

# ARTICULOS

## La justicia en Kant(\*)

Reinhard BRANDT(\*\*)

**Resumen:** En el seno de la ética kantiana la justicia no es examinada como una virtud específica, y los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* sólo parecen tratar del derecho privado y público, mas no de la justicia. En realidad, la ética expuesta en las tres *Críticas* depende de una *iustitia distributiva* de Dios merced al bien supremo, y la institución jurídica del Estado será descrita como "justicia pública". Este trabajo se propone clarificar esta conexión y realizar una contribución al tema señalado en el título.

**Palabras clave:** Kant, Justicia, Ética, Derecho, Virtud.

**Abstract:** Innerhalb der Kantischen Ethik wird die Gerechtigkeit nicht als besondere Tugend erörtert, und die "Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" scheinen nur vom privaten und öffentlichen Recht, nicht jedoch von der Gerechtigkeit zu handeln. Tatsächlich ist die Ethik in den drei Kritiken auf eine *iustitia distributiva* Gottes als höchstem Gut angewiesen, und die rechtliche Institution des Staates wird als "öffentliche Gerechtigkeit" bezeichnet. Die Arbeit sucht diesen Zusammenhang zu klären und einen Beitrag zu dem im Titel angegebenen Thema zu leisten.

**Key words:** Kant, Gerechtigkeit, Ethik, Recht, Tugend.

### I

Una de las peculiaridades más llamativas de la filosofía práctica de Kant es que ni su doctrina del derecho ni su ética se ensamble, o parezca ensamblarse, dentro de la tradición de las teorías de la justicia. Sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* se ciñen a los títulos de «Derecho privado» y «Derecho público», ocupándose el segundo del «Derecho político», el «Derecho internacional» y el «Derecho cosmopolita»; su tema es el derecho (*ius*), mas no, según parece, la justicia (*iustitia*). El problema de la justicia parece no haber interesado demasiado a Kant o, en todo caso, no es objeto de un tratamiento específico en ningún lugar prominente de su sistema filosófico. ¿Acaso juega la justicia algún papel en la *Fundamentación de la metafísica de las*

---

(\*) Versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo. Original alemán: Die Gerechtigkeit bei Kant, *Jahrbuch für Recht und Ethik* (hrsg. von B.S. Byrd, J. Hruschka u. J.C. Joerden), I, 1993, 25-44.

(\*\*) Dirección para correspondencia: Reinhardt Brandt. Institut für Philosophie / Philipps-Universität / Wilhelm Röpke Str. 6 / D-35039 Marburg.

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-507.

las costumbres o en la *Crítica de la razón práctica*? Sirvámonos de un argumento externo para responder a esta pregunta; las palabras «justicia» e «injusticia» no aparecen para nada en el primer escrito<sup>1</sup> y sólo son utilizadas de un modo marginal en el segundo. Sorprendentemente, tampoco en los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* se cuenta la justicia entre las virtudes a las que se ve obligado el hombre. Ni el hombre justo ni la acción justa son examinados en los escritos éticos de Kant.

En la bibliografía que versa sobre filosofía práctica se refleja de nuevo este diagnóstico; por mucho que se rebusque, no se dará con un estudio monográfico sobre la concepción kantiana de la justicia, y en aquellos que inciden sobre la ética o el derecho la justicia reluce tanto como en Kant, cabiendo comprobar que no ha sido objeto de un tratamiento temático específico. Desde la mirada retrospectiva del siglo XX se ha investigado el posicionamiento de Kant ante la cuestión de la justicia política y social<sup>2</sup>, pero en esas investigaciones se obvia el tema de la justicia en cuanto tal y se la toma como una especie de test para constatar que Kant desconocía el planteamiento de la justicia en términos políticos y sociales.

La escasa presencia explícita de la justicia en los escritos de Kant y en las interpretaciones dedicadas a su obra es tan sorprendente como para que, las nuevas teorías que se mueven en el campo de gravitación de la filosofía práctica de Kant, hayan dado en destacar la relevancia de la justicia en el título mismo de sus obras, como es el caso de la *Teoría de la justicia* de Rawls y la *Justicia política* de Otfried Höffe; por lo demás, la justicia es una de las cuatro virtudes cardinales y ésta se cifraba hasta Kant en el supremo elogio ético del ciudadano y del gobernante. El principal escrito de Platón, la *Política*, está consagrado a dilucidar la cuestión de en qué consiste la justicia (*dikaïosyne*). Allí se la define como la última y más significativa de las cuatro virtudes del individuo y del conjunto de la polis. Las tres primeras son la *temperantia*, la *fortitudo* y la *prudencia*; en ellas se realiza una parte de la correspondiente estructura triádica del alma humana, al tiempo que, análogamente, la sociedad se organiza en tres estamentos. Sólo hay tres partes en el alma y no existen sino tres estamentos, de manera que las virtudes definidas con respecto a ellas se agotan con la citada triada. Pese a ello se añade la justicia y sólo por su asistencia pueden ponerse en práctica el resto. La virtud de la justicia determina las otras tres merced al principio de que deben ceñirse a lo suyo (*suum cuique*); hace aflorar lo mejor de cada una y las combina armoniosamente<sup>3</sup>. Aquel que sigue cada una de esas virtudes en el marco del *suum cuique*, será moderado, valeroso, prudente y con ello, al mismo tiempo, justo; quien contraviene las virtudes, da la espalda a ese orden global y es por ello injusto.

<sup>1</sup> Dejando a un lado el que se hable de «reclamaciones justas» (IV, 406). Los escritos de Kant serán citados siguiendo la edición de la Academia (*Gesammelte Schriften*, 1900 ss.), consignándose sin más el volumen en números romanos y la páginas en arábigos, con la excepción de la *Crítica de la razón pura*, que será citada de acuerdo a las siglas convencionales de A y B.

<sup>2</sup> El trabajo de Thomas Pogge lleva ciertamente el título de «Kant's Theory of Justice» (*Kantstudien*, 79, 1988, pp. 407-433), pero no realiza distinción alguna entre derecho y justicia, por lo que no se compadece con las premisas de una indagación histórico-sistemática de nuestro tema. Esto mismo es lo que ocurre con los trabajos de Margit Wetzel, *Kriterien politischen Gerechtigkeit: Zur Aktualität Kants* (Diss., Hamburg, 1987) y Peter Koller, «Zur Kritik der Kantischen Konzeption von Freiheit und Gerechtigkeit», en W.L. Gombocz, H. Rutte y W. Sauer -eds.-, *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Wien, 1989, pp. 54-69.

<sup>3</sup> Cfr. Platón, *Política*, IV, 432-433. Sobre el origen y las consecuencias del ordenamiento platónico de la justicia, cfr. Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* (1, 2, 3 / 4), Stuttgart, 1991, pp. 27 ss.

