

Una valoración de la doctrina jurídica kantiana en relación con los derechos humanos *

Graciela González Guisasola
Universidad de Oviedo
España

Abstract

Here is presented an assessment of those key points of kantian legal doctrine. I emphasize the merits and the limitations of this philosophy, specially in the doctrine on the rights of the humanity, the rights of State and of the individual, as well as its possible relationship with the Human Rights doctrine in the Charter of 1948.

Resumen

Aquí se presenta una valoración de aquellos puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, se destacan sus méritos y también sus limitaciones a juicio de la autora. Se presta especial atención a su doctrina sobre los derechos de la Humanidad, los derechos del Estado y de la persona, así como a su posible relación con la doctrina de los Derechos Humanos, recogidos en la Carta de 1948.

* Este artículo es un extracto de mi tesis doctoral: *Lectura de los Derechos Humanos a la luz de la filosofía moral y jurídica de I. Kant*, defendida en la Universidad de Oviedo.

1 Introducción

No voy a relatar los muchos aspectos en los que Kant tiene el gran mérito de romper con toda una tradición filosófica, de enfrentarse a su contemporáneos y jugarse el pan de cada día y presentar planteamientos filosóficos de gran originalidad, poco comprendidos por sus coetáneos. Todo esto ya ha sido abordado por toda clase de los estudiosos de este gran filósofo.

En cambio, aquí presento una valoración de aquellos puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, y a mi juicio, destaco sus méritos y limitaciones. Presto especial atención a su doctrina sobre los derechos de la Humanidad, los derechos del Estado y de la persona, así como a su posible relación con la doctrina de los Derechos Humanos recogidos en la Carta de 1948.

La importancia de su doctrina jurídica comenzó a ser rescatada, a principios del siglo XX, con la tesis doctoral de J. Wicke sobre la filosofía kantiana del Derecho y del Estado. También fue decisiva en ese sentido la obra del neokantiano W. Metzger entre 1917 y 1920. Hasta entonces, esa doctrina kantiana había estado en el olvido y el menosprecio propiciados precisamente por los neokantianos.

Por otra parte, quiero destacar un testimonio de su excelente magisterio, recogido por Herder y referido a uno de los más destacados discípulos de Kant:

La impronta dejada por sus cursos de filosofía moral era tan honda que un antiguo alumno (Jachmann) todavía se entusiasmaba con su evocación después de dos décadas: «¿Cuán a menudo nos conmovía hasta hacernos saltar las lágrimas, con cuánta frecuencia lograba estremecer nuestro corazón, de forma que tanto nuestro espíritu como nuestro sentimiento se veían liberados de las cadenas del eudemonismo egoísta y elevados hasta la autoconciencia de la voluntad libre! Kant nos

parecía entonces inspirado por una fuerza celestial que sabía contagiar a quienes le escuchábamos llenos de admiración. En verdad, nadie salía de sus clases de ética sin haber mejorado su talante moral>>>.¹

Es importante tener en cuenta testimonios como éste para juzgar con más objetividad el *formalismo* de su doctrina moral y jurídica, contra el cual se plantean tantas objeciones. Algo nos falta en las críticas a su formalismo cuando el mismo Kant era capaz de entusiasmar de esa manera a sus alumnos cuando de manera directa les explicaba su filosofía moral y jurídica. Esto, cuando menos, tiene que hacernos pensar que juzgar la obra kantiana sin el hombre Kant nos puede llevar a una interpretación errónea de la misma.

También quiero resaltar otros aspectos positivos que interesan más para este trabajo. Kant tiene, ya desde que empieza a elaborar su propio sistema, un propósito de fondo, que, creo, debe ser tenido muy en cuenta por sus críticos. Un propósito que parece quedarse con frecuencia en el olvido. Se trata de su intención básica expresada en el Prefacio a la *Crítica de la razón pura*:² la de determinar los límites de la ciencia, para dejar abiertas las puertas a la fe. Es verdad que habla de fe racional, pero que también está ligada a la fe religiosa, porque, para él, la religión es la que ofrece una respuesta más concreta a la última de sus tres grandes preguntas: “¿Qué puedo esperar?”. Por tanto, todo su racionalismo y formalismo, de los que es tan criticado, tendrían que ser leídos siempre bajo la óptica de esta finalidad originaria de toda su obra.

Un concepto clave de toda su filosofía es el de libertad, que constituye el fundamento y la esencia de todos los Derechos Humanos de la Declaración Universal de 1948. Nadie

¹ Texto recogido por Juan de Mairena en su *Introducción a Kant: Lecciones de ética*, 2002, p. 8.

² *Crítica de la razón pura*, en adelante Crp.

como Kant ha desarrollado un análisis tan fino de ese concepto, sin menospreciar las largas disquisiciones en la Edad Media y con la llegada del protestantismo. De ahí el gran interés de esta doctrina kantiana para entender la filosofía de fondo que se esconde en esa Declaración Universal.³

Desarrolla la idea de libertad como *posibilidad* en la Crp; la libertad como idea que representa la posibilidad de todas las posibilidades, porque es la posibilidad de una causa incondicionada (no causada), que es causa de todo lo causado o condicionado. Pero el hacer valer esa posibilidad como real está totalmente fuera del alcance de la ciencia de nuestro entendimiento.⁴ El entendimiento puede seguir la concatenación causal de todos los fenómenos del mundo hasta llegar a la primera causa que pertenece a la cadena misma. Pero una vez llegado ahí, se encuentra ante un vacío que solo una Primera Causa libre puede llenar. Pero el entendimiento solo puede suponerla como una causa que es posible. No puede demostrar si es real o no.

Pero la realidad de esa posibilidad, cuyo objeto es imposible de demostrar científicamente, es demandada por la *razón pura práctica* como la *ratio essendi* de otra realidad que se nos presenta como un *hecho evidente*: la ley moral. La razón deduce, a partir de sí misma, a partir de la ley moral que lleva en su propia naturaleza, la existencia de la causalidad libre. Porque existe la ley moral tiene que existir la libertad.

³ Sobre la centralidad del concepto de libertad en todo el sistema kantiano, véase *Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-castellano de Dulce María Granja Castro, FCE, México, 2005, 3ss. En adelante Crp.

⁴ Esta limitación radical del conocimiento científico viene muy bien recordarla en nuestros días frente a todos esos científicos que quieren hacer del Universo una realidad autoconsistente, que no necesita de la existencia de un Creador o de una causa trascendente. Piénsese en la polémica sobre este tema, que S. Hawking y L. Mlodinow han provocado con sus libros *Brevísima historia del tiempo* y *El gran diseño*. Véase a este respecto el estudio de De la Pienda, J. Avelino, *El baile de la ciencia y la metafísica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, principalmente pp. 115-126.

De lo contrario, la ley moral, que es un hecho evidente para la razón, se volvería un absurdo o una ley sin fundamento. La moralidad no es posible sin la libertad. Ningún acto humano puede ser calificado de *moral*, si no es libre.⁵

Por otra parte, las exigencias de esa moralidad y de esa libertad que la fundamenta nos llevan a la existencia de la suprema causalidad libre: la existencia de Dios como postulado de la razón práctica. De esta manera, la libertad aparece en Kant como el concepto nuclear desde el que se explican los dos grandes universos de la realidad que nos es conocida: el de la causalidad necesaria o Naturaleza y el de la causalidad libre, que se desdobra, a su vez, en el universo de la moralidad ética y el universo de la moralidad jurídica, que Kant distingue.

Esa libertad aparece, en su dimensión trascendental (*libertad trascendental*) como *autolegisladora* y como legisladora universal. Como tal, es el fundamento de una moralidad *a priori* y de un derecho también *a priori*, y, por tanto, ambos de alcance universal. Es autolegisladora porque la ley moral le es connatural, la lleva en sí misma, no le viene de afuera. La voluntad libre es autónoma.⁶ Se legisla a sí misma y lo hace *a priori*.⁷ Y su función legisladora no se aplica solo a cada individuo, sino que lo hace para toda la humanidad y para toda razón libre. Y es que la ley moral es una y universal, precisamente porque es *a priori*, no viene de la experiencia.

Esta libertad trascendental es el fundamento de la dignidad del ser racional, de la libertad psicológica y de la libertad social. Sin embargo, esa libertad no deja de ser un verdadero misterio para Kant. Es una realidad que tenemos que suponer para poder comprender el resto del Universo, pero

⁵ Cfr. Granja Castro: “Estudio preliminar”, Crpr, p. XVIII.

⁶ Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Técnos, Madrid, 2005, p. 121. En adelante FMC.

⁷ Cfr. Kant, FMC, p. 121.

que a ella misma no la podemos comprender. Solo podemos suponerla y exigirla racionalmente.⁸

En su dimensión psicológica, esa misma libertad se presenta como la independencia en el obrar de todo condicionamiento extraño a su esencia trascendental, ya venga ese condicionamiento del sujeto mismo (de sus inclinaciones), ya venga desde el exterior al mismo (coacciones externas). Se trata de la libertad de elección o libre arbitrio. La libertad frente a las propias inclinaciones constituye el ideal de santidad en Kant y la tarea fundamental de la educación para caminar hacia ese ideal. Un ser humano es santo en la medida en que sus acciones son realizadas conforme a la ley moral y motivadas solo por la ley moral misma, no por otro interés.⁹

El ejercicio de ese libre arbitrio en el estado civil constituye la libertad social y es la condición de posibilidad de todo el derecho. Sin esa libertad no existe el derecho en ninguno de los niveles que distingue Kant: individual, nacional, internacional y cosmopolita. Libertad y derecho son inseparables. Una concreción de esa libertad social es la que precisamente se plasma en la Carta de los Derechos Humanos del 48.

Libertad metafísica, libertad psicológica y libertad social constituyen la base conceptual de eso que se llama la dignidad de la persona humana, que aparece como el concepto de fondo de la filosofía de los Derechos Humanos en la Carta del 48. El análisis que Kant hace de la libertad, con los distintos matices que va descubriendo a lo largo de su obra, parece digno de tener en cuenta como uno de los antecedentes más destacados en los que se apoyan los Derechos Humanos.

La concepción kantiana de la libertad entendida en su sentido positivo, a la vez como autolegisladora y como legisladora universal es, como ya dijo Schopenhauer, la visión

⁸ Cfr. Kant, FMC, p. 114.

