelvas un mero medio—. Las fórmulas clásicas mencionadas sirven como principio de la división de los deberes jurídicos en general” (OP, AA 21: 462).

<sup>26</sup> También para Baumgarten la *honestas juridica* es un principio del derecho natural (*Initia*, AA 19: 45; véase también Byrd y Hruschka, 2010, p. 66). En cambio, Pufendorf y Achenwall interpretan la fórmula *honeste vive* como un deber ético y *neminem laede* como el primer deber jurídico (Pufendorf [1997] *De Officio hominis*, I.6.ii; Achenwall [1995], *Elementa Iuris Naturae*, I, introductio, ccciv-cccix).

novedoso a este deber, en la medida en que i) lo asocia a la idea de afirmarse frente a los otros como un fin en sí mismo y ii) lo clasifica como un deber jurídico *interno*. Antes de examinar el primero de esos puntos, es conveniente que nos detengamos en el carácter *interno* del primer deber de Ulpiano. A primera vista, esta categoría puede resultar ciertamente paradójica, pues hasta ahora sabemos que los deberes jurídicos consisten en deberes *externos*. Pero este aspecto paradójico se disipa si atendemos al hecho de que Kant utiliza el par interno-externo [innere-äußere] en relación con la clasificación de los deberes y derechos, en al menos tres sentidos distintos. El primer sentido refiere a la distinción entre derecho innato y derecho adquirido; el segundo, a la distinción entre deber ético y deber jurídico; y el tercero, a la distinción entre el deber para con uno mismo y el deber para con los otros.

La distinción interno-externo atañe, en primer lugar, a la ‘división suprema’ de los derechos como facultades morales de obligar a otros, esto es, a la división entre el derecho innato y los derechos adquiridos (RL, AA 06: 237). Kant señala que “lo mío y lo tuyo innato”, esto es, el derecho innato, puede denominarse “lo interno” (*meum vel tuum internum*) y “lo mío y tuyo adquirido”, esto es, los derechos adquiridos, “lo externo” (*meum vel tuum externum*) (RL, AA 06: 237). Así ‘lo interno’ refiere al derecho innato y ‘lo externo’ a los derechos adquiridos. Por ello, la primera parte de la *Rechtslehre* se titula “El derecho privado de lo mío y tuyo *externo* en general”, pues trata sobre los derechos que requieren de un acto jurídico para su adquisición.

En segundo lugar, el par interno-externo puede referir a la división entre deberes éticos y deberes jurídicos. Como hemos visto anteriormente, los deberes externos son aquellos que surgen de la legislación jurídica porque esta no exige que la idea del deber sea el motivo por el cual se cumple con el deber. En contraposición, los deberes internos surgen de la legislación ética porque ella regula el ámbito de la motivación moral, es decir, exige que se cumpla con el deber por la idea misma del deber. En este sentido, los deberes jurídicos son siempre externos y los deberes éticos son siempre internos. Consecuentemente, Kant habla de la división suprema de la doctrina de las costumbres como una división entre los deberes de la libertad externa [Pflichten der äußeren Freiheit] y los deberes de la libertad interna [Pflichten der inneren Freiheit] (TL, AA 06: 406).

En tercer lugar, Kant utiliza la distinción interno-externo para denominar los deberes para con uno mismo y los deberes para con los otros,

respectivamente. Según la “relación objetiva de la ley con el deber” (RL, AA 06: 240), los deberes jurídicos se dividen entre aquellos que surgen del derecho de la humanidad en nuestra propia persona y aquellos que surgen del derecho de los hombres. En el primer caso, se trata de deberes jurídicos para consigo mismo (deberes jurídicos internos) y, en el segundo, de deberes jurídicos para con otros (deberes jurídicos externos). Los deberes éticos, por su parte, se dividen en aquellos que surgen del fin de la humanidad en nuestra propia persona y los que surgen del fin de los hombres. En el primer caso, se trata de deberes éticos para consigo mismo, y en el segundo caso, de deberes éticos para con los otros (RL, AA 06: 240; véase también TL, AA 06: 398). Teniendo en cuenta esta doble distinción, podríamos decir que existen deberes externos-externos (jurídicos, para con los demás) y externos-internos (jurídicos, para consigo mismo) y deberes internos-externos (éticos, para con los demás) e internos-internos (éticos, para consigo mismo) (Ludwig, 2013, p. 68).<sup>27</sup>

Ahora bien, el carácter interno del deber ‘sé un hombre jurídico’ no puede responder a la primera clasificación mencionada (lo mío y tuyo interno-lo mío y tuyo externo), básicamente porque allí el par interno-externo sirve para distinguir derechos y no deberes.<sup>28</sup> Tampoco puede referir a la segunda clasificación porque Kant afirma que el primer mandato de Ulpiano es un deber jurídico y, por lo tanto, no es posible que sea interno en el sentido de que exija que el motivo de su cumplimiento sea la idea del deber. Resta solo la tercera posibilidad: Kant interpreta la primera fórmula de Ulpiano como un deber jurídico interno porque considera que es un deber que i) surge de una legislación que permite motivos distintos a la idea del deber para su cumplimiento, o lo que es lo mismo, es un deber de la libertad externa, y además ii) es un deber para consigo mismo, es decir, surge del derecho de la humanidad en nuestra propia persona y no del derecho de los hombres

---

<sup>27</sup> En la *Tugendlehre*, Kant clasifica los deberes éticos en dos grandes grupos: los deberes de virtud para con uno mismo (relacionados con el deber de promover la propia perfección) y los deberes de virtud para con los demás (relacionados con el deber de fomentar la felicidad ajena).

<sup>28</sup> El deber relativo a la *honestas juridica* no puede ser identificado con lo ‘mío y tuyo interno’, precisamente porque es un deber y no un derecho. En efecto, es la cara opuesta del derecho de la humanidad en nuestra propia persona: *porque* tenemos un derecho innato (la libertad), tenemos al mismo tiempo un deber jurídico para con nosotros mismos, es decir, el deber de ‘ser una persona jurídica’.

(Klemme, 2001, p. 181; Oberer, 2004, p. 204; Ludwig, 2005, p. 68).<sup>29</sup> En efecto, en las lecciones *Vigilantius*, Kant explica que

hay deberes jurídicos u *officia stricta*, a los cuales uno puede ser coaccionado, sin que ningún otro me pueda coaccionar; por ejemplo, es un deber estricto [que surge] de la humanidad en mi propia persona que no pueda disponer de mi cuerpo como propietario, incluso en esto ningún otro realmente me puede coaccionar [...] Tanto los deberes jurídicos para consigo mismo como los deberes jurídicos para con los otros son *officia iuris*, los primeros, internos, y los segundos, externos (V-MS/Vigil., AA 27: 581-582).<sup>30</sup>

La idea de una relación jurídica para consigo mismo parecería contradecir el concepto mismo del derecho, según el cual, el derecho solo afecta a la “relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en la medida en que sus acciones, como hechos, pueden tener influencia entre sí (mediata o inmediatamente)” (RL, AA 06: 230). Ahora bien, si nos atenemos precisamente a esta definición y al contenido de la doctrina del derecho, esa aparente contradicción desaparece: esta doctrina no se ocupa *sensu stricto* de todos los deberes jurídicos (esto es, tanto internos como externos), sino solo de los deberes jurídicos para con los demás. En efecto, su tarea fundamental es determinar “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede unir junto con el arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad” (RL, AA 06: 230).<sup>31</sup> El principio fundamental de la doctrina del derecho es el principio universal del derecho, cuyo contenido normativo coincide, como veremos a continuación, con el segundo deber de Ulpiano (*neminem laede*), esto es, el principio de los deberes externos (RL, AA 06: 237). En este sentido, la doctrina del derecho comienza con el segundo deber de Ulpiano, porque se ocupa de los deberes externos, esto es, de la relación jurídico-práctica entre las personas. Pero, entonces, ¿cuál es el lugar sistemático del deber *honeste vive*?

<sup>29</sup> En contraposición, Byrd y Hruschka sostienen que no hay deberes jurídicos para con uno mismo (2010, p. 63).

<sup>30</sup> Véase V-MS/Vigil., AA 27: 592: “la primera sección de los deberes jurídicos (*in opposito* frente a los deberes de obligación amplia) concierne solo a los deberes para consigo mismo o los deberes jurídicos internos. Estos se denominan derecho de la humanidad en la propia persona; *jus humanae naturae in nostra persona*”.

<sup>31</sup> Dicho de otro modo, la doctrina del derecho se ocupa de los deberes jurídicos que están acompañados por la coacción externa (Ludwig, 2013, p. 70).

Hasta ahora sabemos que la primera fórmula de Ulpiano es un deber jurídico, porque no exige que cumplamos con él motivados por la idea del deber, y que es un deber para con nosotros mismos, en la medida en que tiene como contrapartida el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Como hemos visto, los deberes internos surgen de la humanidad en nosotros y los deberes para con los otros del derecho de los hombres. En esta idea de la ‘humanidad en nuestra propia persona’ se encuentra una clave explicativa de la noción de deber jurídico interno. En efecto, de acuerdo con Kant, el fundamento de los deberes jurídicos para consigo mismo yace precisamente en el concepto de humanidad (véase Klemme, 2001, p. 182; Friedrich, 2004, p. 63), no en la idea del hombre como un ser *empírico* o *fenoménico* sino como un ser *nouménico*: mientras que el *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona genera deberes jurídicos internos, el *fin* de la humanidad en nuestra propia persona genera deberes éticos internos. En la *Tugendlehre*, Kant sostiene que

la humanidad misma es una dignidad, pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otros, ni incluso por sí mismo) meramente como medio sino siempre al mismo tiempo como fin y en esto consiste precisamente su dignidad (TL, AA 06: 462).<sup>32</sup>

Por ello Kant glosa el deber *honeste vive* con la idea de “afirmar el propio valor como hombre en relación con otro” y con la prescripción de no convertirse en un instrumento o en un mero medio sino siempre ser un fin para los demás (RL, AA 06: 237). Dicho de otro modo, el derecho de la humanidad en nuestra propia persona nos genera el deber para con nosotros mismos de afirmar la dignidad humana en la esfera jurídica. En este sentido, en las lecciones *Vigilantius*, Kant explica que:

hay deberes para consigo mismo, por lo tanto, *los deberes jurídicos para consigo mismo son los supremos entre todos los deberes* [...] Cada transgresión es una lesión del derecho de la humanidad en nuestra propia persona, nos hace además indignos

---

<sup>32</sup> Más adelante agrega: “por eso mismo, la muestra de respeto por el hombre como ser moral (que estima sumamente su deber) es también en sí mismo un deber que los otros tienen frente a él y un derecho, a cuya pretensión no puede renunciar. Esta pretensión se denomina *pundonor*, su fenómeno en la conducta externa *honestidad* (*honestas externa*)” (TL, AA 06: 464).

de la posesión de nuestra persona que nos es confiada, y perdemos la dignidad, porque la conservación de nuestro propio valor consiste solamente en la observación del derecho de la humanidad. Perdemos todo nuestro valor interno y podemos ser considerados como un instrumento para los otros, nos volvemos una cosa de ellos (V-MS/Vigil., AA 27: 604).

Paralelamente, en la *Tugendlehre*, Kant habla de la *honestas interna*. La honestidad como virtud ética consiste en oponerse a los vicios que “adoptan principios que contradicen directamente (ya según su forma) el carácter del hombre como ser moral, esto es, la libertad interna y la dignidad innata de los hombres” (TL, AA 06: 420). Estos vicios —la mentira, la avaricia y la falsa humildad— violan un deber para consigo mismo desde la perspectiva del hombre como ser nouménico, a saber,

la prohibición de privarse a sí mismo del *privilegio* de un ser moral, a saber, de obrar según principios, de privarse de la libertad interna y, con ello, convertirse en un juego de meras inclinaciones, y por lo tanto, en cosa (TL, AA 06: 420).

En suma, el hombre considerado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, “como sujeto de la razón práctica-moral” (TL, AA 06: 434), tiene el deber para consigo mismo de reconocer su dignidad, su valor como fin en sí mismo. Mientras que la *honestas externa* exige afirmar el carácter del hombre como ser moral, en la esfera intersubjetiva o del uso externo de la libertad, la *honestas interna* exige afirmar el carácter del hombre como ser moral, en la esfera de la interioridad o del uso interno de la libertad. En este sentido, si bien el deber jurídico ‘*honeste vive*’ no es materia de la doctrina del derecho, pues ella solo se ocupa de los deberes acompañados por la coacción externa, funciona como su condición de posibilidad: si no hubiera sujetos jurídicos, no habría ningún derecho que pudiera ser lesionado ni tampoco relaciones jurídicas entre las personas (consúltese Geismann, 2012, p. 15; Höffe, 2010, p. 86). El primer deber de Ulpiano manda así, primeramente, a constituirse como un sujeto jurídico-moral para que tenga sentido y, en segundo lugar, a hablar de vínculos de derechos y obligaciones de las personas entre sí. Examinemos ahora la segunda fórmula clásica.

Kant comenta el segundo precepto de Ulpiano de la siguiente manera: ii) “No dañes a nadie (*neminem laede*), incluso si para ello debieras salir de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*lex iuridica*)” (RL, AA 06: 236).

La segunda fórmula de Ulpiano es el principio de los deberes jurídicos externos, esto es, de los deberes jurídicos para con los demás. Como hemos visto, la *Rechtslehre* se ocupa, en sentido estricto, de esta clase de deberes. Consecuentemente, el principio universal del derecho expresa el mismo contenido del principio *neminem laede* (esto es, el principio de los deberes jurídicos externos). En efecto, la ley universal del derecho impone la obligación de no lesionar la libertad de los demás. Ahora bien, mientras que el primer deber jurídico según las reglas de Ulpiano surge del *derecho de la humanidad* en nuestra propia persona, el segundo deber jurídico surge del *derecho de los hombres*. Es decir, la obligación de no lesionar la libertad de los otros no se corresponde con el derecho innato propio, sino con el derecho innato de los demás. Se trata, precisamente, de la correspondencia mentada por el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata: la libertad como derecho innato (la facultad moral de obligar a los otros a no lesionar, con su acción, la propia libertad) tiene como contrapartida la obligación (innata) de no lesionar la libertad de los otros, enunciada en el segundo deber de Ulpiano y en el principio universal del derecho.

En relación con los dos principios fundamentales del *ius*, podemos determinar el lugar sistemático de los dos primeros deberes de Ulpiano del siguiente modo: ‘*honeste vive*’, el principio de los deberes jurídicos internos, tiene como contrapartida el derecho de la humanidad, es decir, la libertad como derecho innato en nuestra propia persona, y expresa la obligación de afirmarse como un fin en sí mismo frente a los demás. ‘*Neminem laede*’, el principio de los deberes jurídicos externos, tiene como contrapartida el derecho de los hombres, esto es, la libertad como derecho innato en los otros, y expresa la obligación de no lesionar la libertad de los otros. Esta obligación es nuevamente formulada como el ‘principio universal del derecho’.

Resta explicar la concesión que Kant agrega a la segunda fórmula de Ulpiano —“incluso si para ello debieras salir de toda relación con otro y evitar toda sociedad” (RL, AA 06: 237)—. Para avanzar en esa explicación, necesitamos examinar el tercer mandato clásico.

El último deber de Ulpiano dice: iii) “Entra (si no puedes evitar lo último) [es decir, la comunidad con otros] en una sociedad con otros, en la

que a cada uno se le puede conservar lo suyo (*suum cuique tribue*)” (RL, AA 06: 237).

Kant glosa este mandato señalando que la fórmula *suum cuique tribue* ha sido mal traducida por “dar a cada uno lo suyo” porque “no puede darse a alguien lo que ya tiene” (RL, AA 06: 237). Lo ‘suyo’ o *suum* refiere al derecho innato, ‘lo mío y tuyo interno’, o lo que es propio por naturaleza. Por eso, una traducción correcta del imperativo de Ulpiano debería decir ‘conservar a cada uno lo suyo’. Kant agrega, a continuación, que la mejor formulación de este deber sería “entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás” (RL, AA 06: 237). Si tomamos en consideración la cláusula del segundo deber de Ulpiano, podemos formular el mandato del siguiente modo: entra en un estado donde el derecho innato de cada uno se vea garantizado, si no es posible renunciar a toda relación y comunidad con los demás.

La concepción del tránsito del estado de naturaleza al estado civil como una exigencia de la razón práctica, y con ello, como moralmente *necesario*, es una gran novedad de la doctrina kantiana del derecho respecto de las teorías modernas del contrato social.<sup>33</sup> Según el testimonio de las lecciones *Feyerabend*, Kant mismo remarcaba este cambio conceptual al explicar los deberes de Ulpiano:

El *principium* de la *justitiae distributivae* se denomina *suum cuique tribue*. Entra en el estado de *justitia distributivae*. Si uno, cuando puede, no lo hace, entonces *lesiona* a los otros. Pues en ese caso no le da a los otros seguridad para el propio derecho. Ese es, por lo tanto, uno de los primeros deberes: entrar en el *statum civilem*. La proposición *neminem laede* significa: no debes sustraer a nadie su derecho y su seguridad para el derecho. *Que la entrada a una sociedad civil es uno de los primeros deberes, todavía no lo ha visto correctamente nadie. Hobbes y Rousseau tienen ya algunos conceptos sobre eso* (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1337, cursiva propia).<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Mientras que el contractualismo moderno se caracterizaba por fundar el Estado en un acto voluntario de todos los individuos, en Kant, según las palabras de Wolfgang Kersting, “esta justificación voluntarista del Estado se vuelve imposible con la existencia de una obligación que manda categóricamente ingresar en el Estado y con la existencia de un derecho complementario de todos a forzar a todos a entrar en la comunidad estatal” (1992, p. 147).

<sup>34</sup> Al parecer, ya en la década de los 60, Kant concebía la tesis acerca de la necesidad de entrar en el estado civil y en cierto modo se la adscribía a Hobbes. En una anotación en los márgenes del *Initia* de Baumgarten, datada en esa época, dice: “el estado de naturaleza: un ideal de Hobbes. Aquí se considera el derecho en el estado de naturaleza y no el *factum*. Se demuestra que no es voluntario salir del estado

Ahora bien, aquí surge la pregunta de cómo justifica Kant que entrar en el estado civil es un mandato categórico y un deber jurídico fundamental. El argumento aparece ya esbozado en el pasaje recién citado (esto es, en las lecciones de 1784): si uno permanece en el estado de naturaleza lesiona el derecho de los otros e incumple, consecuentemente, el deber jurídico *neminem laede*. Esta es la línea argumental que Kant presenta en la división general de los deberes jurídicos, pero que no desarrolla allí sino en la sección “El derecho privado”. De hecho, en el análisis del concepto y del principio del derecho y de la identidad entre derecho y coacción de los parágrafos A-E, Kant no pone todavía en juego las categorías propias del contractualismo (estado de naturaleza-estado civil), sino que lo hace recién en el marco del tratamiento de ‘lo mío y tuyo externo en general’.

En la sección “El derecho privado”, Kant analiza la relación práctica externa entre los hombres en un hipotético estado de naturaleza y concluye con el mandato de ingresar en un estado civil, formulado esta vez como un postulado del derecho público. Uno de los puntos fundamentales de su argumentación, a mi entender, es que en un estado de derecho privado, cuyo rasgo definitorio es el vacío de justicia (*status iustitia vacuus*) (RL, AA 06: 312), no es posible evitar dañar o lesionar la libertad del otro (‘lo suyo interno’), pues “antes de que se instituya un estado legal y público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros frente a los otros ante la violencia” (RL, AA 06: 312). Por consiguiente, en un estado por definición carente de un cuerpo de leyes coactivas no se podría cumplir con el mandato ‘no dañar a nadie’, esto es, con la prohibición enunciada en el segundo deber jurídico, según las fórmulas de Ulpiano, e implicada en el principio universal del derecho. Ahora bien, Kant afirma, en su comentario al deber ‘*neminem laede*’, que para evitar dañar a otro incluso se debe intentar evadir por completo la interacción con todos los demás. Frente a ello, en una condición donde es imposible asegurar el cumplimiento de este deber (esto es, la condición natural o pre-jurídica), se presentan dos opciones: o bien se abandona esa condición o bien se opta por el aislamiento y la evasión de toda

---

de naturaleza sino necesario según reglas del derecho” (Refl. 6593, AA 19: 99-100). En las lecciones *Vigilantius* remarca que ningún teórico del derecho natural excepto Hobbes concibió la necesidad de abandonar el estado de naturaleza: “por lo tanto, es necesario que, tan pronto como los hombres se aproximen al ejercicio de su libertad recíproca, abandonen el *statum naturalem* para pasar a una ley necesaria, a un *statum civilem* [...] Esto es aquello que, entre todos los teóricos del derecho natural, solo Hobbes tomó como principio supremo del *status civilis: exeundum esse ex statu naturali*” (V-MS/Vigil., AA 27: 589-590).

comunidad. Kant sostiene que esta última opción resulta inviable. Dado el carácter esférico y limitado de la tierra (RL, AA 06: 311), la relación de influencia recíproca con los demás es inevitable. En efecto, si acaso la tierra no fuera una esfera finita sino un plano infinito, “los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, esta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra” (RL, AA 06: 262). Por lo tanto, Kant concluye:

Del derecho privado en estado de naturaleza se deduce entonces el postulado del derecho público: en una relación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón de ello se puede desarrollar analíticamente a partir del concepto del *derecho* en las relaciones externas, en oposición a la *violencia* (*violentia*) (RL, AA 06: 307).

El deber jurídico de ingresar en un estado de derecho se sigue del *concepto del derecho*, puesto que de él se desprende el *principio universal del derecho* que impone la *obligación* de que el uso externo del arbitrio deba poder existir junto con la libertad de los otros. El concepto moral del derecho es, en efecto, ‘moral’, en la medida en que a él le corresponde una obligación (RL, AA 06: 230). Esta obligación natural de no lesionar la libertad o ‘lo suyo interno’ de los demás solo puede ser cumplida bajo la condición necesaria de que todos estén sujetos a leyes públicas coactivas. El estado de naturaleza es un estado del cual hay que salir fundamentalmente porque en él, como un *status iustitia vacuus*, no hay posibilidad alguna de asegurar ‘lo mío y tuyo’ frente a los otros. Por contraposición, “el estado jurídico es aquella relación de los hombres entre sí que contiene las condiciones bajo las cuales únicamente cada uno puede *gozar* de su derecho” (RL, AA 06: 305-306).

Así como el deber jurídico de no lesionar con mi acción la libertad de los otros se corresponde simétricamente con la potestad de obligar a los otros a no lesionar, con su acción, mi libertad, la obligación de abandonar el estado de naturaleza también tiene como contraparte un derecho, a saber, la facultad moral de obligar a los otros a abandonar con uno ese estado. En efecto, Kant afirma que cada uno “tiene la potestad de coaccionar a aquel que ya por su naturaleza lo amenaza con ello [es decir, con la violencia]” (RL, AA 06: 307)

a ingresar en un estado civil.<sup>35</sup> De este modo, el tercer deber jurídico de Ulpiano, *suum cuique tribue*, adquiere su lugar sistemático en la *Rechtslehre* también por remisión a sus dos principios fundamentales. Este deber se funda en la obligación de no lesionar la libertad de los otros, enunciada por el principio universal del derecho, y tiene como contraparte la potestad de obligar a otros a entrar con uno en una condición jurídica, fundada en el principio de la libertad innata. En suma, la interpretación kantiana de las fórmulas de Ulpiano culmina en el mandato categórico de entrar en un estado civil y se puede resumir del siguiente modo: puesto que tenemos i) el deber de atender el derecho de la humanidad en nuestra propia persona y ii) el deber de no lesionar el derecho de los hombres, tenemos iii) el deber de entrar en una condición donde el derecho innato de cada uno se vea asegurado.

Por último, los mandatos de Ulpiano permiten ordenar el sistema de deberes jurídicos. Como señalamos al comienzo de la sección, Kant sostiene que las fórmulas clásicas sirven a su vez como “principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes internos, externos y en aquellos que contienen la deducción de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción” (RL, AA 06: 237). El deber *honeste vive* funciona como principio de los deberes internos, el deber *neminem laede* como el principio de los deberes externos, y el deber *suum cuique tribue* como el principio de los deberes que contienen la deducción de los deberes externos, a partir del primer deber interno, por subsunción. Esta última clase de deberes surge, entonces, de una suerte de silogismo. De modo general, la subsunción consiste en llevar una representación bajo otra (KU, AA 05: 179). En el caso particular de las *inferencias mediatas* (A303/B360) se trata de someter (o subsumir) una condición particular (la premisa menor) a una regla general (la premisa mayor).<sup>36</sup> El primer deber de Ulpiano funcionaría como premisa mayor, el segundo como premisa menor, y el tercero como la conclusión. Este

---

<sup>35</sup> “[C]ada uno tiene derecho a [ejercer] aquella coacción mediante la cual solo es posible salir de aquel estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición” (RL, AA 06: 264). “[P]or ello, antes de la constitución civil (o *sin considerarla*) se tiene que aceptar un mío y tuyo exterior como posible y, al mismo tiempo, un derecho a constreñir a cada uno, con el cual podríamos llegar a relacionarnos de algún modo, a entrar junto con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda ser asegurado” (RL, AA 06: 256).

<sup>36</sup> “La razón, considerada como facultad de una cierta forma lógica de conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar de manera mediata (mediante la subsunción de la condición de un juicio posible, bajo la condición de uno dado). El juicio dado es la regla universal (premis mayor, *major*). La subsunción de la condición de otro juicio posible, bajo la condición de la regla, es la premisa menor (*minor*). El juicio efectivamente real, que enuncia la aserción de la regla en el *caso subsumido*, es la conclusión (*conclusio*)” (A131/B171; véase Ref. 3195, AA 16: 707).

último estaría subsumido bajo el primer principio mediante la condición del segundo deber. El mandato de entrar en el Estado es el deber externo fundamental que se deduce del deber jurídico interno ‘*honeste vive*’, mediante la condición del deber jurídico externo ‘*neminem laede*’,<sup>37</sup> y por eso funciona, al mismo tiempo, como el principio de los deberes externos ‘derivados’.

#### 4.2. La voluntad general como un principio del derecho natural

En el apartado anterior, hemos examinado el lugar sistemático de la doctrina del derecho en la doctrina de las costumbres y sus principios y divisiones principales: el principio universal de la doctrina de las costumbres, el de la doctrina del derecho, el principio de la libertad innata, la división de los derechos y la división de los deberes jurídicos según las fórmulas de Ulpiano. Para ello, nos ocupamos de la “Introducción a la Metafísica de las costumbres” (especialmente, del apartado III, “División de una metafísica de las costumbres”) y, centralmente, de la “Introducción a la Doctrina del derecho”. Además, para analizar el tercer deber jurídico que contiene el mandato de ingresar en el estado jurídico, fue necesario remitirnos a la sección “El derecho privado”. En particular, analizamos el último párrafo de esa sección (§42), en el que Kant formula el postulado del derecho público y al que subtitula, junto con el párrafo anterior, “Tránsito de lo mío y tuyo en el estado de naturaleza al estado jurídico en general”. Ahora bien, entre ambas formulaciones del deber de abandonar el estado de naturaleza (la tercera fórmula de Ulpiano y el postulado del derecho público) se encuentra la primera parte de la *Rechtslehre* que versa sobre el derecho privado.

Aquí surge la pregunta acerca de la función de esta larga parte: si el derecho de los hombres exige ya la institución del Estado, Kant podría haber proseguido directamente, luego de la “Introducción”, con el tratamiento del derecho público. Podemos resumir una primera respuesta a esta cuestión de la siguiente manera: si la necesidad de pasar a una condición jurídica se

---

<sup>37</sup> A mi modo de ver, por detrás de la presentación de los deberes jurídicos bajo la forma de un silogismo, está la idea básica de que el deber de entrar en un estado jurídico depende de los otros dos. Como hemos visto, el deber jurídico ‘no dañes a nadie’ conduce al deber de abandonar el estado de naturaleza porque solo se puede cumplir con él bajo la coacción de leyes públicas. A su vez, este segundo deber depende de un deber general, ‘vive honestamente’, que obliga a constituirse como sujeto jurídico. Ahora bien, cabe aclarar que para llegar al tercer deber, Kant tiene que mostrar por qué no es posible cumplir con el primer y segundo deber en estado de naturaleza, y para ello necesita de premisas adicionales (como por ejemplo, el carácter esférico de la tierra, que hace imposible evitar toda sociedad). Esta argumentación la desarrolla en la sección sobre el derecho privado.

dedujera exclusivamente del derecho innato, no habría ningún “mío y tuyo exterior” (Klemme, 2001, p. 184).<sup>38</sup> Esto es, en los §§A-E de la “Introducción”, y en la interpretación de los deberes de Ulpiano, Kant basa su análisis del derecho solo en el derecho innato y en la ley jurídica fundamental (es decir, en la obligación impuesta por el principio universal del derecho). En estos pasajes, no toma aún en consideración la relación jurídica entre los hombres cuando entran en juego los objetos exteriores al arbitrio. En efecto, la libertad en su uso externo supone además el uso de estos objetos, que Kant divide en tres clases: una cosa, el arbitrio de otro o el estado de otro en relación conmigo (RL, AA 06: 248). Estos objetos se corresponden, a su vez, con la clasificación de los derechos adquiridos en derecho real, derecho personal y derecho personal-real. Pero Kant todavía tiene que probar la *posibilidad moral* de lo ‘mío y tuyo externo’,<sup>39</sup> esto es, de los derechos adquiridos. Estos derechos no corresponden a cada uno por naturaleza, sino que requieren un acto jurídico para su validez. La sección “El derecho privado de lo mío y tuyo externo en general” se ocupa precisamente de la justificación de estos derechos. Allí, Kant muestra, en primer lugar, que además del derecho innato a la libertad existe un tipo de derecho subjetivo vinculado al uso de objetos externos (cuya prueba, como veremos, se encuentra en el postulado jurídico de la razón práctica y en la deducción del concepto de posesión jurídica). En segundo lugar, determina bajo qué condiciones la adquisición puede tener validez jurídica. El punto central de la argumentación en torno a ‘lo mío y tuyo externo’, a mi modo de ver, radica en que las ideas

---

<sup>38</sup> Por su parte, Geismann funda la necesidad de ‘lo mío y tuyo exterior’ en ‘lo mío y tuyo interno’: si Kant no justificara la posibilidad de la posesión y la adquisición de objetos exteriores, el derecho de los hombres quedaría “literalmente sin objeto” (1983, p. 364). Este autor encuentra decisiva la idea del derecho privado porque de ella se desprende la “necesidad del derecho público” (1983, p. 365). Según Geismann, la falta de seguridad del derecho privado entra en contradicción con el derecho de la humanidad. De este derecho de la humanidad, que se concretiza en el derecho privado, se deduciría el postulado jurídico de la razón práctica, según el cual hay que entrar en un estado civil para que los derechos de cada uno sean asegurados a través de poder coactivo legítimo (1983, p. 365). Brandt también vincula lo mío tuyo externo con lo mío tuyo interno. Según explica, la libertad de acción solo se realiza a través de las acciones con objetos y con el uso del suelo al cual no estoy ligado empíricamente (1974, p. 188). En esta misma línea, Kersting sostiene que “la libertad es indivisible, si no puede ser asegurada jurídicamente como libertad de uso, entonces se destruye también la libertad de acción y la independencia” (1993, p. 239). Contra la lectura de Geismann, Brandt y Kersting, que establecen una relación de continuidad entre lo mío tuyo externo y lo mío y tuyo interno, Friedrich señala que ambos conceptos son sistemáticamente independientes (2004, p. 109). A mi entender, siguiendo la sugerencia de Friedrich, la idea de que la posibilidad de lo mío tuyo exterior se funde en la libertad externa no implica necesariamente que esté basada en ‘lo mío y tuyo interno’, esto es, en el derecho de los hombres.

<sup>39</sup> Es decir, que no solo es posible hacer uso de objetos exteriores físicamente, sino también moralmente, es decir, tener derechos y obligaciones con respecto a ellos.

mismas de posesión jurídica y de adquisición de objetos exteriores al arbitrio, así como el concepto de posesión común del suelo, suponen la idea de una voluntad unida *a priori*. Así es como Kant convierte la voluntad general en un principio jurídico-racional, central y rector de su doctrina del *ius naturae*, en la medida en que sobre esa idea se asienta la posibilidad misma de justificar obligaciones jurídicas.

Ahora bien, considero que es posible identificar dos líneas argumentativas que hacen de la voluntad general el principio que debe informar la soberanía estatal para que ella sea, desde el punto de vista moral, legítima. La primera de ellas se encuentra en la sección sobre el derecho privado y es la que acabamos de presentar en el párrafo anterior. Allí, el concepto clave que le permite a Kant llegar a la tesis de la voluntad unida *a priori* como fuente de normatividad del derecho es el concepto de reciprocidad. Su concepción del carácter recíproco de la coacción como un elemento inherente al *ius naturae*, esto es, tanto del concepto del derecho como de la igualdad innata, conduce a la necesidad de la voluntad general legisladora. Pero en el derecho público aparece otra línea argumentativa acerca de la aprioricidad de la soberanía de la voluntad del pueblo, en la que Kant, más que presentar una tesis absolutamente original, como en el derecho privado, sigue ideas de Rousseau y se centra en la libertad jurídica como dependencia de la ley que uno mismo se ha dado.

A continuación, desarrollaré la hipótesis de lectura recién bosquejada, centrándome, en primer lugar, en el examen del derecho privado, específicamente en la así llamada por la literatura especializada ‘doctrina de la propiedad’ [Eigentumslehre]. Este término designa a los parágrafos 1-17 de la sección “El derecho privado” (“el modo de tener algo exterior como suyo” §§1-9, centrada en el término de posesión, y “el modo de adquirir algo exterior” §§10-17, centrada en el término de adquisición). Kant no utiliza esa denominación, pero estos parágrafos incluyen el conjunto de elementos sistemáticos concernientes al tratamiento de la propiedad.<sup>40</sup> Dada la extensión

---

<sup>40</sup> La doctrina de la adquisición incluye el derecho real, el derecho personal y el derecho real-personal, así como la doctrina de la posesión jurídica supone el tratamiento de esos tres posibles objetos exteriores (una cosa, el arbitrio de otro, el estado de otro en relación conmigo) (RL, AA 06: 248). En ambas doctrinas, solo el primer caso (el derecho real en la doctrina de la adquisición y la posesión de cosas en la doctrina de la posesión) corresponde a la propiedad privada. De todos modos, Kant le otorga un lugar preponderante al tratamiento de los derechos adquiridos con relación al uso de objetos (y de la tierra). Como señala Brandt, la propiedad domina la argumentación y absorbe el tratamiento de las otras clases de adquisición (2001, p. 189). Por su parte, Ludwig considera que el predominio del derecho real (no solo en la doctrina de la adquisición sino también en la doctrina de la posesión) se puede explicar a

y dificultad de esta sección, y considerando el hecho de que, a mi juicio, aquí se encuentra el núcleo argumentativo central en torno a la necesidad de la voluntad general unida *a priori*, dividiré el análisis del derecho privado en dos partes (4.2.1 y 4.2.2). Primero, me dedicaré a la voluntad general en la doctrina de la posesión (4.2.1) y, luego, a la voluntad general en la doctrina de la adquisición (4.2.2). En tercer lugar, me ocuparé de la argumentación acerca de la soberanía popular en el derecho público y de la idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana que propone Kant (4.2.3). Por último, analizaré la relación de la *respublica nouménica*, basada en el ideal normativo de la auto-legislación del pueblo, con la práctica política (4.2.4).

#### 4.2.1. La voluntad general en la doctrina de la posesión

La doctrina de la posesión tiene como objetivo general mostrar que ‘lo mío y tuyo externo’ presupone el concepto de posesión jurídica, por oposición al concepto de posesión empírica. Su tesis central es que, dado que la posesión jurídica conduce a la idea de una voluntad reunida *a priori*, ‘lo mío y tuyo externo’ solo puede ser posible en el estado civil. Para analizar la argumentación de estos párrafos conviene que vayamos por partes. En primer lugar, nos ocuparemos de la distinción entre posesión empírica y posesión jurídica. En segundo lugar, nos centraremos en el postulado jurídico de la razón práctica y sus distintas formulaciones. Aquí nos detendremos especialmente en estudiar su denominación como una ley permisiva. Por último, examinaremos el argumento en torno a la vinculación necesaria entre la posesión jurídica y la voluntad general.

La sección sobre “el derecho privado sobre lo mío y tuyo exterior en general” comienza con la definición de lo ‘mío y tuyo’ jurídico: “lo *jurídicamente mío* (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy tan unido que me lesionaría el uso que otro quisiera hacer de él sin mi consentimiento” (RL, AA 06: 245). Esta definición es válida tanto para el caso de lo *meum iuris* interno como externo. Kant señala que, para poder hablar de ‘lo mío’ y de una posible lesión, tiene que existir previamente la *posesión*, pues ella es “la

---

través de su lectura de la *Rechtslehre*, según la cual “el hilo conductor oculto de la reflexión jurídica kantiana es la propiedad” (Ludwig, 2005, p. 186). Los deberes del derecho personal y los del derecho personal-real no requieren del Estado “para ser deberes”, y solo el deber de producir “relaciones de propiedad” permite la fundamentación racional del Estado (Ludwig, 2005, p. 186).

condición subjetiva de la posibilidad del uso en general” (RL, AA 06: 245). En efecto, en el caso de lo mío y tuyo externo, si no hubiera posesión del objeto exterior en cuestión, quien usara ese objeto contra mi voluntad no me lesionaría (RL, AA 06: 249). Ahora bien, la posesión puede ser de dos tipos: o bien sensible (si hay una posesión *empírica* o *física* del objeto, esto es, si hay tenencia) o bien inteligible (si hay una posesión *meramente jurídica* del objeto, es decir, si no hay tenencia). Dice Kant:

Pero algo externo solo podría ser lo mío, si puedo suponer que es posible que por medio del uso que otro hace de una cosa, *de la cual yo no estoy en posesión*, pueda, sin embargo, ser lesionado. Por lo tanto, tener algo externo como lo suyo se contradice consigo mismo si el concepto de posesión no fuera capaz de distintos significados, a saber, el de posesión *sensible* e *inteligible*, y si no pudiera entenderse en un caso la posesión *física* y en el otro caso una posesión *meramente jurídica* del mismo objeto (RL, AA 06: 245).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Hacia el final del §7, Kant presenta la distinción (necesaria) entre *possessio phaenomenon* y *possessio noumenon* en el marco de una antinomia de la razón práctica jurídica con relación al concepto de ‘lo mío y tuyo externo’. Tesis y antítesis, sostiene Kant, pretenden la validez para condiciones que son contradictorias entre sí. La primera dice: “*es posible* tener algo externo como lo suyo, aunque no esté en posesión de ello” y la segunda, “*no es posible* tener algo como lo suyo, si no estoy en posesión de ello” (RL, AA 06: 255). La antinomia se resuelve una vez que consideramos la distinción entre posesión empírica y posesión inteligible (posibilitada a su vez por la tesis del idealismo trascendental acerca de la división de los objetos en *phaenomena* y *noumena*). Ambas proposiciones, tesis y antítesis, son verdaderas, solo que la primera hace referencia a la posesión empírica y la segunda a la posesión inteligible. La antinomia jurídica no ha recibido demasiada atención en la literatura especializada. Una excepción a esta tendencia son los trabajos de Baumanns (1993), Kersting (1981; 1993) y la discusión de Flikschuh (2003) de esta última interpretación. Para analizar la antinomia, Kersting se basa principalmente en las formulaciones preliminares recogidas en los *Vorarbeiten* y argumenta en favor del sustento de la tesis por encima de la antítesis, porque, básicamente, esta última negaría la conexión entre el derecho innato y el uso de los objetos externos al arbitrio (1981, p. 37; 1993, p. 238). Frente a ello, Flikschuh destaca que, de acuerdo con Kant, ambas proposiciones son verdaderas y que es necesario tener en cuenta la posición de la antítesis, porque ella enfatiza las consecuencias jurídicas de la pretensión unilateral de hacer uso de los objetos externos al arbitrio sobre la libertad de los demás. Mientras que, desde la perspectiva de la tesis, la capacidad del arbitrio es una condición suficiente para legitimar la pretensión de tener algo como lo suyo, desde la perspectiva de la antítesis esta pretensión no puede ser legítima, dada la exigencia de compatibilidad estipulada por el principio universal del derecho (2003, p. 134). Según Flikschuh, “a pesar de que la tesis insiste en que su concepción de posesión inteligible constituye una presuposición necesaria de la libertad como capacidad práctica de la libertad, construye la concepción de posesión inteligible como una relación sujeto-objeto. Por lo tanto, falla en reconocer que la posesión legítima está sujeta al reconocimiento posible de su legitimidad por todos los otros afectados, con la libertad de los cuales debe ser compatible” (2003, p. 134). Flikschuh sostiene que es el concepto de ley permisiva el que permite alcanzar una solución al conflicto antinómico. En efecto, el postulado como ley permisiva no afirma meramente la tesis, sino que corrige su omisión fundamental, esto es, muestra que la razón postula un permiso especial y que, a su vez, las acciones de aquellos autorizados a poseer objetos exteriores al arbitrio están sujetas a las demandas de justificación por parte de los demás (2003, p. 141). A mi modo de ver, la caracterización del conflicto antinómico por parte de la autora es acertado frente a la insistencia de Kersting en que solo la tesis es correcta, aunque considero que el problema de la antinomia es independiente de la cuestión acerca de

Según este pasaje, la idea misma de ‘lo mío y tuyo externo’ presupone la posesión *jurídica* de un objeto exterior al arbitrio. Como Kant ejemplifica, si alguien afirma que fue lesionado porque le quitaron una manzana de la mano, le basta recurrir al principio universal del derecho para mostrar que la máxima de esa acción constituye un daño a su libertad. Esto es, en el caso de una posesión en la que hay *tenencia* del objeto, no entra en juego el concepto de ‘lo mío externo’ porque, como estoy unido a él físicamente, quien me lo quita sin mi consentimiento afecta directamente mi libertad (RL, AA 06: 250). De este modo, el concepto de posesión empírica se torna irrelevante para el tratamiento de los derechos adquiridos.<sup>42</sup> En efecto, Kant afirma que la pregunta *cómo es posible un mío y tuyo externo* se resuelve en la cuestión acerca de la posibilidad de la posesión meramente jurídica, y esta, a su vez, en la pregunta *cómo es posible una proposición jurídica sintética a priori* (RL, AA 06: 249). Esta última cuestión es inseparable de las dos anteriores por el siguiente motivo: las proposiciones jurídicas relativas a la posesión empírica son analíticas, porque no hay que ir más allá del concepto del derecho innato para mostrar la existencia de una lesión (RL, AA 06: 250). Pero una proposición jurídica relativa a la posesión jurídica supone un vínculo sintético entre el objeto exterior al arbitrio y la libertad externa. Kant tiene que establecer un principio jurídico que autorice, en general, la posesión de objetos, porque ni del principio universal del derecho ni del derecho innato se puede derivar algún derecho o permiso al uso de objetos. Esta es la tarea que cumple el postulado jurídico de la razón práctica.