Aristóteles dedica el libro V. de su *Ética nicomáquea* a la justicia e injusticia; allí distinguirá en la justicia particular, que configura una virtud con contenidos específicos<sup>4</sup>, entre la *iustitia distributiva*, *commutativa* y *directiva*, respectivamente; la primera es la justicia que consiste en el reparto de los bienes conforme a la ponderación de la persona, la segunda es la justicia niveladora de los contratos, mas también de los castigos. La proporción entre la dignidad de la persona y el bien distribuido se calcula geoméricamente, mientras la justicia niveladora procede aritméticamente y le basta una relación numérica de equivalencia. (Esta concepción aristotélica nos la volveremos a encontrar con algunas variantes en Kant, tan pronto como descubramos en qué lugares teóricos se localiza la justicia dentro de su pensamiento).

En el *De officiis* de Cicerón la justicia es tratada con detenimiento; entre las virtudes examinadas es presentada como la primera y la más significativa: *iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur* (I, 7, 20).

Un análisis de la justicia comparable al de Platón, Aristóteles y Cicerón no tiene lugar en Kant, o quizá sea más cauteloso y acertado decir que no parece darse en Kant. ¿Podría deberse esto a una determinada concepción de la justicia que impida explicitar un tratamiento análogo?

Cabría responder negativamente a esta pregunta teniendo presente su ética y el destierro al que se ve sometido en ella todo el antiguo canon de las virtudes, el cual queda derogado y, por lo tanto, no es sólo la justicia la que pierde su originaria posición dominante en la filosofía moral. La razón de suprimir las antiguas virtudes es la siguiente: El imperativo categórico es un principio destinado a la prohibición de las acciones inmorales y a la creación de acciones morales; los escritos de Kant constituyen, pues, tratados acerca del método, en los que quedan expuestas las *regulae ad directionem voluntatis*; para ellos resulta esencial que no exista valor alguno que subsista con anterioridad en cuanto contenido del método, un valor que haya de ser reconocido y realizado como tal<sup>5</sup>. En tan escasa medida como se da un conocimiento de la verdad antes de la metodología, puede haber igualmente valores morales, a lo que se llame virtudes como en Platón, Aristóteles o Cicerón, que resulten reconocibles como cosas o cualidades determinadas y que el hombre deba realizar en pos suyo. El comportamiento que entraña acciones morales puede verse diversificado conforme a diversas relaciones (v.g., del obrar para con uno mismo o para con los demás), pero eso no nos lleva sin más a la restitución del antiguo canon de las virtudes ni, por ende, tampoco a la justicia.

Este argumento es correcto; las antiguas virtudes no podían continuar en vigor al margen de un examen metódico-crítico y una nueva deducción del imperativo categórico. Sin embargo, en Kant no se encuentra una renovación de la justicia de este tipo. A pesar de lo cual, la justicia constituye, paradójicamente, un elemento central tanto de la teoría del derecho como de la ética. Los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* suponen, en efecto, una teoría del derecho y de la justicia (*de iure et iustitia*)<sup>6</sup>, habida cuenta de que el derecho plasmado en el Estado no es sino «el estado de una justicia distributiva» (VI, 307), aun cuando ningún epígrafe la anuncie en cuanto tal y, bien al contrario, sólo se hable del derecho; pero vale lo siguiente: no hay derecho sin justicia, sin esa "justicia pública" que el litigioso derecho asegura y desarrolla a través de la

<sup>4</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1129b<sub>11</sub>-1130a<sub>13</sub> y 1130b<sub>6</sub> ss.

<sup>5</sup> Cfr. la propia argumentación de Kant en relación con el valor del bien como contenido en la *Crítica de la razón práctica* (V, 57-71).

<sup>6</sup> Las «Instituciones», la primera parte del *Corpus iuris civilis*, comienzan con el título "De iustitia et iure": *Iustitia est constant et perpetua voluntas ius summ cuique tribuens*. Esta unión entre el derecho y la justicia será la que nos volvemos a encontrar en Kant.



legislación, el gobierno y la judicatura. Y cuando la ética responde a la pregunta de "¿qué debo hacer?", contestando: "¡Haz aquello por lo que te vuelvas digno de ser feliz!", entonces precisa de la *iustitia distributiva* de Dios; ciertamente, esta idea no se halla presente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785, pero sí en las tres *Críticas*<sup>7</sup> y en los posteriores dictámenes acerca de la ética (y según la propia interpretación de Kant el no aparecer en la *Fundamentación* sólo obedece a razones de restricción temática). También en esta versión teórica resulta válido que sin justicia no hay moralidad. Ambas formas de la justicia -la del derecho y la de la ética-tienen a su base la misma idea; sólo la suposición de una *iustitia distributiva*, o también *directiva*, humana y divina, posibilita la realización del deber materializado en una actuación jurídica y ética. Si no se dan esas instancias de la justicia, las ideas del derecho y de la moralidad, en cuanto tales, no son sino "quiméricas".

La justicia se perfila, pues, como algo transcendente al obrar ético y jurídico del individuo; otrora incardinada en Dios, transmutada luego en la "justicia pública" del Estado; en este último caso el problema pasa a ser cómo administren correctamente la justicia los ciudadanos activos del Estado.

En lo que sigue sólo serán tocados algunos puntos<sup>8</sup> que no carecen de relevancia par el tema de la "justicia en Kant"; primero se abordarán algunos problemas escogidos de la ética, que son examinados después en la doctrina del derecho o, más exactamente, invocados en el marco de un contrato.

## II

Dirijámonos primero a la *Crítica de la razón pura* y su teología moral. En el segundo apartado de «El canon de la razón pura» (A 804) son formuladas las tres célebres preguntas: 1. "¿Qué puedo saber?" 2. "¿Qué debo hacer?" 3. "¿Qué me cabe esperar?" (A 805). Para mostrar la conexión entre la respuesta a estas preguntas y el tema de la "justicia" (que no queda explicitada en el texto mismo), basta con levantar un acta de los resultados; los razonamientos que conducen a cada uno de dichos resultados resultan demasiado complejos de cara a nuestro propósito como para ser analizados aquí.

Se comienza por esclarecer brevemente estas cuestiones (A 805-806, al principio); de este comentario se infiere que la primera pregunta recibirá cumplida respuesta por parte de la *Crítica de la razón pura*, pero la segunda no atañe a dicha *Crítica* en tanto que no es transcendental, sino moral. De este modo sólo resta la tercera cuestión, a propósito de la cual se acomete una dilucidación del concepto de felicidad. Se parte del contraste con la ley práctica de la persecución de la felicidad para establecer la ley moral; la motivación de ésta no es la felicidad, sino la dignidad de ser feliz. La ley moral tiene a la libertad por objeto y, como se dice en relación con la tercera pregunta, las condiciones necesarias del reparto de la felicidad (A 806).

