

LIBERTAD, DERECHO E HISTORIA EN KANT

I

Cualquier trabajo sobre la libertad en Kant tiene como natural y necesario punto de partida la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, donde se enfrentan, con argumentos serios y no “leguleyos”, los defensores de la libertad como causalidad espontánea y los de la legalidad científica. Kant aparece como un espectador y un juez severo, aún si no del todo desinteresado. En efecto, a la antinomicidad objetiva de la argumentación le corresponde una antinomicidad de intereses en el mismo autor; si como hombre quisiera Kant encontrar “descanso”, “satisfacción” y seguridad en la perspectiva de la libertad, como hombre de ciencia no puede quedar insensible al rigor de la argumentación de los que defienden un estricto determinismo causal.

Pero sigamos brevemente el desarrollo de la argumentación. Por comodidad expositiva, indicaremos con A a los partidarios dogmático-racionalistas de la tesis, y con B a los partidarios empiristas de la antítesis.

A demuestra la necesaria existencia de una “causalidad por libertad”, a partir del carácter contradictorio de la posición de B que quiere explicar, exhaustivamente, cualquier fenómeno por la serie causal, sin poder lograrlo nunca del todo, puesto que la cadena causal quedará siempre irremediabilmente abierta.

B, por su parte, encuentra en los efectos, desastrosos para la ciencia, de la hipótesis de una "causalidad espontánea", argumentos suficientes para defender la validez de su explicación rigurosamente determinista de los fenómenos.

La aceptación de una causalidad incondicionada, de un origen absoluto, acabaría con la coherencia y el orden de la experiencia, destruiría toda legalidad científica, abriendo el paso al caos y al juego desenfrenado de la imaginación/1/.

Un defecto común en la argumentación de los dos lo constituye el uso de pruebas indirectas, apagógicas, en cuanto ambos fundamentan la verdad de su aserción sobre el carácter contradictorio de la tesis del adversario. El conflicto de la razón no resulta entonces tan dramático y se abre la posibilidad de una concepción más amplia, capaz de dar razón del parcial contenido de verdad de ambos contendientes y de superar su actitud excluyente, negativa frente a la verdad del adversario. Esta perspectiva superior nos la ofrece la teoría del idealismo trascendental. Lo real no podría tolerar la contradicción, puesto que la lógica formal sigue válida a pesar de la trascendental. Esta última no cuestiona su validez (como lo hará la lógica dialéctica); sigue reconociendo sus derechos y sigue considerando el principio de identidad como la condición necesaria, aunque no siempre suficiente, de toda verdad y de todo juicio.

No queda entonces otra salida que el desdoblamiento de lo real, y del mismo sujeto, en una dimensión fenoménica y en una nouménica: Si en la primera podrá ser incondicionalmente válida la causalidad natural, podrá pensarse, sin contradicción, la posible existencia de una causalidad por libertad en la segunda.

Quisiéramos señalar que el tono de la discusión, a pesar de que hable Kant de dos "bandos arrogantes", se mantiene siempre extremadamente urbano y cortés; los dos, además, comparten la concepción de la libertad como causalidad espontánea y tienen el buen gusto de retirarse discretamente cuando, oportunamente preparada por su charla, entra en escena la teoría del idealismo trascendental.

Le compete a la *Crítica de la razón práctica* asegurar validez objetiva al concepto de libertad, puesto que a nivel teórico la razón no había logrado ni siquiera fundamentar la posibilidad trascendental de una causalidad espontánea, reduciéndose a defender su carácter no contradictorio, es decir su posibilidad formal.

/1/ La "fantasmagoría" de la libertad "nos libra de la coacción, pero también de la guía de todas las reglas", I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, pág. 158.

Puesto que la voluntad es un tipo de causalidad, en la medida en que “es una facultad, o de producir objetos que corresponden a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos”/2/, si se logra mostrar que la razón puede ser por sí sola fundamento de determinación de la voluntad, será posible dar a la libertad un contenido objetivo. En efecto, a una voluntad determinada no más que por la forma de la ley, por la racionalidad, “hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea la ley de la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama *libertad*, en el más estricto, es decir, trascendental sentido”/3/.

Si placer y felicidad fueran los únicos móviles de la facultad de desear, el hombre no escaparía al mecanicismo y al determinismo natural, su conducta se reduciría a una serie de respuestas y reacciones adecuadas a determinados estímulos; si existe, en cambio, una “razón pura práctica”, la libertad como causalidad espontánea queda asegurada. La independencia de los estímulos y de la pasión, constituirá “la libertad en el *sentido negativo*”; en cambio, “esta *propia legislación* de la razón pura, y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*”/4/.

La situación se presenta, a primera vista, menos problemática que en la *Crítica de la razón pura*, puesto que, con el concepto de autonomía, desaparece el dualismo entre libertad trascendental, de carácter puramente cosmológico, que “afecta solamente el saber especulativo”, y libertad práctica o moral/5/.

Sin embargo ha individuado Alquié la presencia de al menos tres distintos conceptos de libertad a lo largo de la *Crítica de la razón práctica*: libertad como autonomía, libertad como elección nouménica originaria y, en fin, libertad como postulado/6/. El primer concepto representaría el nivel más maduro, identificando la libertad con la plena coincidencia entre voluntad, razón, ley e imperativo categórico; pero tendría el inconveniente de no poder dar cuenta de experiencias morales fundamentales como la culpa y el remordimiento. Por esto nos habla Kant, a veces, de la libertad como de un acto radicalmente originario,

/2/ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, pág. 27.

/3/ *Ibid.*, pág. 48.

/4/ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, pág. 54.

/5/ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., t. 2, pp. 379-380.

/6/ Cfr. F. Alquié, “La morale de Kant”, Centre de documentation universitaire, París, V, 1966, pp. 92-108.

como elección en pro o en contra de la moral y de la ley, acto nouménico que condicionaría todo el ulterior desarrollado de la existencia en el tiempo/7/. Por último, en la dialéctica de la razón práctica, nos encontramos con el "postulado" de la libertad, una noción sin duda extraña después de que la analítica presentó la libertad como un incuestionable "hecho de la razón", que ni siquiera necesitaba de una deducción.