Kant presenta el postulado jurídico de la razón práctica de diversos modos: i) como una aserción (RL, AA 06: 246), ii) como una ley permisiva (RL, AA 06: 247) y iii) como una prescripción (RL, AA 06: 252). A continuación, examinaré cada una de estas formulaciones atendiendo a su contexto argumentativo.

---

la ley permisiva. En efecto, Kant no introduce el concepto de ley permisiva para solucionar la antinomia, sino que le basta con poner en juego la distinción entre posesión empírica y posesión inteligible, dependiente a su vez de la tesis del idealismo trascendental acerca de la división de los objetos en *phaenomena* y *noumena*. Por su parte, la ley permisiva, como señala Flikschuh, y como desarrollo más adelante, soluciona el problema de la incompatibilidad entre la posesión jurídica y los requisitos normativos del principio universal del derecho. Este problema puede, a su vez, ser tratado de manera independiente a la cuestión de la antinomia.

<sup>42</sup> “[E]l problema es: cómo es posible una posesión meramente jurídica. Cómo es posible que lesione a alguien a través de mi uso de una cosa a la cual él no está unido físicamente, o bien, cómo alguien puede impedirme el uso de una cosa a través de su mero arbitrio” (VARL, AA 23: 284).

La presentación del postulado como una aserción dice así:

Es posible tener como lo mío a cualquier objeto exterior al arbitrio, esto es, una máxima según la cual, si se volviera ley, un objeto del arbitrio debería convertirse en sí (objetivamente) sin dueño (*res nullius*), es contraria al derecho (RL, AA 06: 246).

Para mostrar la validez del postulado, Kant recurre a una reducción al absurdo: dado que la posición contraria a la afirmación del postulado (véase, una prohibición de “tener como lo mío a cualquier objeto exterior al arbitrio”) conduce a una contradicción de la libertad externa consigo misma (RL, AA 06: 246), esa afirmación tiene que ser válida. Analicemos este argumento con un poco más de detalle.

Como ya sabemos, el derecho no toma en consideración los fines de las acciones, sino solo la forma de la coexistencia de ellas o de sus máximas. Este requisito metodológico tiene que ser respetado, consecuentemente, por todos los principios jurídicos. En el caso de un principio jurídico relativo al uso de objetos exteriores al arbitrio, esto significa que, desde el punto de vista de la razón práctica-jurídica, no importa el fin que persiga el arbitrio con el uso de un determinado objeto exterior, ni tampoco sus características específicas, sino solo que algo sea un objeto del arbitrio (consúltese Kersting, 1993, p. 244). Si lo único relevante desde la perspectiva del derecho es que algo sea o no un objeto exterior del arbitrio, un principio jurídico relativo a ‘lo mío y tuyo externo’ solo podrá determinar o bien que *algo* puede ser objeto del arbitrio, o bien que *nada* puede ser objeto del arbitrio. Así, desde la perspectiva de la razón pura práctica, quedan dos posibilidades mutuamente excluyentes: la posibilidad general de la posesión o su prohibición absoluta (véase Ludwig, 2005, p. 113). Kant sostiene que la segunda de esas opciones nos conduce a un absurdo y que, por lo tanto, es correcto postular que “es posible tener como lo mío cualquier objeto de mi arbitrio” (RL, AA 06: 245). En palabras de Kant:

Ahora bien, dado que la razón pura práctica no pone a su base sino leyes formales del uso del arbitrio y, entonces, abstrae de la materia del arbitrio, esto es, de la cualidad restante del objeto, si solo es un objeto del arbitrio, no puede contener, en

relación con tal objeto, una prohibición absoluta de su uso, porque ello constituiría una contradicción de la libertad externa consigo misma (RL, AA 06: 246).

Restaría explicar por qué una prohibición absoluta de la posesión de objetos externos al arbitrio entrañaría una contradicción de la libertad consigo misma. Kant sostiene que un objeto de mi arbitrio es aquello que está en mi poder físicamente y que tengo capacidad física de usar según mi propia voluntad (RL, AA 06: 246). Ambas condiciones son suficientes para “*pensar* algo como objeto de mi arbitrio” (RL, AA 06: 246). Ahora bien, si no fuera posible poseer jurídicamente ese objeto, que ciertamente tengo en mi poder “físicamente”, esto es,

si el uso de él no pudiera coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal (si fuera incorrecto), entonces la libertad, al colocar objetos utilizables por fuera de toda posibilidad de uso, se privaría a sí misma del uso de su arbitrio en relación con un objeto de él (RL, AA 06: 246).

Si una ley práctico-jurídica enunciara una prohibición según la cual la libertad debiera privarse a sí misma de usar su arbitrio con relación a los objetos exteriores, los cuales son *de hecho* objetos de mi arbitrio libre —en el sentido de que “están en mi poder físicamente” y tengo “capacidad de hacer uso a voluntad”—, la libertad caería en contradicción consigo misma. Por lo tanto, concluye Kant, “es una presuposición *a priori* de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posible” (RL, AA 06: 246). No obstante, la deducción del concepto de posesión jurídica no se establece sino hasta el §6. Allí, la posibilidad de una posesión sin tenencia queda fundada de modo definitivo en el deber jurídico de actuar en conformidad con el postulado jurídico de la razón práctica. Examinemos esta segunda formulación.

Dice Kant:

La posibilidad de una posesión semejante, y con ello la deducción del concepto de una posesión no empírica, se funda en el postulado jurídico de la razón práctica: «es deber jurídico obrar para con los otros de modo tal que lo exterior (utilizable) pueda también volverse lo suyo para cualquiera» (RL, AA 06: 252).

En esta segunda versión, Kant presenta al postulado no ya como una aserción que enuncia una posibilidad (como la primera formulación en §2), sino bajo la forma de un deber. En los *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, Kant señala que un postulado moral es ciertamente un imperativo: “un postulado moral es una cierta proposición sintética indemostrable de la razón moral-práctica, es decir, un imperativo categórico de la razón pura que ordena una cierta manera de actuar incondicionalmente (no como un medio para alcanzar un cierto objetivo)” (VARL, AA 23: 256). A mi modo de ver, la reformulación del postulado como un imperativo permite mostrar que el concepto de posesión jurídica “tiene realidad práctica, es decir, debe ser aplicable a objetos de la experiencia” (RL, AA 06: 252-253). El imperativo implica una deducción exitosa de ese concepto porque, como Kant afirma, “si es necesario obrar según aquel principio jurídico, entonces tiene que ser también posible la condición inteligible (la condición de una posesión meramente jurídica)” (RL, AA 06: 252). El deber jurídico de actuar según ‘principios de lo mío y tuyo exterior’ implica un concepto de posesión determinado, a saber, el concepto de posesión jurídica que tiene que ser válido para que se pueda obrar conforme a ese deber. Si no se admitiera una posesión no empírica se anularía la posibilidad de adquirir objetos jurídicamente y, en consecuencia, no podría cumplirse una exigencia de la razón práctica jurídica. Dicho de otro modo: sería absurda la existencia de obligaciones jurídicas impuestas por la razón misma si las condiciones para cumplirlas fueran racionalmente imposibles.

Por último, Kant sostiene que el postulado jurídico de la razón práctica se puede denominar una ley permisiva. Esta afirmación suscitó diversas discusiones y abrió distintas líneas interpretativas en la literatura especializada. Como veremos a continuación, la interpretación de ese concepto juega un rol decisivo en lo que atañe a la reconstrucción de la justificación de la adquisición privada y, de modo más general, en la comprensión de la relación entre propiedad y Estado. Por este motivo, conviene ahora que nos detengamos a analizar con cierto detalle la noción de *lex permissiva*, atendiendo al contexto argumentativo en el que Kant la utiliza.

La ley permisiva es un concepto usual en la tradición iusnaturalista que es posible rastrear desde la escolástica de los siglos XIII y XIV (por ejemplo, en autores tales como Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham) hasta las doctrinas del derecho natural del siglo XVIII (por ejemplo, en las

doctrinas de Wolff, Thomasius y Achenwall).<sup>43</sup> En términos generales, esta noción suponía un permiso para hacer aquello que de otro modo, conforme al derecho natural, estaría prohibido.

El análisis de la noción de ley permisiva en la *Rechtslehre* presenta un aspecto problemático en lo que concierne al desarrollo argumentativo de la sección “El derecho privado”. En efecto, Kant menciona este concepto jurídico en tres partes del texto (en la “Introducción”, en el §2 y el §16), pero sin brindar ninguna definición ni desarrollo teórico de él. Con su célebre trabajo „Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants *Rechtslehre*“ (1982), Reinhard Brandt fue el primer autor en notar la importancia del concepto de ley permisiva en la *Rechtslehre*. Allí señala, en efecto, que hasta ese momento, ni ese concepto ni el postulado jurídico de la razón práctica habían sido objeto de estudio de la literatura especializada (1982, p. 252). En líneas generales, Brandt propone que el concepto de ley permisiva en la *Rechtslehre* debe leerse en continuidad con el uso de ese concepto en *Zum ewigen Frieden*, a saber, como un modo de otorgarle un carácter jurídico provisorio a algo que en sí estaría prohibido.<sup>44</sup> Tomando en consideración la lectura de Brandt, y el hecho de que en la *Rechtslehre* Kant no ofrece un tratamiento claro y cuidadoso del concepto de ley permisiva, examinemos brevemente la presentación de ese concepto en las lecciones *Vigilantius* y en el pequeño escrito de 1795, *Zum ewigen Frieden*.

En las lecciones *Vigilantius*, Kant trata la discusión escolástica acerca de si debe admitirse o no el concepto de ley permisiva. Allí, luego de presentar una clasificación de las leyes morales entre leyes preceptivas (*leges praeceptivae*), leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*) y leyes permisivas (*leges permissivae*), Kant responde, según el testimonio del copista, de manera negativa a la pregunta acerca de la admisibilidad de estas últimas en el ámbito del derecho natural (*leges permissivae secundum ius naturae*) (*Vigil.*, AA 27: 513). No obstante, más adelante agrega:

---

<sup>43</sup> Sobre la noción de *lex permissiva* en la tradición escolástica y su recepción en la Modernidad, véase Kaufmann (2008) y Tierney (2001ab). Hernández Marcos (1999), por su parte, discute la conexión de esta noción con el contexto histórico de Alemania.

<sup>44</sup> Una lectura similar la sostienen Kersting (1993, pp. 248-249) y Tierney (2001a). Para una interpretación que discute esta tesis y sostiene que la ley permisiva en la *Rechtslehre* presenta un aspecto novedoso como una ‘norma que confiere poderes’, véanse Byrd y Hruschka (2010) y Byrd (2010).

Sin embargo, parte de las leyes prohibitivas, que valen en todos los casos, son universales, de modo tal que una excepción es imposible: aquí entonces una ley permisiva no puede ser pensada. [Pero] parte son generales, esto es, en ellas la prohibición vale en la mayoría de los casos (en general). Aquí, las excepciones pueden ser pensadas y respecto de ellas vale la regla: aquello que no es prohibido es *eo ipso* permitido, esto es, la acción está tan poco mandada o prohibida como la omisión. Por lo tanto, *contra legem prohibitivam generalem*, existen leyes permisivas como excepciones (V-MS/Vigil., AA 27: 514).

En conformidad con la tradición del derecho natural, Kant admite que existen casos excepcionales que requieren de una ley permisiva. Para ilustrar su presentación del concepto de ley permisiva, Kant menciona la ley prohibitiva que dice que “la violencia no debe reemplazar al derecho” (V-MS/Vigil., AA 27: 514). Luego, señala que la institución del estado civil puede requerir una excepción de ese principio en el estado de naturaleza: mediante la violencia se establece una primera legalidad. Un ejemplo de ello es la fundación (ficcional) de Roma, en la cual Rómulo establece una norma mediante la violencia, pero después le sucede Numa, quien gobierna mediante la ley e instituye el derecho. En este caso, dice Kant, “de una decisión propia, entonces, no surgiría un *status juridicus* que, no obstante, según la ley permisiva, puede ser producido incluso por medio de la violencia” (V-MS/Vigil., AA 27: 516). En suma, el tratamiento del concepto de ley permisiva en las lecciones *Vigilantius* responde a su sentido usual en la tradición, esto es, como una ley que da lugar a un permiso, conforme al derecho natural, para exceptuar el cumplimiento de una ley prohibitiva.

Hacia el final de la sección “Los artículos preliminares”, de *Zum ewigen Frieden*, Kant menciona, en una nota al pie, la discusión acerca de la clasificación de las leyes morales, y se plantea la pregunta de si entre ellas debe incluirse o no el concepto de ley permisiva:

Si, además del mandato (*leges praeceptivae*) y de la prohibición (*leges prohibitivae*), puede haber también leyes permisivas (*leges permissivae*) de la razón pura, hasta ahora, no sin motivo, ha sido puesto en duda. Pues las leyes en general contienen un fundamento de necesidad práctica objetiva, el permiso, en cambio, contiene un fundamento de contingencia práctica de ciertas acciones (ZeF, AA 08: 347).

En este pasaje, Kant advierte un problema conceptual inherente a la idea de ley permisiva. En efecto, este tipo de ley “implicaría la constricción a una acción a la cual nadie puede ser constreñido” (ZeF, AA 08: 347). En la medida en que se trata de una ley, la ley permisiva implica ‘necesidad práctica’, pero, por otra parte, en la medida en que expresa el permiso de una acción, supone ‘contingencia práctica’. Precisamente por este motivo, la ley permisiva se distingue de una ley preceptiva y de una ley prohibitiva, pues estas últimas tienen como objeto, bajo la forma de un imperativo categórico, una acción necesaria, sea el caso de una acción mandada o de una acción prohibida. De este modo, las leyes permisivas parecerían tener el problema de denotar obligación y permiso —o bien necesidad y contingencia práctica— al mismo tiempo y respecto de una misma acción, lo que a primera vista entrañaría una contradicción. Veamos cómo soluciona Kant este problema.

En este texto, Kant clasifica las leyes prohibitivas no ya entre leyes universales y generales, como en las lecciones *Vigilantius*, sino entre leyes estrictas y leyes laxas (*leges strictae* y *leges latae*) (ZeF, AA 08: 346). Las leyes laxas son aquellas que contienen permisos que admiten su incumplimiento, al igual que las leyes prohibitivas generales, según la caracterización de las lecciones. Sin embargo, mientras que en este último caso Kant menciona ‘casos de excepción’ a la prohibición enunciada por una ley general, en el texto de 1795 las leyes permisivas solo autorizan un incumplimiento de una prohibición por un tiempo determinado. En efecto, conforme a la distinción entre *leges strictae* y *leges latae*, Kant considera que los artículos preliminares 1, 5 y 6 deben ser cumplidos inmediatamente, a diferencia de los artículos 2, 3 y 4, que admiten un permiso para aplazar su cumplimiento. En el caso de estos últimos, la dilación está permitida porque “su implementación está supeditada a las circunstancias” (ZeF, AA 08: 347). De este modo, la paradoja aparentemente inherente al concepto de ley permisiva queda disuelta mediante una perspectiva temporal: obligación y permiso no rigen simultáneamente (ZeF, AA 08: 348). Por ejemplo, en el caso de un modo de adquisición ilegítimo previo a un estado de derecho, explica Kant, la prohibición referiría al modo futuro de adquisición, y el permiso, a la posesión presente. Podríamos decir, entonces, que, en sentido estricto, en *Zum ewigen Frieden* y a diferencia de *Vigilantius*, bajo la idea de una ley permisiva, Kant no admite ‘excepciones al derecho’, sino solo la postergación

o aplazamiento de su cumplimiento.<sup>45</sup> Volvamos a la *Rechtslehre* y al análisis de la ley permisiva en relación con el postulado jurídico de la razón práctica.

En la sección titulada “Conceptos preliminares de la Metafísica de las Costumbres”, de la “Introducción a la Metafísica de las Costumbres”, Kant se pregunta nuevamente si conforme a la distinción entre acciones prohibidas, obligatorias y permitidas,<sup>46</sup> se debería incluir entre las leyes morales, junto a la noción de ley prohibitiva (*lex prohibitiva*) y de ley preceptiva (*lex praeceptiva, lex mandati*), la idea de una ley permisiva (*lex permissiva*). Dice Kant:

Una acción que no está ordenada ni prohibida está simplemente *permitida*, porque con respecto a ella no hay ninguna ley que limite la libertad (potestad) ni, por lo tanto, ningún deber. Una acción tal se llama moralmente-indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Uno se puede preguntar si hay tales acciones y, si las hay, si, para que alguien sea libre de hacer u omitir algo según quiera, es todavía necesaria una ley permisiva (*lex permissiva*), además de la ley preceptiva (*lex praeceptiva, lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Si esto es así, entonces, la potestad no concerniría en todo caso a las acciones indiferentes (*adiaphoron*), pues para una acción tal, si uno la considera según leyes morales, no se necesitaría ninguna ley particular (RL, AA 06: 223).

Para empezar, es importante remarcar que el tratamiento de las leyes permisivas tiene lugar en un contexto argumentativo diferente al de las lecciones *Vigilantius* y al de *Zum ewigen Frieden*. Ahora, en la *Rechtslehre*, Kant se pregunta por la necesidad (o no) de incluir este tipo de leyes a partir de la clasificación de las acciones y, en particular, a partir de la consideración de una clase particular de acciones, esto es, de las acciones meramente

---

<sup>45</sup> Según la lectura de Brandt, frente al hecho de que los Estados existentes no se adecúan al estado de derecho, la *lex permissiva* permitiría aplicar “normas naturales o jurídico-racionales” a un estado de cosas injusto hasta que sea posible una reforma paulatina. Por otra parte, Kant desarrolla esta noción de ley permisiva —de acuerdo con Brandt— de cara a acontecimientos históricos (la Revolución Francesa y la Reforma Dinástica en Prusia y Alemania). La postura política de Kant frente a estos acontecimientos consistiría en abogar por la aplicación de normas jurídicas mediante una “reforma paulatina”, y no mediante una revolución del pueblo (como en el caso francés) ni del príncipe (como en el caso prusiano) (Brandt, 1982, p. 250ss.).

<sup>46</sup> Kant establece una clasificación de las leyes morales entre aquellas que indican la *posibilidad* de una acción moral (acciones permitidas) y las que indican una *imposibilidad* (acciones prohibidas). A su vez, dentro de las acciones permitidas, distingue aquellas que enuncian una necesidad (acciones obligatorias).

permitidas.<sup>47</sup> El concepto jurídico de ley permisiva solo sería necesario si entre aquellas acciones meramente permitidas, aquellas acciones que no están prohibidas ni son obligatorias, hubiera alguna de ellas que no fuera moralmente-indiferente y, por ello, precisara de un permiso. Aquí Kant solo deja asentado entonces en qué caso deberíamos admitir el concepto de *lex permissiva* en la clasificación de las leyes morales, pero no se pronuncia acerca de si, en efecto, se da ese caso o no. De todos modos, sabemos que la respuesta tiene que ser afirmativa porque esa noción aparece más adelante en ambas doctrinas, tanto en la *Rechtslehre* como en la *Tugendlehre*.<sup>48</sup>

En el §2 de la sección “El derecho privado”, Kant sostiene que el postulado jurídico de la razón práctica, que, como hemos visto, tiene la función de probar la posibilidad moral —en contraposición a una posibilidad meramente física que no necesita demostración alguna— de hacer uso de los objetos exteriores al arbitrio según el concepto de posesión jurídica, puede denominarse una ley permisiva de la razón que

nos confiere la potestad<sup>49</sup> que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general, a saber, imponer a todos los demás una obligación que de otro

---

<sup>47</sup> Byrd y Hruschka llaman la atención sobre el hecho de que Kant distingue dos significados del término ‘permitido’. En la “Introducción a la doctrina de las costumbres” aparece, en efecto, el término ‘permitido (*licitum*)’ [erlaubt] y ‘meramente permitido’ [bloß erlaubt]. Permitida es una acción que no está restringida por un imperativo categórico, esto es, que no está prohibida (aunque pudiera ser mandada). Meramente permitida es una acción que no está prohibida pero tampoco es requerida (2010, p. 94ss.). Por otra parte, los autores sostienen que estos dos conceptos de ‘permitido’ dan lugar a dos concepciones distintas de ley permisiva. Mientras que la ley permisiva en la *Rechtslehre* se basa en el concepto de ‘meramente permitido’, la ley permisiva en *Zum ewigen Frieden* se basa en el sentido amplio del término ‘permitido’ (2010, p. 94ss.).

<sup>48</sup> En la *Tugendlehre*, Kant introduce la cuestión acerca de si puede haber usos contranaturales (en el caso del embarazo o infertilidad de la mujer) de las facultades sexuales, apelando al concepto de *lex permissiva*: “¿o hay aquí una ley permisiva de la razón práctico-moral que, en la colisión de sus fundamentos de determinación, vuelve permitido algo en sí no permitido, para prevenir una transgresión todavía mayor (en cierto modo, por indulgencia)?” (TL, AA 06: 426).

<sup>49</sup> Traduzco *Befugnis* por ‘potestad’ porque, a mi juicio, es el término castellano que mejor refleja la idea de ‘facultad o capacidad moral’ de hacer algo que está en juego en el término alemán que utiliza Kant. La palabra ‘competencia’, elegida por Cortina Orts (1993), remite más a la idoneidad para hacer algo y no recoge el matiz moral que tiene la palabra alemana. El término *authorization*, utilizado en la mayoría de las traducciones inglesas, incluida la de Mary Gregor, *Metaphysics of Morals* (1996), no refleja su aspecto subjetivo. La relevancia de la traducción del término *Befugnis* no es menor: que una persona tenga ‘la capacidad o facultad moral’ para hacer algo no supone necesariamente que tenga una *autorización* definitiva, en este caso jurídica, para hacerlo; sino, más bien, un título o fundamento racional mediante el cual reclamarla. No hay que olvidar que este término aparece aquí en el contexto del tratamiento del ‘derecho privado de lo mío y tuyo exterior’, en donde Kant argumenta acerca de los derechos adquiridos como facultades o capacidades morales. La noción de ‘derecho subjetivo’ surge precisamente en la historia del derecho natural cuando se vinculó el término *ius* [Recht], entendido

modo no tendrían: la obligación de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nosotros hemos tomado primero posesión de ellos (RL, AA 06: 247).

Atendiendo a la clasificación de las acciones anteriormente mencionada, la equiparación del postulado jurídico con la idea de una ley permisiva adquiere un primer sentido. En efecto, el postulado denotaba la posibilidad moral de hacer uso de objetos exteriores al arbitrio, dado que una prohibición entrañaría una contradicción de la libertad consigo misma. En consecuencia, podríamos decir que la acción vinculada con la posesión jurídica, a la luz de la clasificación antedicha, es una acción ‘meramente permitida’, esto es, ni prohibida ni obligatoria. Ahora bien, esta acción permitida no es a su vez una acción ‘moralmente indiferente’ o *adiaphoron*, porque precisamente la posesión jurídica de un objeto tiene una consecuencia inmediata sobre los demás, a saber, la de imponerles una obligación que antes no tenían. El postulado enuncia así un *permiso* para realizar una acción que es *moralmente relevante*. Por este motivo, Kant lo llama una ley permisiva: en el caso de la posesión jurídica, encuentra la clase de acciones meramente permitidas que no son *indifferentes* y que, por lo tanto, como había explicado en la “Introducción”, requieren de un permiso.

Por otra parte, la potestad conferida por la ley permisiva, como señala Kant en el pasaje anteriormente citado, no se puede derivar del concepto del derecho. La posibilidad moral de hacer uso de objetos exteriores al arbitrio no se puede deducir del principio del derecho ni del principio de la libertad innata, sino que, para ello, como hemos visto, se requiere de otro principio jurídico, esto es, del postulado jurídico. Kant afirma, en efecto, que la razón práctica, “que quiere que este postulado valga como principio” *se amplía, a priori*, a través de él (RL, AA 06: 247). Incluso, si nos restringiéramos al principio del derecho y al principio de la libertad innata, el acto de poseer jurídicamente un objeto sería *incorrecto* [unrecht] porque esa acción conlleva la pretensión de obligar a los demás por medio de una voluntad unilateral y, por lo tanto, contradiría directamente la igualdad innata (que exige la reciprocidad de la obligación) y la definición misma del derecho como coacción recíproca. Pero la posesión jurídica, aun cuando pudiera presentar,

---

como *facultas* o *qualitas moralis* [Vermögen], con la noción de *potestas* [Befugnis]. Sobre el lenguaje y origen de los derechos subjetivos, véase Tierney (1997, especialmente pp. 43-77).

*prima facie*, un carácter ilegítimo desde el punto de vista *exclusivo* del axioma normativo del derecho, debe ser permitida según principios racionales. Pues, si no lo fuera, quedaría anulada la posibilidad de la posesión de objetos externos al arbitrio, lo cual implicaría, como ya sabemos, una contradicción de la libertad externa consigo misma.

La función de la *lex permissiva* consiste así en permitir una acción que, según el punto de vista *exclusivo* del principio del derecho y del principio de la libertad innata, estaría vedada. La posesión inteligible de objetos externos al arbitrio *debe ser posible* según principios racionales *a priori*. Sin embargo, como el acto de poseer jurídicamente un objeto tiene consecuencias en la libertad de los demás (esto es, no se trata de una acción moralmente indiferente), requiere de un permiso. En este sentido, la identificación del postulado de la razón práctica con el concepto de ley permisiva pone de manifiesto el carácter eminentemente intersubjetivo del derecho: por un lado, la idea misma de posesión solo tiene sentido si existe la posibilidad de una lesión por parte de otros, esto es, denota una relación jurídica de las personas entre sí y no de las personas con cosas y, por otro lado, muestra que el problema fundamental en torno a la adquisición privada es *cómo justificar que la obligación impuesta a los demás mediante la posesión de un objeto es legítima*.

A mi modo de ver, la noción de ley permisiva tiene que ser analizada, de acuerdo con lo visto hasta aquí, a la luz de la especificidad de la elaboración de una doctrina sistemática del derecho, teniendo en cuenta el contexto argumentativo en el que Kant usa ese concepto y atendiendo a los problemas teóricos a los que se enfrenta en él. En efecto, la sección sobre el derecho privado de lo mío y tuyo exterior trata sobre un tema ausente en el marco argumentativo en el que aparece ese término tanto en las lecciones *Vigilantius* como en el escrito *Zum ewigen Frieden*. En los párrafos §2 y §6 no se está preguntando por la relación de una teoría normativa del derecho y los Estados existentes, o la aplicación de principios jurídicos racionales a la praxis, sino por la *justificación de los derechos adquiridos*, esto es, por la *posibilidad de generar nuevos derechos de modo tal que la obligación que les corresponde sea compatible con la libertad de los demás*, según leyes universales. En este marco, el alcance normativo de la *lex permissiva* no puede ser sino limitado, aunque esta limitación no se relaciona con el hecho de que este tipo de ley, en la medida en que enuncia una exención temporal a

una norma prohibitiva, confiera una potestad provisoria (como es el caso en *Zum ewigen Frieden*). Más bien, la ley permisiva tiene un carácter normativo limitado porque, si bien la pretensión de obligar a los demás es válida en virtud de la racionalidad de la posesión de objetos, ella no tiene una legitimidad definitiva.<sup>50</sup> Para que ese sea el caso, Kant dirá en el §8, como veremos a continuación, que tiene que presuponerse el principio de una voluntad reunida *a priori* que garantice la reciprocidad de la obligación. La potestad que confiere la ley permisiva tiene, en definitiva, una validez subjetiva como un título racional o fundamento para que, mediante la institución de la voluntad general, o sea, en el estado civil, se establezca la validez definitiva de la posesión jurídica (que es, cabe recordar, meramente la ‘condición subjetiva’ del uso de objetos).

En este punto, quisiera reforzar la idea de que la ley permisiva no puede fundar una autorización definitiva para imponer una obligación a los demás de manera legítima. Esta hipótesis de lectura se encuentra en las antípodas de la interpretación de Byrd y Hruschka (2010; véase asimismo Hruschka, 2004b). Rechazando la tesis de Brandt (1982) y Kersting (1993), según la cual habría una continuidad en el uso de concepto de ley permisiva en *Zum ewigen Frieden* y la *Rechtslehre*, estos autores sostienen que ese concepto debe entenderse en esta última obra como una “norma que confiere poderes” (2010, p. 106). De este modo, la ley permisiva sería una norma que confiere “una facultad moral o capacidad para ser propietario de objetos físicos” (2010, p. 106). De acuerdo con Byrd y Hruschka (2010, p. 101),

para Kant, no es el Estado en primera instancia quien establece derechos a los objetos externos de nuestro arbitrio, porque, como Kant nota, la propiedad debe existir antes de que uno entre a la sociedad civil. En cambio, para Kant la razón práctica introduce o autoriza la propiedad y el poder parental a través de sus leyes de la razón. Ello es exactamente lo que para Kant hace la ley permisiva (*lex permissiva*) de la razón práctica en la *Rechtslehre*.

---

<sup>50</sup> Flikschuh también insiste en el carácter (normativo) limitado de la ley permisiva, aunque argumenta en los siguientes términos: “si bien la ley permisiva autoriza los actos de adquisición unilateral empírica de los individuos, no concede, con ello, autoridad a las voluntades unilaterales de los individuos [...] si es la razón quien autoriza este permiso especial, entonces, aquellos a quienes la ley permisiva autoriza a tomar posesión de objetos exteriores al arbitrio deben estar actuando dentro de los límites de la razón. Esto significa que sus acciones están sujetas a las demandas de su posible justificación a los demás” (2003, p. 141).

Respecto de esta interpretación, es preciso insistir, en primer lugar, que el postulado jurídico de la razón práctica no autoriza de manera definitiva la propiedad, sino que *solamente prueba que la posesión jurídica de objetos es posible*. Por otro lado, Kant entiende la posesión como “la condición subjetiva del uso de objetos” (RL, AA 06: 245) y, por lo tanto, no equivale, a un derecho a la propiedad.<sup>51</sup> En segundo lugar, la función de la ley permisiva que proponen Byrd y Hruschka se enfrenta a la siguiente objeción: si la ley permisiva introduce o autoriza la propiedad, prescindiendo (conceptualmente) de la existencia del Estado, entonces, ella debería ser capaz de justificar por sí sola obligaciones. Ahora bien, la idea de una obligación enunciada por una ley permisiva no parece viable por las siguientes razones. Primero, de acuerdo con Kant, la “obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (RL, AA 06: 222) y, como una obligación implica “necesidad práctica” y “coacción”, el imperativo categórico es “o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva” (RL, AA 06: 223).<sup>52</sup> Este problema ya había sido advertido por Kant, por otra parte, en *Zum ewigen Frieden*, en donde señalaba, como hemos visto, que la ley permisiva “implicaría la constrictión a una acción a la cual nadie puede ser constreñido” (ZeF, AA 08: 347), en la medida que los permisos estarían fundados en una ‘contingencia práctica’ y no en una necesidad de la razón. En rigor, la contradicción se resolvía allí desde una perspectiva temporal, pero esta solución no es válida en el contexto argumentativo de la *Rechtslehre*. Segundo, una ley permisiva sería

---

<sup>51</sup> Dicho de otro modo, si la posesión es meramente la condición subjetiva del uso de objetos no debe ser tomado como equivalente a un derecho a la propiedad privada. Mulholland, por ejemplo, supone, a lo largo de su argumentación, que el postulado jurídico de la razón práctica es introducido por Kant para justificar un derecho a objetos externos, cuando este solamente prueba la necesidad del concepto de posesión jurídica, es decir, la *condición subjetiva* de la adquisición privada. Por otra parte, la traducción del postulado que propone propicia esta confusión: “*es posible para mí tener un derecho a todos los objetos exteriores de mi voluntad*” (Mulholland, 1990, p. 233). Kant rechaza explícitamente la idea de “tener un derecho a un objeto” porque la concibe como una expresión sin sentido (RL, AA 06: 249, 260, 268, 269). Afirmar un derecho a un objeto supondría una relación jurídica con el objeto donde este último “tendría un deber” para con su poseedor. La conclusión de que el postulado confiere a los sujetos “derechos a los objetos” se acerca a la descripción de los derechos de propiedad en términos de “sujetos que obligan objetos” que Kant precisamente critica (Flikschuh, 2003, p. 128).

<sup>52</sup> Aquí se podría objetar que Kant formula en efecto el postulado jurídico de la razón práctica como un deber jurídico. Cabe aclarar que Kant no dice que la posesión jurídica de objetos externos al arbitrio sea un deber jurídico. Más bien afirma que es deber actuar en conformidad con el postulado, o dicho de otro modo, que es obligatorio *obrar conforme a la posibilidad* de que todos y cada uno puedan poseer jurídicamente algo.

absolutamente incapaz de garantizar la reciprocidad de la obligación que, como ya sabemos, es un elemento analítico del derecho. Dice Kant:

el derecho no debe ser pensado como compuesto por dos partes, a saber, por la obligación según una ley y por la potestad de aquel que obliga a los otros a través de su arbitrio para coaccionarlos a ello, sino que el concepto del derecho se puede establecer inmediatamente sobre la posibilidad de la conexión de la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno (RL, AA 06: 232).

Según este pasaje, el derecho no está constituido por una relación en la cual *uno* obliga *unilateralmente* a los demás a cumplir con un deber mediante una potestad de coaccionar (relación que, precisamente, correspondería al modo de obligar de una ley permisiva). En ese caso, no habría garantías de que esa *coacción unilateral* no lesione la libertad de los otros. Por ello, el derecho debe ser concebido, de acuerdo con Kant, como una *coacción recíproca*: el único modo de que coacción externa y libertad universal (de todos) puedan ser compatibles es bajo la idea de una obligación igual y recíproca. Incluso, Kant no solo define al derecho mediante la idea de una coacción recíproca, sino que además incorpora la reciprocidad de la obligación al derecho innato, como rasgo definitorio de la igualdad innata. Por consiguiente, una obligación basada *exclusivamente* en la ley permisiva sería siempre ilegítima, porque, al proceder de un acto unilateral, entraría en contradicción directa con el concepto mismo del derecho y con el derecho innato.

El análisis precedente respecto de la equiparación del postulado jurídico de la razón práctica con una ley permisiva nos condujo hacia el problema central de la adquisición privada, a saber, el problema de cómo conciliar la pretensión de obligar a los otros unilateralmente, basada en la posibilidad moral de poseer jurídicamente objetos exteriores, con la reciprocidad que tiene que tener un principio normativo capaz de justificar legítimamente obligaciones jurídicas. Kant presenta esta cuestión en el §8, diciendo que:

Cuando declaro (por medio de palabras o de un acto) “quiero que algo exterior deba ser lo mío”, declaro entonces que todos los demás están obligados a abstenerse de usar el objeto de mi arbitrio; una obligación que nadie tendría sin este acto jurídico

mío. Sin embargo, en esta pretensión<sup>53</sup> yace al mismo tiempo el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro, con respecto a lo suyo externo, a una abstención igual (RL, AA 06: 255).

Hasta aquí, Kant señala que la pretensión de tener algo exterior como mío conlleva necesariamente la pretensión de imponerles a todos los demás una obligación que antes no tenían; pero, a su vez, esa declaración incluye, para que ese acto jurídico pueda ser legítimo, el reconocimiento de que esa obligación tiene que ser recíproca. En este punto de la argumentación, Kant introduce un concepto fundamental de la *Rechtslehre*: dado que la reciprocidad de la obligación no podría ser garantizada por una voluntad unilateral, debe ser supuesta *a priori* la idea de una voluntad general legisladora. En palabras de Kant:

Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, y, con ello, contingente, no puede servir como ley de coacción para cada uno, porque eso podría perjudicar la libertad según leyes universales. Por consiguiente, solo una voluntad que obliga a cualquier otro, y, por lo tanto, colectivo-universal (común) y con poder, es aquella que puede ofrecer a cada uno esa seguridad. Pero el estado bajo una legislación universal externa (esto es, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Por lo tanto, solo en el estado civil puede haber un mío y tuyo exterior (RL, AA 06: 256).

Kant encuentra así la respuesta a la pregunta sobre la que se articulaba la doctrina de la posesión (“¿cómo es posible una posesión meramente jurídica?” [RL, AA 06: 249]): la posibilidad de la posesión jurídica descansa en el principio jurídico *a priori* de la voluntad general y, por lo tanto, en la institución del estado civil.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> El término que Kant utiliza aquí es *Anmaßung*, que significa precisamente una pretensión no autorizada o ilegítima de tener algún derecho, facultad o potestad sobre algo. Según el diccionario de los hermanos Grimm, esta palabra alemana traduce los términos latinos *imitatio*, *usurpatio*. Por este motivo, tenemos que entender aquí por ‘pretensión’ no solo un derecho o potestad que se juzga tener sobre algo, sino, además, una pretensión sobre ellos infundada. También se podría traducir *Anmaßung*, recogiendo el matiz ilícito de la pretensión, como *arrogación*.

<sup>54</sup> Con esto tenemos ya elementos suficientes para rechazar una lectura de la doctrina de la propiedad en Kant que le otorgue exclusivamente al postulado jurídico de la razón práctica, formulado como una ley permisiva, la función de justificar derechos y deberes jurídicos relativos a la adquisición privada. Nótese que ambas líneas interpretativas anteriormente mencionadas (Brandt, 1982; Byrd y Hruschka, 2010) convergen en la aseveración de que en la doctrina kantiana del derecho la propiedad es una

En suma, podemos recapitular la doctrina de la posesión, según la exposición precedente, en las siguientes tesis fundamentales. En primer lugar, conforme al postulado jurídico de la razón práctica, la prohibición de la posesión jurídica de objetos constituiría una contradicción de la libertad consigo misma; por lo tanto, la posesión jurídica de objetos es —y debe ser— posible. En segundo lugar, la posesión jurídica solo es posible mediante la voluntad general. En tercer lugar, en virtud de lo antedicho, dado que es un deber actuar en conformidad con la posibilidad de la posesión jurídica de objetos exteriores al arbitrio y que esa posesión solo es posible presuponiendo la ley de una voluntad común, el ingreso al Estado legislado por la voluntad general es un deber jurídico. En el análisis de la condición subjetiva del uso de objetos, esto es, de la estructura lógico-racional de la adquisición privada, Kant muestra ya que la voluntad general es el principio iusnatural, o bien jurídico-racional, sobre el que se asienta la posibilidad misma del derecho y de las obligaciones jurídicas. Pero antes de explorar esta tesis interpretativa, conviene que examinemos la segunda parte de la así llamada doctrina de la propiedad, a saber, la doctrina de la adquisición.

#### 4.2.2. La voluntad general en la doctrina de la adquisición

En la primera parte de la doctrina de la propiedad, “El modo de *tener* algo exterior como lo suyo”, Kant demuestra, como hemos visto, la posibilidad moral de la posesión de objetos externos al arbitrio a través del postulado jurídico de la razón práctica. La posesión jurídica se trataba tan solo de “la condición subjetiva del uso de un objeto” (RL, AA 06: 245). En esta segunda parte, “El modo de *adquirir* algo exterior como lo suyo”, Kant desarrolla las condiciones para la realización efectiva de esa posibilidad, esto es, muestra cómo se puede concluir legítimamente que “este objeto exterior es mío” (RL, AA 06: 259). Con la doctrina de la posesión habíamos llegado a la conclusión de que la idea misma de poseer jurídicamente un objeto exige la institución de la voluntad general porque este es el único principio jurídico *a priori* que permite justificar las obligaciones jurídicas que se generan a partir de la posesión jurídica. En la doctrina de la adquisición, Kant analiza dos conceptos

---

institución previa al establecimiento del estado civil, autorizada por la razón práctica a través de una ley permisiva. En la lectura de Brandt, el poder de la ley permisiva para establecer derechos con relación a ‘lo mío y tuyo exterior’ tiene un carácter provisorio. En cambio, en la lectura de Byrd y Hruschka (2010), ese poder es definitivo.

clave de la tradición iusnaturalista en torno a la reflexión sobre la propiedad, a saber, el concepto de adquisición originaria y de posesión común del suelo. Este análisis es realizado no solo desde la perspectiva de su filosofía crítica, sino además en conexión con el resultado de la doctrina de la posesión. A continuación, examinaremos cómo el análisis de ambas nociones jurídicas conduce, en efecto, al principio *a priori* de la voluntad general como condición de posibilidad de la adquisición privada.

La sección “El modo de tener algo exterior como lo suyo” comienza con la definición de adquisición de objetos exteriores: “adquiero algo cuando hago (*efficio*) que se vuelva mío” (RL, AA 06: 258). Inmediatamente después, Kant introduce el concepto de adquisición originaria (que se contrapone al concepto de una adquisición “derivada”):

Originariamente mío es aquello externo que también es mío sin un acto jurídico. Pero una adquisición originaria es aquella adquisición que no se deriva de lo suyo de algún otro. Nada exterior es originariamente mío, pero sí puede ser adquirido originariamente, es decir, sin derivarlo de lo suyo de algún otro (RL, AA 06: 258).

La adquisición originaria se distingue de la adquisición derivada porque el objeto exterior en cuestión “no se deriva de lo suyo de algún otro”, esto es, no implica un objeto que ya posee con anterioridad otra persona. En ese caso, se trataría de una adquisición que, al quitar lo suyo de otro, lesionaría la libertad de quien posee con anterioridad el objeto en cuestión y, con ello, constituiría un acto contrario al principio del derecho. Por otra parte, Kant aclara, en el pasaje citado, que la adquisición originaria no se debe confundir con la idea de que algo pueda ser “originariamente mío”, esto es, “sin un acto jurídico”. Como ya sabemos, los derechos adquiridos, a diferencia de la libertad como derecho innato que corresponde a cada hombre en virtud de su humanidad, requieren siempre de un acto jurídico para su validez (RL, AA 06: 237). Que una *adquisición* tenga un *carácter originario* significa, entonces, que esa adquisición es compatible con el principio universal del derecho, puesto que, al no “derivarse de lo suyo de otro”, puede ser *prima facie* compatible con la libertad de los demás.

Kant sostiene que la adquisición tiene tres momentos ‘lógicos’: la aprehensión, la declaración y la apropiación. La *aprehensión* tiene lugar mediante la *ocupación* y esta solo atañe al derecho real: “la adquisición

originaria de un objeto exterior del arbitrio se llama *ocupación (occupatio)* y no puede tener lugar sino con cosas corporales (sustancias)” (RL, AA 06: 259). El derecho personal y el derecho personal-real no incluyen una adquisición “originaria y arbitraria” porque “el modo de su ejercicio”<sup>55</sup> no implica un acto unilateral, como en el caso de la ocupación, sino que estos derechos se adquieren a través de un acto bilateral (contrato). En efecto, la ocupación se caracteriza como una “consecuencia del *arbitrio* unilateral” que “requiere como condición de la posesión empírica la prioridad del tiempo frente a cualquier otro que quiera ocupar una cosa (*qui prior tempore potior iure*)” (RL, AA 06: 259). Esto es, la ocupación como primer momento legítimo de la adquisición de cosas debe ser siempre *prima occupatio*.