⁹ Cfr. Crpr, p. 38-40 y FMC, p. 49.

más elevada de la libertad que se ha desarrollado en nuestra filosofía occidental. Un concepto tan depurado y de tantas consecuencias para toda la filosofía práctica que seguramente nunca antes se había desarrollado, sin menospreciar las largas discusiones sobre el libre arbitrio en la filosofía medieval.

Por otra parte, constituye un avance importante hacia el pensamiento republicano (hoy, democrático) el hecho de que, cuando en el ensayo *En torno al tópico* “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” defiende el llamado principio de independencia y habla del derecho a voto, niegue que ese derecho pueda multiplicarse en un mismo ciudadano en función de su mayor o menor riqueza o en función de su “nobleza”. Cada ciudadano tiene derecho a un voto y solo a uno: habrá tantos votos cuantos propietarios.¹⁰ Esto supone un importante paso frente a la situación social vigente entonces y hacia el ideal republicano defendido por él, un verdadero anticipo de la democracia moderna. No es que Kant sea muy original en esta idea; estaba en el ambiente de la Revolución Francesa y del movimiento liberal que la precede. Pero Kant le da una fundamentación filosófica dentro del marco de su pensamiento jurídico.

Veamos ahora lo que considero limitaciones de esa filosofía práctica kantiana, principalmente en el campo jurídico y en su posible relación con la doctrina de los derechos humanos.

2 Algunas limitaciones de la doctrina jurídica kantiana

La doctrina del derecho que Kant desarrolla como una metafísica del derecho se apoya toda ella en ciertos mitos, que son comunes al pensamiento occidental, en general, y de los que Kant no fue consciente y, por tanto, no pudo percibir como elementos que limitan la validez de su doctrina,

¹⁰ Cfr. Kant, *En torno al tópico*, p. 119. KW, 6, p. 379.

a pesar de que quiere ser una doctrina de la *razón pura práctica* y de validez universal absoluta.

Para que no se interprete mal el sentido de la palabra *mito* desde el que hago esta crítica, hay que tener en cuenta que aquí no tiene el sentido que le dan los diccionarios corrientes definiéndolo, como leyenda, historia falsa, narración primitiva, etc. Para evitar malos entendidos recojo la descripción que hace del mismo R. Panikkar y que es la más acorde con las investigaciones más autorizadas de nuestro tiempo en Historia de las Religiones y en Antropología Cultural. Dice Panikkar:

El *mythos* es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro *logos*. Aquello en lo que creemos, sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro *mythos* y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente, nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiere más.¹¹

3 Mito del hombre natural

La idea del hombre natural constituye una creencia dominante en el pensamiento occidental, tanto del filosófico como del teológico. Según esta creencia, podemos determinar con cierta precisión lo que es el hombre desde el punto de vista de su naturaleza. Podemos determinar lo que pertenece a su naturaleza ya sea frente al orden sobrenatural ya sea frente el universo de la cultura.

No voy a entrar aquí en el dualismo natural-sobrenatural, que pertenece a la Teología. Solo quiero recordar que Kant, al querer mantener una actitud estrictamente racional, termina por introducirlo de hecho en el postulado de la exis-

¹¹ Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Herder, Barcelona, 2005, p. 98.

tencia de Dios como una exigencia para la posibilidad del Bien Perfecto en la otra vida: No es posible la Felicidad eterna sin una intervención directa de Dios. Se repite el principio antropológico: el ser humano aspira a más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar. Tiene que intervenir Dios y esto en Teología es una intervención sobre-natural.

Pero lo que más interesa para el tema de los Derechos Humanos es el dualismo naturaleza-cultura. Es una creencia muy corriente el pensar que la cultura es algo que solo afecta muy superficialmente a la naturaleza del ser humano, de manera que esa naturaleza puede ser definida con toda precisión y considerada como idéntica a sí misma en todas sus dimensiones durante toda la existencia del individuo humano.

Esta creencia es hoy desmentida tanto por la Antropología Cultural como por la Biología Humana. Los factores culturales (alimentación, vestido, casa, costumbres de todo tipo), aparte de los factores geográficos, afectan directamente incluso a los mismos genes, al desarrollo neuronal, al desarrollo general del cuerpo. Y esas influencias no son neutrales para la forma de sentir y pensar de cada uno.

Kant parte del supuesto de que puede establecer con toda evidencia lo que es la razón pura y todos sus principios y leyes *a priori* sin sospechar que a la hora de razonar y establecer toda esa doctrina *a priori* puede estar condicionado por la educación recibida, las creencias, las costumbres, las circunstancias históricas en que vive, etc. Su razón pura tiene mucho de razón kantiana y no tanto de razón universal como él cree.

Cuando la razón concreta, personal, de Kant intenta deducir todas las estructuras *a priori* de toda razón posible (no solo de la humana). Cabe preguntarse: ¿Es realmente posible liberarse de todo ese bagaje cultural, como supone Kant, y encontrarse frente a una razón realmente pura?

Si la respuesta fuera negativa, todo el sistema kantiano se desmorona, se queda en un simple sueño utópico. Toda

su grandiosidad se viene abajo. ¿No sería más prudente que se limitara a hablar de la razón humana? Él mismo reconoce que la razón humana se encuentra en una situación de tensión interna por su lucha contra las inclinaciones espontáneas. La pregunta que se puede hacer en este punto es si la razón personal de Kant no estará condicionada por esa tensión, que tantas páginas ocupa en sus publicaciones.

En cualquier caso, actualmente no se puede seguir suponiendo que la cultura es una simple vestidura externa, como hicieron y siguen haciendo muchos filósofos. Hay demasiados datos científicos que avalan todo lo contrario, sobre todo por parte de la Biología y de la Antropología Cultural.

Donde más se manifiesta esta limitación kantiana es precisamente en las dificultades que tiene su doctrina para ser aplicada a la *praxis* sin caer en paradojas. De hecho, una de las objeciones más frecuentes es la de que su doctrina tal vez valga en teoría, pero no es aplicable a la práctica. Él hizo un gran esfuerzo por demostrar lo contrario en *En torno al tópico*: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” (1793).

Este mito del hombre natural también subyace en la apreciación más común que se hace de los Derechos Humanos. Parece ser el sentir más corriente del hombre occidental y el que predomina con mucho en la educación que se imparte sobre los mismos.

4 Mito de la visión lineal del tiempo

Otro de los mitos que condicionan el pensamiento jurídico kantiano es el de la visión lineal del tiempo. Da por supuesto que el tiempo transcurre linealmente, desde un supuesto inicio en el pasado y hacia una meta final (Paz Perpetua) y según un Plan de la Naturaleza, que es en realidad un Plan de la Providencia divina. Hay que tener en cuenta que

la visión lineal del tiempo tiene su origen en los Profetas de la Biblia y la heredan judíos, cristianos y musulmanes. Fuera de esas tres grandes religiones y sus culturas no se da en toda la historia conocida de la humanidad. La más universal de las visiones del tiempo es la circular y cíclica, que siguen la mayoría de los pueblos antiguos y en todos los orientales actuales, inspirados en el pensamiento hindú. Otro importante parte de la humanidad tiene una visión simultánea del tiempo; se trata de las tradiciones bantúes y negroafricanas.

En estas dos visiones del tiempo, la circular y la simultánea, no tiene sentido la doctrina kantiana del derecho visto como un medio para llegar a esa meta que Kant llama Paz Perpetua. No olvidemos que esa Paz Perpetua es, para Kant, el fin último de toda su doctrina del derecho. Si ese fin último está estrechamente ligado a la visión lineal del tiempo y ésta es solo un mito (un tipo de creencia), entonces la validez de esa doctrina está limitada a esa creencia básica. En ella, el momento más fuerte del tiempo es el futuro, y no un futuro cualquiera, sino precisamente un futuro lejano, que en el caso de Kant es un futuro asintótico, solo alcanzable por la Humanidad como un todo. En cuanto a la persona humana particular ese futuro está en un *más allá* de la muerte.

En el *más acá*, cada acontecimiento de la historia es irrepetible. No hay vuelta hacia atrás. Siempre se camina hacia adelante, hacia ese futuro lejano. Cada persona vive una sola vez y en su existencia única se juega ese futuro para toda la eternidad.¹²

Con el fin de clarificar las limitaciones de esta visión lineal del tiempo, que compartimos todos los herederos de la

¹² Sería interesante recoger con más detalle la idea de Progreso en Kant, como un submito de la visión lineal del tiempo. Aunque es una idea que aparece en muchos de sus escritos, Kant traza sus líneas generales en el ensayo sobre el “Probable inicio de la historia humana”. No obstante, este punto queda fuera de las posibilidades de espacio de este trabajo.

tradición abrahámica, quiero recoger solo unas pinceladas de las otras dos visiones del tiempo que dominan al resto de la historia humana.

La más extendida es la visión circular del tiempo. Está presente en la mayoría de las culturas antiguas y actualmente la comparten más de tres mil millones de seres humanos en las culturas orientales. Aunque solo sea por el número de seguidores que tiene, ya merece, cuando menos, un respeto. En esa visión, el tiempo lo va deteriorando todo a medida que transcurre. Tanto en el orden ontológico como en el orden moral.¹³ No tiene ningún sentido hablar del *progreso* en el sentido kantiano. Al contrario, lo que domina es el mito del *degreso*. Todo va de lo que fue más: la Edad de Oro de la humanidad, hacia lo que es menos: la Edad de Hierro, que representa el máximo grado de degeneración de toda la realidad existente; también de la moralidad humana.

Por otra parte, la persona humana se ve destinada a un sinfín de existencias o reencarnaciones. Cada una de ellas es como un círculo cerrado sobre sí mismo. Cuando ese círculo se cierra (la persona muere) tiene lugar una evaluación o juicio de toda la conducta moral durante la existencia vivida. El resultado de ese juicio es lo que se llama el *karma*, que representa la resta positiva o negativa de la suma de las buenas y de las malas obras. Ese resultado determina el tipo de existencia que se va a tener en la próxima reencarnación: vegetal, animal, humana y en qué tipo de casta, o semidivinidad (hay muchos niveles de semidivinidades).