Las diferencias entre los tres conceptos son evidentes: a la libertad como perfecta adecuación entre racionalidad y voluntad, se contraponen una libertad como impulso originario, acto voluntario que evade el control de la razón, espontaneidad idealmente anterior a la moralidad (libertad como *ratio essendi* de la ley); mientras el tercer concepto plantea el problema de la posible realización de esta libertad nouménica (racionalidad o espontaneidad), de su posible inserción armónica en el ámbito de la naturaleza. En los tres casos tenemos que enfrentarnos con la cuestión clásica y compleja, en este punto ineludible, de las relaciones entre naturaleza y libertad, razón teórica y razón práctica.

Podríamos pensar, como parece sugerirlo a veces el texto kantiano, que la misma espontaneidad que caracteriza la unidad sintética originaria de la auto-conciencia está en la base de la razón práctica y de la moralidad. No habría contraste entre las dos legislaciones, científica y moral, puesto que las dos remitirían a una raíz y a un fundamento común: la razón como exigencia de universalidad y necesidad.

Es esta la perspectiva que desarrolla Cassirer en su obra sobre Kant. Una vez individuado en el concepto de forma-función el núcleo de la filosofía trascendental, no le queda difícil armonizar los resultados de la razón teórica con los de la razón práctica. La "afección" resulta insuficiente para fundamentar la validez objetiva tanto del conocimiento como de la moral: en ambos casos, "frente a la 'afección' debe aparecer la 'función', frente a la receptividad de las 'impresiones', la 'espontaneidad' de los conceptos de la razón"/8/. Por lo tanto "voluntad y conocimiento aparecen hermanados" por su común oposición a la pasividad de la sensación y del deseo, al carácter fortuito y variable de la una y al capricho del otro. El paso de lo teórico a lo práctico no trae

/7/ Según Adorno, esta libertad representa "el recuerdo de un impulso arcaico, que ningún yo todavía controlaba", el impulso indómito de un pre-ego, después relegado en la zona de sujeción determinista. Weil la relaciona con la concepción platónica (mito de Er) y habla "d'une decision pre-temporelle". Tanto Adorno como Alquié encuentran ciertas analogías entre esta libertad originaria y la concepción del Dios cartesiano, absoluto creador de valores. Cfr. E. Weil, *Problèmes Kantiens*, J. Vrin, París, 1970, pág. 167 y Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pág. 221.

/8/ E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pág. 287.

mayores problemas: "lo único que hace falta es trasponer. . . de la esfera teórica a la esfera práctica" la función universalizante, espontánea y autónoma de la razón.

Pero si bien es cierto que en la esfera práctica lo sensible se identifica con el placer y se reduce a lo "patológico", resultando no más que un obstáculo para la razón y la moralidad, las cosas son muy distintas en la *Crítica de la razón pura*. Aquí, en efecto, la sensibilidad tiene igualdad de derechos con el entendimiento y el conocer sería imposible sin el aporte de la sensación; es esta la que asegura la realidad, la que añade la existencia a las simples determinaciones conceptuales y, si despreciada, logra vengarse a su manera de la razón.

Esta diferente valoración de lo sensible resulta relevante en la medida en que se relaciona, de alguna forma, con los distintos usos de la razón a nivel teórico y práctico. Si en la perspectiva de la primera *Crítica* se hace sospechosa la "pureza" de la razón y se condena su uso trascendente, más allá de toda experiencia posible, en la segunda lo que se busca es el hecho de una "razón pura práctica" y será "trascendente" su uso empírico/9/.

Además, no se necesita buscar demasiado para encontrar diferencias entre razón teórica y práctica, entre legislación científica y legislación moral. En un caso, legislador es el entendimiento científico, que rechaza como ideológico el interés de la razón por la totalidad y limita su función a la de "deletrear" fenómenos; en el otro, legisladora es la razón que logra satisfacer, en lo práctico, sus ansias de incondicionado y de absoluto. El mismo Kant tuvo siempre clara conciencia de la diferencia y hasta del "abismo" entre la esfera de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad; y la esperanza "de poder llegar algún día a penetrar en la unidad de toda la facultad pura de conocer (tanto teórica como práctica) y derivarlo todo de un principio"/10/, no disminuye la insatisfacción del autor por el dualismo radical de su sistema.

Kant, más exigente que muchos de sus intérpretes, nunca se sintió del todo satisfecho con las soluciones planteadas. Toda la aclaración crítica de la analítica de la razón práctica nos muestra el carácter problemático y abierto que conserva, a pesar de todo, la relación libertad-causalidad natural; y cuando, al final, se pretende asegurar la libertad del hombre frente a Dios con la simple delimitación de la acción creadora a lo nouménico, salvando lo fenoménico y lo temporal, reconoce el

/9/ "Solo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo, es en cambio, trascendente. . ." I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., pág. 28.

/10/ *Ibid.*, pp. 131-132.

autor que la solución propuesta “es apenas susceptible de una exposición clara”/11/.

Además podríamos preguntarnos si la razón de estas diferencias tan radicales entre naturaleza y moralidad, mundo fenoménico y mundo nouménico, habrá que buscarla en la estructura misma de la razón, o en algo exterior a ella, en la diversidad de objetos a los que tiene que aplicarse en cada caso. Según una línea interpretativa sin duda respetable, la relación entre razón teórica y razón práctica y entre sus esferas respectivas, naturaleza y libertad, se podría reducir, en última instancia, a la existente entre la autonomía y la heteronomía de la razón. A nivel teórico, efectivamente, tiene que enfrentarse la razón con algo extraño, con una pasividad que se puede reducir, pero no anular. Una alteridad radical se enfrenta a su actividad legisladora y su espontaneidad se ve amenazada por la presencia de algo dado, no puesto por ella misma. De aquí el carácter de pasividad y receptividad que encontramos a nivel teórico, donde la sensibilidad viene a desempeñar un papel insustituible, donde la razón tiene que renunciar a la actividad legisladora en favor del entendimiento finito, donde hay que renunciar a los fines propios de la razón, lo incondicionado y lo absoluto.