La ocupación como modo de la adquisición originaria no es una idea novedosa de Kant, sino que es defendida por diversos autores de la tradición del derecho natural tales como Grocio, Pufendorf, Wolff y Achenwall.<sup>56</sup> Por ejemplo, en el *Elementa iuris naturae*, Achenwall sostiene que “el modo de adquisición de una cosa sin dueño se denomina *modo de adquisición originaria*. Por lo tanto, la ocupación es el modo de adquisición originaria” ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cccii).<sup>57</sup> Al igual que Achenwall, Kant

---

<sup>55</sup> Según el título legal de la adquisición que refiere al modo de su ejercicio: “algo exterior se adquiere o bien mediante el acto de un albedrío unilateral o bilateral u omnilateral (*facto, pacto, lege*)” (RL, AA 06: 260).

<sup>56</sup> En la Modernidad, existen dos grandes explicaciones teóricas acerca de la apropiación privada: una de ellas establece el criterio de legitimidad de la adquisición originaria en la ocupación (entre sus primeros exponentes se encuentran Grocio y Pufendorf), y la otra, en el trabajo (su principal representante es Locke) (Terra, 1983, pp. 125-131; Tierney, 2001b, p. 396). De acuerdo con Grocio, “por derecho singular, algo se hace nuestro de dos modos: o por adquisición originaria, o por adquisición derivada. La adquisición originaria, antiguamente, cuando el linaje humano podía ya constituirse en núcleos de población, pudo hacerse también por división, como dijimos; ahora solo por ocupación ([1625] *De iure belli ac pacis*, II.3.i; 1925, pp. 313-314). También así explica Pufendorf (1997): “luego de que los hombres aceptaron la división de las cosas según la propiedad, hicieron una convención según la cual todo lo que no ha entrado en la primera división debería ir al ocupante, esto es, a quien primero lo aprehenda corporalmente con ánimo de tenerlo para sí mismo. Consecuentemente, hoy el único modo originario de adquirir propiedad en cualquier cosa corpórea es la *ocupación*” (*De officio hominis*, I.xii.6). Locke (1960), por su parte, afirma: “si bien la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una *propiedad* en su propia persona. Sobre esta nadie excepto él mismo tiene derecho alguno. El *trabajo* de su cuerpo y la obra de sus manos son, podríamos decir, propiamente suyos. Por lo tanto, cualquier cosa que se ha sacado del estado en que ha sido proveída por la naturaleza y dejada en él, con la que ha mezclado su trabajo y a la que le ha agregado algo que es suyo propio, la convierte, por ello, en su *propiedad*” (*The Second Treatise of Government*, 5.xxvii).

<sup>57</sup> “[A]prehende una cosa quien la somete a su poder de uso o la lleva al estado en el cual tiene en su potestad el uso de ella con exclusión de los otros. La aprehensión de una cosa sin dueño, con la voluntad de volverla suya, o de tenerla como propia, se llama *ocupación*” (Achenwall [1995], *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxx-cclxxxi). De acuerdo con Tierney, Achenwall argumenta de modo similar a Wolff: en la comunidad primitiva todo era *res nullius*, y eso significa, a su vez, que cada persona tenía un

identifica el modo de la adquisición originaria con la ocupación (y no con el trabajo), pero se distancia de la tradición en un aspecto metodológico fundamental. Mientras que para autores como Achenwall, Wolff, Pufendorf y Grocio la ocupación es un momento que legitima la apropiación privada, como parte de un relato en términos histórico-genéticos que comienza con la *communio primaeva* —más adelante analizaré este concepto—, para Kant, la toma de posesión empírica es el primero de los tres *momentos* lógicos de la adquisición originaria (aprehensión, declaración y apropiación) y, por lo tanto, no constituye un criterio de legitimidad suficiente para la institución de la propiedad privada. En efecto, dice Kant:

Los momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria son entonces: 1. la *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; en caso contrario, contradiría la libertad de otro según leyes universales. Esta aprehensión es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y el tiempo; la posesión, por lo tanto, en la que me asiento es *possessio phaenomenon*; 2. la *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto y del acto de mi arbitrio de apartar de él a cualquier otro; 3. la *apropiación* (*appropriatio*) como acto de una voluntad general y externamente legisladora (en la idea), a través de la cual cada uno está obligado a la concordancia con mi arbitrio (RL, AA 06: 258-259).

Analicemos en detalle los tres momentos lógicos de la adquisición originaria. El primer *attendendum*, la *aprehensión*, corresponde a la toma de posesión empírica de un objeto con prioridad temporal respecto de cualquiera otra persona; en caso contrario, señala Kant, esa acción lesionaría lo suyo interno de algún otro y violaría, consecuentemente, el principio universal del derecho. La prioridad temporal es, por consiguiente, la primera condición que tiene que satisfacer la posesión empírica para que no entre en contradicción directa con el axioma del derecho. De todos modos, la posesión empírica constituye únicamente un “título empírico” de adquisición (RL, AA 06: 264). El segundo momento, la *declaración*, refiere a la consecuencia jurídica inmediata de la toma de posesión de un objeto: la pretensión de imponer a los demás la obligación de abstenerse de hacer uso de él. En esta segunda instancia entra en juego la noción de posesión jurídica, porque la declaración ‘este objeto

---

derecho a apropiarse de cosas que contribuyan a su bienestar y propia perfección. Sin embargo, sostiene Tierney, Achenwall enfatiza, a diferencia de Wolff, que la institución de la propiedad no necesita del consentimiento (2001b, p. 396-397).

exterior es mío' supone la demanda por parte del poseedor de que ese objeto se considere suyo, prescindiendo de las condiciones empíricas de la posesión, es decir, implica la exigencia de que los demás se abstengan de utilizarlo aun cuando cese la tenencia física. Finalmente, según el tercer *attendendum*, la *apropiación* y la consecuente generación de obligaciones no pueden ser sino un acto de la voluntad general legisladora. Por este motivo, el desarrollo lógico de la adquisición originaria supone como último momento la institución del Estado. Esta tesis es la que Kant presenta en el §14. Examinemos la argumentación de ese parágrafo con cierto detenimiento.

En el parágrafo 14, Kant retoma los tres *attendenda* y desarrolla, con un poco más de detalle, la tesis de la voluntad general como condición de posibilidad de la apropiación privada. Allí encontramos los resultados a los que había llegado el análisis de la doctrina de la posesión y, a mi modo de ver, el núcleo argumentativo de la doctrina kantiana de la propiedad. Con referencia a los dos primeros momentos de la adquisición originaria, *aprehensión* y *declaración*, afirma Kant:

La *toma de posesión* (*apprehensio*), como el comienzo de la tenencia de una cosa corporal en el espacio (*possessionis physicae*), concuerda con la ley de la libertad externa de cada uno (por lo tanto, *a priori*) bajo ninguna otra condición que la condición de la *prioridad* con respecto al tiempo, es decir, solo como *primera* toma de posesión (*prior apprehensio*), la cual es un acto del arbitrio. Pero la voluntad de que una cosa deba ser mía, esto es, la *apropiación* (*appropriatio*), no puede ser, en una adquisición originaria, sino *unilateral* (*voluntas unilateralis s. propria*) (RL, AA 06: 263).

La pretensión de poseer jurídicamente un objeto está fundada en el postulado jurídico de la razón práctica y, por lo tanto, la toma de posesión (*aprehensión*) del objeto en cuestión constituye un título legítimo sobre él —siempre y cuando se trate de una *prima occupatio*, esto es, de una posesión con prioridad temporal con respecto a los demás—. Ahora bien, la toma de posesión del objeto y la pretensión de que todos los demás se abstengan de hacer uso de él están originadas en una voluntad unilateral, es decir, en una voluntad incapaz, dado los requisitos normativos de la ley jurídica fundamental y del derecho innato, de generar legítimamente obligaciones. Luego de presentar estos dos primeros momentos de la adquisición, Kant continúa diciendo:

La posibilidad de este modo de adquisición no se puede comprender de ninguna manera ni tampoco explicar mediante razones, sino que es la consecuencia inmediata del postulado de la razón práctica. La misma voluntad, sin embargo, no puede dar derecho a una adquisición exterior sino en la medida en que está contenida en una voluntad unida *a priori* (es decir, a través de la unión del arbitrio de todos los que pueden llegar a una relación práctica entre sí) que manda absolutamente (RL, AA 06: 263).

Con esto llegamos nuevamente al tercer momento de la adquisición. La apropiación, el acto conclusivo de la adquisición originaria, incluye la idea de una voluntad reunida *a priori*. En efecto, solo bajo la presunción de que la apropiación privada sea producto de una voluntad general externamente legisladora que garantice la efectiva consonancia de la libertad y la coacción, la toma de posesión y la posterior declaración ‘este objeto es mío’ puede tener una validez universal y necesaria.<sup>58</sup> Kant finaliza el párrafo 14 de la siguiente manera:

La voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral, aunque también *particular*) no puede imponer una obligación a cada cual que en sí misma es contingente, sino que para ello se requiere de una voluntad *omnilateral*, no unida de manera contingente sino *a priori* y, por consiguiente, necesariamente, y por eso, legisladora; pues solo según este principio es posible la concordancia del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual; por lo tanto, un derecho en general y también un mío y tuyo externo (RL, AA 06: 263).

De este modo, en la doctrina de la adquisición (§14) Kant llega a las mismas conclusiones que en la doctrina de la posesión (§8). La voluntad *unilateral*, presupuesta en los dos primeros momentos lógicos de la adquisición, aprehensión y declaración (relacionados con la posesión empírica y con la posesión jurídica, respectivamente), no puede generar obligaciones legítimas. Por lo tanto, es necesario suponer una voluntad *omnilateral* porque este es el único principio jurídico *a priori* que permite conciliar el acto unilateral, sobre el que se basa la adquisición originaria, con la universalidad, necesidad y

---

<sup>58</sup> El principio de la adquisición exterior, con el que comienza la doctrina de la adquisición, dice: “aquello que someto a mi poder (según la ley de la libertad exterior) y que tengo la facultad de hacer uso como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, aquello que quiero (conforme a la idea de una posible voluntad unificada) que sea mío, eso es mío” (RL, AA 06: 258).

reciprocidad que requiere un principio normativo capaz de establecer deberes jurídicos. La voluntad general se erige así no solo como la condición de posibilidad de ‘lo mío y tuyo externo’ sino, más aún, del *derecho en general*, porque, en definitiva, esta voluntad es el principio que debe informar la coacción estatal para que esta sea compatible con la libertad de los hombres —esta línea argumentativa la desarrollaré en la siguiente sección sobre el derecho público—.

Antes de finalizar el análisis de la doctrina de la adquisición tenemos que estudiar un concepto clave de las teorías iusnaturalistas concerniente a la propiedad, a saber, el concepto de posesión común originaria. En particular, me interesa destacar la relación de ese concepto, que Kant reformula como un “concepto práctico de la razón que contiene a priori el principio según el cual únicamente los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra según leyes jurídicas” (RL, AA 06: 262), y la idea de una voluntad general unida *a priori*. Mientras que en la tradición del derecho natural la posesión común del suelo refería a un estado primitivo que permitía justificar la apropiación privada, en Kant, a mi entender, este concepto tiene la función eminentemente normativa de mostrar que la adquisición privada y el uso efectivo y legítimo de la tierra presupone la idea de una voluntad general y pública.

En la tradición moderna del derecho natural, la posesión común del suelo (*communio primaeva*) se trataba de una hipótesis que permitía justificar la apropiación privada.<sup>59</sup> Según esta hipótesis, la tierra era otorgada originariamente por Dios a toda la humanidad, como consecuencia de la caída, en vistas a su preservación. Así, al partir de la idea de la posesión común de todas las cosas con el fin de justificar un derecho individual a la propiedad, tenían que explicar por qué era necesaria la transición de ese estado hacia la adquisición privada. En otras palabras, la reflexión acerca de la propiedad en la tradición iusnaturalista buscaba determinar por qué y de qué manera la individuación de la posesión común del suelo podía ser posible de acuerdo con leyes naturales. Para ejemplificar esta idea, y con la intención de examinar el modo en que Kant reformula el concepto de posesión común

---

<sup>59</sup> En rigor, la idea de posesión común originaria no es producto de la tradición moderna del derecho natural, sino que ese concepto se remonta a los estoicos (como Séneca) y a la reflexión patristica acerca de la propiedad (Friedrich, 2004, p. 136). A su vez, la posesión común originaria se vincula con el concepto teológico de *dominium terrae*, basado en la exégesis bíblica (*Génesis* 1, 28: “Dios los bendijo y les dijo: ‘sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Ejerzan dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra’”).

del suelo, asignándole una función sistemática en su doctrina de la propiedad, veamos muy brevemente cómo era utilizado ese concepto por Grocio, Locke y Achenwall en sus argumentaciones.<sup>60</sup>

En *De iure belli ac pacis*, Grocio (1625 [1925]) relata del siguiente modo el comienzo de la historia de la propiedad:

Dios confirió en general al género humano el derecho sobre las cosas de esta naturaleza inferior, inmediatamente después de creado el mundo, y una vez restaurado nuevamente después del diluvio. Según dice Justino, *todo era común e indiviso para todos, como si fuese un patrimonio común*. De ahí sucedió que cada hombre podía tomar para sus usos lo que quisiera y consumir lo que quisiera consumir ([1625] *De iure belli ac pacis*, II.2.ii; 1925, pp. 284-285).

El desarrollo de la propiedad privada continúa, según el relato histórico-genético de Grocio, con la necesidad de modificar paulatinamente, mediante acuerdos y divisiones, la comunidad primitiva originaria para dar paso a la posesión privada. Este nuevo sistema de posesión permitiría subsanar “la falta de justicia y amor, por la cual sucedía que no se guardaba la debida equidad ni en el trabajo ni en el consumo de los frutos” ([1625] *De iure belli ac pacis*, II.2.ii; 1925, p. 288), y asegurar de un modo más eficaz la preservación de los hombres.<sup>61</sup>

En el célebre capítulo “De la propiedad”, de *The Second Treatise of Government* ([1960] 5.xxvi), Locke afirma que

Dios, quien les ha dado el mundo a los hombres en común, les ha dado también la razón para hacer uso de él, para la mayor ventaja de su vida y conveniencia. La tierra y todo lo que hay en ella les fue dado a los hombres para el sustento y la comodidad de su ser.

---

<sup>60</sup> Sobre la reformulación kantiana de la noción de posesión común en relación con la tradición, véase asimismo Bertomeu (2004) y Pinheiro Walla (2016). Por su parte, Westphal sugiere que si bien Kant incorpora la noción de posesión común propia de la tradición, esta no tendría ninguna función sistemática. Según el autor, la antinomia relativa a la posesión mostraría que se pueden generar derechos de posesión sin recurrir a la idea de posesión común del suelo (2010, p. 90).

<sup>61</sup> Sobre la teoría de la propiedad en Grocio, véanse Buckle (1991, especialmente pp. 1-52) y Salter (2001).

En la estructura argumentativa que pretende justificar el carácter natural de la propiedad privada, Locke parte, al igual que Grocio, de la posesión común de la tierra como producto de la voluntad divina destinada a la preservación de todos los hombres. Sin embargo, a diferencia de él, Locke defiende la tesis de que la adquisición privada resulta del trabajo y no de la ocupación, sin que sea necesaria la mediación del consentimiento de todos los hombres para su legitimidad. La tesis de la autopropiedad, según la cual cada uno es propietario de sí mismo, de su persona y de su trabajo, le permite explicar el tránsito desde la posesión común hacia la apropiación privada: cuando el hombre aplica su trabajo a algo en común lo individualiza, es decir, lo convierte en su propiedad. Para Locke, si fuese necesario el consentimiento de todos los hombres para instituir la propiedad privada, “el hombre habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado” ([1960] *The Second Treatise of Government*, 5.xxviii).

Por su parte, Achenwall sostiene que en la *communio primaeva* “cada uno podía tomar para su utilidad cualquier cosa, o *usarla* en sentido general, y una vez finalizado el uso, otro la podía usar sin que el que la utilizaba anteriormente tenga un derecho a impedirlo” ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxi). Según el relato de Achenwall, “esta comunidad primitiva no pudo subsistir por mucho tiempo” ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxvi), y ello por tres motivos. En primer lugar, los hombres no solo usan cosas producidas por la naturaleza (cosas naturales), sino además cosas producidas por ellos mismos (industriales) o cosas naturales pero posteriormente trabajadas para su mejor utilidad (artificiales). En estos dos últimos casos, esto es, el de las cosas industriales y las cosas artificiales, los hombres no quieren realizar un uso común de ellos. En segundo lugar, cuando los hombres se hicieron más numerosos, no había tantas cosas naturales disponibles. En tercer lugar, cuando se perdió la simpleza de la vida y los hombres no solo buscaban lo necesario para vivir sino la comodidad y las ventajas, comenzaron a necesitar cosas que durasen, y esto generó la avaricia, la voluptuosidad y la ambición ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxvi). Así, continúa diciendo Achenwall, comenzó el uso exclusivo de las cosas y su introducción fue acorde a “las leyes perfectas” ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxii). En efecto, la institución de la adquisición privada no podría contradecir el derecho natural porque el hombre tiene derecho a hacer

todo aquello que considere que contribuye a su perfección, mientras que no lesione a nadie ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxvi).<sup>62</sup>

La hipótesis de la posesión común del suelo también aparece en la doctrina kantiana del derecho. No obstante, Kant mismo aclara que el concepto de posesión común originario no debe entenderse tal como había sido comprendido en la tradición iusnaturalista, esto es, como una comunidad primitiva que es una “ficción” (RL, AA 06: 251). En efecto, la *communio primaeva* “se supone instituida en los primeros tiempos” y, por lo tanto, “no puede estar fundada en principios”, “sino solo en la historia” (RL, AA 06: 251). Como parte de un relato histórico-genético que culmina en la necesidad de instituir la propiedad privada, no puede ser más que un concepto “ficcional y nunca demostrable” (RL, AA 06: 262). Frente al carácter ficticio de la *communio primaeva*, la *communio possessionis originaria* es una “idea que tiene realidad objetiva (práctica-jurídica)” (RL, AA 06: 251). Con ese giro, Kant quiere recalcar, a mi entender, el sentido *absolutamente normativo* de esa idea jurídica del siguiente modo: la posesión común del suelo no es un recurso ficticio-argumentativo para explicar el *origen histórico* de la posesión privada, sino que es una idea jurídica, racional, necesaria y *a priori*, que oficia más bien como criterio para la *legitimidad* de los usos privados del suelo. Veamos con un poco más de detalle esta tesis.

En primer lugar, la comunidad primitiva, tal como aparecía en la tradición, no podría referirse a la adquisición originaria porque, como un hecho que aconteció en los orígenes de la historia, supondría un contrato entre todos los hombres para establecer un tipo de posesión común en contraposición a la posesión privada. Y si la comunidad primitiva implicase un modo de posesión producto de un contrato, entonces no se vincularía con una posesión originaria sino derivada (RL, AA 06: 251). Por lo tanto, Kant afirma: “considerar un procedimiento tal como la toma de posesión originaria, y que la posesión particular de cada hombre haya podido y debido fundarse en ello, es una contradicción” (RL, AA 06: 251, cursiva propia).

En segundo lugar, la doctrina iusnaturalista de la *communio primaeva* suponía como punto de partida que Dios había entregado a la humanidad la

---

<sup>62</sup> En su relato, Achenwall distingue, en rigor, la *communio primaeva* negativa y la *communio primaeva* positiva. El primer concepto corresponde al punto donde “nadie posee nada”, es decir, donde todas las cosas son *res nullius*. El segundo corresponde al punto en el cual, una vez que se introduce el derecho de exclusión, varias personas tienen al mismo tiempo derecho a excluir a los otros del uso de una cosa ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.cclxxix).

totalidad de la tierra para su usufructo en vistas a su preservación. Por contraposición, Kant no explica la posesión común del suelo recurriendo a la idea de una voluntad divina,<sup>63</sup> sino en virtud de

la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica porque, si la tierra fuera un plano infinito, los hombres podrían dispersarse sobre él de tal modo que no llegarán a ninguna comunidad entre sí, por lo tanto, ella no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra (RL, AA 06: 262).

Consecuentemente con la metodología estipulada para determinar los principios metafísicos del derecho, Kant redefine la posesión común del suelo como una idea necesaria de la razón práctica que surge mediante el análisis de la relación práctica entre hombres libres, considerando el hecho empírico del carácter limitado y esférico de la Tierra, cuya consecuencia fundamental es la inevitabilidad de esa interacción. De acuerdo con Kant:

Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, esto es, tienen un derecho a estar allí en donde la naturaleza, o el azar, los ha puesto (sin su voluntad) (RL, AA 06: 262).

Ahora bien, la posesión originaria del suelo como un derecho a estar allí donde existimos ‘involuntariamente’ podría prestarse a confusión. Es importante remarcar que la posibilidad de interpretar, a partir de este pasaje, un derecho natural o innato a la posesión de tierras, no es plausible sencillamente porque aquí Kant no se está refiriendo a la posesión *jurídica* del suelo, ni a su adquisición. Ningún objeto exterior del arbitrio puede ser ‘originariamente mío’ porque los derechos adquiridos requieren siempre de un acto jurídico para su validez. Si la posesión del suelo, a la cual Kant hace referencia en este pasaje, es *originaria*, se trata entonces de una posesión anterior a un acto jurídico y que, por lo tanto, no se vincula con los derechos

---

<sup>63</sup> Según los resultados de la *Kritik der reinen Vernunft*, la proposición ‘Dios otorgó el mundo a los hombres’ es una premisa que no expresa conocimiento teórico verdadero ya que Dios es el objeto de una idea de la razón (una idea trascendental) cuya realidad efectiva no puede ser demostrada teóricamente. Por otra parte, si consideramos la proposición mencionada desde un punto de vista práctico, no parece contener una exigencia de la razón práctica que deba ser postulada. En efecto, solo se pueden postular las condiciones necesarias para realizar las exigencias que se derivan de un imperativo categórico (Ludwig, 2005, p. 111).

adquiridos. En efecto, en los *Vorarbeiten*, Kant relaciona explícitamente este “derecho a estar allí en donde la naturaleza, o el azar, [nos] ha puesto (sin [nuestra] voluntad)” (RL, AA 06: 262) con el derecho innato: “Todos los hombres (*singuli*) tienen un derecho innato e igual a estar en el suelo (a poseerlo físicamente) en donde la naturaleza o el azar ha puesto a cada uno sin su elección” (VARL, AA 23: 321).

Kant describe la posesión originaria de la tierra en términos de un “derecho innato e igual a estar en el suelo” porque considera que la relación entre un hombre y la porción del suelo que ocupa configura un caso particular de posesión empírica.<sup>64</sup> Los hombres no solo se relacionan espacio-temporalmente con los objetos que poseen ‘empírica’ o ‘físicamente’, sino también con la porción de tierra en la cual ocupan un lugar.<sup>65</sup> En este sentido, la posesión común del suelo, al enfatizar la inevitabilidad de la ocupación de la tierra, complementa el postulado jurídico de la razón práctica que negaba la idea de *res nullius*.

Hasta aquí podríamos decir que el rasgo fundamental que distingue el concepto de posesión común del suelo, tal como lo presenta Kant, del concepto (empírico) de comunidad primitiva del suelo, es su carácter *a priori* y, por lo tanto, universal y necesario. Dice Kant:

La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico de ellos ([y] que está constituida por la naturaleza misma), es una posesión común originaria (*communio possessionis originaria*), cuyo concepto no es empírico y no depende de condiciones temporales, como por ejemplo el concepto ficcional, pero nunca demostrable, de una posesión común primitiva (*communio primaeva*), sino que es un concepto práctico de la razón, que contiene a priori el principio según el cual solamente los hombres pueden usar el lugar sobre la tierra según leyes jurídicas (RL, AA 06: 262, cursiva propia).

La idea de posesión común del suelo muestra, como hemos visto, que la ocupación de la tierra es inevitable y que todos los hombres tienen un derecho

---

<sup>64</sup> Como sostienen Klemme (2001, p. 186), Mulholland (1990, p. 218) y Friedrich (2004, p. 145), en discusión con Kersting, quien mantiene, en cambio, que la posesión común del suelo es una forma especial de la posesión jurídica (1993, p. 268).

<sup>65</sup> “[P]ues, aquel que, en el primer caso (de la posesión empírica), me quisiera arrancar de la mano una manzana, o arrastrarme fuera de mi sitio, me lesionaría ciertamente con respecto a lo mío interno (la libertad), pero no con respecto a lo mío *externo*” (RL, AA 06: 247-248).

igual a ocupar un lugar en ella. Ahora bien, Kant agrega aquí una característica fundamental de la *communio possessionis originaria*. A diferencia de la hipótesis iusnaturalista de la *communio primaeva*, de la cual no podría extraerse de modo legítimo ningún principio jurídico que justificase la apropiación privada, la posesión común originaria como concepto práctico de la razón contiene un principio *a priori* que oficia como condición de posibilidad, según sostiene Kant, del uso de la tierra según leyes jurídicas (RL, AA 06: 251).<sup>66</sup> Este principio jurídico *a priori* permitiría hacer un uso efectivo y legítimo de la tierra (esto es, determinar *conforme a derecho* una posesión particular para cada uno). En efecto, Kant considera que si la posesión común del suelo no incluyera un principio según el cual se pudiera determinar una posesión particular a cada uno, anularía todo uso del suelo común (RL, AA 06: 267). Restaría examinar ahora cuál es entonces el principio jurídico con validez universal y necesaria que opera como condición de posibilidad del uso de la tierra.

En la doctrina de la posesión, Kant muestra la posibilidad *moral* (esto es, *normativa* y no meramente *física*) de hacer uso de los objetos mediante el postulado jurídico de la razón práctica y enfatiza el hecho de que la posesión tiene consecuencias jurídicas inevitables sobre los demás: el uso privado de un objeto conlleva la pretensión de obligar a todos los demás a que se abstengan de hacer uso de él (obligación que antes no tenían y que es necesario justificar). Como vimos anteriormente, el problema central en torno a la adquisición es entonces cómo justificar esa obligación de manera tal que el uso privado de objetos exteriores al arbitrio sea compatible con la libertad de todos. La solución que encuentra Kant es la siguiente:

Por medio del arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse del uso de una cosa, respecto de lo cual él, de otro modo, no tendría ninguna obligación; por lo tanto, solo puedo hacerlo por medio del arbitrio unido de todos en una posesión común (RL, AA 06: 261).

Como ninguna demanda unilateral es suficiente para obligar a terceros, hay que presuponer el “arbitrio unido de todos en una posesión común” para que

---

<sup>66</sup> Aquí Kant señala que la posesión común originaria “contiene a priori el fundamento de la posibilidad de una posesión privada” (RL, AA 06: 251).

esa demanda pueda generar una obligación compatible con el principio universal del derecho (consúltese Kühl, 2009, p. 235). Así, la posesión común del suelo se muestra como un concepto necesario de la razón práctica, porque al incluir la idea de un ‘arbitrio unificado’ permite fundar la adquisición privada según principios racionales del derecho. La voluntad general reunida *a priori* es el principio jurídico-normativo que, al incluir la idea de una coacción recíproca, opera como condición de posibilidad del uso de la tierra y que, por lo tanto, conduce al mandato categórico de entrar en un estado civil para que sea posible la adquisición de derechos relativos a la propiedad.<sup>67</sup> En palabras de Kant:

Todos los hombres están originariamente en una *posesión común* de toda la tierra (*communio fundi originaria*), con la voluntad (de cada cual), correspondiente por naturaleza, de usarla (*lex iusti*); esta posesión común, a causa de la oposición, por naturaleza inevitable, del arbitrio de uno frente al arbitrio de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera al mismo tiempo la ley para este uso, según la cual se puede determinar a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley distributiva de lo mío y tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, según el axioma de la libertad externa, sino de una voluntad unida *originariamente* y *a priori* (la cual no presupone para esta unión ningún acto jurídico); por consiguiente, solo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que únicamente determina qué es *correcto*, qué es *jurídico* y qué es *de derecho* (RL, AA 06: 267).

Recapitemos el recorrido que realizamos en esta larga sección. Partimos de la afirmación de que la sección “El derecho privado de lo mío y tuyo externo en general” tiene como principal objetivo mostrar la posibilidad moral de lo ‘mío y tuyo externo’, esto es, de la posibilidad de adquirir nuevos derechos relativos a los objetos externos al arbitrio. Vimos que Kant muestra, en primer lugar, que además del derecho innato a la libertad existe un tipo de

---

<sup>67</sup> Byrd sostiene que la posesión común originaria muestra la tesis contraria a la que intento defender aquí, a saber, que la institución del Estado es innecesaria para adquirir derechos relativos a la propiedad. Según la autora: “lejos de requerir la aprobación social o estatal de los derechos de propiedad, Kant desarrolla un argumento acerca de por qué esa aprobación es innecesaria. Es innecesaria porque mi voluntad como adquisidor originario de una cosa externa está contenida en la voluntad universal unida *a priori* de todos, la voluntad de la comunidad originaria con su objetivo de dividir la tierra y las cosas en ella para evitar el conflicto constante [...] El rol del Estado es simplemente asegurar esos derechos, derechos que tenemos en estado de naturaleza” (2010, p. 110). Como señalo a lo largo de este trabajo, la necesidad de presuponer la voluntad unida de todos muestra precisamente la necesidad de entrar al Estado para que sea posible la adquisición privada.

derecho subjetivo vinculado al uso de objetos externos, cuya prueba se encuentra en el postulado jurídico de la razón práctica y en la deducción del concepto de posesión jurídica. En segundo lugar, analizamos bajo qué condiciones la adquisición puede tener validez jurídica. A partir del examen del núcleo argumentativo de ambas secciones, esto es, de la doctrina de la posesión y de la doctrina de la adquisición, llegamos a la conclusión de que Kant hace del principio *a priori* de la voluntad general legisladora la condición de posibilidad de las ideas mismas de posesión jurídica y de adquisición originaria. Vimos, además, que el concepto de posesión común del suelo —concepto, por cierto, clave en la reflexión en torno a la propiedad privada en las teorías iusnaturalistas— también conduce, de manera coherente con los resultados del análisis de las dos nociones jurídicas anteriormente mencionadas, a la necesidad de presuponer una voluntad unida originariamente y *a priori* y, por lo tanto, a la necesidad del Estado.

A mi entender, a través del análisis de la estructura lógico-racional de la adquisición privada, Kant muestra ya —esto es, antes de ocuparse del derecho público, es decir, del “conjunto de leyes que precisan una promulgación universal para producir un estado jurídico” (RL, AA 06: 311)— que la voluntad general es el principio iusnatural, o bien jurídico-racional, rector de la *Rechtslehre*, porque en ese principio se asienta la posibilidad misma del derecho y de la coacción estatal. Kant piensa, en efecto, que “la idea de una voluntad unida *a priori* (porque esta unión es un deber) es la fuente de todo derecho (por lo tanto, es la forma de una comunidad)” (VARL, AA 23: 304).

#### 4.2.3. La voluntad general en el derecho público y su idealización normativa

La segunda parte de la *Rechtslehre* comienza con la definición del derecho público como el “conjunto de leyes que precisan una promulgación universal para producir un estado jurídico” (RL, AA 06: 311). Una lectura rápida y desatenta de esta definición podría llevarnos a pensar que la noción de derecho público se identifica con la noción de derecho positivo, y la noción de derecho privado con la noción de derecho natural. Sin embargo, el derecho natural no es, en Kant, equivalente al derecho privado, sino que ese concepto engloba tanto los principios jurídicos *a priori* establecidos en el derecho

privado como en el derecho público (RL, AA 06: 242).<sup>68</sup> En efecto, Kant se refiere en esa definición al conjunto de leyes que *precisan* [bedürfen] ser establecidas, esto es, a los principios *a priori* que *deben* dar forma al Estado. Estas leyes son universales y necesarias en la medida en que “se deducen por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general” (RL, AA 06: 313). Se trata, en definitiva, de delinear

la forma de un Estado en general, esto es, del Estado *en la idea*, tal como debe ser según principios jurídicos puros, la cual sirve como norma (*norma*) a toda unión efectiva para [conformar] una comunidad (es decir, en lo interno) (RL, AA 06: 313).

Kant sostiene que en este ‘Estado en *la idea*’, esto es, desde el punto de vista absolutamente normativo del derecho, la *potestas legislativa* le corresponde a la “voluntad unida del pueblo” (RL, AA 06: 313-314). Los resultados del análisis del derecho privado sobre ‘lo mío y tuyo exterior’ ya nos permitían concluir que, según ‘los conceptos del derecho externo en general’, la legislación de leyes públicas tiene que quedar en manos de la voluntad general. La necesidad del carácter recíproco de la coacción, que Kant incorpora a la definición misma del derecho, hace de la voluntad unilateral o privada una voluntad incapaz de imponer obligaciones conforme a principios jurídico-morales. Sin embargo, este no es el argumento que Kant brinda aquí para establecer la aprioricidad de la voluntad general legisladora. A comienzos del §43, Kant presenta el siguiente argumento:

---

<sup>68</sup> Maus enfatiza esa tesis frente a la tendencia en la literatura especializada a identificar el derecho natural con el derecho privado (1992, p. 152). La comprensión del derecho natural como el conjunto de principios que comprende tanto los principios del derecho público como los principios del derecho privado concuerda, por otro lado, con el sentido que esas categorías adquieren en la tradición iusnaturalista de la Modernidad. Según Scattola, precisamente la incorporación del *ius publicum* al *ius naturae*, comprendido, a su vez, como parte de la filosofía práctica, es un rasgo característico de las teorías modernas del derecho natural. En efecto, en la antigüedad, se excluía una teoría general del derecho público porque este no estaba incluido en las prescripciones del *ius naturae*, ni tampoco en las del *ius gentium* y el *ius civile*. De acuerdo con el *Digestum* de Ulpiano, el *ius publicum* describía más bien ceremonias religiosas y cargos de la ciudad (Scattola, 2003, p. 2ss.). Por su parte, Von Gierke señala, respecto de la distinción moderna entre *ius publicum* e *ius privatum*, que “el derecho público (*Staatsrecht* u *öffentliches Recht*) es aquello que deberíamos llamar derecho constitucional, el derecho que concierne a los derechos y deberes del Estado. Se opone al derecho privado, que trata de los derechos y deberes de los sujetos *unter se*” (1934, p. 36). De acuerdo con el autor, “la teoría iusnaturalista general de la sociedad culmina en una teoría ‘natural’ del Estado. Dentro de esa teoría, el sujeto del derecho público natural, bajo el nombre de ‘*ius publicum universale*’, reivindica gradualmente una posición independiente como un campo de estudios distinto que la ‘política’ [es decir, el estudio práctico de métodos políticos e instituciones]” (1934, p. 137).

El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Pues, puesto que de él debe surgir todo el derecho, no tiene que *poder* ser injusto<sup>69</sup> con nadie a través de su ley. Ahora bien, siempre es posible que si alguien dispone algo respecto de *otro* sea injusto con él, sin embargo, nunca lo es en aquello que él decida sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, solo la voluntad unida y concordante de todos, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos, y todos sobre cada uno, y con ello, solo la voluntad universalmente unida del pueblo, puede ser legisladora (RL, AA 06: 313-314).

Según el testimonio del *Nachlaß*, Kant consideraba este argumento acerca de la defensa de la soberanía popular desde la etapa pre-crítica de su producción. En una reflexión datada alrededor de 1772 afirma:

la *potestas legislativa* se debe basar en la condición de que no pueda ser injusto con nadie. Por eso la *originaria potestas legislativa* es solamente para el pueblo. Esta es *illimitata*, porque nadie puede ser injusto consigo mismo, todo lo demás es limitado (Refl. 7664, AA 19: 482).

También podemos encontrar la misma línea argumentativa en la segunda sección del *Über den Gemeinspruch*, en donde sostiene Kant:

una ley pública, sin embargo, que determina para todos aquello que les debe ser jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual surge todo derecho y que, por lo tanto, no puede ser injusta con nadie. Pero para ello no es posible ninguna otra voluntad más que la voluntad del pueblo unido (allí todos deciden sobre todos y, por lo tanto, cada uno sobre sí mismo); pues solamente con respecto de sí mismo nadie puede ser injusto. Pero si es un otro, entonces la simple voluntad de alguien distinto de él no puede decidir nada sobre él que no pudiera ser injusto [...]; por lo tanto, ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad (TP, AA 08: 294-295).

Podemos esquematizar el argumento que se encuentra en los tres pasajes anteriormente citados como sigue: i) la voluntad pública, aquella en la que

---

<sup>69</sup> El giro *Unrecht thun*, que en castellano puede traducirse como ‘cometer injusticia’ o ‘ser injusto’, significa literalmente ‘actuar sin derecho’. Esta expresión alemana recoge el sentido del término latino *iniuria*, cuyo significado etimológico es precisamente actuar *non iuriam* o *sine iure* (no actuar conforme al derecho o actuar sin derecho) ([1889-1898], *Digesto*, XLVII.10.1.1).

tiene origen un cuerpo de leyes públicas, no puede ser injusta con nadie; ii) solo decidiendo sobre sí mismo, es posible evitar que alguien sea injusto para con uno, porque nadie es injusto para consigo mismo;<sup>70</sup> iii) para que el derecho de los hombres no sea lesionado, es necesario suponer que todos y cada uno, reunidos en una voluntad universal legisladora, legislan las normas coactivas y externas a las cuales deben someterse; iv) la voluntad general es, consecuentemente, la forma jurídica que debe adoptar la coacción externa para que ella sea compatible con la libertad de los hombres.

Este argumento acerca de la soberanía popular conduce a una nueva noción de libertad jurídica que no había sido explicitada en las secciones precedentes al derecho público (esto es, en las introducciones y en la sección sobre el derecho privado). En efecto, Kant sostiene que solo en un Estado cuya legislación esté en manos de la voluntad del pueblo tiene lugar —al menos, desde la perspectiva puramente normativa del derecho— “la *libertad* legal de no obedecer ninguna ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento” (RL, AA 06: 314), como atributo jurídico esencial de los ciudadanos miembros de este Estado. Incluso, en la sección sobre el derecho de gentes, la atribución que corresponde a la ciudadanía es caracterizada en términos de co-legislación de la ley: el ciudadano “debe ser siempre considerado en el Estado como miembro co-legislador” (RL, AA 06: 345). Esta concepción de la libertad no nos es, sin embargo, desconocida, sino que se trata de aquella que Kant presenta elocuentemente en *Zum ewigen Frieden*. Allí dice:

la libertad jurídica (por lo tanto, externa) no puede ser definida, como se solía hacer, por medio de la potestad de hacer todo lo que uno quiera con tal de que uno no sea

---

<sup>70</sup> Para hacer funcionar el argumento, Kant adiciona en la segunda premisa la máxima ‘nadie puede ser injusto consigo mismo’. Esta máxima se remite a un *dictum* popular del derecho romano ‘*volenti non fit iniuria*’ ([1889-1898], *Digesto*, XLVII.10.1.5: “no se comete injusticia con quien actuó voluntariamente”). Se trata de una idea usual y de gran antigüedad a la que ha apelado Rousseau ([1964a] *Du contrat social*, II.6; 2010a, p. 62, es) —e incluso Marsilio de Padua en el siglo XIV ([1932] *Defensor Pacis*, I.7.viii)— para dar razones a favor de la soberanía popular (de la correspondencia entre la *potestas* legislativa y la voluntad universal, *volonté générale* y *universitas civium*, respectivamente). Por otra parte, esta fórmula también es interpretada por Hobbes de acuerdo con sus propios propósitos teóricos —“según un antiguo dicho, *nadie hace injuria a alguien que la consienta*. Permítasenos derivar la verdad de tal dicho de nuestros principios” [“*vetus est, volenti non fit iniuria. Veritatem tamen dicti liceat ex principiis nostris deriuare*”] (*De Cive*, III.7; 1993, p. 34, es)—. Uno de ellos es el de argumentar que ningún súbdito puede acusar al soberano de ser injusto porque, puesto que él mismo es el autor, vía representación, de la ley, ello equivaldría a afirmar que es injusto consigo mismo, lo cual es imposible ([1958] *Leviathan*, II.18).

injusto con nadie [...] Más bien, mi libertad externa (jurídica) debe ser explicada de la siguiente manera: ella es la potestad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pudiera dar mi consentimiento (ZeF, AA 08: 350, nota al pie).<sup>71</sup>

A mi modo de ver, esta concepción de la libertad legal como la potestad de estar sujeto únicamente a las leyes externas sobre las que uno ha prestado consentimiento nos permite establecer una nueva relación entre derecho natural y soberanía de la voluntad general, no ya a través de la igualdad innata y el concepto de reciprocidad, sino a partir de la definición misma de libertad innata. En efecto, podríamos decir que la “independencia frente al arbitrio constrictivo de otro, según leyes universales” (RL, AA 06: 237) solo puede estar garantizada en el Estado como dependencia a la ley que uno mismo ha legislado. En *Der Streit der Fakultäten*, Kant mismo equipara el derecho de los hombres con la idea de ser miembro-colegislador de la ley: “La idea de una constitución que concuerda con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley deben ser también al mismo tiempo, reunidos, legisladores, yace como fundamento de todas las formas políticas” (SF, AA 07: 90-91).

Al presentar la idea de la voluntad general como la solución al problema político fundamental de la compatibilidad de la libertad originaria y la coacción estatal, Kant sigue, como ya ha sido ampliamente estudiado, a Rousseau (consúltese Von Gierke, 1934, p. 149ss.).<sup>72</sup> Para Rousseau, una renuncia a la libertad, como condición de posibilidad de la institución del Estado, *à la* Grocio o *à la* Hobbes, es impensable. Solo puede ser legítima la

---

<sup>71</sup> Véase también VATP, AA 23: 340-341: “libertad, externa. La explicación de que la libertad sería el estado de un hombre donde él puede hacer lo que quiera con tal que no sea injusto con los otros es tautológica [...] La libertad es un estado de no estar sujeto (*subjectus*) a nadie excepto a *la ley* a la cual él mismo ha dado su consentimiento”.

<sup>72</sup> Sobre la discusión actual acerca del vínculo entre la filosofía política de Rousseau y Kant y, en particular, acerca de la idea de contrato y voluntad general, véanse Riley (1973b), Geismann (1982), Herb y Ludwig (1994), Brandt (2000), Flikschuh (2012), Kersting (2013), Beade (2013), Hüning (2013), Caranti (2013) y Marey (2014; 2018). En un célebre pasaje de los *Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönes und Erhabenen«*, datado en la década de los 60, Kant mismo reconoce su deuda con las ideas políticas de Rousseau: “yo soy investigador incluso por inclinación. Siento toda la sed de conocimiento y la ávida inquietud de avanzar en él o también la satisfacción en cada adquisición. Hubo un tiempo en el que creía que solo esto podía ser el honor de la humanidad y despreciaba al vulgo que no sabe de nada. *Rousseau* me llevó a lo correcto. Esa obcecada superioridad desapareció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que un trabajador corriente si no creyera que estas reflexiones pudiesen otorgar a los demás algún valor, al establecer los derechos de la humanidad” (HN, AA 20: 44).

soberanía de la *volonté générale*,<sup>73</sup> a través de la cual todos se constituyen como miembros colegisladores de la ley. Kant sigue esta idea, aunque no concibe a la voluntad general como producto de una asociación política efectiva sino como un principio jurídico *a priori* que hace posible al Estado.