En la nueva existencia que le toque vivir tendrá los derechos (si es que tiene derechos) que le correspondan a ese tipo de existencia. De ahí se sigue que los derechos no se tienen de

¹³ Su filosofía se recoge en el mito de las Edades (“Tirada de los cuatro dados”) de la tradición hindú así como en el mito de las Edades de Hesíodo, probablemente tomado del hindú.

antemano. Hay que ganárselos en cada existencia. Si la existencia vivida fue como sacerdote y no fue buena, se pierden los derechos de sacerdote. Si la próxima reencarnación no es como ser humano, se pierden los derechos humanos, etc.

En esta doctrina, por tanto, no tiene sentido hablar de un derecho *a priori* y absoluto, de valor universal y eterno, como el que quiere Kant. Los derechos cambian o se pierden, según la reencarnación que toque vivir conforme al karma de la existencia anterior.¹⁴

Por su parte, Kant rechaza frontalmente el deseo de retornar a un supuesto estado original de perfección y felicidad o Edad de Oro (aspiración fundamental en el pensamiento hindú), porque es un designio de la Providencia el que la historia de la Humanidad avance desde lo imperfecto del origen hacia la perfección plena de la meta. Dice así:

Y este es el factor decisivo de una primitiva historia humana esbozada por la filosofía: satisfacción con la providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas.¹⁵

Su filosofía no es compatible con la de todos aquellos que comparten una visión circular del tiempo.

¹⁴ Las diferencias con la mentalidad hindú son profundas como lo confirman las colaboraciones de los profesores indios R. C. Ramchandra Pandeya y Prem Kirpal sobre los problemas de los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos, en la obra en colaboración patrocinada por la UNESCO: Diemer, A., et al, *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1985. Pandeya colabora con el artículo; “Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos. Perspectiva hindú”, en pp. 295-307; y Frem Kirpal con el artículo: “Los Derechos Humanos y su situación actual. Nuevas orientaciones en educación. Mirando hacia el futuro”, en pp. 308-333.

¹⁵ Kant: “Probable inicio de la historia humana”, en Kant, 2005, p. 93. KW, 4, p. 342.

Tampoco lo es con la de aquellos pueblos y culturas en los que domina una visión del tiempo que ni es lineal ni es circular: es la que podemos llamar visión simultánea del tiempo: la de los bantúes y demás negroafricanos. Para éstos, el tiempo no transcurre linealmente hacia un futuro lejano, ni tampoco circularmente. El tiempo tiene dos dimensiones, que coexisten simultáneamente: la del Más Acá, llamada Sasa en suahili, y la del Más Allá, o mejor la del Otro Lado, llamada Zamani en suahili.

En el Sasa no existe el derecho natural en ninguno de los sentidos analizados en este trabajo; tampoco en el sentido formalista kantiano. Solo existe el derecho basado en la costumbre. Es un derecho cuyos orígenes se remontan al origen de cada tribu, determinado por un dios o un héroe. Los orígenes son sagrados y en ellos se establecen las normas fundamentales por las que se ha de regir la tribu. Esas normas se aplican al Sasa y también en el Zamani, en el que cada tribu tiene su propio Poblado escatológico.

Los conceptos de autoridad y de poder no se establecen *a priori*, los determina el tiempo: El más anciano es el que, acumula más autoridad y más poder, porque tiene más experiencia y, con ella, más sabiduría. Dios es el anciano por antonomasia, el más antiguo de todo, y, por eso, es el todopoderoso.

Es importante destacar también que en esta visión bantú del tiempo no se existe la idea de un futuro lejano, que tanto peso tiene en la visión lineal. En la conjugación de sus verbos en sus lenguas no se conjuga el futuro. A todo más piensan un futuro que no va más allá de dos o tres años. Además, se trata de un futuro marcado por los acontecimientos de la Naturaleza: el futuro de la próxima época de lluvias o de sequía, por ejemplo.¹⁶

¹⁶ Cfr. J. Mbiti, *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid, 1991, pp. 23-25.

Además, el tiempo cambia el “ser” de las personas y consecuentemente sus derechos. Cuando uno asciende a Jefe, su ser cambia y sus derechos también. Y es que en esta visión, lo que en Occidente llamamos “ser” de las cosas, se concibe como fuerza, que puede aumentar o disminuir. El ser de lo que nosotros llamamos “persona” (*muntu en suabílí*) aumenta o se debilita con la conducta buena o mala y con el cambio de estatus social. No hay un sujeto permanente de derechos permanentes.

Para estos pueblos y culturas no tiene sentido hablar de derecho natural universal y no por ello tenemos nosotros el derecho a decir que están irremediablemente equivocados.¹⁷

5 Mito de la Humanidad

Es otro mito muy común en los tiempos de Kant. Comete, por ejemplo, convierte la Humanidad en una diosa, con su culto, sus sacerdotes y su calendario religioso. Más tarde Feuerbach, en su obra *La esencia del cristianismo*, hace algo parecido. También C. Marx la convierte en un ser inmortal, mientras niega esa inmortalidad a los individuos concretos. Kant la toma como si fuera una persona con derechos propios. Su recurso al derecho de la Humanidad es casi constante en sus argumentaciones. Es más, es uno de los puntales de toda su doctrina, tanto ética como jurídica.

Sin embargo, no parece muy convincente decir que un ser abstracto como la Humanidad sea un sujeto de derechos, y menos, que tenga derechos frente a personas concretas.

Es verdad que Kant la presenta solo como una idea reguladora y un principio *a priori* de la razón pura. No es menos

¹⁷ Para una visión comparativa de estas tres visiones del tiempo y de las respectivas consecuencias que se siguen de cada una de ellas para la vida concreta, véase de la Pienda, J. Avelino, *Los mitos del Gran tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 247-260.

verdad, sin embargo, que le atribuye funciones muy reales. El problema es si pueden atribuirsele funciones tan decisivas a una simple idea preconcebida.

Los derechos de la Humanidad son derechos que han de respetar las personas concretas, las sociedades, las naciones y todos los Estados en nivel mundial. Cuando menos, cabe la duda de si esos derechos de la Humanidad, al que tantas veces recurre Kant en sus argumentaciones e imperativos morales y jurídicos, no estarán contaminados también por la cultura concreta occidental y cristianizada, en la que ha sido educada su mente y en la que tanto peso tiene la idea abstracta de la humanidad como un todo.

En cualquier caso, puede decirse que, según Kant, ese es el derecho fundamental natural del ser humano, un derecho *a priori*, racional y meramente ideal, que habría que tomar como la raíz última de todos los demás derechos y que ejerce una función reguladora tanto de las leyes y deberes morales como de las jurídicas y sus derechos y deberes correspondientes.

6 El plan de la Naturaleza y su meta en la Paz Perpetua

El Plan de la Naturaleza y la meta de ese plan: la Paz Perpetua, que Kant quiere presentar como ideas de la razón pura práctica, no dejan de ser creencias de un hombre que ha sido educado en la tradición bíblica y en la fe cristiana. Esa dependencia la expone Kant expresamente en su ensayo “Probable inicio de la historia humana”.¹⁸ La fe en ese Plan y en esa meta está en la base de toda su filosofía de la historia y juega un papel muy determinante en toda su filosofía jurídica. Esta dependencia manifiesta cómo una filosofía que quiere ser tan

¹⁸ Cfr. Kant: “Probable inicio ...”, en Kant 2005, pp. 78-84. KW, 4, pp. 328-333.

puramente racionalista depende en gran medida de creencias previas, ya sean expresamente religiosas o de otro tipo.¹⁹

7 Creencia en la separabilidad entre lo sensible, lo intelectual y lo puramente racional en el hombre

Aparte de los mitos en que se apoya Kant de manera inconsciente, tiene, además, ciertos presupuestos filosóficos que no son necesariamente evidentes. Uno de ellos es el de la separabilidad que supone entre la dimensión sensible, la intelectual y la racional en el ser humano y sus actividades. El ser humano actúa como un todo en cada uno de sus actos. La separación que hace Kant entre las tres dimensiones citadas es cuando menos discutible. Otra cosa es decir que en cada uno de sus actos se pueda destacar el predominio de lo sensible, lo intelectual teórico o lo racional. Pero querer separarlos de una manera total y pura, como hace Kant, no deja de tener importantes dificultades y objeciones.

8 La relación pueblo-soberano no parece bien resuelta por Kant

Las defensas personales individuales frente a los posibles abusos del poder del Estado constituye una de las principales características de los Derechos Humanos recogidos en la Carta del 48. Todo el derecho natural de la Ilustración se sitúa en esa perspectiva. Kant sigue en parte esa misma línea, pero marcando diferencias.

Es un punto que no está claro en su doctrina kantiana. Por un lado, afirma que la voluntad común del pueblo es el

¹⁹ Hay varios tipos de creencias. Sobre este tema véase el análisis hecho por De la Pienda, J. Avelino: "Asintotismo de la ciencia", en *G. Vattimo y otros: Hermenéutica y Acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 137-175.

que legitima la constitución y la acción legisladora del legislador. Sin embargo, una vez establecida la constitución, el pueblo queda deslegitimado para impugnarla, criticarla y rebelarse contra el soberano, incluso aunque se vuelva un déspota.²⁰

El gran argumento de Kant parece claro: Si hay conflicto entre el pueblo y el soberano, si se permite al pueblo poner en tela de juicio al soberano, ¿quién puede terciar para deshacer el conflicto? Si se recurre a una instancia superior, entonces es que el soberano no es tal soberano. Su soberanía se cae por sí sola. Luego, no se puede permitir al pueblo ningún tipo de rebelión u oposición.

Con todo, la doctrina kantiana no ofrece una solución para los casos en los que sube al poder un déspota. Pongamos un ejemplo: Hitler subió al poder democráticamente, pero después utiliza el poder para acabar con la democracia que le dio ese poder. Es un verdadero matricida político.

Por eso, cabe preguntar si no puede estar justificada una rebelión no contra la constitución, sino precisamente en nombre de ella, aprobada por todos y violada por el soberano.