A nivel práctico, en cambio, la razón no tiene que vérselas sino consigo misma, con su espontaneidad y autonomía. Se apartaría de lo sensible, de lo temporal, para encontrarse como pura actividad racional; y, recordando su verdadera esencia, lograría, al mismo tiempo, la apertura del ser, a lo real verdadero, al mundo inteligible, más allá del mundo fenoménico.

Esta presentación del sistema kantiano como una liberación y una purificación progresiva de lo sensible, de lo fenoménico y de la misma ciencia, tiene, sin embargo, el inconveniente de desvalorizar todos los esfuerzos de la *Crítica de la razón pura*. Además, acentuando esta apertura al mundo inteligible, al reino del Ser, se acaba con reducir el criticismo a una simple variación del sistema leibniziano.

Podríamos buscar, entonces, en la misma razón, en su estructura interna, la fuente del dualismo. Una buena definición de razón podría ser la de “facultad de las leyes”; su tarea fundamental consiste, en efecto, en individuar regularidades, establecer nexos universales y necesarios, principios y reglas tanto en la ciencia como en la moral. Pero, mientras que en la naturaleza los fenómenos siguen mecánicamente el orden causal impuesto por la razón y no pueden no seguirlo, la legislación moral requiere, como condición imprescindible, que la ley sea “representada”, y su carácter universal y necesario, su forma categórica de

/11/ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., pág. 147. Lo cierto es que la acción creadora afecta, de esta forma, a la raíz misma de la libertad.

mandar, no se impone como una necesidad física. En la distancia ideal del "representar" se abre paso la posibilidad de que el hombre escoja en contra de la ley.

En cuanto participe de la razón, el ser humano es legislador tanto en la naturaleza como en la moral; pero, mientras en el primer caso resulta él mismo envuelto, como un eslabón entre otros, en el orden causal que su intelecto instaura, en lo práctico experimenta una necesidad racional distinta de la necesidad física del "no poder no", una necesidad confiada a su libertad. La posibilidad caracterizaría, entonces, la racionalidad a nivel práctico, mientras la necesidad la determinaría a nivel teórico.

Sin embargo, esta misma hipótesis resulta fluida y "dialéctica". En efecto, la misma noción de necesidad que encontramos en los Postulados del pensamiento empírico, como mediación de posibilidad trascendental y realidad, abre vía, de un lado, a modelos conceptuales solo posibles; del otro, a un contenido perceptivo contingente, no más que posible, a la serie infinita de datos no esquematizados y no categorizados de la experiencia. En la razón práctica, en cambio, de la posibilidad de la ley y del imperativo categórico deriva inmediatamente su necesidad, que tiende a resolverse, además, en la necesidad formal de la no-contradicción. No se necesita la mediación de las formas categoriales con un contenido empírico y los imperativos hipotéticos posibles (de la habilidad) y reales (de la felicidad), no representan los momentos ideales del imperativo categórico; la universalidad de la ley moral se opone a todo condicionamiento, a todo contenido sensible y su necesidad tiende a reducirse a la de la identidad de la razón consigo misma.

Así que aclarar la diferencia y el "abismo" entre las dos esferas de la razón, individuar la fuente del dualismo radical del sistema crítico, no resulta, a pesar de todo, una tarea muy fácil. Paradójicamente, la fundamentación del dualismo no exige menores esfuerzos, no presenta menores dificultades que el intento de superarlo. Por esto, quizás, se refería Hegel a toda esta temática de las relaciones entre naturaleza y libertad, como a un "Nest gedankenloser Widersprüche".

Es conocida, también, la solución propuesta por Kant en la tercera *Crítica*. En la familia de las facultades del espíritu, donde no rige un estricto control de natalidad, aparece la facultad de juzgar que, acompañada del sentimiento de placer y dolor, será la encargada de llevar a cabo la tarea de la unificación, tanto de la razón consigo misma, como de la naturaleza con la libertad. Su esfera de aplicación será la que el entendimiento científico es incapaz de abarcar. En efecto, la necesidad causal de la naturaleza, aunque en sí absoluta, no lo es del todo para nosotros, debido a la finitud de nuestro entendimiento; así que "tenemos que pensar una posibilidad de infinitas diversas leyes que para

nuestra investigación, por tanto, son contingentes (no pueden ser conocidas *a priori*), y en cuya relación juzgamos como contingente la unidad de la naturaleza, según leyes empíricas, y la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema, según leyes empíricas”/12/. En los huecos del determinismo causal se abre, así, un espacio para los posibles efectos, en la naturaleza, de la causalidad por libertad y para la misma función mediadora de la facultad de juzgar. Este contenido infinitamente múltiple, heterogéneo y específico de la naturaleza, esta variedad desesperante que el entendimiento científico es incapaz de superar, puede ser pensado, por el juicio, de acuerdo a un enlace y a una unidad superior.

Nosotros queremos ensayar, o al menos indicar, otro posible camino, analizando la concepción de la libertad en las obras de derecho e historia. Puesto que la libertad tiene que asumir aquí un carácter fenoménico, tiene que adquirir una dimensión temporal (historia) y espacial (exterioridad de la propiedad), estos textos podrían ofrecernos un nuevo *esquematismo* de la libertad y podrían desempeñar una función mediadora entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo teórico y lo práctico.

II

En la teoría de la historia, se le presentan a Kant dos distintos tipos de problemas: de un lado, explicar y aclarar el “probable inicio” de la actividad del hombre, su originario desprenderse de la inmediatez animal: del otro, individuar unas constantes en su ulterior desarrollo, un orden en el juego, aparentemente caótico, de las acciones humanas.