La consecución de la felicidad se ve preconnectada con esa ley moral que, en cuanto tal, no tiene nada que ver con ella; sin embargo, el cumplimiento de la ley debe regular el reparto de la felicidad. Con respecto a la moralidad se admite que «existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (sin tener en cuenta las motivaciones empíricas, esto es, la feli-

<sup>7</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 804-819; *Crítica de la razón práctica*, V, 107-148; *Crítica del Juicio*, especialm. V, 469-474.

<sup>8</sup> Esta delimitación en "algunos puntos" implica que sólo se harán referencias muy selectivas al complejo *locus* conceptual kantiano, así como a la bibliografía pertinente al respecto.

cidad) el hacer y dejar de hacer, es decir, el uso de la libertad de un ser racional en general, así como que dichas leyes ordenan en términos absolutos (no meramente hipotéticos bajo la presuposición de otros fines empíricos) y, por lo tanto, son necesarias en cualquier designio» (A 807). En segundo lugar se dice que «el mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (tal como puede serlo con arreglo a la libertad de los hombres racionales y tal como debe serlo con arreglo a las leyes necesarias de la moralidad) recibirá el nombre de mundo moral» (A 808). En tercer lugar se define a este mundo moral como una idea práctica «que puede y debe tener un influjo real sobre el mundo sensible, a fin de que se compadezca cuanto sea posible con él» (A 808). Aun cuando echemos en falta el tema de la felicidad, éste se da por sobrentendido al aparecer a renglón seguido en un texto anejo, pues: «la respuesta a la primera de las dos preguntas de la razón pura que conciernen al interés práctico es ésta: "haz aquello merced a lo cual te hagas digno de ser feliz"» (A 808-809). El objetivo probatorio de las consiguientes explicaciones es mostrar que se da una *necesaria* vinculación entre la ley moral y la esperanza de felicidad. Esta última depende fácticamente de la presuposición de un sabio pansoberano, al que también queda encadenada la moralidad; un creador y gobernante sabio «se ve obligada la razón a suponer, juntamente con la vida en ese mundo que hemos de considerar como futuro, si no quiere tomar las leyes morales por vanas quimeras, ya que su necesario resultado se ve vinculado por la propia razón a esa presuposición sin la cual habría de quedar descartado» (A 811).

Las leyes morales del *mundus intelligibilis* resultan ciertamente reconocibles como deberes al margen del supuesto de un legislador divino; pero en cuanto meras leyes de la razón carecen de fuerza para mover a la voluntad; su realización resulta quimérica sin la presuposición de Dios y la inmortalidad. Sólo bajo la hipótesis de un «sabio creador y gobernante», el cual es por añadidura un juez justo, cabe pensar aquello que vincula necesariamente la razón pura (teórica y práctica) con el obrar moral: una *iustitia distributiva* cuyas miras estén puesta en una dicha que se corresponda con la moralidad.

Kant no se refiere literalmente a la *iustitia distributiva* divina; pero su presencia resulta consustancial a su concepción y sí abundan los necesarios indicios a este respecto. Veamos algunos ejemplos; se nos habla de «la distribución de la felicidad conforme a principios» (A 806); se afirma que «cada uno tiene motivos para esperar la felicidad en la misma medida en que se haya hecho digno de ella» y «un sistema tal donde la felicidad quede propocionamente vinculada con la moralidad» (A 809); en el ideal del bien supremo la moralidad se halla con respecto a la felicidad en una «justa correspondencia» (A 810); la felicidad ha de ser «distribuida en estricta conformidad» con respecto a la moralidad (A 811); «la felicidad ha de guardar una exacta simetría para con la moralidad» (A 814). Cuál sea la medida precisa de la distribución, en dónde radique con toda exactitud la exacta proporción geométrica de los lotes correspondientes a la moralidad y a la felicidad, es algo tan oscuro como la naturaleza notoriamente opaca de aquello que se describe (en términos deductivos)<sup>9</sup> con el concepto o la palabra "felicidad" o "suerte". Pero, dejando esto a un lado, el enunciado no puede ser más claro: sin la suposición de una instancia que acometa la *iustitia distributiva* la moralidad es una quimera. En otras palabras, si el hombre no se concibe como un ciudadano del «regnum gratiae» (A 815), no puede ser una persona moral. Queda ligado al estado de naturaleza. «Pero este sistema [estoico] de moralidad autorrecompens-

<sup>9</sup> «Pero también hay conceptos usurpados como, por ejemplo, "felicidad" o "destino", que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión *quid juris*; entonces se produce una gran perplejidad ante la deducción de tales conceptos, ya que no se puede introducir ninguna justificación clara, ni desde la experiencia ni desde la razón, para poner de manifiesto la legitimidad de su empleo» (*Crítica de la razón pura*, A 84).



sadora es sólo una idea cuya realización descansa en la condición de que cada uno haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas» (A 809-810). Sin embargo, las leyes morales prescriben comportarse conforme a ellas, al margen de lo que hagan los demás; la grieta entre la idea de moralidad y la prudencia natural no se deja franquear, «si se toma la mera naturaleza como fundamento» (A 810). O sea, que en el estado de naturaleza ético sólo se da el correspondiente arbitrio individual y el fomento de la moralidad se troca en una quimera. Se precisa de la idea de una unidad sistemática de todos los fines y de la presuposición de la realidad objetiva (práctica) de tal idea en un dios legislador, gobernante y juez.

En una reflexión fechada por Adickes entre 1776 y 1778 se lee lo siguiente: «el otro mundo es un ideal moral necesario. Sin él la legislación moral queda sin gobierno» (XIX, 176). Sin el gobierno de la *civitas Dei* las leyes no son puestas en vigor, sin justicia expeditiva la legislación y el gobierno no entrañan consecuencias para las acciones.-Ciertamente, la tercera pregunta no reza como sigue: «¿Qué me cabe esperar y qué he de temer?», pero la noción de castigo se halla también presente dentro de la teología moral<sup>10</sup>. Las leyes morales deben ser consideradas como preceptos «que no podrían tener lugar, de no vincular *a priori* consecuencias apropiadas con sus reglas, acarreando por lo tanto promesas y amenazas» (A 811)<sup>11</sup>. Así pues: «¿Qué me cabe esperar y qué he de temer?»<sup>12</sup>. El comportamiento moral sólo ha de verificarse con arreglo al criterio de mostrarse digno, no con vistas a la recompensa o el castigo; ya en 1781 Kant pudo escribir este pasaje de su ensayo *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea*: «En la ejecución de la justicia [divina] el castigo tampoco se instaure en modo alguno como un mero medio, sino como un fin fundado en la sabiduría legisladora. La transgresión se halla vinculada con el mal, no para que con ello se acarree algún otro bien, sino porque dicha vinculación es en sí misma, es decir, moralmente, buena y necesaria» (VIII, 257, nota). ¿Pero cómo se concilia esta posición con la idea de que la teología confiere a la moralidad «móviles para los propósitos y su puesta en práctica»<sup>13</sup>, de suerte que sin ello sería una mera quimera? Esta pregunta no recibe ninguna respuesta en la *Crítica de la razón pura*.