Sin embargo, defiende que todo ciudadano tiene sus derechos inalienables a los que no puede renunciar. En virtud de esos derechos, puede advertir (no coaccionar) al soberano de sus posibles errores mediante la pluma, la libertad de pluma.²¹

Para aclarar este punto es necesario tener en cuenta lo que dice sobre el contrato originario. Es otro de los conceptos claves de su filosofía del derecho y ha dado lugar a interpretaciones diversas. Kant da una importancia decisiva a la idea de contrato originario, pero solo como idea reguladora, sacada de la razón pura.

Para saber de qué estamos tratando, recojo aquí una de las definiciones que Kant hace de ese contrato:

²⁰ Kant, *En torno al Tópico*, p. 123. KW, 6, p. 383.

²¹ *Ibid.*, p. 128, KW, 6, p. 388.

El acto por el cual el pueblo mismo se constituye en Estado es el contrato originario, según el cual todos en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado. Y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo su libertad salvaje y sin ley, para encontrarla de nuevo en general, íntegra, en un estado jurídico, porque esta dependencia brota de su propia libertad legisladora.²²

Para Kant, no existió un contrato histórico en un momento dado de la historia de la Humanidad. No se dio una sociedad primitiva, que haya inaugurado ese contrato. Kant lo niega expresamente en repetidas ocasiones.

Sin embargo, sin la idea de contrato originario toda su doctrina del derecho político, internacional y cosmopolita, se quedaría sin una norma reguladora o un criterio de interpretación. Por tanto, el contrato originario, aunque se quede en mera idea, tiene, afirma Kant, una decisiva importancia práctica. Esto lo defiende tanto en el *En torno al tópico*: “Tal vez eso sea cierto en teoría, pero no sirve para la práctica”²³ como en la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las costumbres*.

Por otra parte, ese contrato originario es solo un criterio o regla que sirve para dirigir la actividad del soberano de manera correcta en las tres dimensiones de su poder: la legislativa, la gubernativa y la de justicia. De ese contrato se sigue lo que algunos consideran el cuarto imperativo categórico²⁴ de la moral kantiana, que el mismo Kant formula con estas palabras: Lo que no puede decidir el pueblo sobre

²² Kant, MC, p. 145s. KW, 7, p. 122.

²³ Cfr., *En torno al Tópico*, pp. 111, 118s, 120, 129. KW, 6, pp. 372, 378, 380, 389.

²⁴ No vamos a entrar aquí en la discusión de cuántas formulaciones dio Kant a su *imperativo categórico moral*. Es una cuestión menor, que no es de interés para el objetivo de este trabajo.

sí mismo y sus componentes (...) tampoco puede decidirlo el soberano sobre el pueblo.²⁵

Este principio, que lo repite tanto en *El tópico* como en la *Metafísica de las Costumbres*, solo es aparentemente democrático (en el sentido actual de “democracia”, no en el sentido kantiano). Y es que este imperativo, que aparentemente pone la voluntad común del pueblo como un referente esencial para la actividad del soberano, como si el pueblo tuviera realmente un poder de corregir al soberano en sus errores y abusos de poder, sin embargo, no es así.

En esta doctrina del contrato originario Kant parece incurrir en cierta incongruencia. Por un lado, niega al pueblo todo derecho a la revolución violenta contra el soberano. Solo le deja el derecho de libertad de pluma. Por otra parte, defiende que un pueblo puede cambiar una constitución religiosa, aprobada en tiempos pasados, en nombre de su derecho a progresar. Si un pueblo decidiera, en nombre de ciertos artículos de fe y ciertas formas de religión externa, que determinada constitución o ley permaneciera para siempre, sería una decisión ilícita, dice. Y el contrato originario en el que se apoyara para decidir tal cosa sería de por sí un contrato nulo. La razón: porque atentaría contra el destino y los fines de la humanidad, y contra el derecho al Progreso en materia religiosa. No es lícito que el pueblo se prohíba a sí mismo el progreso, ya que es un derecho de la Humanidad irrenunciable, es como un dogma que no puede ser discutido. El Progreso es una parte del plan global de la Naturaleza o de la Providencia, que conduce a toda la realidad hacia una meta final.

Para Kant, ni siquiera en el caso de un contrato originario nulo está permitido convocar a la resistencia, sea de palabra o de obra, si así está dispuesto por el supremo legislador.²⁶

²⁵ Kant, MC, p. 161. KW, 7, p. 135.

²⁶ Cfr. Kant, *En torno al Tópico*, p. 129. KW, 6, p. 389.

Según esta doctrina, resulta que pueden darse contratos originarios nulos. Esto, cuando menos, suscita dudas sobre la validez indiscutible, que hasta ahora parecía atribuirse al contrato originario. Dijo anteriormente, que la “idea del contrato originario” constituye un criterio infalible” para el legislador.²⁷

Pero ahora, el carácter fundamentante de ese contrato originario en relación con todo derecho parece oscurecerse. Su función reguladora del derecho público puede ser errónea. Pero, si pueden darse contratos originarios nulos de por sí, ¿cuál es el criterio para distinguir el contrato originario auténtico y cuáles no lo son? Además, si el derecho al Progreso es un derecho contra el que no se pueden aprobar lícitamente leyes en materia religiosa, ¿no podrían resultar ilícitas otras constituciones por la misma razón?

El derecho al Progreso, como un derecho de la Humanidad, puede justificar el cambio de las constituciones vigentes, siempre que se opongan a ese derecho, y convertirse así en un poderoso factor revolucionario.²⁸ No obstante, Kant siempre podrá decir que “revolución sí, pero no violenta, sino solo según el principio de la libertad de pluma”.

Lo que Kant quiere dejar bien claro, es que el derecho político tiene una fundamentación *a priori*, en la pura razón; que esa fundamentación es totalmente independiente de la experiencia concreta de los pueblos, de las constituciones que se dan a lo largo de la historia; que su finalidad no es el bienestar del pueblo (la felicidad), sino crear las condiciones objetivas del ejercicio armonioso de las distintas libertades y asegurar bajo coacción ese ejercicio.

Según el ensayo *Tópico*, tenemos dos derechos del pueblo determinados: el derecho de libertad de pluma y el derecho

²⁷ Kant, *En torno al Tópico*, p. 122. KW, 6, p. 383.

²⁸ Cfr., *ibid.*, p. 130. KW, 6, p. 390.

al Progreso. A estos hay que añadir el derecho de libertad religiosa en cuanto libertad interior a la persona, ya que el Estado no tiene poder alguno en el fuero interno, como Kant dejó bien claro en otros textos.

Aquí dice que todos los hombres llevan en su cabeza la “idea de los derechos que les asisten”, pero que la dureza de su corazón les hace incapaces e indignos de ser tratados conforme a ella. Por eso, es necesario un poder supremo que ponga orden. Y todo seguido añade que, si ese poder actúa con base exclusivamente en la fuerza, sin explicar las razones de su actuación conforme a derecho, entonces el pueblo tiene derecho a ejercer su propia fuerza: Pero, si este salto a la desesperada es de tal índole que, si por ventura no se tratase del derecho, sino solo de la fuerza, también al pueblo le estaría permitido ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal.²⁹

Según Kant, se trataría de un caso extremo, porque la naturaleza humana no está tan corrompida como para no atenerse a razones si se las dan y evitar toda acción violenta. Kant exige al soberano que justifique racionalmente la legitimidad de la coacción que ejerce y supone que el pueblo es lo bastante razonable como para entenderlo.

Aquí, no obstante, parece dejar una puerta abierta a la revolución violenta, lo que deja en entredicho su principio de la no violencia contra el poder establecido.

9 Derechos de la Humanidad y derechos de la persona

Kant atribuye a la Humanidad el privilegio de ser el fin de toda la naturaleza. Todos los seres no racionales le están sometidos. Son medios e instrumentos para él. Solo él es un *fin*

²⁹ *Ibid.*, p. 131. KW, 6, p. 391.

en sí mismo. Esto le coloca al mismo nivel que todos los demás seres racionales, aunque sean superiores en otros aspectos:

En esto (ser fin en sí mismo) y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres incluso con seres superiores que les aventajan de modo incomparable en materia de disposiciones naturales, pues esta circunstancia no les concede a ninguno de ellos el derecho de mandar caprichosamente sobre los seres humanos.³⁰

Una vez alcarado, puede objetarse a la doctrina jurídica de Kant el que la persona como individuo parece reducida a un mero accidente de la Humanidad como especie. Utiliza la Humanidad como referente último tanto en la doctrina moral como en la jurídica. Esa supremacía lógica de la Humanidad en su discurso es acorde con su formalismo, pero deja a la persona un tanto devaluada. Esta devaluación en la doctrina práctica no es muy acorde con el valor tan destacado que se da a la persona individual en la Carta de los Derechos Humanos. En ella, todas las libertades son libertades (derechos) de cada persona concreta, no de la Humanidad como especie.³¹

Kant, inspirado en la teleología biológica y la idea de la evolución, concibe a la Humanidad como un gran organismo natural que abarca en la inmensidad de su designio a

³⁰ Kant, 2005, p. 83. KW, 4, pp. 332s. Aquí Kant habla de la Humanidad como realidad histórica y no como mera idea reguladora, tal como suele hacer cuando la usa en su filosofía moral y jurídica.

Hay una pregunta que hacerle a Kant: ¿En qué otros seres racionales piensa Kant, aparte de los seres humanos? ¿Piensa solo en posibles seres extraterrestres a los que hace algunas referencias o piensa también en seres espirituales puros, como los ángeles de la fe cristiana? No conozco una respuesta, aunque eso no quiere decir que no la haya.

³¹ Wlachos destaca también este aspecto devaluador de la persona frente a la especie (Cfr. Wlachos, *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1962, pp.193-201).

todas las razas humanas, a todos los pueblos, y a todos sus individuos. Todos ellos estaban preformados en el germen primitivo de la vida (evolucionismo preformista) y nacen con la capacidad de adaptarse a los más diversos climas. Ese origen común mantiene entre ellos un lazo de unión más allá de su gran diversidad.