En el primer caso, en el cual la razón tiene que enfrentarse con el enigma de su nacimiento, de su emerger de la naturaleza y del instinto, la falta de datos podrá justificar el recurso a la imaginación y el uso de hipótesis y conjeturas para llenar los vacíos en documentos y noticias. En el otro, en cambio, habrá que buscar un “hilo conductor” para orientarnos, un esquema *a priori* que nos permita organizar los datos y describir, a grandes rasgos, la trayectoria del proceso histórico.

Sin embargo, las dos temáticas resultan unidas por un mismo objeto y un mismo fin: la *libertad*. Tendremos, en efecto, en un caso la “historia del desarrollo primitivo de la libertad, expuesta a partir de las disposiciones originarias de la esencia del hombre”; en el otro, “la historia de la libertad exhibida en su progreso”/13/.

/12/ I. Kant, *Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1973, pág. 197.

/13/ I. Kant, “Comienzo verosímil de la historia humana”, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pág. 117.

La libertad como liberación progresiva del instinto y la libertad civil, en la dimensión del desarrollo histórico y de la sociedad civil, representan el centro temático de los dos textos que analizaremos sucesivamente: "El comienzo verosímil de la historia humana" y la "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita".

A. LA LIBERTAD COMO LIBERACION DEL INSTINTO

El "Mutmaßlicher Anfang", un "viaje de placer" hacia los orígenes de la historia, nos presenta un ser humano originariamente tranquilo y sereno, seguro en su simple vida instintiva, feliz bajo la guía del instinto/14/, en el "maternal seno de la naturaleza".

Pero una fuerza negativa ineludible, la razón, sale a dañar irremediablemente esta armonía y esta paz originaria. El hombre empieza a tomar conciencia de su capacidad de trascender los límites de su vida animal, experimenta la posibilidad de representar y elegir otros objetos para satisfacer sus deseos. Con el brotar de la razón, descubre en sí "una facultad para elegir un modo de vivir, en vez de quedar ligado a uno solo, como los animales"/15/, quebrando así la necesidad del instinto y trascendiendo la presencialidad de la satisfacción.

Esta siempre más decisiva y agresiva intervención de la razón sobre los impulsos, sobre el instinto sexual y el instinto de nutrición, tiene sin duda algunos efectos positivos. Así el deseo sexual se ve ampliado por la fuerza de la representación y los juegos de la imaginación y el simple instinto se enriquece con el gusto estético y el sentimiento del amor.

Pero, en línea general, los efectos son más bien negativos, por los menos para el individuo. Este experimentar de la razón, capaz, con la ayuda de la imaginación, de "inventar deseos desprovistos de la base de un impulso natural y hasta contrariarlo"/16/, provoca necesariamente incertidumbre, angustia y dolor. La quiebra del mecanismo del instinto acaba con la seguridad originaria; a la facultad deseante se abre ahora una infinidad de otros objetos posibles y esta libertad de elegir produce "angustia e inquietud", llevando al hombre casi "al borde de un abismo".

Esta angustia frente a la libertad tuvo que engendrar, en el hombre, sentimientos de resistencia y rechazo contra la razón, nostalgia del

/14/ "El instinto, 'voz de Dios' que obedecen todos los animales, era lo único que originariamente conducía al principiante". I. Kant, "Comienzo verosímil de la historia humana", *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 119.

/15/ *Ibid.*, pág. 121.

/16/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 120.

“inocente y seguro estado de niñez” y deseos de regresión a la inmediatez de la vida natural; deseos de regresión por lo demás irrealizables, puesto que le resultó imposible al hombre recobrar la inocencia perdida y, “una vez conocido tal estado de libertad, le fue imposible retroceder a una condición de servidumbre (bajo la dominación del instinto)”/17/.

Con la libertad de determinar los deseos y las formas de satisfacción, nace también, en el hombre, la libertad de proyectarse, más allá de la presencialidad puntual, hacia el futuro y el pasado; libertad que le permite “no gozar solo el instante presente de la vida, sino también actualizar el tiempo por venir, con frecuencia muy alejado”/18/. La temporalidad parece enriquecer el placer con la espera y el recuerdo; pero lleva consigo, también, remordimiento y miedo y el sentimiento del tiempo se vuelve así “la fuente inagotable de los cuidados y aflicciones acarreados por la incertidumbre del futuro”/19/. La angustia por el futuro impone la necesidad del trabajo; la representación de su posible fin empieza a afligir al hombre; el miedo a la muerte, desconocido a los otros animales, se añade a todos los otros males. El tiempo se revela, entonces, como un aliado de la razón y de la cultura contra el placer.

El precio de la libertad resulta así extremadamente caro. Con la cultura empiezan fatigas, trabajos, angustias. La edad de la razón y de la libertad es también la edad del origen de la desigualdad, de los preceptos y de las prohibiciones, desconocidos a nivel natural. La naturaleza parece vengarse contra el ser que se atrevió a salir de su protección, para guiarse no más que por su razón.

En estas páginas kantianas resuena el acto de acusación contra la cultura, culpable de infelicidad, malestar e inseguridad/20/. Parece que el desarrollo de la civilización tiene que alimentarse, necesariamente, con el dolor y el trabajo del hombre; que el progreso de la especie requiere el sacrificio del placer del individuo, quien tiene que pagar por el conflicto entre naturaleza y cultura.

Es claro, a este punto, que es con Rousseau con quien Kant está dialogando. Sin embargo el reconocimiento de un nexo aparentemente

/17/ *Ibid.*, pág. 121.

/18/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 121.

/19/ *Ibid.*, pág. 123.

/20/ El mismo tema lo encontramos en la *Fenomenología del Espíritu*, donde la cultura aparece como el mundo “des sich entfremdeten Geistes”. Para las relaciones entre Hegel y Freud cfr. el texto de Marcuse: *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972, pág. 112 y siguientes.

inscidible entre cultura, trabajo, desigualdad e infelicidad, no provoca en ningún momento, en el autor, deseos de regresión, nostalgia de paraísos perdidos. Todos los aspectos negativos de la civilización son justificados como premisa, dolorosa pero necesaria, para un pleno desarrollo del hombre como ser racional y libre; secularizando el mito cristiano de la caída como presupuesto para un bien mayor y anunciando, en parte, la función dialéctica de la negatividad, presenta Kant la desigualdad y la infelicidad como una etapa necesaria en el proceso del hombre hacia sus más altos destinos morales.