La filosofía moral sufrirá una transformación parcial a lo largo de la década de los ochenta; merced a ello el respeto ante la ley suscitado por la propia razón práctica será el único móvil de la voluntad moral, posibilitándose así que la conducta moral se preocupe de hecho tan sólo por la

<sup>10</sup> Esta circunscripción a la esperanza puede significar que Kant se sirve de una propuesta que sólo atañe al *sperare*; cfr. al respecto Reinhard Brandt, «Der kategorische Imperativ -"fantastisch" und "an sich" falsch», *Information Philosophie* 3 (1991) pp. 14-20.

<sup>11</sup> En el "Fragmento de un catecismo moral" de la *Doctrina de la virtud* la idea del lote de felicidad es presentada en el plano de la didáctica infantil: «Ves, pues, que si tuvieras en tu mano toda dicha, así como la mejor voluntad a tal efecto, no la entregarías de modo irreflexivo a todo aquel que quisiera cogerla, sino que indagarías previamente cuán digno de la felicidad fuera cada cual» (VI, 481). La adjudicación de la felicidad resulta proporcional a la moralidad.- En la todavía inédita *Logik-Hechsel* se intenta explicar la esperanza de felicidad conforme a una teoría contractual: «*Fides* es la lealtad al mantenimiento de una promesa. En esto se ven concernidos tres elementos: a) lo *promissum*, aquello que se promete, b) el *promissarius*, aquel al que se le promete tal cosa y c) el *promittens*, quien realiza la promesa. Así promete también algo en el otro mundo la razón práctica, si tú te conduces bien con arreglo al deber» (acotación marginal a la pág. 93). Cfr. al respecto VI, 272 y lo propuesto en el § 171 de la "Pars prior" del *Jus naturae* (1750) de Gottfried Achenwall. Kant recoge la idea en la "Metodología de la facultad de juzgar teleológica"; cfr. V, 471, segunda nota.

<sup>12</sup> Esta circunscripción a la esperanza puede significar que Kant utiliza un viejo dístico de la hermenéutica (propio o mediado) en el que la cuestión no atañe sino a la esperanza.

<sup>13</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 813.

moral y no por las consecuencias. Ahora bien, aun cuando deja de tener función alguna en cuanto móvil, la teología moral persiste como un complemento necesario de la teoría de los principios morales. El obrar moralmente necesario y su móvil no se deja pensar sin la realidad práctica del bien supremo, en cuanto vinculado con ese obrar de un ser racional limitado. Con la idea del bien supremo la *Crítica de la razón práctica* se adhiere a la imagen de la *civitas Dei* propugnada por la primera *Crítica*, sin compartir su doctrina del móvil. También en la segunda *Crítica* sigue valiéndose aquello de que, al margen de una *iustitia distributiva* divina que introduzca una «proporción conveniente» (V, 115) entre moralidad y felicidad, no es factible el obrar moral; éste precisa de una «necesaria conexión entre la consciencia de la moralidad y la espera de una felicidad acorde con ella que sea consecuencia suya» (V, 119). Esa felicidad proporcional no se halla en nuestro poder; de ahí que la razón pura postule a Dios y la inmortalidad, esto es, una *civitas* moral, cuya duración y validez es indiferente a nuestra muerte corporal.

Valdría decir que, en la segunda *Crítica*, el imperativo moral queda derogado, en tanto que la realidad objetivo-práctica del bien supremo -de la ciudad moral- no esté garantizada: «Si el bien supremo conforme a reglas prácticas es imposible, entonces la ley moral que ordena fomentar éste ha de ser igualmente fantástica y falsa en sí misma, al estar asentada sobre un fin vano e imaginario» (V, 114). Por más que el imperativo categórico quiera suministrar el móvil del obrar moral, si el fin de nuestro obrar ceñido a las condiciones de la moralidad no puede ser pensado como factible (como en ese infierno donde el permanente hacer rodar la piedra de Sísifo, prescrito categóricamente, acaba en un desastre), entonces la razón pura práctica no puede seguir siendo una sola, sino que se torna esquizofrénica o antinómica. Debe ordenar categóricamente la realización de un fin, sin reconocer como prácticamente posible la realizabilidad de dicha meta. Como la realizabilidad de los fines morales no se halla bajo el poder del hombre, sólo un creador moral, que sea juez y gobernante, puede satisfacer esa exigencia de la razón. Gracias a él cabe imaginar que al esfuerzo moral le corresponda una exitosa consecución de la felicidad y que ésta no sea posible o imposible en base al mero azar.

A esta idea dedica Kant una morosa exposición en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793, que merece un comentario adicional en *Teoría y práctica* (VIII, 279-280). En ambos escritos se insiste en que no hay egoísmo alguno en juego (con las miras puestas en una "justicia remunerativa" o *iustitia brabeutica* -VI, 489), siendo la imparcial razón quien exige que debe ser pensable como prácticamente real una correlación «adecuada» (VI, 6), una «proporción» (VIII, 280 y 419) entre moralidad y la realización del fin.

En la "Doctrina de la virtud" de la *Metafísica de las costumbres* se declara que en la filosofía moral pura no puede haber deber alguno *para con* Dios (VI, 486-491); la noción del bien supremo no se ve afectada por este ya viejo elemento doctrinal de la filosofía moral kantiana. Dicha noción se hallaba en el centro del "Fragmento de un catecismo moral" (VI, 480-482) y también la doctrina de la conciencia moral nos conduce hasta un "Señor del mundo", hasta «un ser moral que tiene poder sobre todas las cosas» (VI, 439), a cuya «justicia» (VI, 440) nos sometemos. Consecuentemente, lo moral no es imaginable en el estado de naturaleza, sino sólo en un *status civilis* divino con su *iustitia distributiva* y *directiva*. De otro modo la moralidad no pasa de ser una quimera.