En *Du contrat social*, Rousseau argumenta, contra Hobbes y Grocio, acerca de la imposibilidad de renunciar a la libertad para generar una relación de obligación política. La libertad es una consecuencia de la naturaleza del hombre y una renuncia tal implicaría pretender renunciar a la humanidad y a la moralidad en general ([1964a] *Du contrat social*, I.4; 2010a, p. 32, es). A partir de ello, Rousseau describe el problema político fundamental en la siguiente célebre fórmula:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo, y quede tan libre como antes ([1964a] *Du contrat social*, I.6; 2010a, p. 38, es).

La solución consiste en concebir al pacto social como una instancia en la cual cada uno “pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general” ([1964a] *Du contrat social*, I.6; 2010a, p. 39, es) y se convierte en “partícipe de la autoridad soberana”. Rousseau sostiene que solo este acto de asociación, por medio del cual la voluntad general se vuelve soberana, es capaz de producir “un cuerpo moral y colectivo” ([1964a] *Du contrat social*, I.6; 2010a, p. 39, es). En

---

<sup>73</sup> Casi al mismo tiempo que Rousseau, la noción de *volonté générale* fue utilizada también por Diderot en su artículo de la *Encyclopédie*, titulado “Droit Naturel”. En este texto de 1755, Diderot sostiene que la voluntad general es una regla de conducta, un “acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre aquello que un hombre puede exigir de su semejante y sobre aquello que su semejante está en su derecho de exigir de él” (*Encyclopédie*, p. 116). En un trabajo que reconstruye los antecedentes de la noción rousseauiana de *volonté générale*, Riley sostiene que esta noción no tenía primeramente un contenido político, sino que era utilizada en el contexto de discusiones teológicas. En un periodo situado entre 1670 y 1715, las nociones de *volonté générale* y *volonté particulière* fueron utilizadas por diversos autores tales como Pascal, Malebranche, Arnauld, Bayle, Fénelon, Bossuet, Fontenelle y Leibniz (Riley, 1978, p. 488). Ahora bien, Riley sostiene que la figura clave que media entre el tratamiento teológico de la noción de voluntad general, en la constelación Pascal-Leibniz, y su tratamiento como un término político, en Rousseau y Diderot, es Montesquieu. En el capítulo XI de *De l'Esprit des Lois* (1748), Montesquieu usa los términos *volonté générale* y *volonté particulière* para distinguir el poder legislativo del judicial. Según Riley, Montesquieu, quien estaba familiarizado con las discusiones del siglo XVII sobre la naturaleza de la voluntad divina, toma la noción de voluntad general de esa discusión teológica y la utiliza de una manera radicalmente novedosa, esto es, como una idea política (1978, p. 499).

contraposición, una relación entre seres humanos en la cual domina una *voluntad privada* no constituye una relación política, sino de fuerza. Podemos hablar allí de una *agregación* pero “ahí no hay ni bien público ni cuerpo político” ([1964a] *Du contrat social*, I.5; 2010a, p. 37, es). Una consecuencia fundamental del contrato social consiste en que la soberanía de la voluntad general posibilita incluso una libertad más plena que la libertad en estado de naturaleza, a saber, la libertad civil o moral. Esta última es, en efecto, “la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí mismo” pues “la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” ([1964a] *Du contrat social*, I.8; 2010a, p. 44, es).

Siguiendo a Rousseau, Kant considera que las leyes coactivas solo son legítimas cuando proceden de una voluntad pública, y nunca lo son cuando surgen de una voluntad privada. También concuerda con la tesis rousseauiana de que la soberanía de la voluntad del pueblo no solo posibilita el ejercicio moral de la coacción estatal, sino que además permite el pasaje de la libertad (natural) hacia una libertad más plena en el Estado, como dependencia a la ley que uno se ha dado. Dice Kant:

*el acto, por medio del cual el pueblo se constituye a sí mismo en un Estado (en rigor, solo la idea de él, según la cual únicamente se puede pensar su legitimidad), es el contrato originario, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad externa, para recuperarla inmediatamente de nuevo como miembros de una comunidad, esto es, como miembros del pueblo considerado como Estado (universi). Y no se puede decir que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado una parte de su libertad externa innata por un fin, sino que ha abandonado completamente la libertad salvaje, sin ley, para encontrar íntegra nuevamente su libertad en general en una dependencia legal, esto es, en un estado jurídico, porque esta dependencia surge de su propia voluntad legisladora (RL, AA 06: 315-316, cursiva propia).*

Ahora bien, al concebir la voluntad general como una idea *a priori* de la razón práctica e incorporarla a un sistema metafísico del derecho, Kant se aleja en dos puntos fundamentales de la teoría de Rousseau: uno de ellos refiere a la idea del contrato y el otro a la idea de representación. Respecto del primer punto, la idea central que distancia a los dos pensadores consiste en que mientras que para Rousseau la unificación efectiva de los individuos, bajo la idea de un pacto, produce la *volonté générale*, para Kant, la voluntad

general es un principio *a priori*, según los principios puros del *Estado en la idea*, y, por lo tanto, no puede ser entendida como producto de una asociación contingente (véase Flikschuh, 2012, p. 39; Korsgaard, 1997, p. 303). En este sentido, la voluntad general kantiana no está asociada a la figura de un pacto o contrato que designe el comienzo de la existencia del Estado. Por otra parte, la doctrina kantiana del derecho vuelve innecesaria la idea de contrato para explicar el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, porque ese tránsito es concebido como un mandato de la razón práctica, esto es, como moralmente necesario.

No obstante, Kant hace uso de una noción de contrato que encaja con su propia reelaboración crítica del derecho natural, a saber, la noción de *contrato originario*. Originario [ursprünglich] no significa aquello que da origen o que pertenece a los primeros tiempos de algo. Lo originario se opone a lo primitivo [uranfänglich] como lo racional a lo empírico (Kersting, 2013, p. 101). Mientras que lo *uranfängliche* refiere a lo temporal, a lo que está en el comienzo de una serie de tiempo, lo *ursprüngliche* refiere a lo que está en los fundamentos (Kersting, 2013, p. 101). En este marco, el contrato originario toma sentido como una idea necesaria de la razón práctica que muestra la forma que debe adoptar la coacción estatal para que sea legítima, a saber, como leemos en el pasaje anteriormente citado, que el pueblo se constituya en soberano.<sup>74</sup> Así, la voluntad general, de acuerdo con Kant, resulta de un principio de legitimidad, esto es, el contrato originario, que no tiene la función de mostrar *cómo se instituye el Estado* sino más bien *cómo debe ser el Estado según principios racionales*.<sup>75</sup> En algunas reflexiones leemos que “[e]l *contractus originarius* no es el principio de la explicación del origen del *status civilis*, sino como este debe ser” (Refl. 7740, AA 19: 504); que “[e]l contrato social no es el *principium* de la institución del Estado sino de la administración del Estado y contiene el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública” (Refl. 7734, AA 19: 503); o que “[e]l *contractus socialis* no es el *principium* de la institución del Estado sino del

---

<sup>74</sup> “¿Cómo surge una relación civil? No hay que empezar por los hechos. En todas las relaciones civiles yace como fundamento un contrato originario, que es una idea que yace necesariamente en la razón. Todas las leyes en una sociedad civil deben ser pensadas como dadas a través de la aprobación de todos” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1382). Con esto, no quiero decir que, en Rousseau, la idea del contrato social no tenga una dimensión normativa. Por el contrario, la pregunta por las reglas que pueden dotar de *legitimidad* a un orden político queda clara desde las primeras líneas del *Du contrat social*.

<sup>75</sup> En *Zum ewigen Frieden*, Kant sostiene que la única constitución que procede del contrato originario (la única constitución legítima) es la republicana (ZeF, AA 08: 350).

derecho estatal” (Refl. 7421, AA 19: 370). La idea de que todos y cada uno, reunidos en la voluntad general, co-legislen las leyes a las que deben someterse es entonces, para Kant, un rasgo del “Estado en la idea” (RL, AA 06: 313), esto es, de la forma de la coacción estatal según principios puros (consúltese Hüning, 2013, p. 119; Herb y Ludwig, 1994, p. 465ss.).<sup>76</sup> Esta idealización normativa de la voluntad general tiene como consecuencia un desacuerdo fundamental con Rousseau en lo que atañe a la idea de representación.<sup>77</sup>

Rousseau considera que la soberanía no puede ser representada. El poder legislativo debe ser ejercido por el pueblo mismo reunido en asamblea ([1964a] *Du contrat social*, II.1, III.15; 2010a, p. 49, 120, es) —o bien se puede decir que el soberano se representa a sí mismo (*Du contrat social*, II.1; 2010a, p. 49, es)—. “No siendo la ley sino otra cosa que la declaración de la voluntad general [dice Rousseau] es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado” ([1964a] *Du contrat social*, III.15; 2010a, p. 121, es). Kant se encuentra en las antípodas de esta tesis. Para él, la soberanía no puede ser sino ejercida en el nombre del pueblo pero no por el pueblo mismo (véase Hüning, 2013, p. 120). La idea de que la voluntad general debe ser representada es un corolario del carácter ideal del Estado y la distinción fundamental, resultado de la tarea crítica anterior a la elaboración de una metafísica de las costumbres, entre fenómeno y noúmeno (véase Brandt, 2000, p. 281; Ludwig, 2009, p. 173; Hüning, 2013, p. 113).<sup>78</sup> En efecto, Kant afirma que:

Cada factum (hecho) es objeto en el *fenómeno* (de los sentidos); por el contrario, aquello que solo puede ser representado a través de la razón pura, que debe ser contado entre las *ideas*, de las cuales no puede darse ningún objeto en la experiencia,

---

<sup>76</sup> Por su parte, Flikschuh niega que la voluntad general kantiana implique, aún en el plano absolutamente normativo, “una pluralidad de voluntades que co-legislan la ley” (2012, p. 40).

<sup>77</sup> Flikschuh opone el carácter normativo de la voluntad general kantiana al carácter empírico de la voluntad general rousseauiana (2012, p. 38). Por su parte, Hüning sostiene que ya Rousseau enfatiza el carácter normativo de la *volonté générale* cuando la distingue de la mera agregación empírica de las voluntades individuales (la *volonté de tous*). Esta distinción muestra, según el autor, que la voluntad general consiste en una norma ideal, fundada en la razón, y que la actividad legislativa efectiva del pueblo unido se puede alejar de ese ideal (2013, p. 115ss.) Siguiendo a Hüning, me parece entonces adecuado hablar, en Kant con respecto a Rousseau, de una idealización normativa de la voluntad general.

<sup>78</sup> Sobre otros aspectos de la relación entre el idealismo trascendental y la doctrina del derecho, véase Oberer (2010), Klemme (2012) y Beade (2014).

como lo es una *constitución jurídica* perfecta entre los hombres, esto es la cosa en sí misma (RL, AA 06: 371).

La república pura, en la que cada uno de sus miembros es co-legislador de la ley, tiene un carácter nouménico y, como tal, no constituye un objeto que se pueda dar en la experiencia. La constitución perfecta jamás podrá tener lugar en la realidad. Este Estado en la idea se distingue de todo Estado efectivamente existente, que solo se puede dar en el fenómeno:

si existe un pueblo, unido a través de leyes bajo una autoridad, entonces está dado como objeto de la experiencia conforme a la idea de la unidad de él en general bajo una voluntad suprema con poder, pero ciertamente solo en el fenómeno (RL, AA 06: 371-372).

Ahora bien, en este plano, es decir, cuando nos alejamos del ámbito ideal y nos situamos en el ámbito de la experiencia, el pueblo no se auto-legisla sino que solo puede ejercer la *potestas legislativa* a través de sus representantes.<sup>79</sup> Kant sostiene que toda república verdadera es “un *sistema representativo del pueblo*, para, en el nombre del pueblo, a través de todos los ciudadanos del Estado, reunidos por medio de sus delegados (diputados), ocuparse de sus derechos” (RL, AA 06: 342).<sup>80</sup> Asimismo, la *respublica noumenon*<sup>81</sup> implica una “idea pura de un jefe de Estado que tiene realidad práctica objetiva”, que no es sino “*algo solo en el pensamiento* (que representa a todo el pueblo)” (RL, AA 06: 338). Para que esta idea pura (la idea de un jefe de Estado) tenga efectividad sobre el pueblo, una persona física tiene que representar el poder supremo del Estado (RL, AA 06: 338). La relación *efectiva* de representación entre el soberano (esto es, a quien le corresponde el poder legislativo) y la

---

<sup>79</sup> “si el pueblo se representa a sí mismo, entonces, el gobierno es democrático. Siempre yace como fundamento la idea de la voluntad suprema. Incluso en la democracia tiene que haber algunos que representen al pueblo” (NR/Feyerabend, AA 27: 1383).

<sup>80</sup> “pero a la forma de Estado, si el modo de gobierno ha de ser conforme al concepto del derecho, pertenece el sistema representativo, en el cual únicamente es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el modo de gobierno es despótico y violento (cualquiera sea la constitución que quiera)” (ZeF, AA 08: 353).

<sup>81</sup> Kant introduce la distinción terminológica *respublica noumenon-respublica phaenomenon* en *Der Streit der Fakultäten* (SF, AA 07: 91).

voluntad del pueblo<sup>82</sup> da lugar a tres formas de Estado distintas: la autocrática, la aristocrática y la democrática. En la primera, manda uno solo sobre todos, en la segunda, algunos sobre todos, y en la última, todos sobre cada uno (RL, AA 06: 338). De todos modos, la democracia pareciera ser la forma de Estado más afín a la república:

monocracia, aristocracia, democracia. *El sistema representativo de la democracia es el sistema de la igualdad de la sociedad o la república*, el sistema de la aristocracia es el sistema de la desigualdad, puesto que solo algunos, juntos, representan al soberano, el sistema de la monarquía es el sistema de la igualdad, la cual es el efecto de la desigualdad, puesto que uno solo (el monarca) representa a todos (VARL, AA 23: 342, cursiva propia).

En definitiva, mientras la *respublica noumenon*, como idea de la razón pura, tiene un carácter no-representativo y una sola forma, la auto-legislación (directa) del pueblo, la *respublica phaenomenon*, como realización efectiva del Estado, tiene un carácter representativo y puede tener tres formas diversas, dependiendo de en quien recaiga la representación de la voluntad del pueblo (véase Ludwig, 2009, p. 276).<sup>83</sup>

En suma, hemos visto que en la sección sobre el derecho público es posible establecer una vía argumentativa, distinta a la que encontramos en el derecho privado, acerca de la necesidad racional (y moral) de la soberanía de la voluntad general. Al igual que Rousseau, Kant concibe la voluntad general como aquel principio *a priori* que permite compatibilizar, desde el punto de

---

<sup>82</sup> A mi modo de ver, en la *Rechtslehre* hay en juego dos nociones de representación distintas. Una es la que recién presenté y refiere al vínculo entre el poder soberano de un Estado existente y la idea *a priori* de la voluntad general. Allí una ‘persona física’ (en rigor, puede ser una, varias o muchas) representa la voluntad del pueblo. Pero hay otra noción de representación que no refiere al poder legislativo sino al judicial. Se trata de la relación entre el pueblo y los jueces: “el pueblo se juzga a sí mismo a través de aquellos conciudadanos que son nombrados como representantes del pueblo especialmente para ello, y ciertamente para cada acto, mediante libre elección” (RL, AA 06: 317). Por otra parte, en *Zum ewigen Frieden*, Kant hace uso de la noción de representación en referencia a la relación entre el poder ejecutivo, que como poder *separado* del poder legislativo, ejecuta sus leyes (ZeF, AA 08: 352-353; VAZeF, AA 23: 161). En la *Rechtslehre* no aparece, a mi entender, una explicación de ese vínculo en términos de representación. Sobre el concepto de representación y las diferencias entre ambos textos sobre esa cuestión, véanse Byrd y Hruschka (2010, p. 175ss.) y Hanisch (2016, p. 68ss.).

<sup>83</sup> En una reflexión datada entre 1794-1795, dice Kant: “es solo un concepto de una constitución estatal completamente pura, a saber, la idea de una república [...]: *Respublica noumenon* o *phaenomenon*. La última tiene tres formas, pero la *respublica noumenon* es solo una y la misma” (RefL. 8077, AA 19: 609-610).

vista moral, coacción y libertad. Por detrás de esta tesis, hay en juego, para ambos pensadores, una noción particular de libertad jurídica: solo somos verdaderamente libres en el Estado, bajo la dependencia de la ley que nosotros mismos hemos dictado. Sin embargo, al combinar una defensa de la soberanía popular con una doctrina metafísica del *ius naturae*, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana. La auto-legislación del pueblo es un rasgo del Estado en la idea y, como tal, no puede tener lugar en una organización política existente.

De todos modos, esta distinción fundamental entre *respublica noumenon* y *respublica phaenomenon* que Kant propone en el marco de su elaboración crítica del derecho, no significa que, desde el punto de vista práctico, el ideal republicano o “platónico” (SF, AA 06: 91), esté absolutamente escindido del ámbito fenoménico. Muy por el contrario, la república pura ejerce una fuerza normativa sobre la praxis política en la medida en que implica la obligación de que los Estados existentes se adecúen paulatinamente a una constitución legítima (RL, AA 06: 340). Si bien la constitución civil (pura) es un concepto de la razón práctica “bajo el cual ciertamente no puede ponerse *adecuadamente* ningún ejemplo en la experiencia”, se trata, a su vez, de una norma que “ninguna experiencia debe contradecir” (RL, AA 06: 372). Esta relación entre la *respublica noumenon* y los Estados existentes, esto es, entre la vinculación de una teoría normativa del derecho con la praxis política efectiva, es lo que quisiera explorar a continuación.

#### 4.2.4. La voluntad general y la praxis política

Kant se ocupa con más detenimiento del problema de la articulación entre la teoría ideal del Estado y la praxis política en dos textos anteriores a *Die Metaphysik der Sitten*, a saber, en el segundo apartado del *Über den Gemeinspruch* y en el primer apartado del apéndice de *Zum ewigen Frieden*, titulado “Sobre el desacuerdo de la moral y la política con vistas a la paz perpetua”. En ambos textos, Kant sostiene la tesis general de que no hay conflicto alguno entre la teoría y la práctica, fundamentalmente porque “la moral es en sí misma una praxis en sentido objetivo” (ZeF, AA 08: 380). Mientras que la búsqueda de la felicidad y el auto-interés solo nos conducen a reglas contingentes y vacilantes, la razón pura, a través de sus leyes universales y necesarias, nos provee de una guía segura para actuar y orientar

la praxis humana. Esta tesis general acerca de la relación entre la moral y la puesta en práctica de sus principios vale también para el ámbito específico del derecho: la *respublica nouménica*, basada en el ideal normativo de la auto-legislación del pueblo, ofrece criterios sólidos, en contraposición a las doctrinas *prudenciales* del *ius naturae*, para guiar la práctica política. En este punto, se vuelve evidente que a Kant no solo le interesa reformular el derecho natural para forjar una teoría jurídica que no quede confinada a las aulas,<sup>84</sup> sino que además considera que su doctrina *moral* del *ius naturae* es la única que puede guiar la *política* para alcanzar, alguna vez, un orden jurídico internacional compatible con el derecho de los hombres. En lo que sigue, explicaré con más detalle la hipótesis de lectura que acabo de presentar.

Comencemos por analizar la argumentación en torno a la cuestión del vínculo de la moral y la política,<sup>85</sup> desarrollada en el apéndice de *Zum ewigen Frieden*. Unos años antes de la publicación de *Zum ewigen Frieden*, Garve había publicado el libro *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* (1788), al que Kant hace referencia en el segundo apartado del apéndice mencionado. Allí, Garve sostiene que el político obra de acuerdo con ciertas reglas y objetivos que no tienen que estar de acuerdo con la moral (consúltese Baum, 2009, p. 387).<sup>86</sup> Kant se propone mostrar la falsedad de esa tesis y comienza el apéndice diciendo:

---

<sup>84</sup> En *Über den Gemeinspruch*, Kant hace referencia a sus críticos que, caracterizando su filosofía crítica y toda teoría sistemática como inútil para la práctica, lo quieren confinar a las aulas (TP, AA 08: 277). Según Bertomeu, Kant no solo se defiende ante las objeciones de los filósofos populares (como Garve y Mendelssohn), sino también ante el contrarrevolucionario Burke y sus seguidores alemanes F. Gentz y A. W. Rehberg. Tanto Burke como Gentz y Rehberg eran detractores de toda doctrina normativa acerca del Estado (Bertomeu, 2010a, p. 83). Acerca de la discusión de Kant con Garve en *Über den Gemeinspruch*, véase asimismo Williams (2003, pp. 45-68).

<sup>85</sup> Recordemos que por *moral* Kant no se refiere aquí únicamente a la ética, sino al conjunto de leyes universales conforme a las cuales debemos obrar, esto es, la moral o doctrina de las costumbres. En lo que respecta a la noción de política, Kant no brinda aquí una definición explícita (Baum, 2009, p. 386), pero podríamos caracterizarla como el conjunto de reglas de la prudencia de las que se sirve el hombre de Estado [Staatsman] en vistas a un determinado fin. En los *Vorarbeiten zum öffentlichen Recht*, encontramos la siguiente definición: “así como la prudencia es la habilidad de utilizar a los hombres (seres libres) como medio para los propios objetivos, la política (arte estatal) es aquella prudencia por medio de la cual alguien sabe utilizar todo un pueblo libre para sus propios objetivos” (VARL, AA 23: 346). Por su parte, “praxis”, según dice Kant en el *Über den Gemeinspruch*, “no se llama a cualquier manejo, sino solo aquella consecución de un fin que es pensada como el cumplimiento de ciertos principios de un procedimiento, representados en general” (TP, AA 08: 275).

<sup>86</sup> En el primer apartado del *Über den Gemeinspruch*, que trata sobre la relación entre la teoría y la práctica en lo que atañe a la moralidad, Kant ya había respondido a las objeciones de Garve, orientadas a atacar la idea de que la ley moral pueda prescindir de la felicidad como móvil para su cumplimiento (TP, AA 08: 282, 284, 288). Garve era parte de los así llamados filósofos populares [Popularphilosophen]. Según Van der Zande, la filosofía popular no solo combinaba elementos de

La moral es ya en sí misma una praxis en sentido objetivo, como conjunto de leyes que mandan incondicionadamente, conforme a las cuales *debemos* actuar, y es una inconsistencia evidente todavía querer decir, luego de que se ha concedido la autoridad de este concepto del deber, que sin embargo no se *puede* actuar conforme a esas leyes. Pues, entonces, este concepto caería por sí solo fuera de la moral (*ultra posse nemo obligantur*); por lo tanto, no puede existir ningún conflicto de la política, como doctrina práctica del derecho, con la moral, como una doctrina del derecho, pero teórica (con ello, ningún conflicto de la práctica con la teoría). [Para que lo hubiera] se debería entender bajo la última una *doctrina de la prudencia* universal, una teoría de las máximas para elegir los medios más adecuados para los propios propósitos calculados según su ventaja, es decir, se debería negar que exista una moral (ZeF, AA 08: 370).

Según este pasaje, no hay conflicto alguno entre la teoría y la praxis, toda vez que se entienda por teoría una doctrina *moral* del derecho y no una doctrina de la *prudencia*. La doctrina del derecho, entendida como un conjunto de principios *a priori* basados en la mera razón, es en sí misma práctica porque nos dice cómo debemos actuar. Reconocer la existencia de deberes jurídicos y alegar, sin embargo, que no se puede actuar conforme a ellos sería absurdo, sencillamente porque no podrían existir deberes cuyo cumplimiento sea imposible. Kant sostiene que precisamente la ausencia de ese carácter normativo, moral u obligatorio, hace que una teoría (entendida ahora como una *Klugheitslehre*, esto es, como un conjunto de reglas orientadas a alcanzar un fin) esté ineludiblemente en un desacuerdo constante con la práctica. Examinemos este punto más detenidamente.

La tesis que Kant presenta en este apéndice —a saber, que el rasgo normativo de la teoría (el hecho de que la moral esté constituida por *mandatos* que nos digan cómo *debemos* obrar) es lo que hace posible el acuerdo de la teoría y la práctica— ya había aparecido años antes en el *Über den Gemeinspruch*. Pero en *Zum ewigen Frieden*, esa línea argumental es puesta en relación con el problema central del texto, esto es, cómo alcanzar un estado de paz definitivo. En este marco, Kant presenta dos figuras que ilustran posiciones contrarias: la figura del *político moral* [moralischer Politiker] y la figura del *moralista político* [politischer Moralist] (ZeF, AA 08: 372). El *político moral* es aquel que entiende que los principios de la prudencia

---

distintas tradiciones, sino que se trataba de un “movimiento independiente que puede ser entendido como una combinación de filosofía práctica y habilidades literarias con el objetivo de educar moralmente a un público culto para que sean ciudadanos útiles del Estado absoluto” (1995, p. 421).

política o estatal [Principien der Staatsklugheit] están de acuerdo con la moral. Al reconocer el concepto y los principios puros del derecho, esto es, el ideal republicano, reconoce que es su deber corregir las fallas y errores que se den en la práctica política concreta para acercarse continuamente a la mejor constitución posible (ZeF, AA 08: 372). Kant dice, en efecto, que el político moral adopta la siguiente máxima:

Si alguna vez son encontradas fallas que no se han podido prevenir en la constitución estatal o en la relación entre Estados, entonces, es un deber, en particular para los jefes de Estado, estar atento a cómo esta puede ser mejorada, tan pronto como sea posible, y a cómo puede adecuarse al derecho natural, tal como se nos presenta como modelo en la idea de la razón (ZeF, AA 08: 372).

Por el contrario, el *moralista político* cree que el problema de cómo lograr mejoras respecto de la constitución civil se soluciona a partir de un conocimiento empírico acerca de cómo se han organizado los distintos órdenes políticos y regímenes existentes (ZeF, AA 08: 374). Para ello, se basa en ciertas máximas políticas<sup>87</sup> que no son más que sofismas para gobernar despóticamente a costa del derecho de los hombres y a favor de su poder y beneficio (ZeF, AA 08: 376). Kant sostiene, además, que estos *políticos moralizantes* [moralisierende Politiker]

a través del encubrimiento de principios estatales contrarios al derecho, con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* para el bien según la idea, tal como la razón la prescribe, *hacen imposible*, en lo que respecta a ellos, el mejoramiento y perpetúan la violación del derecho (ZeF, AA 08: 373).<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Las máximas que lista Kant son *fac et excusa, si fecisti, nega y divide et impera*. La primera, implica una justificación posterior a la usurpación del derecho de un Estado sobre su pueblo u otro pueblo para ocultar la violencia. La segunda, negar la propia culpa respecto de un crimen y adjudicársela a otro. La tercera, sembrar la discordia para “que todo dependa de la propia voluntad absoluta” (ZeF, AA 08: 374-375).

<sup>88</sup> En *Über den Gemeinspruch*, Kant critica, en clara alusión a la teoría jurídico-política de Hobbes, el argumento según el cual, aunque los hombres reconocieran los conceptos racionales del derecho, “por la dureza de sus corazones serían incapaces e indignos de ser tratados en consecuencia. Por eso, un mero poder supremo que procediera según reglas de la prudencia los podría y debería mantener en orden” (TP, AA 08: 306).

Más que negar la existencia de la moral, estos políticos se fraguan una moral a la medida de su interés privado (ZeF, AA 08: 372), basada en un supuesto conocimiento de la naturaleza humana. De este modo, disfrazan sus pretensiones de gobernar despóticamente con el argumento de que el hombre es malo por naturaleza y que, por lo tanto, es necesario que ellos concentren todo el poder y autoridad.

El punto central respecto del problema de la teoría y de la praxis es que, al no reconocer el concepto moral del derecho, el *moralista político* no cuenta con una guía segura para guiarse en la praxis política. Para él, el problema de la paz perpetua es un mero *problema técnico* que se resolvería con un conocimiento empírico y contingente de los medios que conducen al fin deseado (la paz). Sin embargo, todo ese conocimiento, precisamente en virtud de su falta de universalidad y necesidad, jamás puede ser garantía de alcanzar el resultado al que se aspira. En cambio, el *político moral* entiende que el problema de la paz (y del derecho en general) no es un *problema técnico*, sino eminentemente *moral* y que precisamente esa es la vía que permite encontrarle una solución definitiva. De acuerdo con Kant:

Pues la moral tiene en sí misma la particularidad, y ciertamente con respecto a sus principios del derecho público (por lo tanto, en relación con una política cognoscible *a priori*), de que tanto menos hace depender la conducta del fin propuesto, [es decir,] de la ventaja que se persigue, sea ella física o moral, tanto más concuerda con él en general (ZeF, AA 08: 378).

Al adoptar la perspectiva de la razón práctica, el político moral encuentra una solución inteligible al problema de cómo alcanzar la paz perpetua. Pues él no parte de un determinado fin que desea alcanzar (la paz), sino del reconocimiento de los principios puros del derecho. Kant afirma que, subordinando los principios de la prudencia política a los principios jurídico-morales,<sup>89</sup> ese fin “acaecerá espontáneamente” (ZeF, AA 08: 378). Solo es necesario tomar el recaudo de “no aproximarse a él precipitadamente y con violencia, sino acercarse a él sin cesar, según el estado de las circunstancias

---

<sup>89</sup> “la verdadera política no puede entonces dar ningún paso sin antes haber venerado la moral [...] Aquí no se puede partir por la mitad [la política y la moral] e inventar un híbrido (entre derecho y utilidad) de un derecho pragmático-condicionado, sino que toda política se debe poner de rodillas ante el primero” (ZeF, AA 08: 380).

favorables” (ZeF, AA 08: 378). La razón de ello, continúa diciendo Kant, es que “solo la voluntad unida a priori (en un pueblo o en relación de muchos pueblos entre sí) puede determinar lo que es de derecho” y que, si en la práctica se procede de un modo consecuente a esta idea, esta práctica guiada por la idea *a priori* de la voluntad legisladora del pueblo puede ser “la causa que produce el efecto que se persigue” y que asimismo proporciona efectividad a los conceptos del derecho (ZeF, AA 08: 378). La paz perpetua será, en definitiva, el resultado de la *republicanización* de los Estados, la cual es un mandato categórico de la razón y no de la elección de los medios que (según se cree) permitirían lograr su consecución.

En suma, frente a la postura de Garve y del eudemonismo político en general, caracterizada por defender una práctica condicionada a ciertos fines u objetivos y desentendida de la moral, Kant sostiene que

las máximas políticas no deben partir del bienestar o felicidad de un Estado que se ha de esperar a partir de su cumplimiento, por lo tanto, tampoco del fin que cada uno de ellos se pone como objeto (de su voluntad), [entendido] como el principio supremo (pero empírico) de la sabiduría estatal, sino que ellas deben partir del concepto puro del deber jurídico (del deber, cuyo principio *a priori* está dado a través de la razón pura), cualesquiera sean las consecuencias físicas que se sigan de allí (ZeF, AA 08: 379).

El criterio normativo-evaluativo que permite elegir de manera correcta las máximas políticas no está dado por el fin de la felicidad, sino por el concepto puro del derecho, del cual se desprende la necesidad *a priori* de la voluntad legisladora del pueblo. Ahora bien, a mi modo de ver, esta obligación de adecuar los principios de la acción política a la norma de la *respublica nouménica* no solo le corresponde al soberano (al legislar las leyes para una determinada comunidad), sino también al pueblo (a la hora de *criticar y evaluar* sus reclamos jurídicos frente al gobierno de turno) —cabe aclarar que *solo* en la doctrina *normativa* del derecho el pueblo *siempre* es el soberano—. Para estudiar esta tesis con más cuidado, es preciso que acudamos a la argumentación del segundo apartado de *Über den Gemeinspruch*.

Como hemos visto anteriormente —en el apartado 3.2. “La crítica de Kant al eudemonismo político”—, en el escrito político de 1793, Kant critica

al eudemonismo político y caracteriza toda forma de gobierno basada en el principio de la benevolencia o de la felicidad del pueblo como “el mayor despotismo pensable” (TP, AA 08: 289-290). Cuando el soberano legisla conforme a reglas de la prudencia, ponderando las ventajas y beneficios que una norma determinada pueda traer al pueblo, los súbditos

están obligados, como niños menores de edad que no pueden distinguir qué es verdaderamente beneficioso o dañino, a comportarse de un modo meramente pasivo a fin de esperar únicamente del juicio del jefe del Estado cómo *deben* ser felices, y de su bondad, que él también lo quiera (TP, AA 08: 290-291).

En este marco, Kant propone reemplazar el principio de la felicidad por un concepto *a priori* de la razón pura que, como condición de posibilidad de la legitimidad de la obligación jurídica *en la teoría*, sirve a su vez como criterio normativo *en la práctica*: la idea de una voluntad general legisladora como producto del contrato originario. Acerca de esta idea, dice Kant:

de ningún modo es necesario presuponer ese contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*) como coalición de cada voluntad particular y privada en un pueblo, en una voluntad común y pública (con el fin de una legislación meramente jurídica), como un hecho (ciertamente como tal no es en absoluto posible) [...] Más bien, es una *mera idea* de la razón que no obstante tiene una realidad (práctica) indudable en cuanto obliga a cada legislador a que dé sus leyes como si ellas pudieran haber surgido de la voluntad unida de todo un pueblo [...] Pues esta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (TP, AA 08: 297).

Sin lugar a dudas, Kant cree, como se colige en este pasaje, que el soberano está obligado a legislar de acuerdo con la idea de una voluntad general, evaluando si la voluntad unida del pueblo podría prestar consentimiento a cada una de sus leyes. Examinemos ahora si acaso el pueblo también está obligado a reconocer el principio de la voluntad general como único criterio legítimo para juzgar toda legislación pública. Para ello, es preciso que analicemos un argumento central de la segunda sección de *Über den Gemeinspruch* contra el eudemonismo político: la rebelión del pueblo como consecuencia del despotismo. Dice Kant:

Se ve aquí claramente cuánto mal ocasiona el principio de la felicidad (que, a decir verdad, no es en absoluto apto para ser un principio determinado), también en el derecho político, tanto como lo hace en la moral, incluso en la mejor interpretación que el teórico procura tener de él. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según sus concepciones [de la felicidad] y se vuelve déspota; el pueblo insiste con la pretensión universal humana a alcanzar su propia felicidad y se vuelve rebelde (TP, AA 08: 302).

Kant considera que, cuando el déspota legisla según reglas de prudencia que, a su juicio, traerán beneficios para los súbditos y serán eficaces para mantenerlos en orden (TL, AA 08: 306), abre la puerta para que el pueblo también juzgue la legislación vigente según cálculos auto-interesados. De allí que cuando el pueblo crea que ciertas leyes atentan contra su bienestar y su felicidad y que, por lo tanto, no son beneficiosas en lo relativo a sus fines particulares, se considere autorizado a rebelarse contra el soberano. En definitiva, la consecuencia inevitable del despotismo es la rebelión, porque nunca un criterio impuesto por el soberano de manera unilateral, sobre aquello que sea conducente al bienestar de los súbditos y a la consecución de sus propios fines egoístas, podrá satisfacer y contentar a todos y a cada uno. Con respecto a la felicidad, no puede haber universalidad ni unanimidad, cada cual entiende por ella algo distinto (GMS, AA 04: 393). Por lo tanto, la justificación de la soberanía estatal en términos de una racionalidad meramente instrumental y la creencia en el bienestar del pueblo como un medio para lograr la obediencia absoluta, no solo trae consigo la justificación del despotismo sino que, además, se vuelve contra su propio propósito:

este salto desesperado (*salto mortale*) es, no obstante, de una clase tal que, en cuanto no se trate del derecho sino únicamente de la fuerza, el pueblo estaría autorizado también a ensayar su propia fuerza y así volver insegura toda constitución legal (TP, AA 08: 306).

Frente a este resultado, Kant condena las dos caras del eudemonismo político: tanto el despotismo como un presunto derecho a la resistencia basado en el principio de la felicidad. Al respecto, afirma:

si entonces un pueblo debiera juzgar que, bajo cierta legislación real actual, muy probablemente pierda su felicidad, ¿qué puede hacer al respecto? ¿El pueblo no

debería resistir? La respuesta solamente puede ser: no hay nada que hacer más que obedecer (TP, AA 08: 297-298).

Ahora bien, esta exhortación por parte de Kant a obedecer al soberano pareciera ser algo paradójica en relación con su posterior defensa de la necesidad de concederle al ciudadano la libertad de hacer pública su opinión, en particular, cuando este crea que se está cometiendo una injusticia contra la comunidad (TP, AA 08: 304). En efecto, Kant afirma que la “*libertad de pluma* es [...] la única salvaguardia de los derechos del pueblo” (TP, AA 08: 304), dando a entender que los ciudadanos incluso tienen la tarea ineludible de juzgar al poder político vigente. Pero la defensa conjunta de la obediencia absoluta al soberano y de la libertad de publicitar las opiniones respecto de él deja de ser llamativa en cuanto se advierte que, en el pasaje recién citado, Kant no está criticando el hecho de que el pueblo juzgue al soberano. Más bien, *su crítica está dirigida al criterio que el ciudadano usa en ese enjuiciamiento*: lo que no es admisible es que tome como criterio para juzgar la legislación existente, al igual que el déspota, su propia felicidad (es decir, sus fines particulares y egoístas). Kant cree que no hay una sola concepción de la felicidad y que cada uno puede perseguirla por el camino que le parezca mejor (TL, AA 08: 290). Por lo cual, “respecto de la felicidad, ningún principio universalmente válido puede ser dado como ley” (TL, AA 08: 298).

Así como el soberano que legisla según reglas prudenciales, al imponer su particular concepción de la felicidad al pueblo, legisla desde la perspectiva de una voluntad privada y no adopta criterios normativos universales, el ciudadano o súbdito que juzga las leyes vigentes, evaluando si ellas son o no conducentes a su felicidad, también lo hará siempre desde la perspectiva de una voluntad privada. El principio de la felicidad no solo es incapaz de proveer un criterio universal para que legisle el soberano, sino que también es incapaz de ofrecer un criterio universal y compartido para que los ciudadanos juzguen al soberano. Frente a ello, Kant propone que aquello que el ciudadano tiene que decir y decidir acerca de las normas es si estas son o no justas, es decir, si lesionan o no los derechos de la comunidad (TP, AA 08: 304). Cuando el pueblo toma en consideración sus derechos para juzgar el poder político vigente es posible adoptar un criterio universal en ese enjuiciamiento. El principio general que permite al pueblo juzgar desde una perspectiva jurídico-moral es el siguiente: “lo que el pueblo no puede decidir

sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo” (TP, AA 08: 304).<sup>90</sup> Este principio permitiría evaluar si una determinada ley existente concuerda con el ideal republicano, esto es, si esa ley puede ser pensada como producto de la voluntad general —de la voluntad del pueblo decidiendo sobre sí mismo— o si solo responde a la voluntad privada del monarca. Solo en el primer caso se trataría de una norma legítima.<sup>91</sup>

En conclusión, frente a un estado de cosas donde el soberano, al perseguir la felicidad del pueblo, se vuelve déspota, y el pueblo, al no abandonar su pretensión de ser feliz, se vuelve rebelde, la idea del contrato originario impone una obligación tanto a uno como a otro. A la hora de legislar, el soberano está obligado a desatender su voluntad privada y a elaborar las leyes de manera tal que ellas pudieran haber surgido de la voluntad del pueblo. A la hora de juzgar al poder político vigente y efectuar sus reclamos jurídicos, los ciudadanos están obligados a dejar de lado sus intereses privados y a adoptar la perspectiva de la voluntad general. En *Die Streit der Fakultäten*, Kant vuelve a exponer esta idea con suma claridad:

Pues, a seres dotados de libertad no les basta gozar de lo agradable de la vida que le puede ser procurado también por otros (en este caso, por el gobierno); sino que depende del principio, conforme al cual ello se consigue. El bienestar no es ningún principio, ni para aquel que lo recibe, ni para aquel que lo administra (uno lo establece de una manera, otro de otra), porque depende de la materia de la voluntad, que es empírica, y, por lo tanto, es incapaz de la universalidad de una regla. Un ser dotado de libertad *no puede y no debe* reclamar, consciente de su privilegio sobre el animal irracional, de acuerdo con el principio formal de su arbitrio, *otro gobierno para el pueblo al que pertenece más que un gobierno en el cual el pueblo también es co-legislador* (SF, AA 07: 86-87, nota al pie, cursiva propia).<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> En el segundo apartado del apéndice de *Zum ewigen Frieden*, Kant presenta la “fórmula trascendental del derecho público” para evaluar las máximas políticas. Según esta fórmula: “todas las acciones relativas al derecho de otros hombres, cuya máxima no concuerda con la publicidad, son incorrectas” (ZeF, AA 08: 381). Este principio es meramente negativo, esto es, solo permite determinar si un reclamo jurídico no es correcto [recht]. No todas las máximas que pueden ser publicitadas son de por sí justas [gerecht] (ZeF, AA 08: 385).

<sup>91</sup> Kant da el siguiente ejemplo: frente a una ley que ordenara considerar como definitiva una constitución eclesiástica que se dispuso alguna vez, uno se podría preguntar si el pueblo podría darse a sí mismo una ley que prohibiera “seguir progresando en la comprensión religiosa o corregir ciertos viejos errores” (TP, AA 08: 305). Kant sostiene que la idea de un contrato originario del pueblo dándose a sí mismo semejante ley “contradiría la disposición y los fines de la humanidad” y, por lo tanto, esa norma sería ilegítima (TP, AA 08: 305).