Además, detrás de las afirmaciones “en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas” de Rousseau, descubre Kant una intención muy distinta de la que le atribuyeron, no del todo inocentemente los ilustrados. Su interés verdadero no apunta a un imposible regreso al estado natural; lo que él busca es la superación de las contradicciones y una posible armonía entre naturaleza y cultura. De esta forma los ideales de Rousseau vienen a coincidir con los ideales e intereses de Kant, quien lo que espera de la historia es que el progreso de la civilización logre armonizarse con las disposiciones naturales, que “el arte se vuelva a tornar naturaleza”. Esta bella armonía, fruto de la historia y del progreso, preparada por “una educación simultánea del hombre y del ciudadano”, será “el fin último del destino moral del género humano”/21/.

B. LIBERTAD, ALBEDRIO Y ORDEN

En la “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” se analiza el desarrollo histórico de la libertad, los problemas de enfrentamientos y luchas que ésta engendra y su solución en el ámbito de la sociedad civil, donde los distintos albedríos llegan a convivir bajo un orden racional.

“Cualquiera que sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde el punto de vista metafísico —dice el autor—, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural”/22/. Esta distinción entre libertad metafísica y sus manifestaciones nos remite sin duda a la que plantea la *Crítica de la razón pura* entre libertad práctica, verificable por experiencia, y libertad trascendental.

/21/ *Ibid.*, pág. 127.

/22/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 39.

En el campo específico de la historia, la libertad trascendental no nos puede resultar de mucha utilidad, ya se entienda como espontaneidad originaria, elección nouménica, o como perfecta adecuación de la voluntad a la ley. Para que sea posible la historia se necesita un compromiso con la temporalidad, la libertad nouménica tiene que proyectarse en lo fenoménico. Si el hombre fuera un ser perfectamente racional y moral, la historia resultaría impensable e inútil a la vez, así como si fuera un ser puramente instintivo; en un caso resultaría imposible todo desarrollo y progreso y, en el otro, no tendríamos sino repetición.

Por suerte, los hombres no se manejan “como ciudadanos racionales del mundo”. El espectáculo que ofrece nuestro género, tan orgulloso de su preeminencia, no es nada edificante y “tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre, que con ella no se podrá tallar nada recto”/23/. El producto de la libertad del hombre no es sino caos, destrucción, desorden; el “juego de la libertad” resulta incontrolable e imprevisible.

Nos encontramos, entonces, con otro problema: si la libertad nouménica resultaba inadecuada para poder pensar el desarrollo histórico, nos abriría la vía a un puro mundo monádico, a un “reino de Dios”, pero no al mundo humano de la sociedad y de la historia; esta libertad fenoménica, temporalizada, parece reducirse a elección arbitraria y nos hace tremendamente difícil concebir una historia “conforme a plan”, una historia como ciencia. El juego de la libertad transforma los hechos humanos en algo más complejo que “las órbitas excéntricas de los planetas”; hace más difícil y problemática que la de un Kepler o de un Newton la tarea de quien quiera encontrar leyes universales en la historia.

El desorden de la libertad reside, antes que todo, en la violación de las leyes naturales del instinto, de la racionalidad inconsciente que al inicio el hombre sigue, como todos los otros seres animales. Esta liberación adquiere el sentido de una “culpa”, de un pecado que estaría en el origen de la historia y por esto naturaleza y libertad se relacionan como inocencia y pecado: “La historia de la naturaleza empieza con el bien, puesto que es obra de Dios: la historia de la libertad con el mal, pues es obra del hombre”/24/.

/23/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 47.

/24/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 126. Se advierten aquí ciertos ecos de la *Scienza nuova*. En Vico, Dios es el autor de la naturaleza, el hombre del mundo de la historia y de las naciones. Y como “verum ipsum factum”, el saber humano tendrá que orientarse hacia la esfera social, hacia el “mundo de los pueblos”, más que hacia la naturaleza.

Pero, al fin y al cabo, este desorden culpable tiene un carácter dialéctico, puesto que los efectos negativos para el orden natural y para el mismo individuo, son el presupuesto necesario para un orden racional superior. La misma naturaleza quiere esta inserción de la libertad, sin duda problemática y dolorosa, en el mecanismo de las leyes naturales. Sería mucho más "culpable" el hombre si, olvidando sus peculiares disposiciones, se quedara en la paz perezosa de la condición animal, en la condición de "minoría de edad"/25/.

Más grave y preocupante es en cambio el otro desorden, el de la inadecuación entre las intenciones conscientes del hombre y la tarea y la misión que le ha sido asignada.

Mientras en los otros seres el instinto asegura esta adecuación, en el hombre las intenciones conscientes, la voluntad y la elección no corresponden a la finalidad de su especie; su albedrío no se orienta hacia la racionalidad de la ley, desconoce el plan que la naturaleza "superior" ha trazado para su actividad como ser moral y fin en sí.

La intención consciente y libre muestra una absoluta indiferencia frente a "las disposiciones naturales", el hombre no quiere saber nada de su responsabilidad consigo mismo como ser moral, de su compromiso con la especie; entre el juego de la libertad y las disposiciones originarias parece abrirse un abismo.

Sin embargo, este desorden es más aparente que real; esta libertad individual, caprichosa, arbitraria, aparentemente ajena a todo control y a toda ley, resulta ser el instrumento que un Dios benigno, una mano providencial, utilizan para desarrollar sus designios con relación a la especie humana. Sin quererlo, el hombre coopera con un plan providencial: sin saberlo, con su egoísmo, lucha y enfrentamientos, propicia la marcha y la realización de la razón. En efecto, "el medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones naturales consiste en el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular"/26/.