En la ateológica *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 esa ineludible cuestión, referente a si la doctrina moral en su desarrollo no cae bajo la rúbrica de la *ethica quimerica*, es planteada y contestada en el primer apartado: «Con todo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta provecho alguno a la hora de su estimación, hay algo



tan extraño como para hacer surgir la sospecha de que acaso tenga clandestinamente por fundamento a una sublime fantasía» (IV, 394). La respuesta de la *Fundamentación* consiste en que la razón tiene, merced a su naturaleza, la tarea de producir una voluntad buena en sí misma, al margen de cualquier inclinación particular a la dicha; pero al conseguir semejante propósito la razón «experimenta una satisfacción de índole muy peculiar, cual es la que nace del cumplimiento de un fin que sólo la razón determina» (IV, 396). Esta autosatisfacción de la autónoma y autárquica razón pura evidencia a la ética, con arreglo a esa buena voluntad que posee un valor absoluto en cuanto tal, como algo que no es fantástico ni quimérico. La cuestión relativa al carácter quimérico del imperativo categórico es sacada de nuevo a colación tanto al principio como al final del segundo apartado. A lo largo de todos los tiempos ha habido filósofos que han negado la realidad de un sentimiento moral, al entender que la naturaleza humana es demasiado frágil y débil en relación con la venerable idea de la moralidad (IV, 406)<sup>14</sup>. Y, al proseguir con la caracterización de este modo de ver las cosas, se hace ver que nos conduce a burlarse de «toda moralidad como de una mera fantasmagoría» (IV, 407).

Al final del segundo apartado leemos lo siguiente: «Así pues, quien no tenga a la moralidad por una idea quimérica desprovista de toda verdad, ha de asumir su principio. El hecho de que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría exige un posible uso sintético de la razón pura práctica» (IV, 445). Sólo el tercer apartado terminará por librar al principio moral de la sospecha de ser algo quimérico. El tema de la felicidad no juega ningún papel en este contexto, donde no cuenta sino el sometimiento de mi yo empírico al noumenal.

Al interpretar la *Fundamentación* teniendo presente la directriz de la justicia divina, contamos con dos posibilidades. Cabe interpretar el escrito como plenamente autónomo y a la ética expuesta en él como libre de todo componente teológico. El texto nos habla de un reino de los fines al margen del concepto de Dios y concluye que dicho reino debe ser concebido como la conexión sistemática de todos los fines, «tanto de los seres racionales en cuanto fines en sí, como también de los fines particulares que puede proponerse cada cual» (IV, 434); por lo tanto, los fines de nuestras acciones asentadas en la felicidad forman también parte de ese sistema imaginado dentro del reino de los fines. Por eso se realiza en él la idea del bien supremo, la cual, por consiguiente, no ha de verse deducida aparte merced a una doctrina de los postulados.

En 1788 Kant se ve obligado a proporcionar otra interpretación. En el prólogo de la *Crítica de la razón práctica* se dice de la *Fundamentación* que «nos hace trabar un conocimiento provisional con el principio del deber y adelanta y justifica una determinada fórmula del mismo» (V, 8). Con ello queda dicho que todavía no se había hablado de la problemática del fin de la buena voluntad y que la segunda *Crítica* con su doctrina teológicamente respaldada del bien supremo no contradice a la *Fundamentación*.

Como de costumbre la elección entre estas dos alternativas no tiene lugar. En la ética kantiana la justicia no representa un tema específico dentro de la doctrina del deber; no se exige del hombre que deba ser justo. Y, pese a ello, la justicia representa (exceptuando quizá a la *Fundamentación*) una *conditio sine qua non* para la ética; sin la justicia de un *status civilis* divino, en donde a cada uno le sea dado convenientemente lo suyo, la ética es una quimera.

### III

<sup>14</sup> Para Baumgarten dicha idea está *supra humanae naturae vires*.



Kant insiste en que la moralidad consta de dos componentes. De un lado está el principio moral y del otro la realización del fin de las acciones, que puede ser definido como una felicidad correlativa a la moralidad. Paso a examinar brevemente la tesis de que la moralidad no pasa de ser una quimera sin la idea de la justicia divina<sup>15</sup>.

En una temprana reflexión anotada en los *Initia philosophiae practicae* de Baumgarten escribe Kant: «La debilidad de la naturaleza humana consiste en lo débil que resulta el sentimiento moral en comparación con otras inclinaciones. Por eso la providencia habría dado en fortalecerlo con impulsos auxiliares como *analogis instinctorum moralium*: v.g., el honor, la *storgé* de los griegos (ternura), la compasión, la simpatía o también los castigos y las recompensas. Cuando estos motivos entran en juego la moralidad no es pura. Si excluye todos estos *motiva auxiliaria* la moral es quimérica» (Refl. 6560; XV, 77). «Todos los antiguos incurrieron en el error de acariar ideales quiméricos. Los estoicos con su ideal del sabio que, si bien era correcto en cuanto ideal, yerra en tanto prescripción efectiva de la conducta humana» (Refl. 6584; XIX, 96)<sup>16</sup>. Estos asertos no se corresponden con ningún texto de los *Initia*, pero suponen una prevención contra esa ética quimérica de la que Kant habla en sus lecciones sobre moral, a partir de la *Ethica philosophica* de Baumgarten, en cuyo § 7 se afirma: *Ethica obligationum erronearum deceptrix est (chimerica). Hinc ethica ad intrinsecus impossibilia, et simpliciter supra humanae naturae vires posita obligans est chimerica.*

Baumgarten se hace eco de un tópico de la filosofía moral. Según Casio, el estoico Bruto, al ver su muerte próxima, reconoció de inmediato que la virtud es una mera palabra y que se toma erróneamente por algo real<sup>17</sup>; algo que fue asumido por Francis Bacon, quien en su *Advancement of Learning* dejó escrito lo siguiente: «let man rather build upon that foundation which is a cornerstone of divinity and philosophy, wherein they join close, that *primum quarite*. For divinity saith, *Primum quarite regnum Dei, et ista adjicientur vobis* [Mateo, VI,33], and philosophy saith, *Primum quarite bona animi; caetera aut aderunt aut non oberunt*. And although the human foundation hath somewhat of the sands, as we see in M. Brutus, when he brake forth into that speech, *Te colui, Virtus, ut rem; at tu nomen inane es*; yet the divine foundation es upon the rock»<sup>18</sup>. Filosofía y religión han de coaligarse. La máxima filosófica dice que la virtud debe ser acometida en base al propio querer dicha virtud; pero la certidumbre de que no se trata de una quimera sólo puede quedar establecida por la religión con la creencia en un *regnum Dei*.

La Bruyère sentencia en sus *Caractères*: «Le stoicisme est un jeu d'esprit et une idee semblable à la République de Platon. Les stoïques ont feint qu'on pouvait rire dans la pauvreté et ce fantôme de vertu et de constance imaginé, il leur a plu de l'appeler un sage. Ainsi le sage qui n'est pas ou qui n'est qu'imaginaire, se trouve naturellement et par lui même audessus de tous les événements et de tous les maux»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. a este respecto Reinhard Brandt, «Der kategorische Imperativ - "fantastisch" und "an sich" falsch», *Information Philosophie* 3 (1991) pp. 14-20.