<sup>92</sup> No hay que perder de vista, por otra parte, que el contexto histórico de la discusión sobre la teoría y la praxis estaba marcado por el triunfo de la Revolución Francesa (Bertomeu, 2010b). En *Die Streit der*

Los argumentos precedentes, tanto del apéndice de *Zum ewigen Frieden* como de *Über den Gemeinspruch*, nos permiten concluir que, a los ojos de Kant, toda doctrina prudencial del derecho no solo falla a la hora de ofrecer una justificación definitiva del Estado y de los deberes jurídicos, sino que además resulta incapaz de ofrecer criterios seguros para ordenar la praxis en el terreno del derecho estatal. Esta crítica a Garve y al eudemonismo político es extensiva a las doctrinas del derecho natural en general, pues, al concebir sus leyes como un conjunto de reglas que permiten alcanzar un determinado fin, resultan siempre en *Klugheitslehren*, pero nunca en una verdadera *Rechtslehre*. En este marco, se pone de manifiesto que Kant no tiene un mero interés teórico en reformular el *ius naturae*. Más bien manifiesta una fuerte convicción de que su *doctrina moral* del derecho, a través de la exposición de los principios puros del Estado en la idea, es la única que puede guiar la *práctica política* en la dirección de un orden jurídico mundial conforme al derecho de los hombres. No olvidemos que el eudemonismo político, tendencia que reinaba en la corriente iusnaturalista alemana de fines del siglo XVIII, era funcional a los intereses del despotismo

---

*Fakultäten*, Kant parecería sugerir incluso que ese hecho se trató de un accionar que verifica su propia postura relativa a la articulación de la teoría del derecho estatal y la práctica política. En la segunda sección de este texto, Kant menciona, a propósito de las “causas morales” que intervienen en la revolución de un pueblo, que la constitución republicana es un “fin que es al mismo tiempo deber” (SF, AA 07: 85). En ese marco, resalta el entusiasmo universal y desinteresado que despierta en el espectador la revolución de un pueblo, incluso en aquellos que no obtienen con ella ningún beneficio o ganancia, y, en una nota al pie, agrega el pasaje recién citado. Kant parecería encontrar en la Revolución Francesa un ejemplo histórico de un reclamo conjunto del pueblo contra el poder político vigente, cuyos principios publicitados, lejos de basarse en fines relativos a su felicidad o bienestar, concuerdan con el principio jurídico *a priori* de la voluntad general y el derecho del pueblo a darse una constitución (véase Atwell, 1971, p. 435; Baum, 2009, p. 392). Ahora bien, más allá de su conocida simpatía por la Revolución y de su apreciación positiva desde el punto de vista de su concepción teleológica de la historia (consúltese Beck, 1969, p. 417), Kant rechaza de plano, en el marco de su doctrina normativa del *ius naturae*, un derecho a la insurrección o a la rebelión. La razón es la siguiente: para que el pueblo pudiera juzgar a un actual soberano conforme a la ley tendría que ser considerado unido por una voluntad universalmente legisladora y oponerse a la autoridad política del jefe del Estado, quien, en efecto, representa la voluntad general (RL, AA 06: 318). Pero esto significaría disolver el estado jurídico y, por consiguiente, regresar al estado de naturaleza. El resultado sería nada menos que el incumplimiento del mandato categórico de la razón práctica que obliga a pertenecer a una condición jurídica (TP, AA 08: 301; V-MS/Vigil., AA 27: 592). Por otra parte, Kant sostiene que si la constitución incluyera un artículo que autorizara al pueblo a rebelarse contra el soberano en ciertos casos, incurriría en una doble contradicción: la legislación suprema contendría una cláusula que afirma que ella no es suprema y además concebiría al pueblo, al mismo tiempo, como súbdito y soberano (RL, AA 06: 320; TP, AA 08: 303). No obstante, Kant señala que si una revolución ha triunfado y fundado una nueva constitución, los súbditos no pueden dispensarse de la obligación de someterse a ella alegando la ilegitimidad de su origen, sino que tienen que obedecer a la nueva autoridad (RL, AA 06: 322-323). Sobre Kant y la Revolución Francesa, véanse Schrecker (1939), Burg (1974), Bertomeu (2010b) y Maliks (2014, p. 112ss.). Acerca de la posición de Kant sobre un presunto derecho a la revolución, véanse Beck (1971), Korsgaard (1997) y Flikschuh (2008).

ilustrado (véase Klippel, 2001, p. 86ss.). En este sentido, considero que en el pensamiento jurídico-político de Kant podemos detectar no solo una *necesidad sistemática* sino también una *necesidad práctica* de dar nuevos fundamentos al *ius naturae*. Con la idea de *necesidad sistemática* me refiero a la tarea de fundar el derecho en verdaderas leyes morales, e incorporar sus principios *a priori* a una doctrina general de las costumbres. Como hemos visto, Kant sostiene que el problema político fundamental acerca de la compatibilidad de la coacción estatal con la libertad de los hombres se responde con una teoría racional del derecho. Ahora bien, una teoría racional del derecho solo es posible como parte de la metafísica, una metafísica de las costumbres, que solo es posible elaborar luego de la tarea crítica. Pero hay, además, una *necesidad práctica* de contar con una doctrina metafísica del derecho. Esta necesidad se relaciona con la falta de criterios normativos sólidos que permitan enfrentar las pretensiones despóticas y las injusticias perpetradas por los Estados existentes. Kant termina la *Rechtslehre* diciendo que la regla para formar una constitución política no ha de tomarse de “la experiencia de los que hasta ahora se encuentran mejor con respecto a ello”, porque esos ejemplos “son engañosos y necesitan sin lugar a dudas una metafísica” (RL, AA 06: 355). Y nada es más “sublime metafísicamente” que la idea, dada *a priori* por la razón, de la mejor constitución entre los hombres (RL, AA 06: 355). La filosofía crítica asume así la tarea de determinar los principios del Estado en la idea y darlos a publicidad, motivada también por la convicción de que solo ajustando la práctica política a un ideal normativo basado en la auto-legislación del pueblo es posible una marcha segura hacia un estado de cosas más justas.

### 4.3. La paz perpetua y el derecho natural

En este apartado me ocuparé de examinar la relación entre la paz perpetua y el derecho natural.<sup>93</sup> En primer lugar, este examen consistirá en el estudio de

---

<sup>93</sup> Aquí me ocuparé solamente de la dimensión moral (es decir, normativa) de la paz, esto es, la paz perpetua como una idea de la razón pura práctica. En efecto, como señala Brandt (2013), la paz perpetua es tanto un fin racional (y moral) como un fin natural. Por un lado, la totalidad de la doctrina del derecho se subsume bajo la idea de la paz perpetua: el establecimiento de la paz es el fin final de la doctrina del derecho y el bien político supremo (RL, AA 06: 354-355). Por otro lado, la paz constituye el fin natural de la historia de la humanidad. En este caso, la paz no es un deber y, como tal, no es parte de la moral, sino del desarrollo teleológico de la naturaleza (Brandt, 2013, p. 128; KU, AA 05: 432; IaG, AA 08: 24-27; ZeF, AA 08: 366-367). Sobre la vinculación de la teleología con el desarrollo de la humanidad y su historia, véase Allison (2009).

los principios metafísicos del *ius* que rigen a nivel internacional. Kant sostiene que la idea de la paz perpetua hace necesaria la división del derecho en el derecho estatal o político (*Staatsrecht* o *ius civile*), cuyos principios analizamos en la sección precedente, el derecho de pueblos o de gentes (*Völkerrecht* o *ius gentium*) y el derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht* o *ius cosmopoliticum*) (ZeF, AA 08: 349). En la *Rechtslehre*, el segundo y tercer apartado de “El derecho público” (dedicados al *Völkerrecht* y al *Weltbürgerrecht*, respectivamente) son notoriamente cortos en relación con el primer apartado (dedicado al *Staatsrecht*). La sección sobre el derecho de gentes ocupa 9 párrafos (§§ 53-61), en 9 páginas (343-351, según la edición académica), y la sección sobre el derecho cosmopolita un solo párrafo (§63), en 2 páginas (352-353). Kant mismo menciona en el prólogo de la *Rechtslehre* que las últimas secciones del libro han sido trabajadas con menos detalle que las primeras, y esto por dos motivos. Por un lado, estas dos secciones se podrían seguir fácilmente de las secciones precedentes; por otro lado, el derecho público estaría “sometido a tantas y tan importantes discusiones que bien pueden justificar el aplazamiento del juicio decisivo por un cierto tiempo” (RL, AA 06: 209). Para subsanar esta falta de desarrollo, tendré en cuenta la indicación anterior de Kant en el prólogo, esto es, buscaré interpretar ese conjunto de párrafos de manera coherente con, y a la luz de, los principios fundamentales del derecho privado y del derecho estatal. Asimismo, tendremos que recurrir a algunos argumentos claves de *Über den Gemeinspruch*, y especialmente de *Zum ewigen Frieden*. En este último texto, de 1795, Kant desarrolla con mayor exhaustividad y claridad las críticas a las doctrinas iusnaturalistas vigentes y populares en su época, en lo que atañe al derecho internacional, y anticipa su propia concepción de los principios jurídicos que deben regir a nivel interestatal. Luego, me centraré en analizar la idea de la paz perpetua como “fin final de la doctrina del derecho” (RL, AA 06: 355).

A lo largo de este libro he insistido en que uno de los rasgos centrales que distinguen la concepción kantiana del derecho de las doctrinas iusnaturalistas modernas es el rechazo de la orientación normativo-teleológica del derecho, esto es, de la idea de que las leyes jurídicas manden a perseguir un determinado fin. Sin embargo, Kant concibe un fin moral para el *ius naturae*, aunque esto no quiere decir que el derecho y las leyes jurídicas estén *condicionadas* por ese fin. Así las cosas, el apartado se estructura como sigue: primero, analizaré el deber de salir del estado de naturaleza a nivel

internacional y la forma en que deben asociarse los Estados según los principios metafísicos del derecho de gentes (4.3.1); en segundo lugar, expondré la crítica de Kant a una doctrina imperante en el derecho internacional del siglo XVIII, a saber, la doctrina de la guerra justa (4.3.2); en tercer lugar, presentaré los principios del derecho cosmopolita y sus condiciones limitativas (4.3.3); y, finalmente, examinaré la idea de la paz como fin final del derecho natural (4.3.4).

#### 4.3.1. El derecho de gentes

En el capítulo 2 hemos visto que el derecho natural es concebido en la Modernidad como una ciencia fundada mediante principios racionales. Estos principios iusnaturales abarcan tanto el tratamiento del *ius civile* como del *ius gentium*. Mientras que el *ius civile* consiste en un conjunto de prescripciones jurídicas que se deducen del derecho natural y que atañen a la relación jurídica entre individuos, el *ius gentium* aplica esas prescripciones a la relación entre Estados (véase Scattola, 2003, pp. 2-3). Las doctrinas del derecho natural y de gentes de los siglos XVII y XVIII conciben la ley natural y la ley internacional como la misma ley, derivada de la misma fuente, aunque aplicada a sujetos distintos (consúltese Scattola, 2003, p. 22). Como es de esperar en toda doctrina moderna del *ius naturae*, la *Rechtslehre* de Kant incluye una sección dedicada al *ius gentium*. Pero antes de examinar esa sección, quisiera comenzar por el tratamiento del derecho de gentes en *Zum ewigen Frieden*, en particular, en lo que atañe al mandato jurídico fundamental *exeundum esse ex statu naturali* aplicado a la relación entre los Estados.

En *Zum ewigen Frieden*, Kant parte de la idea fundamental de que el problema de la consecución de la paz no consiste en un problema técnico que pueda ser solucionado con arreglo a principios prudenciales. Como el subtítulo del texto indica, no se trata de un proyecto jurídico para la conformación de un contrato que los Estados deban suscribir para acabar con los conflictos bélicos, sino de “un proyecto filosófico” (Geismann, 1983, p. 368). La paz perpetua es, ante todo, un problema moral, y la razón práctica enuncia, al respecto, un mandato categórico: “el estado de paz debe ser instaurado” (ZeF, AA 08: 349). Desde esta perspectiva jurídico-moral, la condición suprema que permite poner fin “no simplemente a una guerra sino a todas las guerras para siempre” (ZeF, AA 08: 356), es la salida del estado

de naturaleza y el ingreso al estado civil. Kant señala que los tres artículos definitivos para la paz perpetua se basan en esa tesis (ZeF, AA 08: 349, nota al pie). En este marco, el segundo de esos artículos, que atañe al *ius gentium*, comienza diciendo:

los pueblos en tanto que Estados pueden ser considerados como hombres individuales que en su estado de naturaleza (en la independencia de leyes externas) se dañan por su coexistencia, y cada uno puede y debe, por su seguridad, exigir de los otros que entren con él en una constitución similar a la civil, en la cual se pueda asegurar a cada uno su derecho (RL, AA 06: 354).

El análisis de la relación jurídica entre los pueblos en estado de naturaleza es análogo al de la relación práctica y externa entre los hombres en esa condición. La ley general del derecho, que obliga a actuar externamente de modo tal que la acción de uno pueda coexistir con la libertad de los otros, se aplica ahora a la interacción entre los pueblos. Los pueblos, entendidos no como unidades culturales o étnicas sino como unidades jurídicas, como Estados,<sup>94</sup> tienen el deber jurídico fundamental de no dañar la libertad de los otros pueblos. Ahora bien, no se trata únicamente de, por ejemplo, la prohibición de iniciar acciones bélicas, sino que la sola permanencia de los Estados en estado de naturaleza resulta en el incumplimiento del deber *neminem laede*. En efecto, la condición definitoria del estado de naturaleza como un estado carente de leyes vuelve injusto a aquel que quiera permanecer en él (sea un hombre, sea un Estado) (ZeF, AA 08: 349, nota al pie). En definitiva, el derecho de los hombres y de los pueblos solo se puede ver asegurado si, bajo una cierta constitución jurídica, se elimina toda amenaza tanto a nivel doméstico como a nivel internacional.

Como ocurría a nivel del análisis de la interacción recíproca entre las personas, el deber de salir del estado de naturaleza que tiene cada Estado se corresponde con un derecho. Este derecho es la potestad de obligar a todos los demás a pasar junto con uno a una condición jurídica. A primera vista, se podría pensar que la potestad de coaccionar a nivel internacional entraría en

---

<sup>94</sup> Kant dice que el derecho de los Estados en su relación mutua se debería llamar, más que *Völkerrecht*, *Staatenrecht* (*ius publicum civitatum*) (RL, AA 06: 343).

contradicción con la soberanía de los pueblos. Geismann (1983, p. 380) es de esta opinión y encuentra sustento para su interpretación en el siguiente pasaje:

no obstante, según el derecho de gentes, no puede valer exactamente lo mismo entre los Estados que aquello que, según el derecho natural, vale entre los hombres en una condición sin ley, «deben salir de esa condición», (porque ellos como Estados ya tienen internamente una constitución jurídica y, por lo tanto, están liberados de la coacción de los otros para someterlos a una constitución jurídica ampliada, según sus conceptos jurídicos) (ZeF, AA 08: 355-356).

A mi entender, en este pasaje, Kant afirma más bien que *no* es admisible que un pueblo obligue a otros pueblos a someterse a su propio poder político y a su propia constitución jurídica. Pues un Estado que subyuga a otro pueblo y le impone su cuerpo de leyes públicas no está ejerciendo un *derecho de coacción* sino meramente la *fuerza o violencia*. El punto a resaltar aquí es que la salida del estado de naturaleza entre los pueblos tiene que generar un marco jurídico internacional que respete no solo los derechos de los hombres sino también la idea de la autodeterminación y autolegislación de los pueblos como unidades políticas (véase Kleingeld, 2012, p. 54). En efecto, la condición jurídica resultante de la salida del estado de naturaleza solo puede ser generada por un “contrato entre los pueblos”, sin que medie la imposición de leyes dictadas unilateralmente por alguno de los Estados involucrados (ZeF, AA 08: 356).

En lo que atañe a la *Zwangsrecht*, no hay que perder de vista que Kant concibe al derecho y a la coacción como dos caras de la misma moneda: si hay un deber externo por una parte tiene que haber por otra un derecho correspondiente, entendido como la potestad de obligar a cumplir con ese deber. Por otra parte, si se pensara que la potestad de coaccionar a nivel internacional es incompatible con la libertad de los pueblos, ¿no sería incompatible también a nivel doméstico con la libertad de los hombres? La respuesta es negativa y se encuentra en el concepto mismo de derecho. Como ya hemos visto, Kant sostiene que derecho y coacción están ligados analíticamente. Recordemos el argumento acerca de la legitimidad de la coacción: i) “todo lo *incorrecto* [unrecht] es un obstáculo a la libertad”, ii) la coacción que se le opone, en cuanto “impedimento frente a lo que obstaculiza la libertad”, concuerda con la libertad, iii) por lo tanto, la coacción es correcta

(*recht*) (RL, AA 06: 231). La permanencia de un pueblo en el estado de naturaleza implica una lesión a la libertad, por consiguiente, la coacción a salir de ese estado, como impedimento a ese obstáculo de la libertad, es conforme al derecho. Al menos *desde el punto de vista del análisis lógico y normativo del derecho*, la coacción dirigida a salir del estado de naturaleza es siempre legítima, tanto a nivel interpersonal como a nivel internacional. Si es legítima, *conceptualmente* cabe dentro de la lógica jurídico-moral y no implica el uso de la fuerza y la violencia. Uno se podría preguntar cuál sería *efectivamente* el mecanismo que tiene un pueblo en estado de naturaleza, que evitara el uso de la fuerza, para obligar a otro pueblo a salir de ese estado, cuando precisamente el estado de naturaleza se caracteriza por el vacío legal. Pero entonces uno se debería preguntar, en primer lugar, cómo los hombres ejercen *de hecho* su potestad de coaccionar a los demás a entrar en una condición jurídica. Quizás la primer pregunta sea de mayor relevancia a la hora de poner en práctica los principios normativos del derecho, y eso hace deseable encontrar una respuesta en los textos de Kant. Pero tenemos que tener en cuenta que cuando Kant analiza el estado de naturaleza, lo hace desde un punto de vista lógico, abstracto y absolutamente normativo. En ese análisis, no se ponen en juego las condiciones ni el modo de implementación de esos principios en la relación real y efectiva entre las personas y entre los Estados.

En suma, desde el punto de vista jurídico-moral, los Estados son personas morales (RL, AA 06: 343) que en estado de naturaleza tienen tanto el deber jurídico como el derecho de obligarse mutuamente a abandonar ese estado. Kant habla explícitamente de la potestad de coaccionar de los Estados:

todos los Estados tienen la potestad de obligar a los otros Estados vecinos a entrar con ellos en una liga de pueblos que, sin embargo, no es un *pactum societatis civilis*, es decir, tienen la potestad de obligar a los otros a federarse con ellos, no para cuidar lo suyo interno sino solo para tener paz (VARL, AA 23: 352).

A la luz de este pasaje, cabe resaltar que la potestad de obligar a los Estados para abandonar de la condición natural, de manera análoga a lo que ocurre a nivel interpersonal, no es extensiva a la conformación de cualquier tipo de asociación jurídico-política. Según los principios del *ius gentium*, las únicas formas de constitución jurídica que *deben* ser instauradas a nivel internacional

son el *Estado de pueblos* [Völkerstaat] o un *federalismo de Estados libres* [Föderalismus freier Staaten]. Pero antes de examinar los rasgos (normativos) de estos dos últimos, conviene que veamos las razones por las que Kant rechaza la institución de un único Estado mundial.

La idea de un *Estado universal* es propuesta por Wolff en su tratado sobre *ius naturae* y *ius gentium*. De acuerdo con Wolff, el derecho natural de los pueblos, basado en el mandato de buscar la mayor perfección posible, conduce finalmente a una *civitas maxima*:<sup>95</sup>

Puesto que los pueblos son responsables de hacer, con las fuerzas unidas, más perfectos a ellos y a su condición, la naturaleza misma ha producido una sociedad entre los pueblos [...] Y esta sociedad, fundada por el bienestar común, se denomina *Estado máximo (civitas maxima)*, cuyos miembros, por así decir, son como los ciudadanos de los pueblos individuales. De allí surge un único derecho, que corresponde a todos por encima de todos los pueblos individuales, al que podemos denominar *dominio universal*, o bien *dominio de los pueblos (imperium universale sive gentium)*, según el cual, por el bien común, se pueden determinar las acciones de los pueblos individuales y ellos pueden coaccionar a que cumplan con su obligación ([1754] *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, IV.1.mxc).

La tesis de la *civitas maxima* cobró popularidad porque rápidamente fue rechazada por Emmerich de Vattel, seguidor de la filosofía wolffiana y uno de los teóricos del derecho internacional más importantes del siglo XVIII.<sup>96</sup> En las lecciones *Feyerabend*, Kant mismo reconoce a Vattel como máxima autoridad en la disciplina del *ius gentium*: “el mejor libro para consultar sobre esto es el de Vattel *Le droit des gens*” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1392).

Ya en *Über den Gemeinspruch*, Kant niega que los principios del *ius gentium* y del *ius cosmopolitum* conduzcan a la necesidad de un Estado

---

<sup>95</sup> Si bien la *civitas maxima* tiene su propio cuerpo de leyes coactivas, no constituye un Estado propiamente dicho porque carece de una característica decisiva: no implica el dominio de un Estado o de varios Estados sobre otros (Reibstein, 1953, pp. 99-100). Sobre la idea wolffiana de *civitas máxima*, véase asimismo Onuf (1994) y Cavallar (2002, p. 212ss.).

<sup>96</sup> Véanse las palabras de Vattel, en *Le droit des gens* (prefacio) (1758): “el señor Wolff lo deduce [el derecho de gentes] de la idea de una especie de gran república (*civitas maxima*) instituida por la naturaleza misma, cuyos miembros son todas las naciones del mundo. Según dice, el derecho *voluntario* de gentes sería como el derecho civil de esa gran república. Esta idea no me satisface en absoluto y no creo que la ficción de una república semejante sea en sí misma adecuada” (véase Cavallar, 2002, p. 209; Onuf, 1994, p. 282).

mundial. Allí se pregunta si acaso la violencia y la “miseria que nace de las guerras constantes, en las que los Estados buscan reducirse o subyugarse entre sí” tienen que llevarlos, así como han llevado a los hombres a entrar en una constitución civil, a entrar en una *constitución cosmopolita* [weltbürgerliche Verfassung] (TP, AA 08: 310). La respuesta, prosigue Kant, es negativa, puesto que “una comunidad cosmopolita [weltbürgerliches gemeines Wesen] bajo un jefe” sería “el despotismo más terrible” y sería “más peligroso para la libertad” que el estado de naturaleza (TP, AA 08: 310). De un Estado en constante y progresivo aumento solo se puede esperar que intente imponer su propia constitución y someter por la fuerza a los Estados más pequeños a su poder político, lesionando, así, su derecho y el derecho de sus ciudadanos. Este supuesto camino a una “paz universal” solo impediría terminar con la guerra: “la cultura en avance de los Estados, junto con la propensión creciente a ampliarse a costa de los otros a través de la astucia o de la violencia, tiene que multiplicar la guerra” (TP, AA 08: 311).

En *Zum ewigen Frieden*, Kant presenta dos argumentos en contra de la institución de un Estado mundial. El primero de ellos consiste nuevamente en asociarlo con el despotismo. “La fusión de los Estados a través de un poder que supere a los otros y que se convierta en una monarquía universal”, dice Kant, resultaría en una condición peor que un estado de guerra a nivel internacional (ZeF, AA 06: 367). Kant es enfático a la hora de vincular la idea de un *Estado universal* con el peor de los despotismos posibles, porque esta tendencia a buscar un mayor territorio y poder a costa de los pueblos vecinos es la tendencia que reina entre los Estados existentes: “el anhelo de todo Estado (o el de su jefe) es, sin embargo, pasar a la condición de paz duradera de este modo, es decir, de modo tal que domine, si es posible, al mundo entero” (ZeF, AA 06: 367; véase también TP, AA 08: 310). De todos modos, Kant afirma que la pretensión de instaurar un *Estado mundial* se encontraría con dos obstáculos. Por un lado, a medida que el Estado crece en extensión, las leyes van perdiendo su eficacia, por lo tanto, ese gran Estado despótico devendría eventualmente en anarquía (ZeF, AA 06: 367). Por otro lado, habría un impedimento natural: la diversidad de lenguas y religiones evitaría que el curso de los acontecimientos se dirija a la fusión de los pueblos. Según Kant, “la naturaleza separa sabiamente a los pueblos que la voluntad de todo Estado desearía unir gustosamente bajo su astucia o poder, incluso según fundamentos del derecho de gentes” (ZeF, AA 08: 368).

El segundo argumento presente en *Zum ewigen Frieden* en contra de la formación de una *monarquía universal* es de tipo lógico. Kant sostiene que una defensa de un único Estado mundial, fundada en el derecho de gentes, entrañaría una contradicción “porque, como cada Estado contiene la relación de un superior (el que legisla) con un inferior (el que obedece, a saber, el pueblo), muchos pueblos en un Estado constituirían solamente un pueblo, lo cual [...] contradice la condición” (ZeF, AA 08: 354).<sup>97</sup> Es decir, si el *ius gentium* postulara la constitución de un único pueblo, contradiría su condición, a saber, la separación de muchos Estados vecinos independientes entre sí (ZeF, AA 08: 367) y se anularía a sí misma como disciplina. Por ello, Kant recalca que “aquí tenemos que considerar el derecho de los pueblos entre sí, en la medida en que constituyen diferentes Estados y que no deben fusionarse en un Estado” (ZeF, AA 08: 354). En suma, abandonar el estado de naturaleza es un mandato absoluto para todos los pueblos; no obstante, el pasaje a una condición jurídica no debe resultar, como proponía Wolff, en la formación de una *civitas maxima*. En primer lugar, un Estado universal contradice los principios del *ius gentium* y, en segundo lugar, solo conduciría al peor de los despotismos.

En *Zum ewigen Frieden*, Kant presenta de manera positiva dos modelos de orden jurídico internacional que se distinguen de la *civitas maxima*: por un lado, un *Estado de pueblos* [Völkerstaat] o *república mundial* [Weltrepublik] (ZeF, AA 08: 357) y, por otro lado, una *federación* [Föderation] o *liga de pueblos* [Völkerbund] —también llamada *liga de la paz* [Friedensbund] (ZeF, AA 08: 355) y *unión federativa* [föderative Vereinigung] (ZeF, AA 08: 367)—. La terminología es ciertamente confusa, muchas veces Kant utiliza el mismo término para referirse a distintos modelos. Por este motivo, es conveniente reparar, más allá de la denominación, en la característica que distingue fundamentalmente el primero modelo del segundo: la presencia de leyes coactivas. Examinemos con más detalle cada uno de ellos.

En *Über den Gemeinspruch*, luego de descartar la “comunidad cosmopolita” bajo el dominio de un único soberano, Kant sostiene que la salida del estado de naturaleza a nivel internacional tiene que dar lugar a un “estado jurídico de *federación* según un *derecho de gentes* concertado en

---

<sup>97</sup> “la liga de pueblos no es una monarquía universal. Pues, en ese caso, las *cives* no serían pueblos, lo que aquí precisamente se exige” (Ref. 8056, AA 19: 596-597).

común” (TP, AA 08: 310), esto es, un “derecho de gentes fundado en leyes públicas acompañadas con poder, a las cuales se tiene que someter cada Estado” (TP, AA 08: 312). El modelo de una asociación política interestatal, regida únicamente por un cuerpo de leyes positivas concertadas en común (esto es, sin que medie la figura de un jefe o soberano único), aparece nuevamente en un pasaje central de *Zum ewigen Frieden*.<sup>98</sup> Allí, Kant presenta este modelo bajo la noción de *Estado de pueblos o república mundial*:

para los Estados que se relacionan entre sí no puede haber, según la razón, ninguna otra manera de salir del estado sin ley, que contiene pura guerra, más que precisamente renunciar, como los hombres individuales, a su libertad salvaje (sin ley), acomodarse a leyes públicas coactivas y formar así un *Estado de pueblos (civitas gentium)* (ciertamente en aumento constante), que finalmente abarcaría a todos los pueblos de la tierra (ZeF, AA 08: 357).

En el *Estado de pueblos*, a diferencia del *Estado mundial*, no gobierna un jefe o soberano único, sino solo la ley. Este cuerpo de leyes internacionales públicas debe ser dictado, a su vez, por todos los pueblos que se deban someter a ella. Además, la institución de la *civitas gentium* no tendría lugar, como sería el caso de una monarquía universal, gracias al avance bélico de un gran y poderoso Estado sobre los Estados más pequeños. De manera análoga, al momento (conceptual) en el que los hombres establecen un Estado, el *Estado de pueblos* sería el resultado de un contrato originario entre los pueblos mediante el cual todos ellos renuncian a la libertad natural para recobrarla como miembros legisladores de esta unión federativa. Los Estados solo pueden ser verdaderamente libres e independientes en un *Estado de pueblos* porque, en primer lugar, la salida del estado de naturaleza eliminaría toda amenaza externa y, en segundo lugar, porque bajo esta constitución jurídica solo dependería, al relacionarse entre sí, de las leyes internacionales que ellos mismos se han dado. La idea de una *civitas gentium* no solo es

---

<sup>98</sup> En las lecciones *Vigilantius*, que datan del año de la publicación de *Über den Gemeinspruch*, Kant presenta también la idea de una federación de Estados regida por leyes coactivas: “si ha de producirse un derecho público de los pueblos frente a otros pueblos o un *ius gentium*, entonces es necesario que salgan de esta condición, que entren en una liga de pueblos universal, que establezcan una legislación pública, que determinen un poder público para la distribución del derecho de los pueblos y que así hagan posible una paz universal” (V-MS/Vigil., AA 27: 591).

compatible, de acuerdo con Kant, con el derecho de los hombres, sino que además garantiza la autodeterminación y autoleislación de los Estados.<sup>99</sup>

Ahora bien, inmediatamente después de presentar la idea del *Estado de pueblos* como la forma jurídica que debe adquirir la relación entre los Estados, según los principios racionales del *ius gentium*, dice Kant:

dado que los Estados, según su propia idea del derecho de gentes, no quieren esto en absoluto —y, por lo tanto, aquello que es correcto *in thesi*, lo rechazan *in hypothesi*—, entonces, en lugar de la idea positiva de una *república mundial* (si todo no ha de estar perdido), solo la subrogación *negativa* de una *liga* defensora de la guerra, permanente y en constante expansión, puede impedir la corriente de inclinaciones hostiles que rehuyen del derecho (ZeF, AA 08: 357).

Kant parecería apelar a argumentos de corte realista para presentar un modelo alternativo, quizás previo, a la *república mundial* (véase Kleingeld, 2012, p. 58; Höffe, 2004, p. 127). Aun cuando en la teoría (*in thesi*) sea necesario, según principios jurídicos *a priori*, conformar un *Estado de pueblos*, en la práctica (*in hypothesi*), muchos Estados se negarían a someterse a un derecho internacional público y coactivo. En efecto, los pueblos se rigen por una idea de derecho de gentes como un “derecho sin una constitución jurídica pública” (VAZeF, AA 23: 169). En lugar de “salir lo antes posible de una condición tan vil”, del estado de naturaleza, “cada *Estado* pone su majestad (pues la majestad del pueblo es una expresión absurda) precisamente en no estar sujeto a absolutamente ninguna coacción jurídica externa” (ZeF, AA 08: 354; véase 371). En este marco, dada la dificultad de implementación de la *república mundial* y el posible rehusamiento de los Estados a someterse a una ley pública internacional, Kant presenta una forma de asociación política internacional que funciona como una subrogación o reemplazo de ella: la *liga de pueblos* o *federación*.<sup>100</sup> Si bien el *Estado de pueblos* permanece como un

---

<sup>99</sup> Para un análisis de las competencias que tendría una república mundial, véase Höffe (2004, p. 115ss.).

<sup>100</sup> Kleingeld sostiene, a mi juicio correctamente, que el *Estado de pueblos* conduce a un probable escenario en el cual el conjunto de Estados que lo integran podría recurrir a la fuerza para que otros Estados que se niegan a entrar en él se sometan a su ley, violando así la autonomía política de los ciudadanos de estos otros Estados. Es esta la principal razón, según la autora, por la que Kant plantea la necesidad de comenzar con una liga de pueblos (2012, p. 58). Ahora bien, a mi modo de ver, no es que Kant crea que su idea de república mundial *en sí misma* conlleve a este problema. Más bien, es la actitud realista de Kant ante el modo de proceder de los Estados existentes la que lo lleva a plantear un modelo de asociación política alternativa, esto es, la liga de pueblos (véase Cavallar, 2002, p. 345).

ideal normativo, la *liga de pueblos* se erige como una solución deseable y factible —una suerte de camino intermedio entre ese ideal y el estado de naturaleza— para garantizar el derecho de los pueblos (ZeF, AA 08: 344; véase Byrd y Hruschka, 2010, p. 198ss.; Kleingeld, 2012, p. 52ss.; Cavallar, 2015, p. 50). Incluso el título del segundo artículo definitivo para la paz perpetua reza: “el derecho de gentes se debe fundar en un federalismo de Estados libres” (ZeF, AA 08: 354).<sup>101</sup> La diferencia fundamental entre el *federalismo de Estados libres* o *liga de pueblos* y el *Estado de pueblos* radica en la ausencia de leyes públicas coactivas (esto es, el rasgo que precisamente hace, a los ojos de Kant, del *civitas gentium* un ideal poco factible). No obstante, el *federalismo* tiene la mira puesta en el mismo objetivo que la *república mundial*: asegurar la libertad de los Estados con el fin de que la propagación progresiva de la alianza entre ellos resulte en la paz perpetua. Dice Kant:

esta liga no se dirige a la adquisición de un poder como el del Estado, sino únicamente a la conservación y a la seguridad de la *libertad* de un Estado en sí mismo y, al mismo tiempo, de los otros Estados unidos, sin que por esto deban someterse a leyes públicas y a la coacción de ellas (como los hombres en estado de naturaleza). Se puede representar la factibilidad (realidad objetiva) de esta idea de *federación*, que poco a poco se debe extender por todos los Estados, y así conducir a la paz perpetua (ZeF, AA 08: 356).

En la *Rechtslehre*, en los pocos párrafos dedicados al *ius gentium*, Kant no discute ya la defensa de un Estado mundial, pero sí aparecen las otras dos formas de asociación política internacional que recién examinamos. La noción de *Estado de pueblos* que proponía en *Zum ewigen Frieden* aparece aquí bajo el nombre de una *asociación universal de Estados* [allgemeinen Staatenverein]. Kant sostiene que solo en una asociación tal, “análoga a aquella, mediante la cual un pueblo se vuelve Estado”, “todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados [...] puede valer *perentoriamente* y convertirse en una verdadera *condición de paz*” (RL, AA 08: 350).

---

<sup>101</sup> Por Estado *libre* se debe entender aquí, a mi modo de ver, ausencia de coacción unilateral ejercida por otro Estado. La conformación o el ingreso a la liga de pueblos tiene que ser siempre de manera voluntaria.

Ahora bien, tras presentar esta noción, Kant introduce nuevamente ciertas reservas a la hora de evaluar su factibilidad. En primer lugar, la gran extensión del *Estado de pueblos* volvería finalmente imposible su gobierno, y, con ello, fallaría en el propósito con el que fue instaurado: brindar protección a cada uno de sus miembros. En segundo lugar, la idea de un *Estado de pueblos* conduciría a la formación de muchas corporaciones [Corporationen], esto es, a múltiples asociaciones de Estados, que estarían en estado de guerra entre sí (RL, AA 08: 350).<sup>102</sup> A partir de ambas consideraciones, Kant concluye que “entonces la *paz perpetua* (el fin último de todo el derecho de gentes) es ciertamente una idea irrealizable” (RL, AA 08: 350). Sin embargo, continúa diciendo: “los principios políticos, que tienen como propósito concertar tales uniones entre los Estados, en cuanto sirven como una aproximación continua a la paz perpetua no lo son, sino que son, sin duda, realizables” (RL, AA 08: 350). Si bien la paz perpetua es una idea irrealizable (como es la *respublica noumenica*), es un deber para los Estados actuar en conformidad con esta idea. El modo de hacerlo, frente a la imposibilidad de implementación de una *asociación universal de Estados*, es la asociación entre *algunos Estados*. Esta asociación, que se llama asimismo *congreso permanente de los Estados* [permanenten Staatencongreß], tiene el propósito de conservar la paz, carece de una constitución política, cualquier vecino se puede libremente unir a ella y se puede disolver en cualquier momento (RL, AA 06: 350-351). En otro párrafo, Kant habla también de la necesidad de una “*liga de pueblos* según la idea de un contrato social originario” para no inmiscuirse en los conflictos propios de cada Estado, pero sí para protegerse de los ataques externos (RL, AA 06: 344).

Kant no describe aquí, como en *Zum ewigen Frieden*, la *liga de pueblos* en términos de una ‘subrogación’, pero señala que esta liga comprende una *unión* entre Estados o *federación* [Föderalität] que cuenta con un derecho a defenderse mutuamente “*in subsidium* de otro derecho originario” (RL, AA 06: 344). Una vez más, esta forma de asociación (la *liga de pueblos*, *federación* o *congreso permanente de los Estados*) se erige como un camino intermedio entre el ideal de la *asociación universal de Estados* y el mero estado de naturaleza, para eliminar paulatinamente la resolución de

---

<sup>102</sup> A diferencia de en *Zum ewigen Frieden*, Kant no enfatiza aquí la predisposición o actitud negativa de los Estados frente a la idea de un derecho coactivo internacional. Su argumento se basa solamente en las dificultades que acarrearía la implementación de un *Estado de pueblos*.

conflictos entre los pueblos mediante la guerra, la fuerza y la violencia. En efecto, Kant afirma que

únicamente a través de este congreso puede ser realizada la idea de un derecho público de gentes que se ha de establecer, para resolver los conflictos de modo civil, en cierto modo por medio de un proceso, y no de modo bárbaro (como los salvajes), a saber, por medio de la guerra (RL, AA 06: 351).

#### 4.3.2. La crítica de Kant a la doctrina de la guerra justa

A partir de lo visto hasta aquí, se pone de manifiesto que la idea central que rige la doctrina kantiana del *ius gentium* es que la guerra no es un modo legítimo de procurar derechos ni de resolver conflictos. La idea revolucionaria de Kant es proponer un sistema jurídico internacional que elimine la guerra de manera definitiva (véase Cavallar, 2002, p. 340).<sup>103</sup> Con esta tesis, Kant se opone a una de las doctrinas iusnaturalistas más extendidas en los siglos XVII y XVIII en lo que atañe al derecho de gentes, a saber, la doctrina de la guerra justa. Según esta doctrina, que se remonta hasta el derecho romano y fue desarrollada en su forma clásica por Tomás de Aquino, el derecho a ir a la guerra es una parte integral del derecho internacional (consúltase Williams, 2012b, p. 44). En las doctrinas medievales y modernas de la guerra justa aparece una distinción clave entre *ius ad bellum* y *ius in*

---

<sup>103</sup> La publicación de *Zum ewigen Frieden* tiene como antecedente, por otro lado, diversos proyectos sobre la paz perpetua. Entre ellos, es de especial importancia el de Charles Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, publicado en 1713. Ese texto es considerado el primer plan para alcanzar una paz duradera en Europa a través de una federación internacional y recibió la atención de Leibniz, Voltaire, Rousseau y Kant mismo (Riley, 1974, p. 186). Saint-Pierre defendía una alianza internacional, aunque esa alianza no comprendería, a su juicio, a todos los Estados del mundo sino solo a los europeos. Esta organización estaría bajo leyes coactivas y contaría con un poder ejecutivo. Asimismo, evitaría usar la guerra a menos que un Estado externo se declare como enemigo (Cavallar, 2002, p. 298). En sus textos sobre la paz perpetua —*Extrait du le projet de paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre* (1761 [1964d]) y *Jugement sur le projet de paix perpétuelle* (ca. 1756 [1964c])—, Rousseau acuerda con varios puntos del proyecto de Saint-Pierre, aunque señala la paradoja de que una unión de Estados tal necesite del uso de la fuerza (por ejemplo, contra los pueblos enemigos) para subsistir, contrariando precisamente el objetivo de esa unión, esto es, la paz (véase Cavallar, 2002, p. 299; Riley, 1974, pp. 189-190; Granja Castro, 2014, p. 42ss.). En este sentido, afirma: “la paz perpetua volverá a ser un plan razonable, o bien admiremos un plan tan bueno, pero consolémonos por no verlo ejecutado, pues ello no puede hacerse sino por medios violentos y temibles para la humanidad. ¿[...] Esta liga europea ha de ser deseada o temida? Ella podría hacer más daño de una vez que del que nos pudiera prevenir por siglos” ([1964c] *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 600). Kant hace mención con estima de los proyectos de Saint-Pierre y Rousseau en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (IaG, AA 08: 24), en *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08: 313) y en varias lecciones y anotaciones del legado manuscrito.

*bello*. Mientras que la primera refiere a la evaluación correcta de las condiciones previas a la guerra, la segunda remite al modo en que la guerra es conducida. Los teóricos modernos de la guerra justa tenían como objetivo determinar ambos derechos y especificar las condiciones que hacen de una guerra *moralmente* justa y *legalmente* aceptable (véase Williams, 2012b, p. 44; Walzer, 1977, p. 21ss.).

Kant expresa su desacuerdo con los defensores de la guerra justa en un célebre pasaje donde caracteriza a Grocio, Pufendorf y Vattel como “tristes confortadores”, que “siempre se citan ingenuamente para la justificación de una guerra ofensiva” (ZeF, AA 08: 355). En el siglo XVIII, *leidig* puede significar *beschwerlich* (molesto, conflictivo), pero también *unangenehm* (displacentero, inconveniente) (Cavallar, 2002, p. 339). En efecto, de acuerdo con el diccionario de los hermanos Grimm, *leidig* corresponde tanto al término latino *molestus* como al término *tristis*.<sup>104</sup> Kant puede querer decir que la posición de estos autores, en la medida en que justifican la guerra, produce aflicción pero también enojo y molestia. Como sea, el consuelo [Trost] que nos ofrecen estos autores frente a un estado de naturaleza (esto es, de guerra) internacional no es en absoluto satisfactorio. Tanto Grocio, Pufendorf como Vattel consideran que el estado de naturaleza entre los Estados no es una condición de la cual hay que salir, como sí es el caso del estado de naturaleza entre los hombres. Para estos autores, los inconvenientes del estado de naturaleza a nivel internacional se verían mitigados por un ‘balance de poderes’, esto es, por la aceptación voluntaria de ciertas reglas y tratados y por la cooperación tácita entre los Estados, sin que ellos deban someterse a ninguna autoridad supraestatal. En el siglo XVIII, la doctrina del equilibrio o balance de poderes era considerada como la única alternativa deseable y factible frente a la idea de una *civitas maxima* (Cavallar, 2002, p. 15, 342). En *Über den Gemeinspruch*, Kant se burla de esta doctrina:

una paz universal duradera a través del así llamado *balance de poderes en Europa* es —como la casa de Swift, que fue construida de modo tan perfecto por un constructor, siguiendo todas las leyes del equilibrio, que cuando un gorrión se posó en ella inmediatamente se derrumbó— una mera quimera (TP, AA 08: 312).

---

<sup>104</sup> El término castellano triste, por el que vertemos *leidig*, también tiene esas dos acepciones del término germano *leidig*. Según el diccionario de la *Real Academia Española*, triste significa afligido, apesadumbrado, pero también doloroso, enojoso, difícil de soportar.