El hombre entra en sociedad porque, "en este estado, siente más su condición de hombre"/27/, pero, sobre todo, por la mayor seguridad y continuidad en la satisfacción de sus deseos. Las inclinaciones egoístas

/25/ Sobre el carácter "culpable" de la minoría de edad cfr. la "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?", *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 58.

/26/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 43.

/27/ *Ibid.*, pág. 44.

y la "libertad salvaje" resultan, a la larga, peligrosas y hacen problemática toda posible convivencia. Por esto el hombre, "originariamente tan aficionado a una libertad sin límites", acepta un estado de limitación y coacción. Pero el recuerdo de su espontaneidad originaria y su absoluto e ilimitado deseo de autoafirmación engendran continuas resistencias al orden establecido, a la libertad en la sociedad, bajo leyes. Por esto, a la "inclinación a entrar en sociedad", se contrapone una igualmente fuerte aversión, "una constante resistencia que amenaza de continuo con romperla".

El resultado es una condición de "insociable sociabilidad", condición inestable y contradictoria, puesto que en ella conviven la coacción y la ley, necesarias para la convivencia y para la seguridad en la satisfacción de los deseos de todos, con el impulso desenfrenado hacia una libertad sin límites. Sin embargo esta misma "insociable sociabilidad" resulta ser el motor del progreso de la historia y de la cultura; es el choque entre el deseo de autoafirmación y las barreras que impone la sociedad el instrumento que utiliza la providencia de la historia para desarrollar las disposiciones naturales del hombre. Sin la insociabilidad, en sí una característica poco simpática, "todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto al fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional"/28/. Hay que agradecer, por lo tanto, "a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder. Sin eso, todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo"/29/.

Aquí nos viene a la mente el texto de Goldmann, donde se afirma que "Kant sienta los fundamentos filosóficos de la crítica *más radical y profunda* que se haya hecho del hombre bugués/30/, de su reificación y atomismo. Esta crítica se fundamentaría en el triste y desconsolado reconocimiento de la imposibilidad de superar el atomismo e individualismo burgués, a pesar del anhelo, del deseo ardiente hacia la totalidad y la comunidad. La cosa en sí se interpone como una barrera dura y opaca, nos obstruye el paso hacia la perspectiva de lo incondicionado y

/28/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 44.

/29/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 45.

/30/ Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1945, pág. 127.

de la totalidad, que Kant indica pero de una forma problemática/31/. Lo cierto es que difícilmente puede encontrarse una apología mejor y más clara de la competencia, la lucha y la violencia del primer desarrollo del capitalismo.

La violencia y la lucha constituyen entonces el motor del progreso histórico. La naturaleza quiso sabiamente confiar la realización de las más altas disposiciones naturales del hombre, no a su buena voluntad, no a su intención consciente, sino a su voluntad de poder, a su egoísmo que, debidamente manejado, puede resultar fuente de cultura y progreso.

Esta intervención providencial ordenadora/32/, resulta sin duda enigmática y misteriosa; pero tiende a perder su carácter milagroso y trascendente en la medida en que tiende a identificarse, para la realización de sus proyectos, con la acción de la sociedad civil. Sin control, la fuerza vital, la libertad originaria, provocaría no más que caos y destrucción; en cambio, controlada y dirigida por una "potencia irresistible", por un poder fuerte, capaz de canalizar sus impulsos destructivos, podrá dar los mejores frutos. Como los árboles cuando "están en libertad y separados de los demás extienden las ramas caprichosamente, creciendo de un modo atrofiado, torcido y encorvado", mientras en un bosque, donde se esfuerzan por sobreponerse y sobrepasarse, donde "cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro"/33/, crecen de una forma bella y recta; así, del enfrentamiento dialéctico de las voluntades entre sí y con el poder, tendremos que esperar los mejores resultados: "La totalidad de la cultura y del arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad"/34/.

Al final de la historia se proyecta, como ideal, una condición de libertad sin coacción, un estado inteligible donde no habría que recurrir a la violencia, donde desaparecería la contraposición entre intención consciente y disposiciones naturales, donde cada cual aceptaría, plena-

/31/ Detrás de Kant, en el camino hacia el descubrimiento de la importancia de la categoría del "todo", del "universo", marchan, en buena compañía, "Fichte, Hegel y Marx. . . Lask, Sartre, Heidegger, Lukács, el personalismo francés. . ." y muchos más! *Ibid.*, pág. 32.

/32/ Colletti ha llamado la atención sobre este texto kantiano, relacionándolo con la temática del *Cuento de las abejas* de Mandeville y con la "mano superior" de la *Riqueza de las naciones* de Smith. Cfr. L. Colletti, *Ideología e società*, Laterza, Bari, 1972, pág. 217 y sig.

/33/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 46.

/34/ *Ibid.*, pág. 46.

mente, su función de ser moral, fin en sí, racional y libre. Pero no pasa de ser esta condición un ideal, un deber ser, cuya realización, además, acabaría con la temporalidad y con la historia. Esta requiere de una libertad temporalizada, fenoménica; la libertad tiene que volverse elección, albedrío. Una mano superior providencial y la misma dinámica social se encargan de asegurar, a pesar de todo, orden y progreso. Este es el "hilo conductor" buscado, que asegura al mismo tiempo la posibilidad de la historia como desarrollo de la libertad, y la posibilidad de una historia "conforme a plan", la posibilidad de la historia como ciencia.

III

La teoría de la historia nos mostró la imposibilidad de una libertad nouménica y la necesidad de su temporalización; el derecho nos presenta, en cambio, una libertad *exteriorizada*, una libertad que no puede prescindir de una dimensión espacial. La propiedad exterior tiende a constituirse en factor esencial, en un espacio vital para la libertad de la persona jurídica. A tal punto llega la compenetración entre libertad legal y propiedad, que cualquier violación de la segunda afecta y perjudica directamente a la primera, puesto que su pérdida conlleva la renuncia a los derechos civiles.