<sup>16</sup> Otras referencias de Kant a los conceptos de "quimera" e "ilusión" en este contexto son inventariadas por Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York, 1978, p. 153, nota 472. Curiosamente, este autor no repara en el hecho de que Baumgarten hable de una *ethica chimaerica*.

<sup>17</sup> Cfr. Casio, *Historia Romana*, XLVII, 49.

<sup>18</sup> Cfr. Francis Bacon, *The Works* (ed. by J. Spedding, R.L. Ellis y D.D. Heath), London, 1858 / Stuttgart, 1963, vol. III, p. 473.

<sup>19</sup> Cfr. Jean de La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Moeurs de ce siècle*, Paris, 1962, p. 297.

«Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé», como se dice en el *Émile*<sup>20</sup>; el hombre bueno que obra conforme a las leyes de la razón práctica y reniega de Dios es un insensato, *n'est qu'un insensé*.

De igual modo, Kant también presta cobijo a la manida cuestión del *athée vertueux*; al ateo la cotidianeidad le denegará la disposición hacia la virtud. Este ateo virtuoso es ejemplificado en Spinoza: «Ese fin que este hombre bienintencionado tenía y debía tener ante sus ojos, en el cumplimiento de la ley moral, tendría que abandonarlo por imposible» (V, 452); el ateo no puede mantenerse firme en el propósito de la virtud.

#### IV

Hay una conexión evidente de la filosofía del derecho con la concepción ética y consiste en lo siguiente: tal como en la ética primero se desarrollan los deberes y luego los presupuestos de su ejecución, esto es, de la realización de los fines de las acciones, también en la doctrina del derecho se desarrollan primero los derechos y los deberes en el *status naturalis*, es decir, el derecho privado, estableciéndose más tarde la institución<sup>21</sup>, que representa el presupuesto de la ejecución de los derechos y de las obligaciones jurídicas, de suerte que no es ya la *civitas Dei*, sino el Estado terrestre, lo que se concibe aquí esencialmente como *iustitia distributiva*. Y una diferencia manifiesta: en la ética el necesario enlace del principio de la moralidad con el concepto del bien supremo y la justicia concebida por éste es de naturaleza sintética<sup>22</sup>, mientras que la unión del principio jurídico con la justicia es de tipo analítico: «Del derecho privado en el estado de naturaleza surge entonces el postulado del derecho público: en una situación 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 para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia» (VI, 307). En la ética el principio de la moralidad se bastaba para determinar el arbitrio y con ello las acciones humanas; el procedimiento del imperativo categórico hace posible que el propio sujeto revise sus propósitos y actúe con arreglo al resultado de dicho examen. En cambio la distinción jurídica entre lo mío y lo tuyo, que se desarrolla de modo provisional en el estado de naturaleza, no puede quedar actualizada sin la *iustitia distributiva* del Estado; sólo ella determina (y asegura) los necesarios y litigiosos límites del tener externo. De ahí que el enlace sea analítico en el caso del derecho, a diferencia del enlace sintético que se da en la ética. La ética asume el concepto aristotélico de una distribución efectiva de la felicidad conforme al grado de moralidad, mientras que la *iustitia distributiva* del Estado no ha de distribuir nada, limitándose a adjudicar o prometer un bien jurídico de carácter privado que ya existe previamente<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, 1959 ss., vol. IV, 602.

<sup>21</sup> Cfr. Reinhard Brandt, «Die politische Institution bei Kant», en G. Göhler, K. Lenk y H. Münkler (eds.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen, 1990, pp. 335-357 y Ralf Selbach, *Staat, Universität, Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants* (Diss.), Marburg, 1992.

<sup>22</sup> Cfr. la nota del prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 7; en *Teoría y práctica* nos encontramos con esa misma reprimenda a la ampliación *a priori* de la razón pura práctica (cfr. VIII, 280).

<sup>23</sup> Cfr. a este respecto VI, 237, donde la fórmula del *sum cuique tribue* se ciñe al afianzamiento de lo suyo "en funciones", sin entrar en su determinación legal o jurídica; cfr. asimismo, sin embargo, VI, 312 y 341.



Ese pasaje de la "Doctrina del Derecho" que citábamos hace un momento (VI, 307) identifica el estado jurídico con la justicia distributiva. Así se determina la "división de la doctrina del derecho", cuya introducción «nos hace ingresar en un estado, donde pueda garantizarse a cada uno lo suyo (*Lex iustitiae*)» (VI, 237). El Estado es la justicia, es decir, la jurisdicción pública en la que conforme a una ley cada uno puede ver reconocido y garantizado lo suyo en cuanto tal. Veamos lo dispuesto en el "tercer capítulo" del derecho privado: «Si por derecho natural entendemos sólo el no estatutario, por tanto, únicamente el derecho cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre, también pertenecerá al derecho natural, no sólo la justicia vigente entre las personas en su comercio recíproco (*iustitia commutativa*), sino también la justicia distributiva (*iustitia distributiva*), tal como puede conocerse *a priori*, según su ley, que tiene que dictar su sentencia» (VI, 297). Por eso al final del "Derecho privado" se afirma que se «denomina a este tribunal mismo la justicia de un país y, si existe o no una justicia semejante, puede ser planteada como la más importante de las cuestiones jurídicas» (VI, 306)<sup>24</sup>. La teoría antinómicamente estructurada sobre «la adquisición jurídicamente condicionada por la sentencia de una jurisdicción pública» (VI, 296) prepara el tránsito del *status naturalis* al *status* de la justicia positiva. En este sentido literal (hoy en desuso) no hay lugar para el derecho al margen de la justicia; en *La paz perpetua* de 1795 leemos que sin publicidad «no hay justicia (la cual sólo puede ser pensada como publicitada) y, por ende, tampoco hay derecho, el cual sólo puede ser dispensado por ella» (VIII, 381).

Al igual que en la ética, tampoco hay en la doctrina del derecho un examen aparte del deber jurídico, una deliberación relativa a la exigencia de ser justo o la justicia. Pero media una diferencia sustancial. En la justicia distributiva de la magistratura divina los hombres no intervienen; no necesitan preocuparse por las claves que fijen la proporción entre dignidad y felicidad. Por el contrario, la justicia terrestre del *status civilis* descansa por entero sobre los hombres. Se plantea entonces el problema de cómo el hombre «puede procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo» (VIII, 23). ¿Cómo se comporta el ciudadano kantiano en orden a la realización de una justicia equitativa dentro del Estado, cuyo ciudadano activo constituye el fundamento de su posición respecto al derecho privado? ¿Acaso puede conformarse con ser un súbdito leal que no comete ninguna injusticia? Por de pronto esta cuestión recibe una respuesta afirmativa, en tanto que el estatuto del ciudadano activo sólo es concebido como un derecho, mas no como un deber (VI, 314-315).