El tercero de estos ‘tristes confortadores’, Vattel, era uno de los teóricos sobre derecho internacional más influyentes del siglo XVIII y, como mencionamos anteriormente, Kant mismo recomendaba su libro a sus alumnos. Para argumentar a favor de un *ius ad bellum* en el marco del derecho de gentes, Vattel sigue una línea argumentativa similar a sus predecesores (Williams, 2012b, p. 48). En el prefacio de *Le droit des gens* (1758), Vattel dice que su doctrina del derecho internacional toma los conceptos y principios generales de Wolff, quien, a su juicio, ha logrado los avances más importantes en esa disciplina. No obstante, ya en ese prefacio, critica severamente la posibilidad de un Estado universal. Como consecuencia de la libertad e independencia de los Estados, “corresponde a cada nación juzgar aquello que su conciencia le exige, aquello que puede o no puede, le conviene o no le conviene hacer” ([1758] *Le droit des gens*, preliminares, xvi). Con esta tesis, Vattel rechaza no solo la *civitas maxima* propuesta por Wolff, sino la posibilidad de que pueda existir algún tipo de arbitraje entre los Estados o autoridad por encima de ellos. A nivel internacional, la guerra es, de tanto en tanto, inevitable (Williams, 2012b, p. 49).

Según Vattel, las naciones o Estados consisten en cuerpos políticos que tienen el propósito de promover la seguridad y las ventajas de los hombres que la componen ([1758] *Le droit des gens*, preliminares, i). El conjunto de todos los pueblos integra una sociedad natural, y la ley general de esta sociedad es que “cada nación debe contribuir con la felicidad y perfección de todas las demás con lo que esté en su poder” ([1758] *Le droit des gens*, preliminares, xiii). La segunda ley natural que rige entre los Estados dice que “se debe dejar a cada nación disfrutar pacíficamente de aquella libertad que recibe de la naturaleza” ([1758] *Le droit des gens*, preliminares, xv). Ahora bien, así como cada Estado tiene la obligación de promover su propia perfección y la de los demás, tiene asimismo “el derecho de impedir que otras naciones obstruyan su conservación, su perfección y la de su estado, esto es, de preservarse de toda lesión” ([1758] *Le droit des gens*, II.4.xlix). Vattel define la guerra como “aquella condición en la que uno persigue su derecho mediante la fuerza” ([1758] *Le droit des gens*, III.1.i) y señala que puede ser o bien ofensiva o bien defensiva. Generalmente, una guerra ofensiva tiene como objetivo procurar ciertos derechos o buscar seguridad. En cambio, la guerra defensiva se orienta a la auto-defensa frente a un ataque preexistente ([1758] *Le droit des gens*, III.1.v). Vattel sostiene que no todas las razones por las cuales un Estado lleva a cabo una guerra son justas. Muchas veces el

motivo de un ataque bélico es la mera utilidad o conveniencia. Pero para que una guerra sea considerada moralmente permisible no puede basarse en el autointerés, sino en las leyes del derecho natural. Justa es entonces toda acción bélica que se funda en el derecho de los Estados a preservarse de toda injuria. De acuerdo con Vattel:

el derecho de emplear la fuerza, o de hacer una guerra, no pertenece a las naciones más que para su propia defensa y para el mantenimiento de sus derechos [...] Entonces podemos decir que, en general, el fundamento o la causa de toda guerra justa es la *injuria*, o bien ya cometida, o bien por la que se ve amenazada ([1758] *Le droit des gens*, III.3.xxvi).

A diferencia de Vattel, y muchos de sus predecesores, Kant considera que, según los principios del derecho de gentes, no hay algo así como una guerra *justa*. Primero, porque la *justicia* es incompatible con el uso unilateral de la fuerza y de la violencia y, segundo, porque en estado de naturaleza cada uno es juez en su propia causa (ZeF, AA 08: 355, véase también Cavallar, 2002, p. 340).<sup>105</sup> Injusto, en rigor, es todo aquel que permanece en ese estado de guerra (el estado de naturaleza) porque viola los deberes jurídicos fundamentales *neminem laede* y *suum cuique tribue* (ZeF, AA 08: 349; RL, AA 06: 307, 344, 350). Si ha de haber algún derecho que se pueda ejercer en estado de naturaleza frente a quien no quiere salir de ese estado y amenaza mi propia libertad, ese derecho solo puede ser la potestad de obligarlo a pasar con uno a una condición jurídica. Así como los Estados tienen un deber de instaurar la paz, tienen también un *derecho a la paz* fundado en el derecho de los hombres y de los pueblos. Pero, nuevamente, este *derecho a la paz* no legitima acciones bélicas, sino que faculta a los Estados a obligarse mutuamente a abandonar el estado de naturaleza. En definitiva, Kant hace del *ius ad pacis* el foco del *ius gentium* y elimina el *ius ad bellum* de su concepción de las obligaciones y derechos naturales (Höffe, 2006, p. 191). En su opinión, un derecho a la guerra es directamente inconcebible:

---

<sup>105</sup> Geismann lo pone en los siguientes términos: “no hay ningún fin posible que pudiera justificar un inicio de la guerra y, por lo tanto, no hay ‘guerra justa’. Por el contrario, toda guerra es injusta” (1983, p. 373).

Por el concepto de derecho de gentes, como un derecho a la guerra, en rigor, no se puede pensar absolutamente nada (porque debería ser un derecho para determinar que es de derecho, no según leyes externas universalmente válidas, que limitan la libertad de cada individuo, sino según máximas unilaterales a través de la violencia) (ZeF, AA 08: 356-357).

Algunos comentadores sostienen que Kant, en la *Rechtslehre*, cambia de posición drásticamente y defiende la idea de un derecho a la guerra.<sup>106</sup> Los parágrafos de la *Rechtslehre* dedicados al *ius gentium* son mucho más confusos y ambiguos que el tratamiento que este tópico recibe en *Zum ewigen Frieden*. Además, dentro de esos parágrafos hay pasajes que ciertamente parecerían abonar la tesis de que Kant abandonaría su posición crítica frente a los defensores de la guerra justa y presentaría una versión de los principios del derecho de gentes que se ajusta perfectamente a los manuales y posturas de su época. El pasaje más elocuente en este sentido es el siguiente:

en el estado natural entre los Estados, el derecho a la guerra (a hostilidades) es el modo permitido, a través del cual un Estado persigue su derecho frente a otro Estado por medio de la propia *fuerza*, a saber, cuando este cree que aquel lo lesiona, porque en aquel estado ello no puede ocurrir por medio de un *proceso* (como a través del cual únicamente se resuelven las disputas en estado jurídico). Además de la lesión activa (la primera acción, que se distingue de la primera hostilidad) está la *amenaza* (RL, AA 06: 346).

Ahora bien, a mi juicio, sostener, a partir de este pasaje aislado, que Kant defiende en la *Rechtslehre* un derecho a la guerra implicaría poner en contradicción directa los principios del *ius gentium* con los principios del derecho privado y del derecho estatal. Pero, como cualquier teórico moderno del *ius naturae*, Kant piensa que los principios del derecho de gentes deben guardar coherencia con las leyes fundamentales del derecho. Recordemos que él mismo señala, en el prólogo, que las últimas secciones del derecho público “se podrían seguir fácilmente de las secciones anteriores” (RL, AA 06: 209).

---

<sup>106</sup> “en ciertos casos tiene que haber un ‘derecho a hacer la guerra’ porque de otro modo los Estados, como personas individuales en el estado de naturaleza, estarían perdidos por la ley natural, sin poder hacer nada, en sus relaciones con sus vecinos malvados” (Byrd y Hrushka, 2010, p. 195). Sobre una lectura de Kant como un defensor del *ius ad bellum*, véanse asimismo Shell (2005) y Orend (2000). Para un estudio completo sobre la crítica de Kant a la teoría de la guerra justa, véase el trabajo de Williams (2012ab).

Considero que, al interpretar el texto, tenemos que partir de la base de que su autor, al menos, tiene la intención de elaborar una doctrina *sistemática* del derecho en la que sus leyes y principios estén debidamente fundamentados y no se contradigan entre sí. Con esto quiero resaltar que, según el concepto de derecho y sus principios supremos, la idea de un *ius ad bellum* es en sí misma contradictoria. Como Kant explica, en *Zum ewigen Frieden*, el derecho a la guerra es un concepto inconcebible porque se trataría de un derecho a determinar la máxima de una acción unilateralmente mediante el uso de la fuerza, lo cual contradice directamente la noción de derecho. En efecto, esta noción implica la exigencia de que una acción, o su máxima, sea compatible con la libertad de los otros según leyes externas universales. Por otro lado, Kant sostiene que, en estado de naturaleza, tanto los hombres como los Estados tienen el deber fundamental de salir de ese estado. Esto significa que la sola permanencia en esa condición natural implica una violación a ese deber y, por lo tanto, una lesión. Con esto quiero decir que, a diferencia de los defensores de la guerra justa, no hay *en el estado de naturaleza*, algo así como un agente que cumple con la ley natural y no agrede a los otros (sea una persona o una nación) y otro agente que se comporta de manera belicosa y, por lo tanto, de manera injusta. El estado de naturaleza es, por definición, un estado de injusticia, y todo aquel que permanece en él incumple un deber jurídico fundamental. En otras palabras, para Kant, actuar según las leyes naturales o jurídico-morales y permanecer en el estado de naturaleza son dos hechos que *conceptualmente* no pueden darse al mismo tiempo. Por otro lado, frente a quien no cumple con el deber de salir de una condición pre-jurídica, el único derecho que se puede ejercer en esa condición es la potestad de obligarlo a pasar con uno a una condición jurídica. Ese derecho, fundado en la libertad como derecho innato, es el único derecho que legítimamente pueden ejercer tanto los individuos como los Estados en estado de naturaleza.

A partir de las consideraciones precedentes, me parece plausible interpretar que en ese pasaje anteriormente citado (y en algunos más) Kant no está defendiendo un derecho a la guerra, sino más bien está apostando por la postura clásica del *ius ad bellum*, presente en los manuales de la época y defendida por los ‘tristes confortadores’ Grocio, Pufendorf y Vattel. Kant quiere mostrar, en efecto, las contradicciones a las que se llega con esta postura y la consecuente necesidad de cambiar el paradigma del derecho internacional, conforme a la refundación crítica de los principios del derecho

natural (véase Williams, 2012a, pp. 85-86).<sup>107</sup> En el pasaje en cuestión, Kant habla de un *ius ad bellum* fundado en una lesión preexistente, lesión que puede ser o bien una agresión efectiva o bien una amenaza. Como vimos anteriormente, esta es precisamente la posición de Vattel ([1758] *Le droit des gens*, III.3.xxvi). Una vez más, para Kant, a diferencia de Vattel y los defensores de la guerra justa, la sola permanencia en estado de naturaleza constituye una injuria. Más adelante, Kant menciona la noción de “enemigo injusto” y afirma que se trata de una expresión “pleonástica” (RL, AA 06: 350). Un pleonasma es el uso de una o más palabras de manera innecesaria o redundante, por ejemplo, ‘huyó en fuga’, ‘subió hacia arriba’ o ‘nieve fría’. La expresión ‘enemigo injusto en estado de naturaleza’ es pleonástica porque “el estado de naturaleza mismo es un estado de injusticia” (RL, AA 06: 350). Kant agrega a continuación que “un enemigo justo sería aquel frente a quien si opusiera resistencia de mi parte cometería injusticia, pero este tampoco sería mi enemigo” (RL, AA 06: 350). Esto es, si alguien me quisiera obligar a salir con él del estado de naturaleza, y mientras que él pasara a una condición jurídica yo opusiera resistencia, sería injusto frente a él. Pero, en sentido estricto, en estado de naturaleza no hay una lógica de justo-injusto, o amigo-enemigo, por la cual se pueda clasificar a los hombres o Estados según como se relacionan entre sí. Más bien, todo aquel que permanece en ese estado es, por definición, *injusto* y todo aquel que pertenece a un estado jurídico es *justo*, porque cumple con el principio *exeundum esse ex statu naturali* (V-MS/Vigil., AA 27: 589-590).

Por otro lado, al discutir la noción de enemigo injusto, Kant afirma que, en el caso de una violación de un pacto público,

uno podría pensar que concierne al interés de todos los pueblos, cuya libertad se ve por ello amenazada, y que estos se ven por ello exhortados a unirse frente a un desorden tal y a quitarle el poder para ello (RL, AA 06: 349),

con el objetivo de “hacerle aceptar una nueva constitución, que según su naturaleza, sea poco propicia para la inclinación a la guerra” (RL, AA 06:

---

<sup>107</sup> Por su parte, Höffe hace hincapié en que Kant está hablando de “derecho a la guerra”, “derecho durante la guerra” y “derecho después de la guerra” *en estado de naturaleza*, donde en rigor solo rige la violencia. Allí no estaría en juego, por lo tanto, “un concepto moral, rígido, del derecho” (Höffe, 2006, p. 192).

349). Ciertamente uno podría pensar, dice Kant, que todos los pueblos tienen un derecho a la guerra frente al enemigo injusto con el fin de imponerle por la fuerza una constitución política que respete los tratados, pero, nuevamente, esta no representa su propia posición sino más bien la postura dominante en su época.<sup>108</sup>

En el §54, luego de presentar el concepto de derecho de gentes, Kant introduce “los elementos del derecho de gentes” (RL, AA 06: 344). Estos elementos consisten en cuatro tesis fundamentales: i) los Estados se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico; ii) el estado de naturaleza es un estado de guerra y, dada la amenaza constitutiva de esta condición, los Estados están obligados a salir de él; iii) los Estados deben formar una *liga de naciones*, según la idea de un contrato originario, para no inmiscuirse en los conflictos propios de otro Estado; iv) esta *liga de naciones* es una alianza para protegerse y no implica la formación de un poder soberano (RL, AA 06: 344). Estos cuatro elementos, o tesis, resumen la posición de Kant respecto del *ius gentium* y, conforme al tercero de estos puntos, queda vedada la posibilidad de que los pueblos se unan para inmiscuirse en la constitución jurídica de otro Estado. En efecto, la idea de la imposición de una constitución jurídica o ideal político, por medio de la guerra y de la violencia, a otro Estado, aun cuando este último se comporte de manera despótica y ese ataque tenga como propósito último su *republicanización*, contradice directamente la defensa kantiana de la soberanía de los pueblos y su derecho a autolegislar (ZeF, AA 08: 346; RL, AA 06: 353). Por otra parte, la demanda de que todos los Estados actúen de manera conjunta en contra del enemigo injusto, supondría, para Kant, que esos Estados, si acaso están aliados, ya han entrado en una federación o en una liga de pueblos. Pero eso significa que esos Estados ya han abandonado el estado de naturaleza y la guerra ha perdido toda legitimidad (Williams, 2012b, p. 103).

Además del *ius ad bellum*, Kant discute otras dos categorías propias de la doctrina de la guerra justa, el *ius in bello* y el *ius post bellum*. Sobre el derecho durante la guerra, Kant dice que presenta las mayores dificultades porque implica “pensar una ley en esta condición sin ley, sin contradecirse a

---

<sup>108</sup> En *Le droit des gens* (1758), Vattel afirma: “el derecho a la seguridad nos autoriza a hacer, en contra de este enemigo injusto, todo lo que sea necesario para repelerlo, o hacerlo entrar en razón” (III.10.clxxiv). El enemigo injusto, según Vattel, es aquel que, como describe Kant, viola los tratados de paz, pues “la fe en las promesas y tratados es la base de la tranquilidad de las naciones [...] Ella es sacra entre los hombres y absolutamente esencial para su seguridad común” (III.10.clxxiv).

uno mismo” (RL, AA 06: 347). Esta ley tendría que ser: “hacer la guerra según tales principios, conforme a los cuales siga siendo siempre posible salir del estado de naturaleza de los Estados (en relación externa de uno frente a otro) y entrar en uno jurídico” (RL, AA 06: 347). Ahora bien, para Kant, la lógica de la guerra es la lógica de la fuerza, la violencia y la adopción de máximas unilaterales. En contraposición, el derecho implica la coexistencia de la libertad de todos según leyes universales. Con esto quiero señalar que, desde la perspectiva de la moral, guerra y derecho suponen dos lógicas absolutamente distintas: actuar de modo unilateral y usando la fuerza no puede dar como resultado una acción conforme a derecho. Dicho de otro modo: si se inician acciones bélicas, solo se multiplica la agresión y la violencia. La entrada al estado jurídico presupone, en cambio, *suspender por completo* la lógica de la guerra y cumplir con la ley jurídica fundamental que manda no lesionar la libertad de los otros. Asimismo, Kant agrega que no puede haber ninguna guerra punitiva entre Estados porque “el castigo solo tiene lugar en la relación de un superior (*imperantis*) frente a un súbdito (*subditum*), esta relación no es la que existe entre los Estados” (RL, AA 06: 347). No hay fundamento jurídico-moral para que alguno de ellos pudiera justificar la potestad de castigar o atacar a otro pueblo. En estado de naturaleza, todos los Estados son libres e iguales y, al permanecer en esa condición de guerra y violar el mandato *suum cuique tribue*, todos son igualmente injustos. Respecto del *ius post bellum*, Kant sostiene que ni el país vencido ni sus súbditos pueden perder su libertad civil y su dignidad, de modo tal que el primero se convierta en colonia y los segundos en esclavos. Pues, en ese caso se trataría de una guerra punitiva que, como anteriormente señaló, es en sí misma contradictoria (RL, AA 06: 349). Más adelante, en la conclusión de la *Rechtslehre*, Kant reafirma con absoluta claridad, en consonancia con su escrito de 1795, la prohibición de la guerra y la consecuente imposibilidad de defender, desde una perspectiva jurídico-moral, un *ius ad bellum*:

ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irresistible: *no debe haber guerra*, ni guerra entre tú y yo en estado de naturaleza ni entre nosotros como Estados, los cuales, si bien internamente están en un estado legal, externamente (en relación con los otros) están en un estado sin ley, pues ello no es el modo en el que cada uno debe procurar su derecho (RL, AA 06: 354).

### 4.3.3. El derecho cosmopolita

En su doctrina metafísica del derecho, Kant agrega al *ius publicum* una tercera y novedosa categoría: el derecho cosmopolita.<sup>109</sup> Esta dimensión del derecho público surge al considerar a los seres humanos como “ciudadanos de un Estado universal de los hombres” (ZeF, AA 08: 349). Mientras que el derecho de gentes abarca la relación de los Estados entre sí, el derecho cosmopolita se ocupa de determinar los principios jurídicos *a priori* que rigen la relación externa de los hombres frente a los Estados, considerados no como ciudadanos de un Estado en particular sino como ciudadanos del mundo [Weltbürger] o ciudadanos de la tierra [Erdbürger]. Esto significa que, independientemente de la pertenencia a un Estado o a un pueblo determinado, todas las personas tienen, bajo los principios del *ius cosmopolitanicum*, un estatus jurídico igual en lo que atañe a su interacción con los Estados extranjeros (consúltese Kleingeld, 2012, p. 75). Estos principios, al igual que los principios del *ius civilis* y del *ius gentium*, son necesarios para erradicar por completo la violencia y el uso de la fuerza entre los pueblos de la Tierra. Kant sostiene, en efecto, que la idea del derecho cosmopolita,

no es una manera fantasiosa o extravagante de representarse al derecho, sino un agregado al código no escrito tanto del derecho estatal como del derecho de gentes, necesario para el derecho público de los hombres en general, y con ello, para la paz perpetua (ZeF, AA 08: 360).

En *Zum ewigen Frieden*, Kant basa el contenido normativo del derecho cosmopolita en el derecho de hospitalidad, esto es, en el “el derecho de un extranjero a no ser tratado por otros con hostilidad por su llegada al suelo de ellos” (ZeF, AA 08: 358). Para Vattel, la hospitalidad caía bajo la esfera de los deberes morales imperfectos hacia los extranjeros (Cavallar, 2015, p. 60).<sup>110</sup> Para Kant, en cambio, no se trata de la moralidad ni de la

---

<sup>109</sup> Dos de los especialistas más destacados en el estudio del cosmopolitanismo en Kant, Cavallar (2015) y Kleingeld (2012), señalan que hay muchos tipos de cosmopolitanismo (epistemológico, cultural, económico, moral, religioso, político) que, a su vez, atraviesan no solo la filosofía jurídica kantiana sino también la religión, la ética y la filosofía de la historia. Aquí me limitaré a comentar brevemente el derecho cosmopolita en lo que atañe al *ius publicum* y a la concepción kantiana del derecho natural, que es el objeto del presente trabajo.

<sup>110</sup> Según Vattel, la hospitalidad es un “deber de humanidad” y los deberes de humanidad son imperfectos. La observancia del deber de hospitalidad queda a discreción del soberano y su incumplimiento no implica una lesión ([1758] *Le droit des gens*, II.1.x, II.8.c).

filantropía, sino del derecho natural (ZeF, AA 08: 357; RL, AA 06: 352). Esto es, ser hospitalario con una persona que provenga del exterior, sea o no ciudadana de un Estado en particular, es, ante todo, un deber jurídico y no un deber ético. Su contraparte es un derecho a ser recibido pacíficamente en un país extranjero. Kant describe este derecho en términos de un *derecho de visita* [Besuchsrecht], fundado a su vez en “el derecho a la posesión común de la superficie de la tierra” (ZeF, AA 08: 358). Respecto de esto último, Kant no desarrolla de manera ulterior, en este texto, el concepto de posesión común del suelo ni su vinculación con los derechos del hombre como ciudadano del mundo. Sin embargo, a la luz del tratamiento que el concepto de posesión común originaria recibe en la *Rechtslehre*,<sup>111</sup> Kant pareciera decir que el derecho a *presentarse* en un pueblo extranjero se basa en el derecho originario a ocupar un lugar sobre la tierra. Si extremamos el argumento por la negativa, es decir, si no hubiera ningún derecho a presentarse en un país vecino, un hombre que, por algún motivo, no es ciudadano de un Estado en particular, carecería de un suelo o territorio donde vivir. La posesión común del suelo enfatiza así el hecho de que la existencia humana requiere ocupar un lugar sobre la tierra y funciona, asimismo, como fundamento legítimo para reclamar la posibilidad de intentar un vínculo con un pueblo extranjero en condiciones pacíficas. Por su parte, que el derecho de hospitalidad sea caracterizado como un derecho de visita significa que este no equivale a la potestad de *ingresar* y *permanecer* en territorios extranjeros. Se trata, más bien, de un derecho a *presentarse* de manera pacífica frente a otra sociedad, a “*intentar* un intercambio con los antiguos habitantes del lugar” (ZeF, AA 08: 358). El *derecho de visita* es, por lo tanto, una potestad limitada y esto queda claro ya desde la enunciación del tercer artículo definitivo: “el *derecho cosmopolita* debe estar limitado a las condiciones de la hospitalidad universal” (ZeF, AA 08: 357).

Sobre la base de esa tesis, esto es, la debida limitación del derecho cosmopolita, el tercer artículo presenta una severa crítica al colonialismo. Kant denuncia la conducta de los “Estados comerciantes de nuestro continente” (ZeF, AA 08: 358), consistente en tomar posesión de territorios ajenos sin tener en cuenta los derechos de los habitantes de esas tierras. Esta conducta se podría justificar fácilmente si se concibiera que, bajo la égida del

---

<sup>111</sup> El concepto de posesión común en la *Rechtslehre*, y en la tradición en general, lo tematizo en el apartado 4.2.2. “La voluntad general en la doctrina de la adquisición”.

*ius cosmopoliticum*, tanto los hombres como los Estados tienen una potestad jurídica *ilimitada* de ingresar en un territorio extranjero y comerciar con otros pueblos. Por ello, se vuelve imperioso mostrar los límites y condiciones a las cuales se debe restringir el derecho cosmopolita (véase Caimi, 1997). Kant ejemplifica, por la negativa, al describir la conducta inhospitalaria de los Estados civilizados:

La injusticia que prueban en la *visita* de países y pueblos extranjeros (visita que para ellos vale por igual que su *conquista*) se extiende hasta el espanto. América, la tierra de los negros, la isla de las especias, el Cabo, etc., eran para ellos, en ocasión de su descubrimiento, países que no le pertenecían a nadie, pues los habitantes no contaban para nada. En India oriental (Indostán), introdujeron tropas extranjeras con el pretexto de que meramente se proponían el establecimiento de un comercio. Sin embargo, con ellas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de los distintos Estados de esa región a guerras expansivas, la hambruna, la rebelión, la perfidia y la letanía de todo mal, como sea que continúe diciendo, que asedia al género humano (ZeF, AA 08: 358-359).

En este pasaje, Kant relata cómo los Estados europeos, apelando a la necesidad de entablar relaciones comerciales, justifican la colonización de pueblos, desestimando la voluntad y el derecho de sus habitantes. En primer lugar, la conquista, bajo el pretexto del comercio o la ‘superioridad’ (política, económica o cultural) de un Estado civilizado, encubre siempre un modo de adquisición injusto y reprobable porque implica la violación de la soberanía de los pueblos (RL, AA 06: 266). Además, los primeros habitantes de un territorio tienen derecho a ocuparlo, independientemente del uso que le den a sus tierras. En la *Rechtslehre*, Kant dice que

la mera posesión física (la tenencia) del suelo es ya un derecho sobre una cosa, aunque ciertamente aún no sea suficiente para considerarlo como lo mío [...] Por consiguiente, impedir a su primer tenedor del suelo el uso de él implica una lesión (RL, AA 06: 251).

A los habitantes nativos de un territorio determinado les corresponde un título empírico de adquisición, basado en la primera ocupación, que impide

justificar el establecimiento de colonias o la toma de territorios por mor del comercio y la productividad de las tierras.<sup>112</sup>

Luego de presentar el accionar ilegítimo de los Estados europeos en América, India y África, Kant elogia las políticas adoptadas por China y Japón con respecto a la relación con otros Estados. Desde la llegada de misioneros cristianos en el siglo XVII, Japón cerró sus fronteras y evitó todo trato con países extranjeros hasta la llegada, en 1853, de una expedición de los Estados Unidos. Hacia finales del siglo XVIII, los japoneses permitieron excepcionalmente el ingreso anual de un barco holandés a la isla de Dejima con fines comerciales. Las actividades en la isla eran restringidas y vigiladas por el shogunato. En Europa, la excepcionalidad de esta política japonesa generó el debate acerca de si Japón tenía el derecho a cerrar sus fronteras o bien los extranjeros tenían la potestad de ingresar a sus territorios (Kleingeld, 2012, p. 72).<sup>113</sup> Kant reporta conocer esta situación y dice que Japón, que “ya había hecho el intento con esta clase de huéspedes”, ha autorizado “sabiamente” el arribo de los holandeses, pero no su ingreso, bajo la condición de que evitaran toda interacción con el pueblo nativo (ZeF, AA 08: 359). A su juicio, el derecho de visita se restringe, como hemos visto, a presentarse en territorio extranjero e intentar establecer una relación con sus pobladores. Japón y China permitieron esa solicitud pero legítimamente, es decir, conforme a los límites del derecho cosmopolita: optaron por negar el ingreso de los Estados comerciales europeos a sus tierras, dada su actitud hostil, inmoral y propensa a la opresión de los nativos.<sup>114</sup> Veamos, por último, el tratamiento del *ius cosmopolitanum* en *Die Metaphysik der Sitten*.

En la *Rechtslehre*, Kant dedica solo un párrafo de dos páginas (contadas según la edición académica) al derecho cosmopolita. Kant sostiene que se trata de un derecho a *intentar* la interacción con un país extranjero “sin que por eso el extranjero tenga derecho a tratarlo como un enemigo” (RL, AA

---

<sup>112</sup> Locke y Vattel, por ejemplo, desarrollaron argumentos a favor del colonialismo europeo basando un derecho natural a la propiedad en el trabajo y en el uso de la tierra (Cavallar, 2015, p. 24).

<sup>113</sup> Sobre el debate europeo acerca de las políticas del aislamiento de China y Japón, veáse, asimismo, Cavallar (2002, p. 350ss.).

<sup>114</sup> En este punto, la postura de Kant no es novedosa. Vattel, y casi todos los teóricos del derecho natural, opinaban que, dada la actitud inhospitalaria de los Estados de Europa, los límites y restricciones que imponían China y Japón eran absolutamente legítimos y respaldados por sus derechos de soberanía (Cavallar, 2002, p. 358; Vattel [1758], *Le droit des gens*, II.8.c). Por otro lado, Vattel sostiene que una vez que una persona ingresa y es admitida en un Estado extranjero, el soberano de ese Estado tiene que protegerlo como a sus propios súbditos ([1758] *Le droit des gens*, II.8.civ).

06: 352). El *ius cosmopolitanicum* “conduce a la unión posible de todos los pueblos con la mirada puesta en ciertas leyes universales para su posible interacción” (RL, AA 06: 352). El derecho de visita no solo rige para los pueblos, sino también para los hombres considerados como ciudadanos del mundo. Kant habla, en efecto, del

derecho del ciudadano de la tierra [...] a intentar la comunidad con todos y, con este fin, recorrer todas las regiones de la tierra, si bien no es equivalente a un derecho a asentarse en la tierra de otro pueblo (*ius incolatus*) (RL, AA 06: 352).

Al igual que en *Zum ewigen Frieden*, el derecho comopolita no se extiende más allá de presentarse en un Estado extranjero de manera pacífica. Los principios del *ius naturae* solo respaldan la presentación de un hombre o de un pueblo frente a un país extranjero y su recibimiento sin hostilidades. Para establecer cualquier vínculo (comercial, cultural, jurídico, o de cualquier tipo) que sobrepase esa mínima interacción, se requiere el consentimiento de ambas partes.

En este marco, Kant vuelve a vincular el *ius cosmopolitanicum* con la temática del colonialismo y plantea la pregunta de si, bajo sus principios, un pueblo estaría legitimado a tomar posesión de tierras despobladas que no obstante son utilizadas por pueblos pastores o cazadores (por ejemplo, en América) para su sustento económico (RL, AA 06: 353). Su respuesta es que no podrían hacerlo por la fuerza sino solo mediante un contrato. Kant inmediatamente aclara que ese contrato no debe celebrarse de cualquier manera. En particular, los extranjeros no deben aprovecharse de “la ignorancia de aquellos pobladores en lo que concierne a la cesión de tales tierras, aunque parezcan suficientes las razones para justificar que una violencia tal resulta en un bien para el mundo” (RL, AA 06: 353).<sup>115</sup> Si bien,

---

<sup>115</sup> Este pasaje resuena al célebre relato de Rousseau sobre la institución de la propiedad privada. Según dice en el segundo *Discours*, el inicio de la sociedad civil tuvo lugar cuando alguien “tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío*, y encontró personas lo bastante simples como para creerle” ([1964b] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, p. 164; 2010b, p. 324, es). La institución de la propiedad privada ocurrió, en el relato de Rousseau, mediante el engaño y no hizo más que cristalizar una relación de dominación injusta. En el caso de un hipotético contrato entre extranjeros y pobladores de una tierra, Kant presenta un escenario similar: si bien estos últimos podrían prestar su consentimiento para la cesión de tierras, podrían pactar engañados por los colonizadores. Para ambos autores, el engaño consiste en que aquel que finalmente se hace poseedor de las tierras, se aprovecha de la simpleza e ignorancia de la otra parte y le hace creer que el resultado de esa cesión resultará en un beneficio para todos. Esto quiere decir que el hecho de que medie un

toda vez que exista el consentimiento de ambas partes, el establecimiento de una colonia pareciera estar autorizado, Kant se muestra escéptico frente al hecho de que ese trato se pueda llevar a cabo en absoluta igualdad de condiciones. Y si eventualmente ese contrato redundara en un beneficio *también* para el pueblo nativo, ello no justifica que ese pacto se celebre bajo condiciones injustas. Todos “los propósitos presuntamente buenos”, prosigue Kant, por los cuales un pueblo busca establecerse en el territorio de un pueblo vecino (por ejemplo, con la introducción de la cultura), “no pueden, sin embargo, lavar las manchas de injusticia en los medios utilizados para ello” (RL, AA 06: 353).

#### 4.3.4. La paz como fin final del derecho

Tras examinar los principios del derecho de gentes y del derecho cosmopolita de la sección “El derecho público”, estamos en condiciones de pasar a la “Conclusión” de esa gran sección. Allí, Kant presenta la paz perpetua como el fin final de la doctrina del derecho:

uno puede decir que esta institución de la paz universal y duradera no solo constituye una parte sino *la totalidad del fin final de la doctrina del derecho* dentro de los límites de la mera razón. Pues el estado de paz es el único estado de lo mío y tuyo asegurado bajo *leyes*, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, y por lo tanto, que están reunidos en una constitución, cuyas reglas no tienen que tomarse, sin embargo, de la experiencia [...] sino, mediante la razón *a priori*, del ideal de una relación jurídica entre los hombres bajo leyes públicas generales (RL, AA 06: 355, cursiva propia).

Kant considera que la totalidad de los principios jurídicos *a priori* que dan forma a la relación jurídica entre los hombres, tanto a nivel del derecho estatal, como del derecho de gentes y del derecho cosmopolita, resultan en un estado de paz universal y duradero. El estado de paz sería una suerte de *consecuencia a priori* del estado jurídico de la humanidad, toda vez que ese estado sea fundado conforme a los principios morales que dicta la razón práctica. Solo en esa condición de total dependencia legal, el derecho de los hombres y de los pueblos, es decir, ‘lo mío y tuyo’, se ve asegurado y, más

---

contrato (y, por lo tanto, un acto de consentimiento de ambas partes) es una condición necesaria pero no suficiente para la legitimidad de ese pacto.

aún, plenamente realizado. La paz perpetua es, en definitiva, el resultado de la *republicanización* de los Estados.

Con respecto a la idea de la paz como ‘fin final del derecho’, habíamos señalado que podía sonar desconcertante porque para Kant, a diferencia de la tradición con la que él discute, el derecho y las leyes jurídicas no están orientadas normativamente a la consecución de un fin. Si estas leyes no mandaran universal y necesariamente *a priori*, carecerían de valor moral. En *Zum ewigen Frieden*, en el marco de la discusión acerca de la relación de la moral y la política, Kant anticipa la formulación del principio del derecho como un principio formal (que luego expone sistemáticamente en la *Rechtslehre*) y lo hace precisamente trayendo a colación el fin de la paz perpetua. Allí distingue un *principio material*, esto es, “un fin, como objeto de la voluntad”, de un *principio formal*, es decir, el imperativo categórico, y dice lo siguiente:

sin lugar, a dudas el último principio [el principio formal] debe ir en primer lugar, pues, como principio jurídico, tiene necesidad incondicionada; en lugar de ello, el primero [el principio material] solo es necesario bajo la suposición de las condiciones empíricas del fin perseguido, a saber, de las condiciones de su realización, e incluso si este deber (por ejemplo, la paz perpetua) fuera un deber, tendría que haber sido derivado él mismo del principio formal de las máximas para actuar externamente (ZeF, AA 08: 377).

Según este pasaje, si un fin se antepusiera al principio jurídico, este perdería su necesidad incondicionada y se convertiría en un imperativo hipotético, dando lugar a una doctrina prudencial pero no a una doctrina moral del derecho. Si acaso, en el ámbito del *ius naturae*, existiera un fin moral o normativo, este tendría que ser un fin que se *derivara* del principio universal del derecho. Pues bien, Kant piensa que, en efecto, existe un fin tal, consistente en el establecimiento de una paz definitiva. La paz perpetua es un fin necesario, esto es, que es deber adoptar (ZeF, AA 08: 356, 371; RL, AA 06: 354, 355), porque sería el resultado de la co-existencia de los hombres y de los pueblos bajo leyes jurídicas legítimas. La idea de una constitución civil perfecta es en sí misma un mandato absoluto y, por lo tanto, es un deber obrar de manera tal de aproximarse cada vez más a ese ideal (RL, AA 06: 355). Esto significa que la paz perpetua es un fin final para la acción política, que no condiciona los principios puros del derecho sino que se agrega a ellos *a*

*priori* como la consecuencia de un orden jurídico, universal y legítimo entre los hombres (consúltese Baum, 2009, p. 391).<sup>116</sup>

Asimismo, hacia el final de la “Conclusión”, Kant afirma que el “ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas en general”, que nos da la regla para toda constitución, es el único que nos puede conducir al “bien político supremo”, a saber, la paz perpetua. La idea del bien supremo surge de la pregunta acerca del fin final de la acción como la “totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica” (KpV, AA 05: 108; véase Geismann, 2006, p. 25).<sup>117</sup> El interés de la razón no se agota en la realización de los fines que se persiguen con las acciones morales, sino que comprende el fin de la totalidad de esas acciones. Se trata del fin último de los fines morales y el sentido último que tiene el sometimiento de las acciones humanas a las leyes morales (Geismann, 2006, p. 26).<sup>118</sup>

Una vez más, la idea de bien supremo (político) no es un objeto que se antepone a la ley universal del derecho. Pues si se aceptara antes de la ley moral un objeto para derivar de él un principio práctico supremo, “se suprimiría el principio moral” (KpV, AA 05: 109). La relación debe ser inversa: “solamente tiene que ser considerada la ley moral como el fundamento para hacer de aquel [i.e. el supremo bien], y de su realización o persecución, su objeto” (KpV, AA 05: 109; véase también 63).<sup>119</sup> Si aplicamos esta tesis al ámbito del derecho podemos decir lo siguiente: la ley jurídico-moral es la que *produce* la paz perpetua como un bien político

---

<sup>116</sup> Sobre el concepto de fin final [Endzweck], Kant dice, en la *Kritik der Urtheilskraft*, que se trata de “aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad” (KU, AA 05: 434). El fin final “es meramente un concepto de nuestra razón práctica y no puede ser deducido de ningún dato de la experiencia para el juicio teórico de la naturaleza ni tampoco ser referido al conocimiento de ella” (KU, AA 05: 454).

<sup>117</sup> En la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant sostiene que el bien supremo, como aquel objeto acabado y completo de la facultad de desear, no solo está compuesto por la virtud, sino también por la felicidad. Pues ningún ser racional, que necesita la felicidad, podría ser digno de la felicidad y, al mismo tiempo, no querer participar de ella (KpV, AA 05: 109). El bien supremo se compone así de dos determinaciones enlazadas de manera sintética: la moralidad (la dignidad de ser feliz) y la felicidad proporcional a ella.

<sup>118</sup> Kant afirma que las leyes morales ordenan absolutamente, “cualquiera sea su resultado”, sin presentarnos para ello un fin (ni un fin último) que sirva como motivo del cumplimiento de nuestro deber (RGV, AA 06: 07). Sin embargo, sostiene que “es una de las limitaciones inevitables de los hombres y de su facultad racional práctica (quizás también de todos los otros seres del mundo) buscar, en todas las acciones, el resultado de ellas para encontrar en él algo que le sirva como fin y también que pueda probar la pureza de la intención; este fin es, ciertamente, el último en la ejecución (*nexu effectivo*), pero en la representación y en el objetivo (*nexu finali*) es el primero” (RGV, AA 06: 07).

<sup>119</sup> En la resolución de la antinomia de la razón práctica es donde Kant muestra que la determinación del bien supremo de nuestro querer debe ocurrir luego de que haya sido determinada la ley moral (Klemme, 2010, p. 28).

supremo. En la *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant sostiene:

el fin que contiene las condiciones imprescindibles y, al mismo tiempo, suficientes de todos los demás es el fin final [...] Pero que cada uno deba proponerse el bien supremo posible en el mundo como fin final es una proposición práctica sintética a priori y ciertamente una objetiva-práctica puesta por la razón pura, porque esta es una proposición que va más allá del concepto de deber en el mundo y que añade una consecuencia de él (un efecto), que no está contenida en las leyes morales (RGV, AA 06: 07).

Como decíamos anteriormente, la pregunta por el fin final de las acciones morales resulta en un efecto que se añade *a priori* al cumplimiento de los deberes. En lo que concierne a la acción *política*, esto quiere decir lo siguiente: no es que debamos actuar gobernados por el ideal normativo de la *respublica noumenica* porque ello nos conduce a una meta u objetivo final fijado de antemano, a saber, la paz perpetua. Más bien, ella es el resultado *a priori* de la realización del derecho de los hombres, esto es, de la institución de un orden jurídico mundial basado en la autolegislación y autodeterminación de los pueblos y la erradicación de la violencia de la faz de la tierra.

## Capítulo 5. Conclusiones

Este trabajo partió de la tesis de que Kant elaboró y desarrolló una doctrina racional del derecho y del Estado, expuesta en su forma acabada en la *Rechtslehre* de 1797, trabajando en el marco de la discusión sobre el derecho natural. Como hemos visto, Kant no recibe sin más las ideas y conceptos fundamentales de la tradición iusnaturalista, sino que los reevalúa y redefine a la luz de su propio proyecto filosófico. En este sentido, se ha mostrado de especial importancia la novedad que Kant introduce respecto, por un lado, de la concepción de la ley moral y, por otro, del método que debe adoptar toda investigación sobre sus fundamentos.

Al igual que los teóricos del derecho natural, Kant pone en el centro de su filosofía práctica la ley moral. El examen del concepto de ley moral ha mostrado, sin embargo, que él rompe con esa tradición en tres puntos fundamentales. *En primer lugar*, por detrás de la comprensión kantiana de la ley moral está, respecto de la tradición iusnaturalista, la redefinición de las leyes de la naturaleza como leyes de la libertad y la delimitación concomitante del ámbito de la naturaleza y del ámbito de la libertad. Esta distinción no es una mera cuestión terminológica, sino que revela un cambio profundo en lo que atañe al concepto de obligación y al modo en que se justifican la existencia de deberes morales. *En segundo lugar*, aquello que los teóricos del *ius naturae* denominaban leyes morales son, para Kant, meros preceptos o reglas prácticas para alcanzar exitosamente un determinado fin. Las (verdaderas) leyes morales son, en cambio, imperativos categóricos: valen necesaria e incondicionalmente. *En tercer lugar*, la razón tiene la autoridad necesaria para legislar de manera autónoma las leyes morales. A diferencia de la tradición iusnaturalista, Kant considera que la fuente de la ley no reside en una voluntad externa (v.g. la voluntad divina), sino en la propia voluntad legisladora.

Asimismo, hemos visto que Kant sostiene dos importantes tesis relativas a la noción de moral y metafísica, que tienen consecuencias directas en el método de investigación de los fundamentos de la ética y del *ius naturae*. *En primer lugar*, la metafísica no es meramente conocimiento racional, sino

conocimiento racional puro, esto es, conocimiento que surge completamente de la razón y que no está mezclado con nada empírico. *En segundo lugar*, puesto que la moral consiste en un conocimiento por razón pura, es parte también de la metafísica. En este marco, Kant acuerda con la tradición iusnaturalista en que el derecho no solo designa un conjunto de leyes dadas en un determinado lugar y tiempo. En oposición al derecho positivo, el *ius naturae* constituye asimismo una ciencia sistemática cuyos principios se determinan por medio de la razón y cuyas normas son eternas e inmutables. Pero, a diferencia de esa tradición, Kant considera que, en la medida en que una doctrina del *ius naturae* se ocupa de determinar deberes y obligaciones, se tiene que constituir no solo como conocimiento racional sino como conocimiento racional puro. Por lo tanto, una doctrina sistemática y racional del derecho tiene que formar parte de la metafísica de las costumbres. En definitiva, para Kant, hablar de ‘derecho natural’ es una contradicción en los términos. Los principios racionales *a priori* no configuran, en sentido estricto, una *doctrina del derecho natural* [Naturrechtslehre] sino una *doctrina metafísica del derecho* [metaphysische Rechtslehre]. El derecho queda así absolutamente deslindado del ámbito de la naturaleza y confinado al ámbito de la libertad, que es el terreno en el que es posible hablar de deberes y obligaciones.