En efecto, para Kant, no podrá ser considerado como ciudadano sino el propietario, el hombre que disponga de bienes para alienar e intercambiar, el individuo que, "en los casos que tenga que cobrar a otro para vivir, solo cobra por enajenación de lo que es suyo y no por concesión de sus fuerzas para que otro haga uso de ellas"/35/. Por lo tanto "el doméstico, el mancebo, el jornalero. . . por no ser miembros del estado, no se deben calificar como ciudadanos"/36/.

La exterioridad constituye también el carácter esencial que distingue la legalidad de la moralidad. Y la relación entre libertad legal y libertad moral se plantea así de una forma análoga a la establecida entre espacio y tiempo en la estética trascendental. Por esta imprescindible exterioridad, viene a ocupar el derecho una extraña posición intermedia entre naturaleza y libertad, mundo fenoménico y mundo nouménico. Si bien pertenece a la legislación moral, conserva una peligrosa cercanía con las leyes de la naturaleza y la materialidad de lo natural, no del todo superada, hace sentir a cada paso su presencia incómoda. Por esto encontraremos, en la esfera legal, libertad y coacción, fuerza y consentimiento, autonomía y manipulación, igualdad y desigualdad. Además

/35/ I. Kant, "Acerca del refrán: 'lo que es cierto en la teoría, para nada sirve en la práctica'", *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 165.

/36/ *Ibid.*, pág. 166.

esta libertad antinómica y contradictoria tendrá que enfrentarse con el problema, típicamente espacial, de su necesaria delimitación frente al albedrío de los demás, problema sin duda inconcebible en un puro reino de mónadas.

La elaboración de una filosofía del derecho viene a resultar, por lo tanto, una tarea muy compleja. Además de la distinción entre derecho y moral, tiene el autor que reestructurar su sistema para que pueda adecuarse a su aceptación y reelaboración de la teoría del contrato social. La pareja fenómeno-noumeno tiene que articularse con la otra: estado natural-estado civil, y los resultados no son siempre satisfactorios y convincentes.

Creemos que a lo largo de los textos kantianos funcionan dos distintos modelos, que vamos a enunciar brevemente. Según el primero, el estado natural viene a identificarse y a coincidir perfectamente con el nivel fenoménico y la libertad del hombre consistirá, esencialmente, en un proceso de desprendimiento y de purificación de lo natural-instintivo-fenoménico hacia la pura condición inteligible. En el otro esquema, en cambio, donde se advierte más el influjo del jusnaturalismo, la libertad es algo originario. La condición natural representa ya un estado moral y el derecho no añade nada a la libertad moral natural; plantea más bien el problema, sin duda incómodo, de la necesaria limitación de la originaria espontaneidad, idealmente anterior al contrato y al estado civil.

A. ESTADO NATURAL, DERECHO, MORALIDAD

Según este primer esquema, el estado natural, la vida según las leyes de la naturaleza, representa la condición fenoménica inmediata del hombre, condición caracterizada tanto por la tranquilidad y la paz, como por la violencia y la lucha, según que predominen el pastoreo o la agricultura.

Sin embargo las dos perspectivas sobre el estado natural plantean claramente la necesidad de su superación. La segunda, en cuanto la vida se vuelve imposible en un constante estado de guerra y de inseguridad; la primera, en cuanto la tranquilidad de la vida pastoril, con sus aparentes ventajas, no representa una condición humana sino animal. El hombre tendrá que renunciar a la tutela del instinto, tendrá que liberarse progresivamente de lo natural-fenoménico para instaurar su legislación específica, su racionalidad y libertad moral. En este progreso hacia la moralidad pura, hacia el mundo inteligible, donde el hombre adquiere la dignidad de fin en sí, la condición de miembro activo de un mundo espiritual, el derecho no constituye sino una etapa intermedia, un primer resultado, donde no se ha logrado superar del todo la mate-

rialidad de lo natural. De aquí su peculiar condición intermedia entre fenómeno y nómeno, ser y deber ser, mundo sensible y mundo inteligible.

Donde mejor resalta esta singular ubicación de la libertad legal es en la concepción kantiana de la posesión jurídica como “*posesión inteligible* (*possessio noumenon*)”/37/. El autor tiene que “deducir”, es decir demostrar el derecho y la legitimidad de la propiedad, una tarea que está adquiriendo importancia y actualidad en la medida en que sospechas y dudas peligrosas empiezan a minar la seguridad de la propiedad, abriendo la vía a reivindicaciones y protestas. Los “sueños tranquilos” de los propietarios parecen haberse acabado como los de la razón dogmática y de la metafísica bajo el ataque de la duda radical de Hume. Se hace por lo tanto necesario aclarar la “*quaestio juris*” del hecho y del uso de la propiedad.

Se descarta de plano, como en la deducción de las categorías de la *Crítica de la razón pura*, la posibilidad de una deducción empírica. Era un “intento vano”, destinado al fracaso, el de asegurar y demostrar la objetividad y la validez de las categorías por el camino del empirismo. La investigación psicológica sobre el origen, “la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia”/38/, resultaba inadecuada para fundamentar su universalidad y necesidad. Aquí tampoco se puede confiar una cuestión tan delicada como la validez de la propiedad a una simple averiguación empírica sobre su origen. Ponerse a verificar prioridades, a establecer límites espaciales, es una tarea penosa, inagotable, además de peligrosa. Mucho más seguro es el camino de una deducción *trascendental* de la propiedad, deducción que presenta significativas analogías con la de las categorías.

Lo primero que se nos manifiesta es el hecho de la apropiación original, es decir “la *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie... La toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo, la posesión actual (*possessio phaenomenon*)”/39/. El problema es el de justificar este hecho espacio-temporal, aparentemente contingente y arbitrario.