El principio de la soberanía popular se halla circunscrito al derecho político y significa que todas las leyes han de hallarse fundadas en la voluntad del pueblo<sup>25</sup>; de este principio no se desprende catálogo programático alguno para el ciudadano individual; quien no participa en la ejecución de la soberanía popular no se convierte para Kant en alguien a quien quepa responsabilizar de haber quebrantado ningún deber jurídico. La magistratura política no recluta sus huestes por la vía de seleccionar entre los ciudadanos activos a quienes atienden al deber de poner en práctica la justicia.

<sup>24</sup> En este sentido es como hay que comprender este conocido pasaje: «Cabe considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos; pues ella no está complicada en estos últimos, que se refieren a los objetos en general, sino que se aplica a determinar y juzgar los derechos de la razón en general con arreglo a los principios de su institución primera» (*Crítica de la razón pura*, A 751). La "Crítica" pone término al estado de naturaleza y realiza el *status civilis*, la justicia.

<sup>25</sup> Así lo subraya Ingeborg Maus en su libro *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* (1992); cfr. mi recensión en el *Rechtshistorischen Journal* (otoño de 1993).



Platón, Aristóteles o Cicerón no distinguen entre los derechos del individuo y los derechos del ciudadano que se ocupa de aplicar la justicia pública. No establecen distinción alguna entre derecho y justicia, entre filosofía del derecho y filosofía política; el tomar parte activa en lo político constituye una virtud de los privilegiados ciudadanos de esa polis y de esa república romana a las que se dirigen Platón, Aristóteles y Cicerón. Los fundamentos teóricos de la filosofía kantiana del derecho se basan, por contra, en el derecho privado romano, cuyo desarrollo doctrinal no ha tenido lugar bajo las condiciones de la polis o de la república, sino de los césares. La justicia pública queda entonces en manos del príncipe regente y de su burocracia.

¿Quién es el que realiza en Kant una justicia pública equitativa bajo las renovadas condiciones de la república instauradas por Locke y Rousseau? A partir del derecho privado y del consiguiente *exeundum est e statu naturali* no parece haber camino alguno que nos lleve del *bourgeois* al *citoyen*; la "justicia pública" erige instituciones y poderes que se concretizan sin poner en cuestión cómo emanan de la voluntad ciudadana.

Se descarta desde un principio la representación política; la república representativa de Kant no cobra vida en base al conflicto entre los intereses ciudadanos y los partidos. ¿Pero qué puede motivar entonces al ciudadano a convertirse en una *vis activa*, máxime cuando la magistratura administra bien y justamente el derecho? En término teóricos parece haber tan sólo dos posibilidades para hacer de la coorganización de la justicia un deber.

Por una parte, cabe recurrir al *honeste vive* de la "Introducción a la doctrina del derecho". «No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos al mismo tiempo un fin» (VI, 236). Para satisfacer este deber, he de intentar tomar parte en aquellos órganos políticos que amenacen con hacer de mí un mero medio, como sería el caso de una guerra ofensiva. El *honeste vive* me obliga a reaccionar contra el amenazante despotismo de aquella autoridad no republicana; se cierne el peligro de que los soberanos tomen como una cosa al ciudadano, «sirviéndose de él cual de un animal de carga, como mero instrumento de sus propósitos, o enfrentándolos en sus contiendas para que se maten unos a otros» (VII, 89).

En esta misma dirección se orienta -en segundo lugar- la "Conclusión" de la "Doctrina del Derecho"; allí se habla de que tenemos el deber de trabajar continuamente en pro de la consecución de la paz (VI, 354-355). A buen seguro Kant está pensando sobre todo en los publicistas filosóficos, mas no restringe explícitamente ese "nosotros" en la doctrina del derecho a la labor publicística realizadas por los filósofos que piensan en términos cosmopolitas. Si se acepta una interpretación desde el punto de vista de la realización del derecho dentro del Estado, entonces obtenemos un deber del ciudadano activo a cooperar en la justicia de la "justicia pública", es decir, de las instituciones políticas.

Estos dos caminos para convertir al *bougeois* en *citoyen* no son sino angostos senderos que corren por los bordes de la teoría; la actividad del ciudadano kantiano es concebida en muy escasa medida como *vita politica activa*, centrándose más bien en la obtención de una independencia ciudadana y en la posibilidad de una participación en el seno de ciertas asociaciones.

Si se intenta indagar *aquello* que la *iustitia distributiva* del Estado ha de hacer para ser justa, se hallarán muy pocas indicaciones a este respecto, al margen de este principio genérico: «lo que no puede decidir el pueblo en su conjunto sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre sí mismo» (VI, 327), quedando siempre sobrentendido que la demarcación de la justicia pública se ve definida por el derecho privado preestablecido; únicamente lo mío y lo tuyo externos están a nuestra disposición en el marco de los principios jurídicos racionales. En cada caso particular el examen ha de ser llevado a cabo por medio de un experimento mental, como el pro-

pio Kant hace; para la ejecución de esa justicia no se precisa ninguna legislación real por parte del pueblo.