La incorporación sistemática del derecho a la doctrina de las costumbres o moral pura tiene lugar en *Die Metaphysik der Sitten*, de 1797. Allí, Kant presenta a la voluntad general como un principio jurídico-racional (*iusnatural*) central, combinando una tesis a favor de la soberanía popular, de inspiración rousseauiana, con una doctrina sistemática y normativa del derecho. Para demostrar esa tesis, hemos analizado dos líneas argumentativas distintas acerca de la aprioricidad de la voluntad general. Una de ellas se encuentra en la sección sobre el derecho privado y la otra en la sección sobre el derecho público. En la primera de esas dos secciones, Kant muestra que las ideas mismas de posesión jurídica y de adquisición de objetos exteriores al arbitrio, así como el concepto de posesión común del suelo, suponen la idea de una voluntad general unida *a priori*. El concepto clave para vincular ‘lo mío y tuyo externo’ con esa idea es el concepto de reciprocidad. El carácter recíproco de la coacción como un elemento inherente al *ius naturae*, esto es, tanto del concepto del derecho como de la igualdad innata, hace necesario que las obligaciones relativas al uso privado de objetos surjan de la legislación de una voluntad omnilateral, por oposición a una voluntad unilateral. En la

segunda sección, “El derecho público”, Kant se centra en la libertad jurídica como dependencia de la ley que uno mismo se ha dado para mostrar que solo a la voluntad unida del pueblo le corresponde la potestad legislativa. La voluntad general se erige así como la condición de posibilidad para que la soberanía estatal sea, desde el punto de vista moral, legítima. Así es como Kant convierte la *volonté générale* en un principio jurídico-racional, central y rector de su doctrina del *ius naturae*, en la medida en que sobre esa idea se asienta la posibilidad misma de justificar obligaciones jurídicas.

Al combinar una defensa de la soberanía popular con una doctrina metafísica del derecho, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* de Rousseau. La auto-legislación del pueblo es un rasgo del Estado en la idea y, como tal, no puede tener lugar en una organización política efectivamente existente. De todos modos, la distinción entre *república fenoménica* y *república nouménica* no trae como consecuencia que la elaboración de una doctrina normativa del derecho no tenga ningún valor para la práctica política. Muy por el contrario, Kant piensa que la *teoría* del derecho es indispensable para criticar, evaluar y organizar la *praxis* política. En este marco, hemos visto que los teóricos del derecho natural no solo fallaron en elaborar una doctrina racional capaz de establecer deberes y obligaciones (una doctrina moral), sino que además no lograron dar una respuesta acertada al problema de la relación entre la teoría y la práctica. Solo una *doctrina moral* del derecho (una *metaphysische Rechtslehre*), y no una doctrina de la prudencia (*Klugheitslehre*), puede guiar la *praxis* política, por medio de la exposición de los principios puros del Estado, en dirección a un orden jurídico mundial conforme al derecho de los hombres. La reformulación kantiana del *ius naturae* presenta así no solo una tesis acerca de cómo se tiene que configurar una *teoría* del derecho (a saber, mediante principios racionales *puros* y sobre la base de la noción de libertad externa), sino además una tesis sobre la vinculación de esa teoría con la *praxis*: solo ajustando la práctica política a un ideal normativo basado en la auto-legislación del pueblo es posible una marcha segura hacia un estado de cosas más justas.

Como en toda teoría moderna del derecho natural, los principios jurídico-rationales que regulan la interacción entre los hombres se aplican también a la relación entre los pueblos. Kant sostiene que los Estados, al igual que los hombres, tienen el deber jurídico fundamental de abandonar el estado

de naturaleza y conformar una asociación política para eliminar paulatinamente la resolución de conflictos entre ellos mediante la guerra y la violencia. En efecto, en ningún caso, la guerra es un modo legítimo de procurar derechos ni de resolver conflictos. Con esta tesis, Kant se opone taxativamente a la doctrina de la guerra justa. En los siglos XVII y XVIII, esta doctrina representaba la postura dominante de los teóricos del derecho natural en lo que atañe a la dimensión internacional. Llamativamente, algunos intérpretes sostienen que, en la *Rechtslehre*, Kant se adhiere a la doctrina de la guerra justa. Sin embargo, hemos recalcado la poca plausibilidad de esa tesis. En efecto, en la conclusión de ese texto, Kant afirma con absoluta claridad la prohibición de la guerra y la consecuente imposibilidad de defender, desde una perspectiva jurídico-moral, un *ius ad bellum*.

Por último, hemos visto que, según Kant, los principios jurídicos *a priori* no solo regulan la relación entre los Estados, sino también entre los Estados y los seres humanos. Este ámbito del derecho racional y moral se denomina derecho cosmopolita y respalda la presentación pacífica en terrenos extranjeros. Al igual que los principios del *ius civilis* y del *ius gentium*, los principios del *ius cosmopoliticum* son necesarios para erradicar por completo la guerra y el uso de la fuerza tanto a nivel doméstico como a nivel internacional. De este modo, la totalidad de los principios metafísicos del derecho que deben dar forma a la relación jurídica entre los hombres conduce a la idea de un estado de paz duradero y universal. En este sentido, Kant habla de un fin final de la doctrina del derecho, a saber, la paz perpetua. Sin embargo, hemos elucidado que esta relación entre ley y fin no significa que, como había pensado la tradición iusnaturalista, las leyes y los principios jurídico-racionales estén condicionados a ese fin. Más bien, la paz perpetua se agrega como una consecuencia *a priori* de esas leyes y principios, esto es, del establecimiento de un orden jurídico universal conforme al derecho de los hombres y a la autodeterminación y autoleislación de los pueblos.

Para finalizar, quisiera resaltar los dos rasgos que, a mi entender, sobresalen en la recepción y reformulación kantiana del derecho natural. El primero de ellos es de corte metodológico y refiere al traslado del *ius naturae* hacia el ámbito de la metafísica y la reformulación de las leyes de la naturaleza en términos de leyes de la libertad. Al extirpar todo componente empírico o natural de los principios y leyes del derecho, y al concebirlos como producto de la propia legislación de la razón, Kant radicaliza, por así decirlo,

la *racionalidad* del derecho natural moderno. En este sentido, Kant profundiza y rectifica el proyecto moderno de fundar los principios del derecho y el Estado en la mera razón. El segundo de esos rasgos es de corte jurídico-político y refiere al peso que Kant le otorga a la voluntad general rousseauiana en su concepción del derecho y del Estado. En su fundamentación *iusnatural* del Estado, Kant aboga por una concepción democrática del Estado. Esa noción ideal del Estado en la que el pueblo es soberano no solo está en el centro de su doctrina racional y moral del derecho, sino que, además, constituye una norma eterna para guiar la práctica política y la reforma paulatina de los Estados existentes.

## Apéndice: Perfección, felicidad y autoconservación en la *Tugendlehre*

En los *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Kant sostiene que la ética puede ser definida como el *sistema de fines de la razón práctica* (TL, AA 06: 381) y la doctrina de la virtud como una *doctrina moral (objetiva) de los fines* (TL, AA 06: 385, 410). Como hemos visto anteriormente, mientras que los deberes jurídicos se caracterizan por dejar de lado los fines que cada uno se proponga, los deberes de virtud mandan a proponerse un fin determinado, esto es, un *fin que es a su vez deber* (véase el apartado 4.1.1. “La inserción de los principios metafísicos del derecho en una metafísica de las costumbres”). En este marco, Kant recupera los fines normativos que aparecían típicamente en los esquemas argumentativos de las doctrinas iusnaturalistas (en su variante perfeccionista y eudemonista) y que rechaza para el ámbito del derecho: el fin de la propia perfección y el fin de la felicidad ajena.

Como hemos indicado en el capítulo 2, el principio supremo de la doctrina de la virtud se caracteriza por agregar al criterio de la universalidad de las máximas, fijado por el principio supremo de la doctrina de las costumbres, un *fin objetivo de la razón pura*. A este fin deben subordinarse los fines subjetivos o empíricos que son adoptados sobre la base de nuestras inclinaciones sensibles. De acuerdo con Kant, al obrar de acuerdo con la ley suprema de la ética, es decir, “según una máxima de fines tales que pueda ser para cada uno una ley universal”, el hombre se piensa tanto a sí mismo como a los demás como fin (TL, AA 06: 395; 410).<sup>1</sup> Kant aclara que no basta con evitar tratar a los otros, o a uno mismo, como un mero medio, sino que “proponerse como fin al hombre en general es en sí mismo un deber del hombre” (TL, AA 06: 395). Partiendo de la humanidad como fin, Kant

---

<sup>1</sup> Como es evidente, de las diversas fórmulas del imperativo en la *Grundlegung*, en la *Tugendlehre*, toma protagonismo “la fórmula de la humanidad”: “obra de modo tal que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio” (GMS, AA 04: 429). En la *Grundlegung*, Kant sostiene que la humanidad es un fin objetivo, originado en la razón pura y “que, cualquiera sean los fines que tengamos, ha de constituir, como ley, la condición suprema que limita todos los fines subjetivos” (GMS, AA 04: 431).

distingue dos fines que son a la vez deberes: la propia perfección y la felicidad ajena.<sup>2</sup> La razón práctica es una facultad de los fines en general (TL, AA 06: 395). No obstante, la razón *pura* práctica no se sirve de fines exteriores que provengan de las inclinaciones (esto es, fines subjetivos), sino que ella establece sus propios fines (fines objetivos). Como seres dotados de razón pura práctica, los *seres humanos* están obligados por su propia razón a proponerse como fin la *humanidad*, entendida como la “capacidad de proponerse algún fin” (TL, AA 06: 392), tanto en uno mismo como en los demás. Así, los fines que los hombres pueden establecer *a priori*, independientemente de sus inclinaciones, son aquellos fines que se relacionan con esta capacidad de proponerse fines, en uno mismo y en los demás. Ahora bien, “la razón pura [afirma Kant] no puede ordenar fines *a priori* sino en la medida en que los anuncia al mismo tiempo como deber, deber que se llama, por lo tanto, deber de virtud” (TL, AA 06: 395). De este modo, los deberes de virtud consisten en adoptar como fin la capacidad de los hombres de establecer fines (esto es, la propia perfección) y promover los fines que otros se proponen (la felicidad ajena). A continuación, examinaré con un poco más de detalle el contenido de esos fines que son deberes. Asimismo, mostraré que Kant también recupera el fin clásico de la autoconservación (central en las doctrinas jurídico-políticas de autores como Grocio, Hobbes y Achenwall), pero, a diferencia de la tradición, lo entiende como un deber ético perfecto para consigo mismo y no como un deber jurídico.

i) El fin de la propia perfección. Los fines que son a la vez deberes, como hemos dicho, son dos: la propia perfección y la felicidad ajena. Mientras que el primero origina los deberes de virtud para consigo mismo, el segundo origina los deberes de virtud para con los demás. Kant explica, en primer lugar, que estos conceptos no son intercambiables. Pensar como deber la perfección de los otros y la propia felicidad entrañaría, en ambos casos, una contradicción. Respecto de lo primero, Kant sostiene que la perfección de otra persona remite a su propia capacidad de proponerse fines según el deber (TL, AA 06: 386). Sería contradictorio que uno *deba* hacer algo que *no puede* hacer, pues adoptar fines morales es un ejercicio práctico-moral interno que no puede ser delegado en otra persona. Volverse más perfecto es una tarea

---

<sup>2</sup> Para explicar como se llega al fin de la propia perfección y de la felicidad ajena desde el fin de la humanidad, sigo el análisis propuesto por Baum (2006, p. 60).

(obligatoria) que solo atañe a uno mismo. En este punto, Kant se distancia de la tradición wolffiana del derecho natural (por ejemplo, de Hufeland), para la cual promover la perfección designaba tanto un deber para consigo mismo como para con los demás. Respecto de lo segundo, esto es, de un supuesto deber de promover la propia felicidad, ya sabemos lo que Kant opina. La felicidad propia es un fin que todos los hombres tienen y que responde a su naturaleza sensible. La idea de un deber de buscar la propia felicidad resulta contradictoria porque aquello que uno busca de modo inevitable no puede estar contenido en el concepto de deber. En efecto, el deber (en este caso, de virtud) implica constricción, esto es, la adopción de un fin aún en contra de las propias inclinaciones (TL, AA 06: 386). En este punto, Kant se distancia de la tradición eudemonista y iusnaturalista en general, para las cuales los fines naturales dan contenido a los deberes jurídicos.

El fin de la propia perfección constituye entonces el deber ético consigo mismo de proponerse como fin la *humanidad*, esto es, la capacidad de los hombres de establecer fines. Estos fines pueden ser aquellos que son adoptados sobre la base de las inclinaciones sensibles, es decir, fines que conciernen a la felicidad, o bien aquellos que son adoptados según mandatos de la razón pura, esto es, fines que conciernen a la moralidad.<sup>3</sup> La perfección se define como “el cultivo de sus facultades (o disposiciones naturales)” (TL, AA 06: 387) e involucra el fomento de la capacidad de adoptar fines tanto subjetivos (o naturales) como objetivos (o morales). Así, en primer lugar, el deber de promover la propia perfección refiere a la capacidad de adoptar fines que conciernen a la *naturaleza sensible* del hombre, esto es, a su bienestar y felicidad. Kant sostiene que este es el deber

de ascender cada vez más desde la rudeza de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, por medio de la cual únicamente el hombre es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por medio de la instrucción y corregir sus errores (TL, AA 06: 387).

La razón práctica, en su uso técnico o instrumental, aconseja cultivar las facultades o disposiciones para ser más hábil a la hora de alcanzar los diversos

---

<sup>3</sup> En la *Religion*, Kant distingue la humanidad de la personalidad y subsume bajo este último concepto, y no bajo el primero, la disposición del hombre para la moralidad (RGV, AA 06: 27; TL, AA 06: 418).

fines empíricos que se persigan. Pero la razón práctico-moral hace de ese cultivo o progreso un deber, “para que uno sea digno de la humanidad que reside en él” (TL, AA 06: 387). En segundo lugar, el deber de promover la propia perfección refiere a la capacidad de adoptar fines que conciernen a la *naturaleza moral* del hombre. Desde esta perspectiva, se configura como el deber de “elear el cultivo de su voluntad hasta la intención virtuosa más pura, en la que la ley se vuelve al mismo tiempo el resorte impulsor de sus acciones conformes al deber, y de obedecer la ley por deber” (TL, AA 06: 387). De este modo, la *perfección práctico-moral interna* [innere moralisch-praktische Vollkommenheit] consiste en fomentar en uno mismo la obediencia a la ley *por deber* (TL, AA 06: 387). Hasta aquí, hemos presentado el tratamiento que recibe el concepto de fin que es a la vez deber en la “Introducción a la doctrina de la virtud”. Veamos a continuación cómo aparece en la doctrina ética elemental.

Kant sostiene que la ética se divide, “según los principios sistemáticos de la razón pura práctica”, en dos partes: la doctrina ética elemental y la doctrina ética del método (TL, AA 06: 410, 413). La doctrina ética elemental corresponde a la sección de la *Tugendlehre* que sigue a la “Introducción a la doctrina de la virtud”. Allí, Kant presenta un robusto sistema de deberes de virtud según diversos principios de división (sección denominada *dogmática*), acompañado muchas veces de preguntas acerca de cómo se puede aplicar una máxima a casos particulares (sección denominada *casuística*). Los deberes éticos se dividen, en primer lugar, en dos grandes grupos: los deberes para consigo mismo y los deberes hacia los demás. A su vez, los deberes para consigo mismo se dividen en deberes *perfectos* y deberes *imperfectos*. La distinción entre deberes perfectos e imperfectos en la filosofía moral de Kant es ciertamente compleja y ha suscitado diversas discusiones. Sin embargo, algunos rasgos de esa distinción son lo suficientemente claros en la *Tugendlehre* (véase Hill, 2013, p. 297; Stratton Lake, 2008, p. 108; Kersting, 1982b, p. 212).<sup>4</sup> Los deberes de virtud

---

<sup>4</sup> En la tradición del derecho natural, la distinción entre deberes perfectos e imperfectos remite al carácter de la coacción (véase Stratton Lake, 2008; Kersting, 1982b). Mientras que los deberes perfectos permiten que uno sea coaccionado a su cumplimiento, los deberes imperfectos no lo permiten (consúltese opcionalmente Achenwall [1995], *Elementa iuris naturae*, praecognita, 4.clxxxv). Kant recoge este sentido en sus lecciones sobre filosofía moral, por ejemplo, cuando dice: “*obligatio perfecta*, una obligación en la que el agente puede ser constreñido por el arbitrio de otro a actuar conforme al deber; *obligatio imperfecta* es todo deber en el que el agente solo puede ser constreñido por sus propios principios morales” (MS/Vigil., AA 27: 258; véase V-Mo/Mron II, AA 29: 617; V-NR/Feyerabend, AA 27: 1333). Sin embargo, esta distinción tradicional no es adoptada en su sistema

*imperfectos* ordenan promover un determinado fin; en este sentido, son deberes extensivos o positivos. En cambio, los deberes de virtud *perfectos* encierran una prohibición; son deberes restrictivos o negativos (TL, AA 06: 419; MS/Vigil., AA 27: 600). Los deberes éticos *perfectos* son de obligación *estricta*, pues indican la omisión de una acción (por ejemplo, la prohibición del suicidio). Por el contrario, los deberes *imperfectos* son de obligación *amplia*, pues, en este caso, “se deja al arbitrio libre un margen (*latitudo*) para el cumplimiento (observancia), esto es, no se puede indicar exactamente cómo ni cuánto se debe realizar con la acción con vistas al fin que es al mismo tiempo deber” (TL, AA 06: 390). Esta clase de deberes ordenan adoptar una máxima tal que promueva un fin, pero no mandan a realizar u omitir una acción determinada. Por eso es que dejan un margen o latitud para decidir de qué modo, cuándo y en qué grado se promueve el fin en cuestión.

En el marco de esta clasificación sistemática de deberes, Kant presenta el deber ético de promover la propia perfección como un deber *imperfecto* para consigo mismo. Conforme al tratamiento de la propia perfección como fin en la “Introducción a la doctrina de la virtud”, Kant desglosa este deber en dos deberes distintos: el deber de promover la *perfección natural* [Naturvollkommenheit] y el deber de promover la *perfección moral* [moralische Vollkommenheit]. La *perfección natural* atañe al cultivo de las facultades (del espíritu, del alma y del cuerpo) como medio para alcanzar toda clase de fines (TL, AA 06: 444). Las facultades del espíritu son aquellas que implican el uso de la razón sin hacer uso de principios empíricos —por ejemplo, la matemática y la lógica—. Las facultades del alma son aquellas que utiliza el entendimiento para conformar reglas que permitan cumplir con diversos propósitos —por ejemplo, la memoria y la imaginación—. Por último, las facultades del cuerpo remiten a la naturaleza animal del hombre. Kant aclara, al igual que en la “Introducción”, que el deber de promover la propia perfección natural no se trata meramente de desarrollar mayor habilidad y destreza para alcanzar fines porque ello resultaría más ventajoso o beneficioso. Cultivar las propias facultades es un mandato de la razón práctico-moral porque la capacidad de proponerse fines, esto es, la *humanidad*, no es sino una expresión de la libertad del hombre (TL, AA 06: 444-445). Por su parte, la *perfección moral* presenta dos aspectos. En primer

---

de deberes: en la *Tugendlehre*, y quizás ya de manera implícita en la *Grundlegung*, el rasgo característico de los deberes imperfectos es que no ordenan la realización u omisión de una cierta acción, sino la adopción de un fin (véase Statton Lake, 2008, p. 107; Kersting, 1982b, p. 213).

lugar, consiste en fomentar la *pureza* [Lauterkeit] en la intención del deber [Pflichtgesinnung], esto es, el cumplimiento de los deberes *por deber* (TL, AA 06: 446). Esta pureza en la intención refiere a que el resorte impulsor para obedecer la ley no esté mezclado con nada empírico, esto es, con ningún propósito que provenga de las inclinaciones sensibles. En segundo lugar, la perfección moral refiere al deber de “lograr la totalidad del fin moral con respecto a sí mismo” (TL, AA 06: 446). Presumiblemente, Kant se refiere con ello a la realización completa de la idea de humanidad en uno mismo (Hill, 2013, p. 305). Ello incluiría perfeccionar las capacidades racionales en general, pero también un desarrollo cada vez más pleno de la virtud, que no es sino “la fortaleza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber”, por encima de sus inclinaciones naturales (TL, AA 06: 394). De todos modos, alcanzar la perfección moral, para nosotros los seres humanos, no es posible. Por ello, más que llegar a un estado de perfección completa, se trata de lograr un avance continuo: “aspirar a un fin tal es para los hombres progresar cada vez más de una perfección a otra, es como una virtud o un mérito al cual tender” (TL, AA 06: 446).

ii) El fin de la autoconservación. En la doctrina ética elemental, Kant incluye el deber clásico de la tradición del derecho natural de la *conservatio sui*. A diferencia de esa tradición, conformada por Grocio, Pufendorf y Achenwall, Kant no interpreta este deber como un deber jurídico, sino como un deber ético y, en particular, como un deber de virtud *perfecto* para consigo mismo.

Según Kant, el primer deber del hombre para consigo mismo es la “autoconservación en su naturaleza animal” (TL, AA 06: 421). La conservación de sí es un deber que solo atañe a la condición animal o sensible del hombre, esto es, a la preservación del cuerpo.<sup>5</sup> Decíamos, en el apartado anterior, que los deberes de virtud *perfectos* se caracterizan por contener una prohibición. En relación con el fin natural de la autoconservación, Kant enumera tres deberes negativos: la prohibición del suicidio (TL, AA 06: 422), la prohibición del uso de las facultades sexuales de manera “contranatural” (TL, AA 06: 424) y la prohibición del uso inmoderado de la bebida o la comida (TL, AA 06: 427).

---

<sup>5</sup> Achenwall, en cambio, interpreta la *conservatio* en un sentido más amplio: ella incluía la vida, las facultades del cuerpo y del alma ([1995] *Elementa iuris naturae*, I.2.ccxxv).

Respecto del primer deber, Kant sostiene que “el hombre está obligado por su mera calidad de persona a la conservación de su vida” (TL, AA 06: 422). La personalidad refiere a la disposición del hombre para la moralidad, esto es, al hecho de que sea un “ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*)” y un “ser capaz de obligación” (TL, AA 06: 418). El argumento principal que, a mi juicio, presenta Kant, en este contexto, a favor de la prohibición del suicidio es el siguiente:

destruir el sujeto de la moralidad en la propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma según su existencia, en la medida en que depende de él, la cual es, sin embargo, un fin en sí mismo (TL, AA 06: 423).

Quitarse la vida constituiría, según este argumento, una violación indirecta a la humanidad en uno mismo, porque al aniquilarse como ser natural (*homo phaenomenon*), se destruiría como ser moral (*homo noumenon*). Asimismo, toda lesión *voluntaria* del propio cuerpo (sea parcial, como una mutilación o amputación, o total, como la muerte) implicaría disponer de sí mismo como un mero medio y no como un fin. Por otra parte, Kant afirma que un permiso para el suicidio (como creían los estoicos) entrañaría una contradicción. En efecto, si uno estuviese autorizado a eximirse a sí mismo de la obligación de adoptar el fin de la humanidad (por ejemplo, quitándose la vida), entonces esta no sería una obligación (TL, AA 06: 422).

Respecto de la voluptuosidad, Kant sostiene que es un deber del hombre para consigo mismo no “dedicar el uso de sus facultades sexuales al mero placer animal” (TL, AA 06: 424). Así como el *amor a la vida* [Liebe zum Leben] promueve la conservación de la persona, el *amor al sexo* [Liebe zum Geschlecht] promueve la conservación de la especie en su totalidad. La voluptuosidad es contranatural cuando precisamente no está dirigida al fin de la naturaleza, esto es, a la conservación de la especie. La actividad sexual que no tiene como fin la procreación es inmoral porque “con ello, el hombre renuncia (con desdén) a su personalidad, al usarse a sí mismo meramente como un medio para la satisfacción de sus impulsos animales” (TL, AA 06: 425). Kant sostiene que ella supone una violación a la humanidad en la propia persona, incluso en grado mayor que el suicidio. Mientras que en este último caso el hombre muestra al menos valor, en el caso de la actividad sexual contranatural se entrega, con debilidad, a los “estímulos animales” (TL, AA

06: 425). Con la entrega total a la inclinación animal, dice Kant, el hombre se despoja del respeto por la humanidad en la propia persona (TL, AA 06: 425).

Por último, el tercer deber perfecto para consigo mismo prohíbe el exceso de bebida o comida. En un estado de embriaguez o de glotonería, al reducir el uso de sus capacidades, el hombre se trata a sí mismo como un animal (TL, AA 06: 427). Kant dice que el exceso de comida es aún peor que el exceso de la bebida porque esta última involucra el uso de la imaginación, esto es, “un juego activo de las representaciones” (TL, AA 06: 427). Dado que la glotonería solo comprende el uso de los sentidos, el hombre, con este vicio, “se acerca aún más al disfrute del ganado” (TL, AA 06: 427).

iii) El fin de la felicidad ajena. En lo que refiere a la propia felicidad, sabemos ya que, de acuerdo con Kant, no hay obligación ni deber. No obstante, promover el bienestar propio es un deber indirecto porque “las adversidades, el dolor y las carencias son grandes tentaciones para la transgresión del propio deber” (TL, AA 06: 427). De todos modos, el fin aquí no es la propia felicidad, sino la moralidad, apartar los obstáculos que interfieran en el cumplimiento de los deberes es solo un “medio permitido” (TL, AA 06: 427).<sup>6</sup> Ahora bien, mientras que la propia felicidad es un fin natural, la felicidad ajena es un fin moral, un fin cuya adopción es deber.

Para que la promoción de la felicidad ajena tenga valor moral, los fines que otros se propongan tienen que ser fines permitidos, esto es, no pueden ser inmorales o manifestar una violación directa de un deber. Asimismo, cada uno puede entender por felicidad aquello que quiera, aunque uno puede rehusar promover en otro algo que no concibe como tal (TL, AA 06: 388). Ejemplifiquemos ambos casos. Alguien podría manifestar que el consumo excesivo de alcohol contribuye a una sensación de bienestar y a su felicidad en general. En este caso, uno no tendría el deber de promover la felicidad de aquel porque lo que esa persona entiende como tal contradice un deber para consigo mismo (es decir, la conservación de la naturaleza animal). En un segundo caso, alguien podría determinar que aumentar constantemente sus riquezas constituye aquello que le hace feliz. Uno podría no querer, en este caso, promover su felicidad simplemente porque no está de acuerdo con el

---

<sup>6</sup> “asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de contentamiento con el propio estado, en el apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades insatisfechas, podría volverse fácilmente una gran *tentación para transgredir los deberes*” (GMS, AA 04: 399).

hecho de que volverse más rico implique ser más feliz. Además, si bien todos tienen el deber de fomentar la felicidad ajena nadie tiene derecho a exigirle a otro que promueva sus fines, y ello fundamentalmente por tres razones. En primer lugar, los deberes éticos, a diferencia de los deberes jurídicos, no tienen como contraparte un derecho. Tener un deber jurídico para con los demás significa que el otro tiene la potestad de obligarme a cumplir con la acción que manda o prohíbe ese deber. En cambio, los deberes de virtud no están vinculados a la potestad de coaccionar. En segundo lugar, el deber de promover la felicidad de los otros es un deber imperfecto, esto es, no ordena un curso de acción determinado, sino que uno puede decidir de qué modo, cuándo y en qué grado cumplir con ese deber. Estos deberes permiten la “limitación de una máxima de deber por otra”, por ejemplo, el deber de amar al prójimo puede ser limitado por el deber de amor a los padres (TL, AA 06: 390). En tercer lugar, la adopción de fines es un acto de la libertad *interna* y, por lo tanto, *autocoactivo*, nadie me puede exigir adoptar un determinado fin.

En la doctrina ética elemental, Kant tematiza el deber de promover los fines en el marco de los deberes de amor [Liebespflichten]. Sobre estos últimos, Kant señala que ‘amor’ no debe entenderse allí como un *sentimiento estético* [ästhetische Gefühl] ni tampoco como *agrado* [Wohlgefallen], sino que “tiene que ser pensado como la máxima de benevolencia (como práctica), la cual tiene como consecuencia la beneficencia” (TL, AA 06: 449). La máxima de la benevolencia es “el amor práctico hacia los hombres” (TL, AA 06: 450), esto es, interesarse activamente por la felicidad y el bienestar de los otros. A la benevolencia se le opone el *egoísmo*, es decir, la indiferencia por el bienestar de los demás con tal de que a uno le vaya bien. De la benevolencia, de esta *filantropía práctica*, surge la beneficencia: “la máxima de proponerse como fin aquello mismo [la felicidad de los otros]” (TL, AA 06: 452). Este deber de beneficencia, de “hacer el bien, esto es, de ser útil para la felicidad de otros hombres en necesidad, según las propias capacidades y sin esperar por ello algo a cambio” (TL, AA 06: 453), es un deber amplio. Esto quiere decir que hay un margen de acción para cumplir con el deber. Kant explica que uno puede elegir contribuir, con mayor grado, al bienestar de los seres queridos más cercanos, sin que ello implique una violación “a la universalidad de la máxima” (TL, AA 06: 452). Por ejemplo, como decíamos, el amor a la humanidad puede ser limitado por el amor parental (TL, AA 06: 390): por más que con una acción fomente el bienestar de ciertos individuos en particular (en este caso, los padres), la máxima de

fines de esa acción puede seguir siendo universal, esto es, la promoción de la felicidad ajena.

En suma, mi intención con este apéndice no fue examinar profundamente los deberes de virtud sino meramente señalar que, en la *Tugendlehre*, Kant recupera los fines normativos que ocupaban un lugar central en los argumentos de las doctrinas modernas del derecho natural. Allí presenta la ética como un sistema de fines de la razón pura práctica: sobre el fin de la humanidad, en uno y mismo en los otros (la propia perfección y la felicidad ajena, respectivamente), se erige un vasto y robusto sistema de deberes de virtud. No obstante, Kant no abandona nunca la idea fundamental de que el valor moral de las acciones reside, desde el punto de vista ético, en la intención virtuosa, esto es, en que esas acciones conformes al deber se realicen, además, *por deber*.<sup>7</sup> De allí que Kersting haya descrito la ética kantiana como una teleología que no está orientada a la consecución de un fin, como ocurría en la tradición del derecho natural, sino como una “teleología de corte deontológico” (1982b, p. 213).<sup>8</sup> Más allá de la denominación empleada por Kersting, considero que ese carácter teleológico presente en la doctrina de la virtud es un indicio más de que Kant trabajó y elaboró una doctrina sistemática de los deberes (su metafísica de las costumbres) en diálogo directo con la tradición iusnaturalista, aunque repensando, redefiniendo y reelaborando sus conceptos e ideas fundamentales a la luz de la filosofía crítica.

---

<sup>7</sup> En la *Tugendlehre*, Kant indica que si bien todos los deberes de virtud son deberes éticos, no todos los deberes éticos son deberes de virtud, en particular, no lo son aquellos que conciernen “a lo *formal* de la determinación moral de la voluntad” (TL, AA 06: 383). Este deber ético es uno solo y manda “que la acción conforme al deber tenga que ser realizada también *por deber*” (TL, AA 06: 383).

<sup>8</sup> Dreier habla, asimismo, de una “teleología deontológica” (1981, p. 297).

## Referencias

### Fuentes

Obra de Kant

Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, vols. 1-22, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften; vol. 23, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften; vols. 24ss., Gotinga/Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1900ss.

\_\_\_\_\_: *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*, en Delfosse, H.; Hinske, N.; Sadun Bordoni, G. (eds.): *Kant-Index*, vol. I: *Einleitung des Naturrechts Feyerabend*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010; vol. II: *Abhandlung des Naturrecht Feyerabend: Text und Hauptindex*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2014; vol. III: *Abhandlung des Naturrechts Feyerabend: Konkordanz und Sonderindices*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2014.

\_\_\_\_\_: *Crítica de la razón pura*, trad. Caimi, M., Buenos Aires, Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_: *La metafísica de las costumbres*, trad. Cortina Orts, A., Barcelona, Altaya, 1993.

\_\_\_\_\_: “Lectures on Ethics”, en Heath, P.; Schneewind, J. (eds.): *The Cambridge Edition of the Text of Immanuel Kant*, trad. Heath, P.; Schneewind, J., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_: “Practical Philosophy”, en Gregor, M. (ed.): *The Cambridge Edition of the Text of Immanuel Kant*, trad. Gregor, M., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

### Otras fuentes

Achenwall, G.: *Iuris naturalis pars posterior*, en Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, vol. 19, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900, 325-442.

Achenwall, G.; Pütter, J. S.: *Elementa iuris naturae/Anfangsgründe des Naturrechts*, trad. y ed. Schröder, J., Fráncfort del Meno/Leipzig, Insel, 1995.

Baumeister, F. C.: *Institutiones philosophiae rationalis*, Wittenberg, Joachimi Ahlfeldi, 1735.

Baumgarten, G.: *Initia philosophiae practicae primae acroamatice Scripsit*, en Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, vol. 19, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900, 7-91.

Baumgarten, G.; Kant, I.; Gottlieb, A.: *Kant. Réflexions sur la philosophie morale & Baumgarten. Principes de la philosophie pratique première*, trad., Langlois, L.; Robitaille, M.; Poliquin, E. J., París, Vrin, 2015.

Bergk, J. A.: *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Leipzig/Gera, Wilhelm Heinsius, 1797.

Castel de Saint-Pierre, C.-I.: *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, Antoine Schouter, 1713.

Crusius, C. A.: *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig, Johann F. Gleditsch, 1767.

Diderot, D.: “Droit Naturel (Morale)”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5, París, Briasson, rue Saint Jacques, à la Science, David l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or, Le Breton, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe, Durand, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon, 1755, 115-116.

Fichte, J. G.: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vols. 1-2, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1795.

\_\_\_\_\_: *Fundamento del derecho natural, según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. Berlanga, J.; Valera, M.; Oncina Coves, F., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Garve, H.: *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*, Breslau, Wilhelm G. Korn, 1788.

Grocio, H.: *De iure belli ac pacis*, Amsterdam, J. A. Schoonhoven, 1625.

\_\_\_\_\_: *Del derecho de la guerra y de la paz*, trad. Ripoll, J. T., Madrid, Reus, 1925.

Hermann, E.; Osenbrüggen, E. (eds.): *Cuerpo del derecho civil romano [Corpus Iuris Civilis]*, trad. Hermann, E.; Osenbrüggen, E., notas García del Corral, I., Barcelona, Jaime Molina, 1889-1898.

Heydenreich, K. H.: *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, Leipzig, Johann G. Feind, 1794.

Hobbes, T.: *Leviathan*, ed. Macpherson, C., Londres, Penguin Classics, 1958.

\_\_\_\_\_: *De cive*, trad. Rodríguez Feo, J., Madrid, Debate, 1993.

Hufeland, G.: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig, Göschen, 1785.

Hugo, G.: *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts*, 2. ed., Berlín, August Mylius, 1799.

\_\_\_\_\_: *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts*, 4. ed., Berlín, August Mylius, 1819.

Knutzen, M.: *Elementa philosophiae rationalis*, Königsberg/Leipzig, Hartung, 1747.

Leibniz, G.: *Méditation sur la notion commune de la justice*, en *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. Mollat, G., Leipzig, H. Haessel, 1893.

\_\_\_\_\_: “Meditación sobre la noción común de la justicia”, en *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. e intro. Salas, J., trad. Atencia Paez, J., Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, 81-103.

Locke, J.: “The Second Treatise of Government”, en Lastlett, P. (ed.): *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, 265-428.

Marsilio de Padua: *Defensor Pacis*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932.

Meier, G. F.: *Allgemeine practische Weltweisheit*, Halle, Herрман Hemmerde, 1764.

Meister, J. C. F.: *Lehrbuch des Natur-Rechtes*, Frankfurt, Akademischen Buchhandlung, 1809.

Pufendorf, S.: *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, en Hartung, G. (ed.): *Gesammelte Werke*, vol. 2, Berlín, Akademie Verlag, 1997.

\_\_\_\_\_: *Specimen controversiarum circa ius naturale ipsi nuper motarum*, Upsala, Van der Mylen, 1678.

Reitemeier, J.: *Encyclopädie und Geschichte der Rechte in Deutschland zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Gotinga, Dietrich, 1785.

Rousseau, J.-J.: “Du contrat social ou Principes du droit politique”, en *Œuvres complètes*, vol. 3, ed. Gagnebin, B.; Raymond, M., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964a, 257-470.

\_\_\_\_\_: “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”, en *Œuvres complètes*, vol. 3, ed. Gagnebin, B.; Raymond, M., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964b, 107-223.

\_\_\_\_\_: “Jugement sur le projet de paix perpétuelle”, en *Œuvres complètes*, vol. 3, ed. Gagnebin, B.; Raymond, M., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964c, 591-600.

\_\_\_\_\_: “Extrait du le projet de paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre”, en *Œuvres complètes*, vol. 3, ed. Gagnebin, B.; Raymond, M., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964c, 563-589.

\_\_\_\_\_: *El contrato social*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2010a.

\_\_\_\_\_: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la igualdad de los hombres*, trad. Armiño, M., Madrid, Alianza, 2010b.

Schmalz, T.: *Das reine Naturrecht*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1792.

\_\_\_\_\_: *Das natürliche Staatsrecht*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1794.

\_\_\_\_\_: *Das natürliche Kirchenrecht*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1795.

Tafinger, W.: *Encyclopädie und Geschichte der Rechte in Deutschland zum Gebrauch bey Vorlesungen*, Tubinga, Johann J. Palm, 1789.

Thomasius, C.: *Fundamenta Iuris Naturae et Gentium*, Halle, Salfeld, 1705.

\_\_\_\_\_: *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, trad. Rus Rufino, S.; Sánchez Manzano, M., Madrid, Tecnos, 1994.

Vattel, E.: *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Londres, aux dépens de la Compagnie, 1758.

Wolff, C.: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit (Deutsche Ethik)*, Halle, Renger, 1736.

\_\_\_\_\_: *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts*, Halle, Renger, 1754.

\_\_\_\_\_: *Institutiones iuris naturae et gentium*, Halle, Renger, 1763.

### Diccionarios y léxicos

Caimi, M. (coord.): *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires, Colihue, 2016.

Eisler, R.: *Kant-Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*, Berlín, Olms, 1930.

Grimm, J.; Grimm, W.: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 tomos, Leipzig, S. Hirzel, 1854-1961.

Mellin, G. S. A.: *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze. Mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet*, Züllichau/Jena/Leipzig, Frommann-Holzboog, 1797-1804.

### Literatura especializada

Allison, H.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_: "The Antinomy of Pure Reason. Section 9", en Mohr, G.; Willaschek, M.: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Akademie Verlag, 1998, 465-491.

\_\_\_\_\_: "Teleology and History in Kant: The Critical Foundations of Kant's Philosophy of History", en Rorty, A.; Schmidt, J. (eds.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 24-45.

\_\_\_\_\_: *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Anderson, G.: „Kants Metaphysik der Sitten - ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule“, *Kant Studien*, 28 (1923), 41-61.

Atwell, J.: “A Brief Commentary”, *Journal of the History of Ideas* 32, 3 (1971), 433-436.

Bartuschat, W.: „Der Moralische Begriff des Rechts in Kants Rechtstheorie“, en Byrd, S.; Hruschka, J.; Joerden, J. (eds.): *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, vol. 16, Berlín, Duncker & Humboldt, 2008, 26-41.

Baum, M.: „Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie“, en Byrd, S., Hruschka, J., Joerden, J., (eds.): *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, vol. 13, Berlín, Duncker & Humboldt, 2005, 31-44.

\_\_\_\_\_ : „Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie“, en Dos Santos, L. (ed.): *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, CFUL, 2006, 53-64.

\_\_\_\_\_ : „Positive und negative Freiheit bei Kant“, en Byrd, S.; Hruschka, J.; Joerden, J. (eds.): *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, vol. 16, Berlín, Duncker & Humboldt, 2008, 42-56.

\_\_\_\_\_ : „Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie“, en Klemme, H. (ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2009, 386-339.

\_\_\_\_\_ : „Freiheit und Recht bei Kant“, en Bacin, S.; Ferrarin, A.; La Rocca, C.; Ruffing, M. (eds.): *Akten des XI. Kant-Kongresses*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2013a, 73-92.

\_\_\_\_\_ : “Prior Concepts of the Metaphysics of Morals”, en Trampota, A.; Sensen, O.; Timmermann, J. (eds.): *Kant's Tugendlehre: A comprehensive Commentary*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2013b, 113-138.

Baumanns, P.: „Kants Antinomie der reinen Rechtsvernunft in systemgeschichtlicher und systematischer Hinsicht“, *Philosophisches Jahrbuch* 100, 2 (1993), 282-300.

Beade, I.: “El concepto kantiano de voluntad pública y su relación con la noción rousseauiana de voluntad general”, *Estudios Kantianos* 1, 2 (2013) 59-84.

\_\_\_\_\_: “Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 70, 2-3 (2014) 473-492.

Beck, L. W.: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

\_\_\_\_\_: *Early German Philosophers: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

\_\_\_\_\_: “Kant and the Right of Revolution”, *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), 411-423.

\_\_\_\_\_: “Kant's Two Conceptions of the Will in their political Kontext”, en Beiner, R.; Booth, W. (eds.): *Kant & Political Philosophy*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1993, 38-49.

Beiser, F.: “The Fate of Reason”, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Bertomeu, M. J.: “De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico «menor» con consecuencias políticas revolucionarias”, *Isegoría* 30 (2004), 127-134.

\_\_\_\_\_: “Illa se iactet in aula!”, *Isegoría* 42 (2010a) 73-90. doi: 10.3989/isegoria.2010.i42.684.

\_\_\_\_\_: “Contra la teoría (de la Revolución Francesa)”, *Res Publica* 23 (2010b) 57-79.

Blühdorn, J.: „Kantianer und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur „Wissenschaft“ vom positiven Recht“, *Kant-Studien* 64 (1973) 363-394. doi: 10.1515/kant.1973.64.1-4.363.

Bobbio, N.: “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, 73-149.

Bordoni, G. S.: “Kant e il diritto naturale. L'introduzione al Naturrecht Feyerabend”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 84, 2 (2016) 201-282.

Brandt, R.: *Eigentumstheorien bis Grotius bis Kant*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974.

\_\_\_\_\_ : „Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, en Brandt, R. (comp.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlín, Walter de Gruyter, 1982, 233-285.

\_\_\_\_\_ : “Kant como metafísico”, *Dianoia: anuario de Filosofía* 39 (1993) 27-58. doi: 10.22201/iifs.18704913e.1993.39.565.

\_\_\_\_\_ : „Der *Contrat Social* bei Kant“, en Brandt, R.; Herb, K. (ed.): *Jean Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2000, 271-293.