Pero esa idea de la Humanidad es demasiado vaga y esquemática como para explicar las diferenciaciones raciales e individuales. Sin embargo, ejerce una importante influencia en el desarrollo de las ideas morales y políticas de Kant. Como dice Wlachos,

el finalismo biológico de la especie aporta un fundamento científico plausible a la idea del devenir histórico, y en particular a la idea de la evolución ascendente (Progreso, añadido) conforme a la idea de un < *máximum* de perfección >.³²

Ese finalismo biológico de la especie permite esbozar una filosofía de la historia con validez para todos los pueblos y culturas, y consecuentemente conlleva el planteamiento de una moral y una política con aplicación universal: una moral y una política de la Humanidad, como las que de hecho desarrolla Kant. Interpreta los fenómenos histórico-culturales por analogía con la “finalidad biológica” previamente establecida. Y es que la finalidad biológica y la finalidad histórico-cultural tienen un mismo origen en el germen natural de la vida humana.³³

³² *Ibid.*, p. 195.

³³ Kant habla de la evolución biológica del ser humano desde un estado en el que predomina en él la animalidad hacia un estado de predominio de la razón. Sin embargo, no habla de la evolución de nuestra especie a partir de otras inferiores. Su visión parte del hombre adulto, como ya se indicó anteriormente. Además defiende abiertamente el monogenismo humano: la especie entera tiene su origen en una sola pareja (Cfr. Kant, 2005, p. 78. KW, 4, p. 328). Pero el monogenismo es muy difícil de defender en el supuesto de que el ser humano proceda por evolución de otra especie prehomínida. Lo lógico es que sea la especie la que se transforma y no una sola pareja.

Para Kant, si el finalismo biológico de la especie es universal (abarca a todas las razas y a todos los individuos), el finalismo histórico cultural también tiene que ser universal; y, por tanto, tiene que haber un orden moral y jurídico de alcance universal. Y, si la evolución biológica es ascendente, también debe serlo la evolución histórico-cultural en el nivel global, aunque haya acontecimientos históricos que más bien revelen un cierto retroceso o parezcan contrarios al Progreso universal. El plan de la Naturaleza tiene su reflejo en el plan subyacente a la historia de la Humanidad como un todo.³⁴ A esto hay que añadir que, según Kant, el *máximum* de perfección hacia el que camina la Humanidad es inalcanzable por una sola raza o por un solo individuo. Éstos participan de forma limitada a ese Progreso, cuya meta es alcanzable por la Humanidad como un todo.

En toda esta visión kantiana, el individuo queda reducido, como dice Wlachos, a un mero accidente dentro de la especie. Algo muy similar a lo que sucede en la relación individuo-Humanidad en Comte, en Feuerbach o Marx. Se diviniza a la Humanidad como un ser abstracto, al tomarla como un ser real, inmortal o eterno, en cuyo bien han de sacrificarse los intereses individuales.

Kant, en su filosofía del poder, aunque se apoya en ciertos principios del liberalismo de su tiempo, rechaza frontalmente; sin embargo, las corrientes individualistas del siglo, principalmente en la medida en que rechaza la idea de que la autoridad de los gobernantes tiene su fundamento racional en la utilidad de los miembros de la comunidad.³⁵

³⁴ De esta doctrina kantiana podría deducirse que, si la humanidad es una biológicamente, debe caminar hacia la unidad también en el orden cultural: una sola cultura, y, por tanto, una sola religión, una sola forma política, una sola filosofía, un solo arte, etc. Se adhiere, según esto, a la condenación de la pluralidad cultural que se hace en el mito de la Torre de babel. Esta sería un tesis con claros contenidos etnocentristas.

³⁵ Cfr., Wlachos, 1962, p. 253.

Estamos, pues, ante una idea kantiana que esconde una potencialidad de desarrollo, que podría desembocar en un colectivismo masificante, frontalmente opuesto al espíritu de los Derechos Humanos. Estos están concebidos precisamente como defensa de las personas concretas contra los abusos del poder del Estado y los gobiernos.

Para completar el punto anterior, tenemos la doctrina kantiana sobre los derechos de la Humanidad. Wlachos recoge en su obra ya citada que en la filosofía alemana del XVIII se desarrolló la regla según la cual había que reconocer el que cada individuo es poseedor de derechos naturales inalienables. Sin embargo, estos derechos carecían de contenido jurídico inmediato. Servían más bien como simple orientación para el gobernante a la hora de establecer preceptos morales o consejos de prudencia. Así los entendía Ch. Wolff.³⁶

Por otra parte, los filósofos juristas alemanes de la primera mitad del XVIII llegan a conciliar la idea de los derechos innatos con las más descaradas desigualdades y servidumbres. Para ello se apoyaban en la distinción leibniziana entre “verdades de razón” y “verdades de hecho”, por un lado, y en la idea de la transferencia de la libertad al soberano en virtud del contrato social, por otro. Los derechos innatos se quedaban en una mera idea de razón y la libertad había sido transferida al gobernante.

Grotius y Pufendorf sostuvieron la idea de que el individuo podía alienar su libertad como si fuera una cosa. Wolff defendió lo mismo y también G. Aschenwald, cuya obra sirvió de texto a Kant en sus clases de Derecho. Aschenwald habla de los *jura connata* y de su sobrevivencia en el Estado, pero precisa que su validez solo se salva en la medida en que sean acordes con la soberanía del Estado y cuando se re-

³⁶ Cfr., Ch. Wolff, *Política*, párrafos 215 y 433; *Jus naturae et gentium*, I, párrafos 16, 35, 47, etc.; *Institutiones*, párrafos 68 y s. Citas de Wlachos.

fieran a materias que sean civilmente indiferentes, es decir, materias en las que el Estado no toma determinaciones. El tema de los “derechos innatos” constituía por aquel entonces el epicentro de las discusiones entre partidarios y contrarios de la Revolución. Thomasius los reduce a la simple afirmación de la libertad moral. W. Rehberg, con base en Burke y en Kant, se encargó de demostrar que los derechos del hombre carecían de todo valor positivo.³⁷

Según Kant, la Humanidad tiene en nuestra persona ciertos derechos, que son inviolables e inalienables, y que limitan nuestra libertad así como la de los demás.

Kant, a propósito de su exposición del derecho real, distingue entre ser propietario de una cosa y ser propietario de sí mismo. Podemos ser y somos propietarios (propiedad como *dominium*) de cosas. Sin embargo, no somos, según él, propietarios (*sui dominus*) de nosotros mismos. Nadie puede disponer de sí mismo a su antojo ni mucho menos de los demás. La razón que da Kant, es que cada uno es responsable de la Humanidad en su propia persona... , este punto pertenece al derecho de la Humanidad, no al de los hombres...³⁸

En referencia al “derecho personal real” afirma que ese derecho no se fundamenta en un acto arbitrario (*facto*) ni en un contrato (*pacto*), sino en la ley (*lege*); es decir en la ley natural, que seguidamente Kant identifica con el derecho de la Humanidad en nuestra persona. Se trata del derecho doméstico del que es un ejemplo el derecho de los padres sobre los hijos.³⁹ Propiamente no es un derecho particular de los padres, sino un derecho de la Humanidad en los padres. La misma lógica la aplica al derecho de los esposos entre sí: no soy yo, fulanita de tal, el que tiene un derecho sobre ti

³⁷ Cfr., Wlachos, 1962, p. 366, nota 1.

³⁸ Kant, MC, pp. 88 y s., KW, 7, p. 74.

³⁹ Cfr. Kant, MC, p. 96 y s., KW, 7, p. 80.

como esposo o esposa, es la Humanidad en mí la que tiene ese derecho.⁴⁰

En una de las formulaciones del imperativo categórico: “Obra de tal manera que uses la Humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio”, se convierte a la Humanidad en un criterio supremo de la moralidad. Lo que cada uno tiene que tener en el punto de mira a la hora de buscar la moralidad de sus acciones no es la persona concreta de los demás ni la suya propia, sino la Humanidad. No puedo suicidarme porque violaría un derecho de la Humanidad en mí. No puedo engañar a otro, porque violaría un derecho de la Humanidad en él.⁴¹ Toma a la Humanidad como un principio *a priori* y, como tal, la “condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos o particulares” de la persona concreta. Es, dice Kant, la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre.⁴²

Es verdad que dignifica a la persona en cuanto lleva en su voluntad libre la cualidad de ser legisladora universal.⁴³ Pero se trata de una cualidad propia de todo ser racional, que aparece como un principio suprapersonal o trascendente a la persona concreta, aunque se dé en ella misma. Tiene un cierto carácter impersonal.

Este carácter impersonal afecta a toda la moral kantiana y a su doctrina jurídica en cuanto doctrina construida *a priori* en todos sus principios. Este carácter impersonal choca frontalmente con el espíritu fuertemente personal de los Derechos Humanos. Son derechos de las personas concretas, no de un ser impersonal como es la idea de la Humanidad.

⁴⁰ Cfr. Kant, MC, p. 101. KW, 7, p. 84.

⁴¹ Cfr. Kant, FMC, pp. 84 y s. KW, 4, pp. 287ss.

⁴² Kant, FMC, p. 87. KW, 4, p. 289.

⁴³ Cfr. Kant, FMC, p. 87 y s. KW, 4, p. 289s.

Sin embargo, en contra de lo dicho, Wlachos sostiene que esa clase de derechos inalienables de la Humanidad, si tenemos en cuenta la doctrina del derecho y del Estado, depende menos de la afirmación abstracta de la autonomía moral (de la idea de la Humanidad y de la voluntad como legisladora universal) que del lugar y de la función concretos que ocupa el individuo en el orden concreto, positivo y empírico, del derecho y del Estado.⁴⁴

Parece que Kant no aborda el problema de los “derechos inviolables e inalienables”, planteado por los pensadores de la Revolución Francesa, hasta ya avanzada su edad, cuando tiene lugar esa Revolución. En esas fechas Kant ya tenía desarrollada su doctrina de la autonomía y de la persona, y hasta esa época se mostraba mas bien partidario del Estado fuerte y del despotismo ilustrado. Ante los acontecimientos de Francia intentó acercar las ideas de la Revolución a su doctrina del derecho y del Estado.

Él concibe la persona como un “ser que tiene derechos”, definición que vale tanto para el derecho como para la moral. A esto añade el principio según el cual “una persona no puede ser sometida a más leyes que aquellas que él se haya dado a sí mismo, ya sea solo o en grupo con otros”. Pero no debemos olvidar que esas leyes que cada uno se da a sí mismo son “leyes de la Humanidad” y cada uno se las da a sí mismo, no en cuanto persona particular, sino en cuanto legisladora universal.