Un ejemplo relativo a la justicia de la justicia pública nos lo brinda una nota de *Teoría y práctica*: «Si, por ejemplo, se prescribiese un impuesto de guerra proporcional a todos los súbditos, no podrán éstos decir que es ilegítimo por el hecho de que en su opinión esa guerra es innecesaria, pues no están facultados para juzgar tal cosa» (VIII, 297, nota). Ahora bien, por otra parte, si «en esa guerra ciertos propietarios se viesan abrumados con los abastecimientos que se les exigen, mientras que a otros de la misma condición se les dispensara de ello», el pueblo no podría «considerar justo ese desigual reparto de cargas» (VIII, 298, nota). Se nos habla de un "reparto desigual", pero referido a los miembros de un mismo estamento, pues previamente se ha señalado que el impuesto bélico había de ser "proporcional", esto es, hallarse desigualmente distribuido; de un lado está el principio de distribución aritmética dentro del mismo estamento, del otro el procedimiento geométrico atento a la estratificación estamental de la sociedad. Sobre esto último Kant no hace ninguna indicación respecto a la forma en que haya de ser "socialmente justa" esa progresión tributaria. Sí lo hizo así Federico II, quien llegó a sugerir una proporcionalidad en el sentido de la justicia, al dejar escrito con suma audacia en el "Testamento político" de 1768: «La justicia impone que nadie contribuya a las cargas del Estado por encima de sus fuerzas y las contribuciones estén escalonadas. Quien tiene una renta de 100 táleros, debe pagar tan sólo 2 táleros, mientras que quien ingresa 1000 táleros, puede tributar sin esfuerzo 100 táleros. Libres de impuestos han de quedar el artesano, el soldado y el pobre, mas no el ciudadano acomodado o rico»<sup>26</sup>. Así pues, una progresión impositiva que parta de cero y vaya desde el 2% al 10% satisface la exigencia de la justicia. La teoría kantiana se limita a establecer el principio de la progresión tributaria en general, confiando al criterio del legislador las concreciones de dicho principio que resulten más justas. El punto de vista histórico que la teoría pretende como indispensable es la recepción y el mejoramiento de la justicia pública del Estado actual. Que la concepción kantiana del Estado no aspira a convertirse en un Estado del bienestar es algo que se sigue del propio principio formal del derecho. En una formulación de *La Paz perpetua*, quienes detentan el poder se ven jurídicamente obligados a «negar o mermar a nadie su derecho en base a la desgracia o la compasión [*sic*] para con otros» (VIII, 379) y «las máximas políticas no deben basar su observancia en el bienestar y la felicidad esperables por parte de algún otro Estado, ni tener por lo tanto como meta aquello que cada cual convierte en objeto suyo (del querer) como el supremo (pero empírico) principio de la sabiduría política, sino que ha de partir del concepto puro del deber jurídico (del deber, cuyo principio es dado *a priori* por la razón pura), sean cuales sean las consecuencias materiales del mismo» (VIII, 379)<sup>27</sup>. En cuanto persona moral privada contribuye a la felicidad de los demás, en cuanto depositario de un poder político se halla bajo el deber jurídico, orientando estrictamente sus medidas al logro y a la mejora de la justicia pública (en el sentido más literal del término)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. Karl Erich Born, *Wirtschaft und Gesellschaft im Denken Friedrichs des Großen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz; Abh. d. Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse 1979, Nr. )), Wiesbaden, 1979, p. 20.

<sup>27</sup> No carece de importancia señalar que el ciudadano se enfrenta al Estado, no con un derecho "sobre" algo, sino sólo con un *meum* "en" en el que cree que tiene o ha de tener un derecho; el *suum cuique tribue* (VI, 237) no supone el requerimiento a la *iustitia distributiva* de las prestaciones sociales, sino la determinación de un litigioso derecho "en" algo. Acerca de un derecho "sobre" sólo se habla respecto de los hijos para con sus padres; cfr. VI, 280.

<sup>28</sup> Un buen material respecto del Estado del bienestar y sus tareas políticas se encuentra en Volker Müller, *Staatstätigkeit in der Staatstheorien des 19. Jahrhunderts* (Studien zur Sozialwissenschaft Bd. 108), Opladen, 1991, pp. 96-102.



## Epílogo

La teoría kantiana del derecho coloca la política al margen de las condiciones coyunturales y excluye las cuestiones políticas conforme a su posibilidad. El ciudadano activo que determina directa o mediatamente las leyes en una república no toma en cuenta los intereses de su propia persona ni de su partido, ni tampoco los problemas sociales enraizados en la filantropía.

El ciudadano Immanuel Kant se mostró muy activo en esa república de la que era miembro: la universidad. Kant fue miembro de su senado, además de oficiar seis veces como decano y dos como rector<sup>29</sup>.

En una (todavía inédita) carta oficial del 6 de Noviembre de 1790 no habla Kant de una acción "justa" (*rechtlich*) destinada a proteger a los ciudadanos indigentes de la ciudad de Königsberg, sino que utiliza el término "equitativo" (*billig*): «Estoy plenamente de acuerdo, con tal de que esta equitativa demanda no sólo tenga una satisfacción *pro forma*, resultando aconsejable realizar esa recaudación, no mediante una comunicación personal y reservada, sino por medio de una circular (precedida de un requerimiento a participar en esta calamidad pública) en la que cada uno suscriba nominalmente su aportación, para que con ello se vea estimulado el pundonor. Pues esta contribución no puede ser considerada como una carga impuesta, sino como una propuesta de cómo podemos poner en práctica impulsos humanitarios, de suerte que sólo entonces (si contribuimos a este fondo comunitario) podemos no tener mala conciencia al desatender a esos mendigos desconocidos que nos encontramos en la calle o delante de nuestras puertas. Esto me parece tanto más necesario, por cuanto la universidad carece de asilos propios y aquellos que, hallándose bajo su jurisdicción, quedan sumidos en una completa indigencia, han de buscar finalmente refugio en los establecimientos de caridad habituales.- I. Kant».

Una precisa interpretación del texto sólo puede tener lugar teniendo a la vista el contexto histórico; ha de tener en cuenta la cuestión de cómo una opinión oficial *ad hoc* pueda verse insertada en la teoría general de Kant. La descripción del requerimiento como "equitativo" permite interpretar que tal acción tiene lugar al margen del derecho específicamente público y atañe más bien al virtuoso deber de la solidaridad humanitaria. Sólo para fortalecer en cierta medida un posible acicate interno, utiliza Kant el principio de la publicidad, no al estilo de la publicidad política, sino desde el punto de vista de un privado -mas siempre público- honor y pundonor de cada cual dentro de la universidad. En la circular deben figurar tanto el nombre como la cantidad aportada, a fin de que los miembros de la universidad queden informados sobre ambos extremos. Con ello no se conculca ese modo de ver las cosas expuesto en la "Doctrina de la virtud" de 1797, según el cual sería mejor poner en práctica «el acto caritativo en el más absoluto de los secretos» (VI, 453). El secreto compete tan sólo a los destinatarios de la beneficiencia y a ese respecto también queda garantizado en la colecta universitaria de Kant. El escepticismo relativo a si los académicos no hubieran dejado de contribuir con su caritativo óbolo, sin la suave coacción de la lista con nombres y aportaciones, le había sido presumiblemente suministrado a Kant por la experiencia. En sus lecciones de antropología nos relata la siguiente anécdota: «El presidente de la Academia de Paris era muy tacaño; cuando tuvo lugar una colecta, alguien preguntó: "¿ha dado

<sup>29</sup> "Las actividades oficiales de Kant" es el título de un proyecto financiado por la DFG, gracias al cual se han encontrado nuevos materiales que serán publicados próximamente.



algo el presidente?" Y uno contestó: "yo no lo he visto, pero así lo creo". Fontenelle, que estaba junto a éste, apostilló: "yo lo he visto, pero no lo creo"».

Una investigación que se ciñera al tema de este artículo habría de seguir la pista de la evolución de las presentaciones kantianas de la justicia, desde las *Acotaciones en las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* hasta la *Metafísica de las costumbres*, y ponderar el alcance de aquellos textos en los que, aun cuando no se hable literalmente de la justicia y de la injusticia, sí se abordan conceptos equivalentes, como es el caso de la conveniencia y la proporcionalidad. Una pesquisa semejante está todavía por hacer.

*Octubre de 1993*