\_\_\_\_\_ : “Persona y cosa. El *ius omnium in omnia et omnes* de Hobbes y la teoría kantiana de la posesión del arbitrio de otra persona en el contrato”, en *Immanuel Kant: Política, derecho y antropología*, México D. F., Plaza y Valdés, 2001, 153-196.

\_\_\_\_\_ : „Kants ewiger Frieden als Natur- und Vernunftzweck“, en Bacin, S.; Ferrarin, A.; La Rocca, C.; Ruffing, M. (eds.): *Akten des XI. Kant-Kongresses*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2013, 127-145.

\_\_\_\_\_ : „Kants erste Rechtspflicht ‚Sei ein rechtlicher Mensch (honeste vive)‘“, en Mammitzsch, V.; Föllinger, S.; Froning, H.; Gornig, G.; Jungraithmayr, H. (eds.): *Die Marburger Gelehrten-Gesellschaft. Universitas litterarum nach 1968*, Berlín/Nueva York, Walter der Gruyter, 2016, 4-34.

Buchda, G.: *Das Privatrecht I. Kants (Der erste Teil der Rechtslehre in der Metaphysik der Sitten). Ein Beitrag zur Geschichte und zum System des Naturrechts*, Jena, Frommann-Holzboog, 1929.

Buckle, S.: *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Burg, P.: *Kant und die Französische Revolution*, Berlín, Duncker & Humblot, 1974.

Byrd, S.: “Intelligible Possession of Objects of Choice”, en Denis, L. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 93-110.

Byrd, S.; Hruschka, J.: *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Caimi, M.: “Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant Zum ewigen Frieden”, en Rohden, V. (coord.): *Kant e a*

*instituição da paz*, Puerto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut, 1997, 191-200.

Caranti, L.: “Two Faces of Republicanism”, *Estudos Kantianos* 1, 2 (2013) 129-144.

Cavallar, G.: *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Londres, Ashgate, 2002.

\_\_\_\_\_: *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2015.

Dietmeier, F.: “Wielhelm Tafinger”, en Klemme, H.; Kuhlen, M. (eds.): *Dictionary of Eighteen-Century German Philosophers*, Londres/Nueva York, Bloomsbur, 2010, 1604-1605.

Dotti, J.: “Pensamiento político moderno”, en de Olaso, E. (ed.): *Del renacimiento a la Ilustración I (vol. 6 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía)*, Madrid, Trotta, 1994, 53-76.

Dreier, R.: „Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants: Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie“, en *Recht, Moral, Ideologie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981, 285-314.

Dulckeit, G.: *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Leipzig, Scientia, 1932.

Ebbinghaus, J.: „Die Idee des Rechts“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, 1 (1958) 17-42.

Flikschuh, K.: *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_: “Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke”, *Philosophy & Public Affairs* 36, 4 (2008) 375-404. doi: 10.1111/j.1088-4963.2008.00146.x.

\_\_\_\_\_: “Elusive Unity: The General Will in Hobbes and Kant”, *Hobbes Studies* 25 (2012) 21-42. doi: 10.1163/187502512X639597.

Friedrich, R.: *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlín/Nueva York, Walter der Gruyter, 2004.

Geismann, G.: „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau“, *Der Staat* 21 (1982) 161-189.

\_\_\_\_\_: „Kants Rechtslehre vom Weltfrieden“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983) 363-388.

\_\_\_\_\_: „Höchstes Politisches Gut — Höchstes Gut in einer Welt. Zum Verhältnis von Moralphilosophie, Geschichtephilosophie und Religionsphilosophie bei Kant“, *Tijdschrift voor Filosofie* 68, 1 (2006) 23-41.

\_\_\_\_\_: „Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht“, *Kant-Studien* 98 (2007) 283-305.

\_\_\_\_\_: *Kant und kein Ende*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012.

Granja Castro, D. M.: “El ideal de la paz perpetua en Rousseau y Kant”, *Signos Filosóficos* 31 (2014) 37-62.

Gregor, M.: “Kant’s Theory of Property”, *Review of Metaphysics* 41 (1988) 757-787.

\_\_\_\_\_: “Kant on ‘Natural Rights’”, en Beiner, R.; Booth, W. (eds.): *Kant & Political Philosophy*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1993, 50-75.

Grunert, F.: “The Reception of Hugo Grotius’s *De iure belli ac pacis* in the early german enlightenment”, en Hochstrasser, T.; Schröder, P. (eds.): *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategys in the Early Enlightenment*, Dordrecht/Londres, Springer Science-Business Media Dordrecht, 2003, 1-30.

Guyer, P.: *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_: “Kant’s Deduction of the Principle of Rights”, en Timmons, M. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 23-65.

Haakonssen, K.: “Grotius and the History of Political Thought”, *Political Theory* 13, 2 (1985) 239-265. doi: 10.1177/0090591785013002005.

Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Hancock, R.: “Kant and the Natural Right Theory”, *Kant-Studien* 101 (2009) 380-393. doi: 10.1515/kant.1961.52.1-4.440.

Hanisch, C.: “Kant on Democracy”, *Kant Studien* 107 (2016) 64-88. doi: 10.1515/kant-2016-0004.

Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, Berlín, Walter de Gruyter, 1966-1971, 199-408.

Herb, K.; Ludwig, B.: „Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des Ideals des Hobbes“, *Kant-Studien* 84, 3 (1993) 283-316. doi: 10.1515/kant.1993.84.3.283.

\_\_\_\_\_: „Kants kritisches Staatsrecht“, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 2, 43 (1994) 1-77.

Herbert, G.: “The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law”, *Hobbes Studies* 22 (2009) 3-28. doi: 10.1163/187502509X415229.

Hernández Marcos, M.: “Ley permisiva y realidad del derecho en Kant”, en Aramayo, R.; Oncina, F. (comps.): *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999, 143-164.

Hespe, F.: „Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht“, en Stolzenberg, J.; Rudolph, O. (eds.): *Wolffiana II.3: Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms, 2007.

Hill, T.: “Imperfect Duties to Oneself”, en Trampota, A.; Senser, O.; Timmermann, J. (eds.): *Kant's Tugendlehre: A Comprehensive Commentary*, Berlín/Nueva York, Walter der Gruyter, 2013, 293-308.

Hirsch, P.-A.: *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, Gotinga, Universitätsverlag Göttingen, 2012.

Hochstrasser, T.: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Höffe, O.: „Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich“, en *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979, 195-227.

\_\_\_\_\_: „Völkerbund oder Weltrepublik?“, en *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, 109-132.

\_\_\_\_\_: *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_ : “Kant’s Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights”, en Denis, L. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 71-92.

Hruschka, J.: „Kants Rechtsphilosophie als Philosophie des subjektiven Rechts“, *Juristen Zeitung* 59, 19 (2004a) 1085-1092.

\_\_\_\_\_ : “The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s *Metaphysics of Morals*”, *Law and Philosophy* 23, 1 (2004b) 45-72. doi: 10.1023/B:LAPH.0000004354.08266.d9.

Hüning, D.: “Rousseau Set Me Aright. The Legacy of Rousseau in Kant’s Legal and Political Philosophy and the Idealization of the Volonté Générale”, *Estudos Kantianos* 1, 2 (2013) 170-120.

Itling, K.-H.: *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

Joerden, J.: „Kants Lehre von der Rechtspflicht gegen sich selbst und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht“, en Klemme, H. (ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín/New York, Walter der Gruyter, 2009, 448- 467.

Kaufmann, M.: „Erlaubnis und Gesetz in der Scholastik und Kants Erlaubnisgesetz“, en Rohden, V.; Terra, R.; Almeida, G.; Ruffing, M. (eds.): *Akten des X Internationalen Kant Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2008, 439-456.

Kaulbach, F.: „Naturrecht und Erfahrungsbegriff im Zeichen der Anwendung der kantischen Rechtsphilosophie; dargestellt an den These von P. J. A. Feuerbach“, en Batscha, Z.: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976, 193-205.

Kersting, W.: „Freiheit und Intelligibler Besitz: Kants Lehre vom Synthetischen Rechtssatz a priori“, *Zeitschrift für Philosophie* 6 (1981) 31-51.

\_\_\_\_\_ : „Sittengesetz und Rechtsgesetz. Die Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern“, en Brandt, R. (ed.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlín, Walter der Gruyter, 1982a, 148-177.

\_\_\_\_\_ : „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts“, *Studia Leibnitiana* 14 (1982b) 184-220.

\_\_\_\_\_ : “Kant’s Concept of the State”, en Williams, H. (comp.): *Essays on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 143-165.

\_\_\_\_\_ : *Wohlgeordnete Freiheit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp. 1993.

\_\_\_\_\_ : „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung). Fichtes Rechtsbegründung und „die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln““, en Merle, J. C. (ed.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag GmbH, 2001, 2-37.

\_\_\_\_\_ : “Politics”, en Haakonsen, K. (comp.): *The Cambridge History of Eighteenth-century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 1026-1068.

\_\_\_\_\_ : „Die Vertragsidee der *Contrat Social* und Kant *contractus originarius*“, *Estudos Kantianos Marilia* 1, 2 (2013) 85-106.

Kleingeld, P.: *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Klemme, H.: „Das *angeborene Recht der Freiheit*. Zum inneren Mein und Dein in Kants *Rechtslehre*“, en Gerhardt, V.; Hontmann, R.; Schumacher, R. (eds.): *Akten des IX Internationalen Kant Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001, 180-188.

\_\_\_\_\_ : “The Origin and Aim of Kant’s Critique of Practical Reason”, en Reath, A.; Timmermann, J. (eds.): *Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 11-30.

\_\_\_\_\_ : „Der Transzendente Idealismus und die Rechtslehre: Kant über den Zusammenhang von moralischer Verbindlichkeit, Recht und Ethik“, en Euler, W.; Tuschling, B. (eds.): *Probleme der Rechtslehre Kants*, Berlín, Walter der Gruyter, 2012.

\_\_\_\_\_ : „Kants Erörterung der „*libertas indifferentiae*“ in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung“, en Rush, F.; Stolzenberg, J. (eds.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International*

*Yearbook of German Idealism*, vol. 9, Berlín, Walter de Gruyter, 2013a, 22-50.

\_\_\_\_\_: „Menschenwürde und Menschenrecht. Variationen eines Kantischen Themas in systematischer Absicht“, en Brosow, F.; Rosenhagen, R. (eds.): *Moderne Theorien der Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens*, Münster, Mentis, 2013b, 213-229.

Klippel, D.: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, en Hollerbach, A.; Maier, H.; Mikat, P. (eds.): *Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, vol. 23, Paderborn/Schöningh, Neue Folge, 1976.

\_\_\_\_\_: “Reasonable Aims of Civil Society: Concerns of the State in German Political Theory in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries”, en Brewer, J.; Hellmuth, E. (eds.): *Rethinking Leviathan. The Eighteenth-century State in Britain and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 71-98.

\_\_\_\_\_: „Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780“, en *Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics*, vol. 8, Berlín, Duncker & Humboldt, 2000, 73-90.

\_\_\_\_\_: „Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800“, en Gall, L. (ed.): *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, Munich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2001, 77-107.

Korsgaard, C.: “Taking the Law into Our Hands: Kant on the Right of Revolution”, en Reath, A.; Herman, B.; Korsgaard, C. (eds.): *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 297-330.

Kreimendahl, L.: „Die Antinomie der reinen Vernunft. 1. und 2. Abschnitt“, en Mohr, G.; Willaschek, M.: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Akademie Verlag, 1998, 413-447.

Kühl, K.: „Naturrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie“, en Dreier, R. (ed.): *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1990, 75-93.

\_\_\_\_\_: “On How to Acquire Something External, and Especially on the Right to Things (A Commentary on the Metaphysics of Morals §§ 10-17)”,

en Ameriks, K.; Höffe, O. (comps.): *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 231-245.

Kuehn, M.: "Kant's Metaphysics of Morals: The History and Significance of its Deferral", en Denis, L. (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 9-27.

Ludwig, B.: "The Right of a State in Immanuel Kant's *Doctrine of Right*", *Journal of the History of Philosophy* 28, 3 (1993) 403-415. doi: 10.1353/hph.1990.0057.

\_\_\_\_\_: *Kants Rechtslehre*, Hamburgo, Felix Meiner, 2005.

\_\_\_\_\_: "Commentary on Kant's Treatment of Constitutional Right (*Metaphysics of Morals* II: General Remark A; §§ 51-52, Conclusion, Appendix)", en Ameriks, K.; Höffe, O. (comps.): *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 265-283.

\_\_\_\_\_: „Die Einteilungen der Metaphysik der Sitten im Allgemeinen und die der Tugendlehre in Besondere“, en Trampota, A.; Senser, O.; Timmermann, J. (eds.): *Kant's Tugendlehre: A comprehensive Commentary*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2013, 59-84.

Maliks, R.: *Kant's Politics in Context*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Marey, M.: "La perspectiva de la voluntad omnilateral: la reformulación kantiana de la tradición contractualista", en Caimi, M. (ed.): *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014a, 233-258.

\_\_\_\_\_: "Una contradicción aparente en la formulación kantiana del *exeundum* en el § 42 de la Doctrina del derecho", *Historia Philosophica. An International Journal* 12 (2014b) 33-50.

\_\_\_\_\_: "Sobre las críticas de Kant a Gottlieb Hufeland, con una traducción de *Recensión del Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland", *Estudios Kantianos* 2, 1 (2015) 107-124.

\_\_\_\_\_: "The Originality of Kant's Social Contract Theory", en Sánchez Madrid, N.; Satne, P.; Krasnoff, L. (eds.): *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff, University of Wales Press, 2018, 9-28.

Marey, M.; Sánchez Madrid, N.: "Kant et le droit en 1784: La formation de l'obligation juridique dans le cours 'Naturrecht Feyerabend'", en Grapotte, S.;

Ruffing, M.: *L'année 1784: Droit et philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 2017, 215-223.

Maus, I.: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992.

Moledo, F.: „Die neue Auffassung der Metaphysik als reine Philosophie in der Inauguraldissertation und ihre propädeutische Bedeutung im Rahmen der Entwicklungsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft*“, *Kant-Studien* 107, 3 (2016) 485-495. doi: 10.1515/kant-2016-0035.

\_\_\_\_\_ : “The Fact of Pure Reason”, *Studi Kantiani* 31 (2018) 109-117. doi: 10.19272/201802901005.

\_\_\_\_\_ : “Introducción”, en Kant, I.: *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, trad. Moledo, F., Buenos Aires, Colihue, en imprenta.

Mulholland, L.: *Kant's System of Rights*, Nueva York, Columbia University Press, 1990.

Oberer, H.: „Honeste vive. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, AA 06, 236. 20-30“, en Doyé, S.; Heinz, M.; Rameil, U. (eds.): *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlín/Nueva York, 2004, 203-213.

\_\_\_\_\_ : „Noch einmal zu Kant's Rechtsbegründung“, *Kant-Studien* 101, 3 (2010) 380-393. doi: 10.1515/kant.2010.024.

Onuf, N.: “Civitas maxima: Wolff, Vattel and the Fate of Republicanism”, *The American Journal of International Law* 88, 2 (1994) 280-303. doi: 10.2307/2204100.

Orend, B.: *War and International Justice: A Kantian Perspective*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2000.

Pinheiro, W. A.: “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right”, *Kant Studien* 107 (2016) 160-178.

Pinzani, A.: „Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59 (2005) 71-94.

Reath, A.: “Hedonism, Heteronomy and Kant’s Principle of Happiness”, en Reath, A. (ed.): *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 33-67.

Reibstein, E.: „Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff“, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 15 (1953) 76-102.

Riley, P.: “How Coherent is the Social Contract Tradition?”, *Journal of the History of Ideas* 34, 4 (1973a) 543-562.

\_\_\_\_\_ : “On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists”, *Political Theory* 1, 4 (1973b) 450-471. doi: 10.1177/009059177300100408.

\_\_\_\_\_ : “The Abbé de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe”, *World Affairs* 137, 3 (1974) 186-194.

\_\_\_\_\_ : “The General Will before Rousseau”, *Political Theory* 6, 4 (1978) 485-516. doi: 10.1177/009059177800600402.

\_\_\_\_\_ : *Leibniz’ Universal Jurisprudence*, Cambridge, Harvard University Press, Londres, 1996.

Ripstein, A.: *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Röd, W.: *Geometrischer Geist und Naturrecht*, Munich, der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970.

Saage, R.: „Naturzustand und Eigentum“, en Batscha, Z. (ed.): *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976, 206-231.

Salter, J.: “Hugo Grotius: Property and Consent”, *Political Theory* 29, 4 (2001) 537-555. doi: 10.1177/0090591701029004004.

Scattola, M.: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht: zur Geschichte des »ius naturae« im 16. Jahrhundert*, Tubinga, Niemeyer, 1999.

\_\_\_\_\_ : “Before and after Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times”, en Hochstrasser, T.; Schröder, P. (eds.): *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Dordrecht/Londres, Springer Science-Business Media Dordrecht, 2003, 1-30.

\_\_\_\_\_ : „Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips“, *Aufklärung* 20 (2008) 239-265.

Schneewind, J.: “Pufendorf’s Place in the History of Ethics”, *Synthese* 72, 1 (1987) 123-155.

\_\_\_\_\_: “Kant and Natural Law Ethics”, *Ethics* 104 (1993) 53-74. doi: 10.1086/293575.

\_\_\_\_\_: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Schneiders, W.: „Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966) 607-650.

Schrecker, P.: „Kant et la Révolution Française“, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 128, 9 (1939) 394-426.

Schwaiger, C.: „Die Anfänge des Projekts einer Metaphysik der Sitten. Zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee“, en Gerhardt, V.; Hontmann, R.; Schumacher, R. (eds.): *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001a, 52-58.

\_\_\_\_\_: „Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant“, en Oberhausen, M.; Delfosse, H.; Rozzo, R.: *Vernunftkritik und Aufklärung Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2001b, 317-328.

\_\_\_\_\_: “The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten and the Early Kant”, en Ameriks, K.; Höffe, O. (comps.): *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 58-73.

\_\_\_\_\_: “Gottfried Achenwall”, en Klemme, H.; Kuhen, M. (eds.): *Dictionary of Eighteen-Century German Philosophers*, Londres/Nueva York, Bloomsbur, 2010, 86-90.

Seifert, H.-U.: “Karl Heinrich Heydenreich”, en Klemme, H.; Kuhen, M. (eds.): *Dictionary of Eighteen-century German Philosophers*, Londres/Nueva York, Bloomsbur, 2010, 753-754.

Sensen, O.: “Moral Obligation and Free Will”, en Denis, L.; Sensen, O. (eds.): *Kant’s Lectures on Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 138-155.

Shell, S.: “Kant on Unjust War and ‘Unjust Enemies’ Reflections on a Pleonasm”, *Kantian Review* 10 (2005) 85-111. doi: 10.1017/S1369415400002144.

Siep, L.: “What Is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of Metaphysics of Morals*”, en Ameriks, K.; Höffe, O. (comps.): *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 77-92.

Stratton Lake, P.: “Being Virtuous and the Virtues: Two Aspects of Kant’s Doctrine of Virtue”, en Betzler, M.: *Kant’s Ethics of Virtue*, Berlín/Nueva York, Walter der Gruyter, 2008, 101-122.

Terra, R.: “A doutrina kantiana da propriedade”, *Revista Discurso* 14 (1983) 113-143. doi: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1983.37906.

Tierney, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta/Georgia, Scholars Press, 1997.

\_\_\_\_\_: “Kant on Property: The Problem of Permissive Law”, *Journal of the History of Ideas* 62, 2 (2001a) 301-312. doi: 10.1353/jhi.2001.0020.

\_\_\_\_\_: “Permissive Natural Law and Property from Gratian to Kant”, *Journal of the History of Ideas* 62, 3 (2001b) 381-399. doi: 10.2307/3654147.

Tuck, R.: *Natural Right Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_: “Grotius, Carneades, and Hobbes”, *Grotiana* 4 (1983) 43-63. doi: 10.1163/187607583X00050.

\_\_\_\_\_: “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, en Pagden, A. (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 99-119.

Van der Zande, J.: “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 419-442. doi: 10.2307/2710034.

Von der Pfordten, D.: „Kant’s Rechtsbegriff“, *Kant-Studien* 98 (2007) 431-442. doi: 10.1515/KANT.2007.027.

Von Gierke, O.: *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trad. y ed. Troeltsch, E., Cambridge, Cambridge University Press. 1934.

Walzer, M.: *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 1977.

Warda, A.: *Immanuel Kants Bücher*, Berlín, Martin Breslauer, 1922.

Watkins, E.: “The Antinomy of Pure Reason. Sections 3-8”, en Mohr, G.; Willaschek, M.: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Akademie Verlag, 1998, 447-465.

\_\_\_\_\_: “What Is, for Kant, a Law of Nature?”, *Kant Studien* 105, 4 (2014) 471-490. doi: 10.1515/kant-2014-0022.

Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990.

Westphal, K.: “A Kantian Justification of Possession”, en Timmons, M. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 89-110.

Willaschek, M.: “Why the Doctrine of Right Does Not Belong in the Metaphysics of Morals”, en Byrd, S.; Hruschka, J.; Joerden, J. (eds.): *Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics*, vol. 5, Berlín, Duncker & Humboldt, 1997, 205-227.

\_\_\_\_\_: “Right and Coercion. Can Kant’s Conception of Right be Derived from his Moral Theory?”, *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2009) 49-70. doi: 10.1080/09672550802610982.

Williams, H.: *Kant’s Critique of Hobbes*, Cardiff, University of Wales Press, 2003.

\_\_\_\_\_: “Why Kant Is Not a Hobbesian?”, en Rohden, V.; Terra, R.; Almeida, G.; Ruffing, M. (eds.): *Akten des X Internationalen Kant Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2008, 309-330.

\_\_\_\_\_: “Natural Right in Hobbes and Kant”, *Hobbes Studies* 25 (2012a) 66-90. doi: 10.1163/187502512X639614.

\_\_\_\_\_: *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012b.

Wolff, M.: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009) 511-549. doi: 10.1524/dzph.2009.0045.

Wood, A.: “Kant Versus Eudaimonism”, en Predrag C. (ed.): *Kant’s Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*, Nueva York, University of Rochester Press, 2001, 261-281.

\_\_\_\_\_: “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, en Timmons, M. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 1-22.

\_\_\_\_\_: *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

## **Nota sobre la autora**

Fiorella Tomassini es licenciada (2013) y doctora (2018) en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria postdoctoral del CONICET (Argentina). Realizó dos estadías de investigación en la Universidad Martin-Luther de Halle-Wittenberg, una en el marco de su doctorado (mayo - noviembre de 2016), con una beca del DAAD, y otra en el marco de su postdoctorado (septiembre de 2018 – agosto de 2019), con el apoyo financiero del DAAD y del proyecto internacional Marie Curie RISE 2020 “Kant in South America”. Ha publicado diversas contribuciones sobre la filosofía jurídico-política de Kant en libros especializados y en revistas académicas.

## Índice

- acción externa, 82  
Achenwall, G., 1, 16, 18,  
19, 20, 29, 30, 31, 65,  
66, 67, 80, 91, 94, 95,  
96, 97, 98, 99, 102, 103,  
125, 141, 142, 147, 148,  
149, 221, 224, 226, 231,  
232, 249  
adquisición, 194, 16, 70,  
104, 113, 116, 117, 118,  
125, 128, 132, 133, 135,  
136, 138, 139, 140, 141,  
142, 143, 144, 145, 146,  
148, 149, 151, 153, 154,  
155, 160, 193, 207, 208,  
217, 237  
adquisición originaria,  
139, 140, 141, 142, 143,  
144, 145, 149, 155  
antinomía, 52, 61, 120,  
147, 214  
arbitrio, 7, 8, 51, 63, 76,  
81, 82, 83, 86, 87, 88,  
89, 91, 93, 94, 106, 113,  
117, 118, 120, 121, 122,  
123, 130, 131, 132, 133,  
134, 135, 136, 138, 139,  
140, 142, 143, 144, 145,  
150, 151, 153, 154, 160,  
179, 217, 224, 238  
autoconservación, 195, 16,  
22, 24, 57, 66, 67, 69,  
220, 221, 226  
autonomía, 2, 28, 35, 62,  
63, 193  
Baumeister, G., 72, 232  
Baumgarten, G., 23, 26,  
28, 30, 51, 53, 57, 58,  
59, 60, 80, 91, 102, 111,  
232, 249  
Bergk, J. A., 48, 232  
bienestar, 27, 28, 29, 31,  
44, 57, 64, 65, 68, 69,  
75, 141, 174, 176, 179,  
187, 223, 228, 229  
coacción, 1, 8, 14, 23, 30,  
37, 39, 44, 46, 62, 67,  
81, 89, 93, 94, 96, 97,  
98, 99, 106, 108, 111,  
113, 115, 118, 132, 135,  
136, 137, 144, 145, 153,  
155, 157, 159, 160, 162,  
163, 168, 180, 185, 192,  
193, 217, 224  
coacción externa, 89, 94,  
98, 106, 108, 136, 159  
coacción interna, 89  
coacción recíproca, 93, 99,  
132, 136, 153  
contrato, iii, 1, 10, 11, 13,  
20, 21, 31, 110, 140,  
149, 160, 162, 163, 164,  
175, 178, 183, 185, 191,  
195, 203, 210, 234, 238  
contrato originario, 162,  
163, 164, 175, 178, 191,  
203  
Crusius, C. A., 57, 60, 71,  
232  
deber de virtud, 66, 67,  
221, 226  
deber ético, 102, 103, 206,  
221, 222, 225, 226, 230  
deber externo, 115, 185  
deber interno, 83, 114  
deber jurídico, 67, 94, 101,  
102, 103, 105, 107, 108,  
109, 111, 112, 113, 115,  
124, 135, 138, 174, 184,  
186, 201, 206, 218, 221,  
226, 229  
deber para con los otros,  
103  
deber para con uno mismo,  
103  
deberes de Ulpiano, 23,  
100, 102, 109, 111, 116  
derecho cosmopolita, 194,  
9, 10, 16, 78, 181, 183,  
205, 206, 207, 209, 211,  
218  
derecho de gentes, 194, 9,  
16, 159, 182, 183, 185,  
188, 189, 190, 192, 194,  
196, 197, 199, 200, 203,  
205, 206, 211  
derecho innato, 2, 7, 8, 9,  
10, 80, 91, 92, 94, 95,  
99, 100, 103, 104, 105,  
109, 110, 114, 116, 120,  
121, 136, 140, 144, 151,  
154, 201  
derecho natural, 193, ii,  
193, 194, 1, 2, 3, 4, 5, 6,  
7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 17, 18, 19,  
20, 21, 22, 23, 24, 25,  
26, 27, 28, 29, 30, 31,  
32, 34, 37, 38, 39, 40,  
41, 43, 44, 46, 47, 49,  
50, 51, 56, 57, 58, 59,  
62, 65, 66, 67, 69, 70,  
74, 77, 78, 79, 80, 91,  
92, 93, 95, 96, 97, 98,  
99, 100, 102, 111, 115,  
125, 126, 127, 131, 141,  
146, 149, 151, 156, 160,  
163, 169, 171, 180, 181,  
183, 185, 187, 198, 202,  
205, 206, 208, 209, 215,  
216, 217, 218, 219, 222,  
224, 226, 230, 232, 235,  
246  
derecho positivo, 2, 3, 4, 5,  
6, 7, 13, 17, 21, 33, 38,  
77, 92, 155, 216  
derecho privado, ii, 1, 5, 6,  
9, 10, 14, 99, 100, 104,  
111, 112, 115, 116, 117,  
118, 119, 125, 130, 131,  
133, 154, 155, 156, 159,  
167, 182, 200, 217  
derecho público, ii, 194, 5,  
7, 9, 14, 16, 100, 112,  
115, 116, 118, 119, 145,  
155, 156, 159, 167, 173,  
178, 182, 190, 195, 200,  
205, 206, 211, 217  
derecho subjetivo, 29, 92,  
95, 117, 131, 154  
derechos adquiridos, 92,  
104, 117, 118, 121, 131,  
133, 140, 151  
Diderot, D., 160, 161, 232  
doctrina de la prudencia,  
15, 170, 218  
doctrina de la virtud, 76,  
81, 82, 86, 87, 89, 90,  
220, 223, 225, 230  
doctrina de las costumbres,  
54, 55, 71, 76, 79, 80,  
82, 84, 85, 88, 89, 90,  
104, 115, 130, 169, 216,  
220  
doctrina del derecho, 193,  
7, 8, 14, 16, 18, 32, 33,  
48, 67, 74, 75, 76, 77,  
79, 81, 82, 84, 86, 87,

- 89, 90, 91, 92, 97, 99,  
100, 106, 108, 115, 165,  
170, 181, 182, 197, 211,  
216, 219
- estado civil, 6, 20, 21, 110,  
111, 112, 113, 116, 119,  
127, 134, 137, 138, 154,  
163, 184
- estado de naturaleza, 5, 10,  
20, 21, 22, 110, 111,  
112, 113, 115, 116, 127,  
154, 162, 163, 179, 182,  
184, 185, 186, 188, 190,  
191, 192, 193, 195, 197,  
199, 200, 201, 202, 203,  
204, 205, 218
- Estado de pueblos, 187,  
190, 191, 192, 193, 194
- Estado en la idea, 11, 156,  
163, 164, 165, 168, 180,  
217
- Estado mundial, 187, 188,  
189, 191, 194
- ética, 2, 3, 16, 25, 30, 35,  
36, 74, 76, 83, 85, 88,  
89, 90, 104, 108, 169,  
205, 216, 220, 223, 226,  
229, 230
- eudemonismo político, ii,  
193, 15, 16, 27, 31, 49,  
50, 63, 64, 68, 69, 174,  
175, 176, 180
- felicidad, 193, 195, 15, 16,  
27, 28, 31, 39, 40, 44,  
47, 48, 49, 50, 56, 57,  
63, 64, 65, 66, 67, 68,  
69, 70, 71, 88, 98, 102,  
105, 169, 170, 174, 175,  
176, 177, 178, 179, 198,  
213, 220, 221, 222, 228,  
229, 230
- Fichte, J. G., 32, 33, 40,  
232, 243
- fin final, 194, 16, 75, 79,  
181, 182, 183, 211, 212,  
213, 214, 219
- fin objetivo, 89, 90, 220
- Garve, C., 71, 169, 170,  
174, 180, 232
- Grocio, H., 2, 7, 8, 17, 18,  
22, 23, 24, 25, 26, 34,  
141, 142, 146, 147, 148,  
160, 161, 196, 197, 202,  
221, 226, 233
- guerra justa, i, 194, 16, 79,  
182, 195, 196, 199, 200,  
201, 202, 204, 218
- Heydenreich, K. H., 32,  
43, 44, 45, 46, 47, 48,  
49, 74, 80, 233, 249
- Hobbes, T., 2, 9, 10, 12,  
18, 19, 22, 60, 96, 111,  
158, 160, 161, 172, 221,  
233, 238, 240, 241, 242,  
250, 251
- honeste vive, 23, 100, 102,  
103, 106, 107, 108, 109,  
114, 238
- Hufeland, G., ii, 32, 34,  
35, 36, 37, 38, 40, 44,  
47, 49, 80, 97, 222, 233,  
246
- Hugo, G., 17, 33, 48, 233,  
241, 248
- humanidad, 7, 8, 11, 23,  
42, 43, 47, 48, 93, 102,  
104, 105, 106, 107, 108,  
109, 114, 116, 140, 146,  
150, 160, 161, 178, 181,  
196, 206, 212, 220, 221,  
222, 223, 225, 227, 229,  
230
- idea, 1, 2, 6, 7, 10, 11, 12,  
13, 14, 16, 18, 19, 26,  
27, 31, 33, 39, 45, 46,  
48, 50, 51, 53, 57, 59,  
60, 61, 62, 63, 65, 66,  
67, 70, 72, 73, 75, 78,  
79, 80, 83, 94, 100, 103,  
104, 105, 106, 107, 115,  
116, 117, 119, 121, 127,  
128, 129, 130, 131, 132,  
134, 135, 136, 137, 139,  
140, 141, 142, 144, 145,  
146, 147, 149, 150, 152,  
153, 155, 158, 160, 161,  
162, 163, 164, 165, 166,  
167, 170, 171, 172, 173,  
175, 178, 180, 181, 182,  
183, 185, 187, 188, 189,  
190, 191, 192, 193, 194,  
195, 197, 200, 201, 203,  
206, 212, 213, 214, 217,  
219, 222, 225, 230
- ideal, 3, 12, 14, 60, 78,  
111, 119, 164, 165, 166,  
168, 171, 178, 181, 193,  
195, 203, 211, 213, 214,  
218, 219, 240
- imperativo categórico, 45,  
48, 55, 56, 58, 84, 85,  
88, 90, 124, 128, 130,  
135, 150, 212
- imperativo hipotético, 56,  
212
- imperativos de la  
prudencia, 56, 57
- inclinación, 44, 83, 160,  
203, 227
- justicia, 193, 5, 20, 23, 45,  
46, 65, 112, 113, 147,  
164, 199, 233
- Knutzen, M., 72, 233
- legislación ética, 83
- legislación jurídica, 83,  
104
- Leibniz, G., 2, 23, 161,  
196, 233, 248
- ley de la naturaleza, 25,  
26, 28, 50, 60, 96, 103
- ley general del derecho, 5,  
80, 86, 87, 95, 184
- ley jurídica, 32, 83, 116,  
144, 204
- ley moral, 3, 4, 8, 15, 26,  
32, 37, 42, 47, 49, 50,  
53, 54, 58, 60, 62, 63,  
70, 72, 83, 84, 85, 86,  
90, 170, 214, 215
- ley natural, 21, 23, 26, 52,  
62, 76, 96, 103, 183,  
198, 200, 201
- ley permisiva, ii, 33, 119,  
121, 122, 125, 126, 127,  
128, 129, 130, 131, 132,  
133, 134, 135, 136, 138
- ley práctica, 45, 58, 64, 84,  
88, 90
- leyes de la libertad, 193,  
15, 41, 49, 50, 51, 53,  
54, 59, 68, 75, 84, 215,  
219
- libertad, 193, 2, 7, 8, 9, 10,  
11, 13, 14, 20, 23, 35,  
38, 41, 42, 43, 46, 49,  
50, 51, 52, 54, 61, 64,  
65, 66, 67, 68, 69, 73,  
75, 76, 78, 79, 81, 82,  
83, 84, 86, 87, 88, 89,  
91, 93, 94, 95, 98, 99,  
100, 104, 105, 106, 108,  
109, 111, 112, 113, 115,  
116, 117, 118, 120, 121,  
122, 123, 129, 131, 132,  
133, 136, 137, 138, 140,  
142, 143, 144, 145, 151,  
153, 154, 159, 160, 161,  
162, 168, 177, 179, 180,  
184, 185, 188, 191, 193,  
198, 199, 200, 201, 203,

- 204, 215, 216, 217, 218, 225, 226, 229
- libertad externa, 82, 89, 94, 98, 104, 105, 116, 121, 122, 123, 132, 143, 154, 159, 162, 218
- libertad innata, 78, 79, 91, 93, 94, 95, 99, 100, 109, 114, 115, 132, 160
- libertad interna, 61, 82, 89, 104, 108, 226, 229
- libertad jurídica, 13, 14, 118, 159, 168, 217
- liga de pueblos, 187, 189, 190, 193, 195, 204
- lo mío y tuyo externo, 5, 9, 12, 101, 104, 105, 112, 117, 119, 120, 121, 123, 145, 154, 194, 217
- lo mío y tuyo interno, 5, 12, 100, 105, 110, 116
- Locke, J., 22, 141, 147, 148, 208, 233, 240
- mandato, 5, 42, 43, 45, 46, 57, 63, 66, 89, 100, 102, 105, 110, 111, 112, 114, 115, 127, 153, 163, 173, 179, 183, 187, 190, 204, 213, 225
- Marsilio de Padua, 158, 233
- máxima, 58, 62, 64, 84, 87, 88, 90, 121, 122, 158, 171, 178, 187, 188, 201, 220, 224, 225, 229
- Meier, G. F., 72, 234
- Meister, J. C. F., 34, 234
- metafísica, 193, 194, i, 4, 14, 15, 16, 23, 33, 50, 63, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 90, 91, 115, 165, 168, 180, 205, 216, 217, 219, 220, 230, 231, 247
- metafísica de las costumbres, 194, i, 4, 16, 50, 63, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 91, 115, 165, 180, 216, 220, 230, 231, 247
- Modernidad, 193, 1, 15, 16, 18, 19, 21, 92, 125, 141, 156, 183
- moral, 2, 3, 4, 8, 14, 17, 18, 23, 25, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 94, 95, 96, 99, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 113, 117, 124, 129, 130, 131, 134, 136, 139, 153, 154, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 186, 202, 204, 205, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 230
- moralidad, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 47, 49, 54, 57, 58, 62, 63, 64, 68, 70, 71, 74, 85, 86, 161, 170, 206, 213, 222, 226, 227, 228
- motivo, 2, 7, 28, 54, 58, 71, 83, 104, 105, 121, 125, 127, 131, 137, 143, 190, 198, 207, 213
- naturaleza, 193, 4, 5, 8, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 39, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 65, 70, 71, 73, 75, 76, 82, 92, 96, 97, 103, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 141, 147, 148, 151, 152, 154, 161, 172, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 213, 215, 216, 219, 222, 223, 225, 226, 227, 228
- neminem laede, 100, 102, 103, 106, 109, 111, 112, 114, 199
- obligación, 1, 2, 7, 8, 24, 26, 27, 30, 39, 49, 50, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 70, 72, 74, 78, 79, 84, 85, 87, 88, 90, 94, 95, 96, 97, 99, 102, 103, 106, 109, 110, 113, 116, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 143, 145, 153, 161, 168, 174, 175, 178, 180, 188, 198, 215, 224, 226, 227, 228
- obligación natural, 26, 66, 67, 95, 96, 97, 113
- paz perpetua, 194, 16, 78, 168, 172, 173, 181, 183, 193, 194, 195, 206, 211, 212, 213, 214, 219, 240
- perfección, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 39, 40, 44, 47, 48, 49, 57, 58, 67, 69, 70, 71, 88, 95, 97, 98, 102, 105, 141, 149, 187, 198, 220, 221, 222, 223, 225, 230
- política, ii, 194, 1, 2, 4, 5, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 21, 23, 28, 30, 33, 49, 68, 69, 78, 119, 128, 156, 160, 161, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 203, 208, 209, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 233, 237, 255
- posesión común del suelo, 117, 139, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 206, 217
- posesión empírica, 119, 120, 121, 140, 142, 145, 151
- posesión inteligible, 120, 132
- posesión jurídica, 117, 118, 119, 121, 124, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 139, 143, 145, 151, 155, 217
- postulado del derecho público, 116
- postulado jurídico de la razón práctica, 9, 116, 117, 119, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 134, 135, 136, 138, 139, 144, 152, 153, 154
- potestad, 2, 5, 30, 37, 42, 46, 66, 69, 76, 77, 94, 95, 96, 97, 98, 113, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 141, 159, 184, 185, 186, 187, 199, 201, 204, 207, 209, 217, 229
- potestad de coaccionar, 30, 37, 66, 69, 95, 96, 97,

- 98, 113, 136, 185, 186, 229
- praxis, 194, 14, 16, 38, 69, 70, 82, 133, 168, 169, 170, 172, 179, 180, 217
- principio universal del derecho, 30, 66, 67, 78, 79, 85, 87, 93, 95, 100, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 120, 121, 140, 142, 153, 212
- principios jurídicos a priori, 7, 156, 192, 205, 211, 218
- propiedad, ii, 9, 10, 118, 125, 134, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 208, 210
- prudencia, 193, 8, 44, 57, 64, 74, 75, 169, 171, 172, 173, 174, 176
- pueblo, 193, 10, 11, 13, 27, 29, 31, 65, 68, 78, 118, 119, 129, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 185, 186, 189, 192, 194, 204, 205, 207, 209, 210, 217, 219
- Pufendorf, S., 2, 7, 8, 17, 19, 22, 23, 102, 103, 141, 142, 196, 197, 202, 226, 234, 248
- razón, i, 5, 6, 8, 10, 12, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 38, 43, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 108, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 150, 152, 153, 154, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 181, 183, 191, 193, 203, 205, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 222, 223, 225, 230, 231, 237
- razón pura, i, 6, 8, 16, 38, 44, 45, 48, 52, 71, 73, 74, 81, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 123, 124, 127, 165, 167, 169, 174, 175, 181, 213, 214, 216, 220, 221, 222, 223, 230, 231
- reciprocidad, 14, 78, 79, 93, 99, 118, 132, 133, 135, 136, 137, 145, 160, 217
- Reitemeier, J., 27, 37, 234
- representación, 45, 58, 84, 85, 88, 114, 158, 163, 164, 166, 167, 214
- república, 193, 11, 14, 65, 165, 166, 167, 168, 188, 190, 191, 192, 193, 217
- república mundial, 190, 191, 192, 193
- resorte impulsor, 83, 85, 90, 223, 225
- respublica noumenon, 14, 166, 167, 168
- Rousseau, J.-J., iii, 11, 12, 13, 14, 111, 118, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 196, 210, 217, 234, 238, 240, 242, 248
- Schmalz, T., 32, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 234
- soberanía, 11, 14, 16, 18, 21, 22, 78, 100, 117, 119, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 167, 176, 185, 204, 208, 209, 216, 217
- soberanía popular, 11, 14, 78, 119, 157, 158, 159, 168, 216, 217
- soberano, 193, 10, 13, 68, 158, 163, 165, 166, 167, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 190, 191, 203, 206, 209, 219
- Tafinger, W., 32, 37, 38, 39, 40, 44, 47, 49, 235, 239
- Thomasius, C., 2, 20, 22, 23, 29, 125, 235
- tradición iusnaturalista, 1, 2, 3, 7, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 39, 47, 48, 51, 53, 62, 77, 102, 125, 139, 146, 149, 156, 215, 216, 219, 230
- Vattel, E., 188, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 206, 208, 209, 235, 247
- virtud, 4, 13, 15, 20, 23, 40, 48, 61, 62, 69, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 93, 105, 108, 133, 138, 140, 150, 172, 213, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 229, 230
- voluntad, ii, 194, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 21, 26, 29, 35, 38, 41, 45, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 71, 76, 78, 81, 82, 83, 88, 89, 92, 99, 115, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 189, 207, 208, 212, 215, 216, 219, 223, 230, 237, 246
- voluntad del pueblo, 166, 167, 178
- voluntad divina, 54, 55, 60, 62, 63, 66, 71, 148, 150, 161, 215
- voluntad general, ii, 194, 2, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 69, 78, 99, 115, 117, 118, 119, 134, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 153, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 175, 178, 179, 207, 216, 219, 237
- voluntad privada, 61, 162, 177, 178
- voluntad unilateral, 132, 137, 144, 145, 157, 217
- Wolff, C., 2, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 51, 57, 58, 59, 71, 72, 80, 86, 91, 96, 102, 103, 125, 141, 142, 187, 188, 190, 197, 198, 235, 242, 247, 249, 250, 251