10 El Estado kantiano y los Derechos Humanos

La Carta del 48 concibe los Derechos Humanos ante todo como derechos de la persona concreta frente al poder del Estado. Los derechos de la Humanidad en Kant están

⁴⁴ Cfr. Wlachos, 1962, p. 367.

por encima de las personas concretas y del mismo Estado. Constituyen una idea reguladora universal para todo el ámbito jurídico (además del moral). En cuanto a la relación entre derechos del ciudadano y el Estado deja clara cuál es la misión del Estado: asegurar el ejercicio social de la libertad de cada uno y, a la vez, limitarla, incluso coactivamente, para hacerla compatible con la libertad de los demás, según una regla universal. Esa garantía y ese poder de limitación y coacción constituyen el fundamento de su Estado Republicano.

No es misión del Estado buscar la felicidad de los ciudadanos. Cada ciudadano es libre para buscar su felicidad por el camino que él crea más conveniente. Kant sí defiende el derecho de cada ciudadano para ser feliz como él quiera. Kant quiere con esta observación rechazar la figura de un Estado “paternalista”, que quiera determinar cómo han de ser felices sus ciudadanos. Le contraponen el Estado “patriótico”, el que se refleja en su constitución “republicana”, que es la única que es acorde con los “derechos del hombre”, citados anteriormente.

Hay que decir que esa función del Estado republicano forma parte también del fundamento de nuestro Estado democrático. Sin embargo, a pesar de las apariencias, no son lo mismo. El Estado kantiano garantiza la libertad en general. Se trata de una garantía que constituye, según Kant, un principio *a priori*. En el Estado Democrático se trata de algo mucho más concreto y a ras de suelo. Se trata de garantizar, no la libertad en abstracto, sino libertades muy concretas: aquellas que precisamente se recogen en la Carta del 48.

Dentro de su sistema *a priori* del derecho, Kant defiende la “libertad jurídica” más como un principio *a priori* que como un derecho particular de la persona. Wlachs⁴⁵ encuadra esa libertad kantiana dentro de la ideología antiesta-

⁴⁵ *Ibid.*, 1962, p. 372.

tal liberal, pero con diferencias esenciales. Para empezar, la libertad jurídica que defiende Kant no es definible como el *laissez faire* puro y simple de los liberales. No puede definirse, dice Kant, como la libertad de hacer lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie.⁴⁶

Tampoco como la facultad de hacer todo aquello que no esté determinado por la ley. Kant no comparte esta visión negativa liberal para definir la libertad jurídica. Prefiere una definición con sentido positivo. Define la libertad exterior o libertad jurídica (*rechtliche <mitbin äussere> Freiheit*) como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento.⁴⁷

Esta libertad jurídica no se debe confundir con ninguna de las libertades concretas de la Carta del 48. No se trata de una libertad de movimiento, de reunión o de opinión, etc. Se trata de un principio regulador de la constitución de un Estado, de todo Estado, que Kant llama “republicano”.

No se trata de una facultad de elegir dejada al ciudadano ni tampoco como un poder de participación en la elaboración del orden legal. Se trata solo de un “criterio cualitativo”, como dice Wlachos, que se ha de tomar como principio constitutivo del orden legal del Estado. No se trata de reconocer al individuo una facultad (derecho) que pueda ser calificada de derecho natural?⁴⁸

La doctrina jurídica kantiana defiende como derecho fundamental el derecho al ejercicio social de la propia libertad individual, pero no como un derecho frente al Estado, sino como un derecho frente a los demás. Es más, la garantía de esa libertad constituye el elemento positivo del objetivo principal y la razón de ser del Estado mismo. El elemento ne-

⁴⁶ Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 147, nota. En adelante, PP. KW, 6, p. 434, nota. MC, p. 143; KW, 7, p. 120.

⁴⁷ Kant, PP, p. 147, nota. KW, 6, p. 434s, nota.

⁴⁸ Cfr. Wlachos, 1962, p. 375.

gativo lo constituye la limitación que el Estado ha de poner a esa libertad individual para que pueda coexistir con la libertad, también limitada, de los demás, y siempre según una ley universal, que se aplique por igual a todos los ciudadanos.

Este derecho fundamental es un derecho más bien formal, abierto a muchas formas de aplicación concreta entre las que se puede contar la forma que se recoge en la Carta del 48. No cabe, por tanto, identificar ese derecho fundamental kantiano con alguno de los derechos concretos de la Carta en cuestión. Es verdad que Kant luchó por la libertad intelectual dentro de su sociedad prusiana, pero esa libertad concreta no es la libertad como principio *a priori* de su doctrina jurídico-política.

11 Derecho de igualdad jurídica y derecho a la desigualdad

Kant habla también de la igualdad jurídica o exterior dentro del Estado. Para Kant, tampoco se trata propiamente de un derecho personal, sino de un principio regulador. La define, como la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez.⁴⁹

Todo seguido, aclara que se trata de derechos de la Humanidad, no del individuo como tal:

La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la Humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible.⁵⁰

⁴⁹ Kant, PP, p. 149, nota; KW, 6, p. 435, nota. Cfr. MC, p. 143; KW, 7, p. 120.

⁵⁰ Kant, PP, p. 149, nota. KW, 6, p. 435, nota.

No obstante, Kant hace una aplicación muy concreta de este principio de igualdad. Lo aplica al caso de la nobleza. Niega expresamente que el nacer como noble suponga un derecho para estar por encima de los demás ante la ley. Y es que “el noble no es necesariamente, por el hecho de serlo, un hombre noble”. El rango de noble de un ciudadano no debe preceder al mérito de otro ciudadano. Y es que eso iría contra el espíritu del contrato originario. Una cosa muy distinta es la nobleza de cargo. En este caso la nobleza está en el cargo, no en quien lo ocupa. Éste, una vez dejado el cargo, vuelve al pueblo.⁵¹

Kant parece dejar clara la igualdad jurídica entre los ciudadanos en el estado civil, igualdad en cuanto al uso de la libertad bajo el imperio de una ley general. Sin embargo, no deja menos claro, precisamente en nombre de esa libertad, el derecho a la desigualdad ya sea por razones físicas (fortaleza, salud) o por razones intelectuales (grados de inteligencia), además de la desigualdad jurídica que aplica a los casos de la mujer, los siervos, etc.

Al lado de la igualdad jurídica estricta, considera la desigualdad de hecho como un estado natural que el orden jurídico positivo debe respetar incondicionalmente por interés del Progreso. Se opone así frontalmente al igualitarismo socialista y comunista que quiere imponer la igualdad de hecho contraviniendo a la misma naturaleza que ha dotado a los individuos de distintas capacidades o dones naturales, que conducen, en virtud de la misma libertad social, a desigualdades también económicas. Dice en el *Tópico*:

Esta igualdad general de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad espiritual

⁵¹ Cfr. Kant, l. c.

o corporal sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (...) con respecto a otros... Mas según el derecho (...), todos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública.⁵²

Al pensar en las prerrogativas de la Nobleza, Kant defiende que todo ciudadano tiene derecho a progresar “hasta donde pueda llevarle su talento, su aplicación y su suerte” y no es lícito que otros le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria. Rechaza todo privilegio innato de un miembro de la comunidad sobre otro. En un estado jurídico se da la “igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad”.⁵³

Ahora bien, puede objetarse a Kant el que, si bien deja clara la igualdad en el nivel jurídico, parece que se despreocupa de cómo esa igualdad se pueda y deba llevar a la práctica. Deja esa aplicación real en manos del automatismo de la libertad económica. Pero, con la excusa de esa libertad económica, puede desarrollarse un nuevo feudalismo, como algunos le acusan.⁵⁴

Es importante, no obstante destacar que ese derecho a la igualdad jurídica defendido por Kant, es, según él, un derecho inalienable. Por eso, es nulo de principio todo contrato que conlleve la renuncia o la privación de ese derecho en una de las partes. No puede perderse por contrato ni por la fuerza de las armas; solo por el propio delito.⁵⁵

A pesar de las objeciones que puedan ponérsele a este derecho de igualdad defendido por Kant, lo cierto es que está muy cerca del derecho humano de la Carta del 48 expuesto en el artículo 1 que dice: “Todos los humanos nacen libres

⁵² Kant, *En torno al Tópico*, p. 114. KE, 6, p. 375.

⁵³ *Ibid.*, p. 115. KW, 6, p. 376.

⁵⁴ Cfr. Wlachs, *op. cit.*, p. 397.

⁵⁵ Cfr. Kant, *Tópico*, p. 116. KW, 6, p. 377.

e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

No creo que Kant se viera obligado a poner en duda este derecho en nombre de su doctrina jurídica.

Sin embargo, el derecho de igualdad queda en entredicho cuando desarrolla el derecho de independencia y cuando desarrolla el tercer tipo de propiedad que él distingue: el “derecho personal real” (*persönliche Rechte auf dingliche Art*). Los trato a continuación.

12 La independencia como principio jurídico y como derecho

También quiero añadir entre los puntos de mi crítica negativa ciertas incongruencias que parecen darse en el principio de independencia que Kant defiende frente a la doctrina de Hobbes, principio que también presenta como un derecho.

El principio de independencia (*sibi sufficientia*) se refiere a la independencia del ciudadano en cuanto legislador. En el desarrollo de este principio encuentro una de las grandes limitaciones del pensamiento jurídico kantiano. Empieza estableciendo un principio que rompe la igualdad antes defendida: Todos somos iguales ante la ley, pero no todos somos iguales para legislar: “En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes.”⁵⁶

Confirma esta desigualdad jurídica cuando define la independencia como el derecho

a no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él, es decir, no agradecer la

⁵⁶ Kant, *Tópico*, p. 117. KW, 6, p. 378.

propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo (subrayo), sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, a su propia personalidad civil, que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos.⁵⁷

Hay, pues, dos tipos de súbditos: Los que participan en el dictado de las leyes, que son ciudadanos, y los que son protegidos por esas leyes. Los ciudadanos (*citoyen*) son entendidos como ciudadanos del Estado, no de la ciudad (*bourgeois*). Son los que tienen derecho a voto, mediante el cual actúan como colegisladores.

Este derecho a votar cualifica al ciudadano, no solo como miembro de la comunidad, sino también como miembro activo. Ahora bien, no todos los súbditos tienen la cualidad necesaria para ser ciudadanos y tener así derecho a voto. No todos son miembros activos. Carecen de esa cualidad todos aquellos que dependen de otros para su supervivencia; es decir, todo aquel que no sea su propio señor (*sui iuris*), sino que dependa de un señor ajeno a él mismo. Tales son los niños, las mujeres, los siervos y jornaleros. Dicho de otra manera: todo aquel que carezca de todo tipo de propiedad con la que poder mantenerse.⁵⁸

Sin embargo, añade,

quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo que participan en la protección que de ellas resulta, solo que no como ciudadanos, sino como coprotegidos.⁵⁹

Hay súbditos, por tanto, que tienen deberes, pero no tienen los derechos correspondientes. Son seres racionales que carecen de lo que Kant llama *sibisufficiencia* o independencia

⁵⁷ Kant, MC, p. 143s. KW, 7, p. 120.

⁵⁸ Cfr. Kant, *En torno del Tópico*, p. 118 y nota. KW, 6, p. 379.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 117. KW, 6, p. 378.

del ciudadano en cuanto colegislador.⁶⁰ No todos son ciudadanos:

El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no artífices (en el sentido más lato de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos.⁶¹

Puede objetarse a Kant, al preguntar si todos esos desposeídos (excluyamos a los niños) del derecho de voto no tienen la misma razón legisladora *a priori* que los que tienen ese derecho. Aquí se ve que la razón pura de Kant no es tan pura como él supone, y que está muy condicionada por la mentalidad de su tiempo. El mismo Kant reconoce que “es algo difícil determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor.”⁶²

Sin embargo, hay que decir, que esa dificultad nace de los propios principios que él mismo establece y porque en ellos se mezcla, a pesar de que son presentados como principios *a priori*, la educación recibida por Kant. Con estas discriminaciones jurídicas de ciertos seres humanos, por tanto, seres racionales como los demás, cae en una flagrante contradicción. ¿Acaso esos seres racionales no tienen la misma dignidad ontológica que los demás? ¿O es que esa dignidad está ligada a algo tan relativo y cambiante como es la autosuficiencia, ya sea física o económica? ¿En qué queda la universalidad racional de los principios morales y jurídicos? ¿En qué queda la igualdad jurídica de todos los súbditos bajo leyes generales del Estado?

Este fallo en la teoría jurídica kantiana afecta a la consistencia racional de todo su sistema jurídico *a priori*. Kant deja de manifiesto que esa doctrina está más condicionada por

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 117-120. KW, 6, pp. 378-380.

⁶¹ Kant, *Ibid.*, p. 118, nota. KW, 6, p. 378, nota.

⁶² *Ibid.*, KW, 6, p. 379.

las circunstancias históricas de la sociedad de su tiempo de lo que pudiera parecer.

Esta desigualdad jurídica defendida por Kant no solo no encaja en el espíritu de la Carta del 48, sino que se opone abiertamente a él. Después de Kant, la conquista del derecho al voto por parte de la mujer todavía tardará bastantes años. Alcanza su máxima expresión jurídica en la Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer. La eliminación de la esclavitud y la servidumbre se recoge en el artículo 4 de la Carta del 48.

13 Derecho de propiedad

El derecho de propiedad privada es uno de los puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana. Es también uno de los más discutidos y criticados por sus comentaristas. Veamos cómo puede encajar en la doctrina correspondiente de los Derechos Humanos.

El artículo 17 de la Carta del 48 afirma que “toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente”, y que “nadie será privado arbitrariamente de su propiedad”.

El tema de la propiedad es clave en la doctrina jurídica kantiana. Lo era también entre los filósofos del Derecho de su tiempo. Y dentro de los distintos tipos de propiedad que establece, considera la propiedad del suelo como la más radical. En función de ella gira todo su Derecho Público, en los niveles nacional, internacional y cosmopolita.

Distingue entre propiedad de soberanía, perteneciente al jefe del Estado, y propiedad privada, perteneciente a los ciudadanos. El siguiente texto establece la originaria referencia al suelo de toda propiedad y la relación entre ambos tipos de propiedad:

Puesto que el suelo es la condición suprema, la única bajo la que es posible tener cosas exteriores como suyas —cosas cuya

posible posesión y uso constituye el primer derecho que puede adquirirse—, todo derecho semejante tendrá que derivarse del soberano como señor del país o mejor como propietario supremo (*dominus territorii*).⁶³

Atribuye al soberano la propiedad suprema del suelo considerado como un todo y también la propiedad personal sobre el pueblo (en virtud del contrato originario). Pero esta propiedad suprema es solo una idea reguladora de lo que ha de ser la propiedad particular en el estado civil.

Según Kant, la propiedad particular o privada no se produce por agregación, que va empíricamente de las partes al todo. Se produce por derivación de la propiedad suprema del soberano y por división del suelo.

Kant explica por qué el soberano no puede tener propiedad privada en cuanto soberano.⁶⁴ Pero ahora lo que interesa es ver cómo entiende la propiedad privada y si su concepto se compagina o no con el derecho humano de la propiedad según la Carta del 48.

Rechaza de plano la propiedad corporativa del tipo de la que tenían los distintos tipos de la Nobleza y la Iglesia.⁶⁵ Defiende el derecho de la propiedad privada, ante todo, como propiedad distributiva, con implicaciones como la privacidad e inviolabilidad del domicilio propio frente al derecho de inspección del Estado. “Pero la intervención que consiste en inspeccionar cualquier domicilio privado es solo un caso extremo para la policía y para ello ha de autorizarle en cada caso particular una autoridad superior.”⁶⁶ Que Kant defiende el derecho de propiedad privada (que en su caso más radical es propiedad del suelo, pero no es el único modo

⁶³ Kant, MC, p. 155. KW, 7, p. 130.

⁶⁴ Cfr. Kant, MC, p. 156. KW, 7, p. 131.

⁶⁵ Cfr. Kant, MC, p. 157. KW, 7, p. 131 y s.

⁶⁶ Kant, MC, p. 158. KW, 7, p. 132 y s.

de propiedad privada) parece indiscutible. Lo que no está tan claro es el argumento en el que se apoya. Defiende que la fuerza del Estado está en la propiedad y en la eficacia de los ciudadanos laboriosos; que no debe sustituir la iniciativa económica de los particulares. Y es que el Estado no es dueño del suelo según el derecho real, sino según el derecho personal (que se basa en un contrato). En cuanto soberano, no tiene propiedad sobre parte concreta alguna del suelo; si la tuviera, se convertiría en un propietario particular, junto a los demás.

Hay que distinguir, dice Kant, entre la idea de propiedad, en cuanto utilización económica del suelo, y la idea de soberanía sobre el suelo. La soberanía sobre el suelo es la raíz de todos los derechos del Estado, de cara a sus ciudadanos, de cara a los extranjeros y a otros Estados. Y en esa soberanía sobre el suelo (*Landsherr*) se apoya el derecho para determinar jurídicamente los propietarios particulares.⁶⁷ En esa propiedad soberana se apoya Kant para combatir las propiedades corporativas de la Nobleza y las de la Iglesia. Y también le sirve para aclarar la propiedad privada libre, que es la que aquí más nos interesa.

El caso originario de propiedad es la propiedad del suelo y ésta es una propiedad real. Ahora bien, según Kant, ésta pertenece al pueblo de manera distributiva, no de manera colectiva, como sostienen el socialismo y el comunismo. Defiende, por tanto, de manera sistemática (de acuerdo con su sistema jurídico) la propiedad privada, tal vez influido por los hechos de la Revolución Francesa y también por las ideas del joven Fichte, aunque ya estaba presente en sus escritos previos a la citada Revolución.⁶⁸

Kant reconoce que hay muy distintas formas históricas de propiedad. Sin embargo, eso no le impide sostener que la

⁶⁷ Cfr. Wlachos, *op. cit.*, pp. 383-385.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 385.

forma ideal de propiedad es la propiedad privada.⁶⁹ Cree que esta forma de propiedad está destinada a imponerse universalmente, una vez que desaparezcan las formas feudales de propiedad por la fuerza del Progreso.

Para él, la propiedad privada libre está inserta en los mecanismos de la psicología individual y social del ser humano. Se trata de una inclinación natural. Descifra esa inclinación en la “pasión del honor” (*Ebrsucht*), la pasión de dominio (*Herrsucht*), y la “pasión de apropiación” (*Habsucht*).⁷⁰

Este derecho de la propiedad privada (que implica libertad económica, libertad de comercio, derecho a la privacidad del domicilio), es el derecho humano particular que con más claridad parece defender Kant. Sin embargo, no deja de tener dificultades de coherencia interna dentro de su doctrina jurídica. Tal vez la más importante sea la del dilema que plantea: o bien la propiedad privada es un derecho natural o bien es un derecho positivo.

Si es un derecho natural, entonces es un derecho ontológico previo al Estado y jurídicamente válido independientemente del Estado y del derecho positivo. Pero esto dejaría en entredicho toda la doctrina en torno de la soberanía originaria del Estado sobre el suelo y al derecho positivo.

Si es un derecho positivo, entonces queda sometido al vaivén de las distintas experiencias históricas de la propiedad y deja de ser un ideal a alcanzar con el Progreso y una idea regulativa del derecho en general, como también afirma Kant.

Por otra parte, el mismo Kant afirma tajantemente que el único derecho previo al Estado (en el estado de naturaleza) es el derecho de conservación. Por tanto, no existe un derecho de propiedad privada real anterior al Estado. Pero a la vez, defiende que el derecho a “lo mío y lo tuyo exterior

⁶⁹ Cfr. MC, p. 156. KW, 7, p. 131.

⁷⁰ Cfr. Wlachos, 1962, p. 386.

real” se encuentran ya como provisional en el estado de naturaleza.⁷¹ Como tal propiedad real en ese estado constituye, por tanto, un principio regulador que obliga al soberano.

Esta aparente contradicción creo que tiene solución desde la misma doctrina kantiana. En el estado de naturaleza, el derecho de propiedad privada real existe solo como idea reguladora, lo mismo que la idea misma del estado de naturaleza. Esa misma propiedad privada real pasa a ser efectiva sólo después de la constitución del estado civil. Como derecho efectivo, es de carácter positivo. Como idea reguladora es de carácter natural.

Podemos concluir, entonces, que Kant ya defendió el derecho humano de propiedad privada, aunque de su doctrina no se sigue que sea un derecho natural en cuanto derecho efectivo, que es el sentido que tiene en la Carta del 48. Los iusnaturalistas, por tanto, no pueden arrimar la doctrina kantiana a la suya como un argumento de autoridad ni tampoco racional.⁷²

14 Derecho personal real

Kant añade a la división clásica del derecho en derecho real y derecho personal un tercer tipo: el derecho personal real. Sostiene que este tercer tipo es necesario por pura dia-

⁷¹ Cfr. Kant, MC, pp. 70-72. KW, 7, pp. 59-60.

⁷² El derecho de propiedad privada en Kant ha sido objeto de muchas y encontradas interpretaciones. Según apunta Wlachos, ha sido duramente criticado por la mayoría de sus comentaristas y alumnos. Sin embargo, no faltan defensores destacados como Cairns para quien la doctrina kantiana en este punto es la más completa, si se la compara con sus predecesores; y el método seguido por Kant ha permitido el desarrollo de la ciencia del Derecho como ciencia del hombre considerado en sus dimensiones sociales.

La gran acusación que se le hace es que su derecho de posesión no es más que una versión refinada del derecho de ocupación. Sin embargo, para Cairns, esa acusación se desmonta con el concepto kantiano de la “voluntad de posesión común”. Wlachos recoge las principales objeciones a Kant en este tema de la propiedad (Cfr. 1962, 392, nota; en pp. 388-395).

léctica racional, que pide una especie de síntesis en la que se reúnan las cualidades de los dos tipos primeros. Razón que, como dice Wlachos, no es muy convincente.⁷³

Kant habla en nombre del derecho de la Humanidad para introducir este nuevo tipo de derecho, que considera de ley natural. Dice:

Siguiendo esta ley la adquisición es triple según el objeto: el varón adquiere una mujer; la pareja adquiere hijos y la familia, criados. Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el más personal de todos.⁷⁴

Kant piensa en el matrimonio monogámico, que no es universal en absoluto, ni se puede defender actualmente que sea la forma culturalmente superior de matrimonio, como se defendió y se sigue haciendo desde nuestra cultura cristianizada. El pluralismo cultural de formas de matrimonio es un hecho universal que no se puede despreciar a la hora de hacer una valoración sobre las relaciones entre esposos y sus derechos correspondientes. El matrimonio es un contrato en el que se determinan los derechos y obligaciones de las partes, y cada cultura, cada tradición, concibe ese contrato de acuerdo con sus creencias y con su propia filosofía metafísica. Lo que afirma sobre el carácter indivisible e inalienable de la relación matrimonial vale para la visión cristiana, pero carece de sentido y de toda lógica en otras visiones del matrimonio.⁷⁵ En cuanto a que el varón adquiere una esposa vale para las culturas patrilineales, pero no para las matrilineales en las que es a la inversa. Es más, eso de que el varón adquiere una esposa puede incluso llegar a justificar el comercio sexual exclusivo.⁷⁶

⁷³ Cfr. Wlachos, 1962, p. 399.

⁷⁴ Kant, MC, p. 97. KW, 7, p. 81.

⁷⁵ Cfr. A. Hoebel-Th. Weaver, 1985, pp. 357-378.

⁷⁶ Cfr. Wlachos, 1962, p. 400.

Para Kant, la mujer es física y políticamente inferior. No puede defender por sí misma sus propios derechos ni llevar a cabo sus quehaceres públicos si no es con la ayuda de un intermediario.

Con este tercer tipo de propiedad, el “derecho personal real”, Kant deja ver, sin darse cuenta, una gran flaqueza de todo su sistema jurídico: su dependencia de la cultura y de la época cultural en que fue educado y en la que vive.

15 Conclusiones

Después de la valoración anterior centrada en puntos muy concretos de la filosofía práctica kantiana, quiero hacer una valoración final de tipo más global.

A Kant se le acusa de formalismo tanto moral como jurídico; de una moral y de un derecho tan abstractos y formalistas que tienen muy poca incidencia en la práctica real de la conducta de las personas. Es la gran objeción a la que él mismo quiso responder en su escrito el *Tópico*. Sin embargo, tiene, a mi entender, el gran mérito de haber convertido la libertad, una cosa en sí, algo indemostrable, fuera del alcance del entendimiento y de la razón misma, en el elemento nuclear de todo su pensamiento (en contra de lo que defendieron Cohen y su escuela neokantiana). La razón la postula, no la demuestra. Y Kant la llama libertad trascendental y la describe como libertad autolegisladora y como legisladora universal. Su cualidad autolegisladora, su autonomía, se presenta, a la vez, como un ideal de progreso individual, de ilustración, de “mayoría de edad”, ideal que es básico en una sociedad democrática y de libertades, como la que quiere instituir la Carta del 48.

Evidentemente no fue el único en esa lucha intelectual por la libertad, pero fue seguramente de los que con mayor agudeza (si no el que más) trató el tema, según mis limitados

conocimientos. La libertad como cosa en sí, la libertad trascendental, es la *ratio essendi* de la ley moral y de toda su filosofía práctica; por tanto, también del derecho. Sin libertad no hay moralidad ni ningún tipo de derecho en sentido estricto.

Esa libertad trascendental o metafísica se manifiesta en la libertad psicológica (libertad de arbitrio o de libre elección) y en la libertad social, cuyo ejercicio, cuya seguridad y cuyas limitaciones constituyen el fin esencial del Estado; es decir, la esencia de lo que él llama estado civil, que hoy se corresponde con el estado democrático. Y ese estado civil, basado en el ejercicio controlado de la libertad, no se refiere solo al Estado de una nación. Se refiere también a las relaciones entre varios Estados y a las relaciones en el nivel cosmopolita. Kant anticipa de alguna manera, no solo la democracia dentro de cada Estado, sino también la democracia entre los Estados y en nivel mundial.

Esa democracia entre Estados es precisamente un tema que nuestro Occidente no siempre respeta y esa falta de respeto la fundamenta en su creencia en la universalidad absoluta de los Derechos Humanos, que él mismo desarrolló.

Es verdad que Kant no fue partidario de la idea de “democracia”, tal como se entendía entonces. Su doctrina de la libertad está estrechamente ligada con su visión del Estado republicano. Pero en su idea de la República hay muchos antecedentes del sistema democrático actual.

Su ideal de la Paz Perpetua, como ideal de las relaciones jurídicas en el nivel de toda la Humanidad, sigue siendo un ideal válido para nuestros tiempos. Se trata de un estado civil, basado en leyes y no en la fuerza y la violencia.

Con su extraordinario análisis de la libertad trascendental se sitúa en el corazón mismo de la Carta del 48. En los considerandos del Preámbulo se supone la libertad metafísica como fundamento de la dignidad de la persona. La persona se presenta como el sujeto de los Derechos Humanos.

Esos derechos se identifican sustancialmente con el ejercicio social de la libertad del individuo, principalmente frente al Estado, pero también frente a la libertad de los demás. Se trata de libertades con limitaciones.

Como hemos visto, Kant no se limitó al análisis de la libertad trascendental. También trató la libertad social, que se traduce en derechos concretos dentro del estado civil: derecho al voto libre, derecho o libertad de comercio, derecho de independencia, derecho de propiedad, etc.

No obstante, no hay que confundir los derechos de la Humanidad que defiende con los Derechos Humanos de la Carta del 48. Los derechos de la Humanidad son entendidos mas bien como ideas reguladoras del derecho en general, no como derechos concretos de las personas a la manera como son presentados los derechos de la Carta.

Es verdad que esos derechos de la Humanidad defendidos por Kant son derechos deducidos *a priori* de la razón pura. En ese sentido, puede decirse que son derechos naturales. Pertenecen a la naturaleza de la razón humana. Sin embargo, no se puede afirmar que Kant, con esa doctrina, esté defendiendo un determinado derecho natural tal como lo entienden los iusnaturalistas. No puede tampoco utilizarse la doctrina kantiana como argumento de autoridad para defender el carácter natural de los Derechos Humanos recogidos en la Carta del 48.

16 Obras citadas de Kant

Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura* (Kritik der reine Vernunft), Pról., tr. y notas de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Versión alemana: Grundlegung der Metaphysik der Sit-

ten. Versión castellana de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

_____, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*. Edición bilingüe alemán-castellano de Dulce María Granja Castro, FCE, México, 2005.

_____, *La metafísica de las costumbres (Die Metaphysik der sitten)*. Parte 1ª: “Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho” (Rechtslehre). Parte 2ª: “Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud” (Tugendlehre), tr. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Técnos. Madrid, 2005.

_____, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, tr. de la Edit. Técnos, pról. de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2005. Son:

“¿Qué es la Ilustración?” (Was ist Aufklärung?). Uso la versión castellana de Emilio Estiú en I. Kant: Filosofía de la Historia, Edit. Nova, Buenos Aires, 1964.

“Probable inicio de la historia humana” (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte).

“En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica>>” (Über den Gemeinspruch: <<Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis>>”).

“Sobre la paz perpetua” (Zum ewigen Frieden).

_____, *Lecciones de ética* (edición póstuma 1924), tr. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988. La versión alemana es incluida por Gerhard Lehmann en la edición que hace la Academia (citada como Ak.) de toda la obra kantiana con ocasión del doscientos cincuenta aniversario del nacimiento de Kant entre los años 1974 y 1979.

Abreviaturas

Ak: Se refiere a la edición que la Academia hecho de toda la obra kantiana entre los años 1974 y 1979.

Crp: *Crítica de la razón pura*.

Crpr: *Crítica de la razón práctica*.

FMC: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

KW: I. *Kant's Werke* (Edic. de E. Cassirer).

MC: *Metafísica de las Costumbres*.

Tópico: *En torno al Tópico*: “Tal vez sea correcto en teoría, pero no vale para la práctica”.

PP: *Paz Perpetua*.