Como en la razón pura la “sinopsis”, la síntesis de la aprehensión, remite a la de la reproducción y del reconocimiento en el concepto; como la unidad empírica de la conciencia, enlace subjetivo y contingente de fenómenos, tiene que buscar su fundamento en la “unidad

/37/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, 1968, pág. 56.

/38/ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pág. 231, t.1.

/39/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 69.

sintética originaria de la *apercepción*”, aquí también nos sale al encuentro “la *apropiación* como acto de una voluntad exterior (en idea) que legisla universalmente, y por la cual todo el mundo tiene obligación de conformarse con mi arbitrio”/40/. La referencia a una necesaria y universal “razón práctica”, que “debe poder acompañar” todas mis propiedades, nos permite “hacer abstracción de todas las condiciones físicas de la posesión; y entonces la proposición definitiva o conclusión: el objeto exterior es mío, pasa legítimamente de la posesión sensible a la posesión inteligible”/41/.

Las ventajas son evidentes: la propiedad conserva un aspecto y una apariencia fenoménica y sensible, pero se ve al mismo tiempo transfigurada y consagrada por la presencia de lo inteligible. La ocupación y apropiación pierde todo carácter fortuito y accidental, se substraer a la dimensión espacio-temporal y ya no se necesita la constante presencia física para asegurar algo como mío. Además, si era difícil luchar contra una propiedad visible, aparece casi desesperado todo intento de enfrentarse a una propiedad inteligible.

La esfera jurídica constituye, entonces, una dimensión fenoménica y nouménica a la vez, espacial e inteligible, donde conviven ser y deber ser, naturaleza y libertad/42/. Este carácter ambiguo de la libertad legal puede ofrecernos, quizás, el “hilo conductor” para explicar algunos aspectos aparentemente extraños y contradictorios de la teoría del derecho de Kant: el nexo inscindible entre libertad y coacción; la posible manipulación de un ser que, en la moral, aparece como absoluto fin en sí; el persistir de la desigualdad en el horizonte de la libertad y de la igualdad legales.

1. *Libertad - coacción*. Se necesitan violencia y coacción para vencer y eliminar los obstáculos opuestos a la libertad; por esto “el derecho es inseparable, según el principio de contradicción, de la facultad de obligar al que se opone a su libre ejercicio”/43/. Es la peculiar estructura ontológica del hombre como ser racional finito, sensible e inteligible, la que justifica y exige el recurso a la coacción. Si el hombre fuera un ser perfectamente racional, un puro ser nouménico, no habría por qué recurrir a la violencia. Esta se hace indispensable para poder controlar la sensibilidad y la pasionalidad, continuas amenazas de desorden y rebelión.

/40/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 69.

/41/ *Ibid.*, pág. 69.

/42/ Sobre este carácter ambiguo del derecho en Kant ha llamado la atención U. Cerroni en su obra *Marx y el derecho moderno*, Grijalbo, México, 1975.

/43/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 34.

El tema de la libertad evoluciona así, de una forma inesperada, hacia la justificación de la opresión. El acento se va deslizado, lentamente, de la libertad como resistencia contra la opresión y la tiranía, a la libertad como liberación de la sensibilidad y de las pasiones.

Sin duda, la opresión no afecta sino a la dimensión sensible del hombre, dejando intacta su dimensión nouménica; el mismo proceso de lo natural hacia lo moral tiene como objetivo una libertad pura, un mundo inteligible de seres racionales donde se vuelve superflua la violencia. Pero este objetivo no pasa de ser un ideal, un "sollen", tanto más lejano e inalcanzable cuanto mayor es el pesimismo kantiano acerca de la real condición del hombre, afectado, en su esencia, por un "mal radical". Así, el "deber ser" de la libertad viene a justificar su ausencia en la vida real, el ideal de libertad acaba con ratificar la opresión y la coacción. Este giro radical refleja, de un lado, la doctrina luterana de la libertad como hecho esencialmente interior, como liberación de las pasiones, que convive muy bien con la autoridad y hasta requiere su ayuda; del otro revela el interés antagónico y contradictorio por la libertad de la burguesía en ascenso.

2. *Hombre como fin y medio.* Otra concepción igualmente problemática y aparentemente incompatible con la temática de la razón práctica es la noción de un derecho real —personal. Uno de los temas centrales de la filosofía práctica kantiana lo constituye, sin duda, la defensa del valor y de la dignidad de la persona, de su posición preeminente frente a todos los otros seres naturales. Nos provoca, entonces, cierto asombro la existencia de este extraño derecho a "la posesión de un objeto exterior como de una cosa, y de su uso como de una persona"/44/.

Sin embargo, si se miran bien las cosas, no hay contradicción, puesto que moral y derecho se refieren a dos distintas dimensiones del ser humano. La misma formulación del imperativo categórico es más "realista" de lo que pueda aparecer en ciertas traducciones, en cuanto no excluye la posibilidad de que, a otros niveles, se pueda utilizar el hombre como medio/45/. El imperativo no ordena, de una forma categórica, que el hombre sea tratado siempre como fin y nunca como medio; exige no más que se lo considere ". . . jederzeit zugleich als Zweck, niemals blo als Mittel. . ."/46/. En otras palabras el reconocimiento de la superior dignidad del hombre no representa un serio obstáculo para su explotación; la referencia al hombre como fin, no impide que se lo trate, "al mismo tiempo", como medio.

/44/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 93.

/45/ Cfr. F. Alquié, *La morale de Kant*, ed. cit., pág. 63.

/46/ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke ins sechs Baenden, hrsg. von W. Wischedel, Wiesbaden, Bd. 4, 61.

Así, lejos de criticar la reificación y la alienación, describe y acepta Kant, sin escrúpulos y sin conflictos morales, la peculiar forma de libertad que caracteriza la condición del "mercenario", del trabajador en las relaciones capitalistas de producción.

A diferencia de la esclavitud, esta relación se fundamenta esencialmente en un "libre" contrato entre las dos partes. Habrá que presuponer/por lo tanto, dos personas igualmente libres, dueñas de sus mercancías respectivas e igualmente dispuestas a intercambiarlas; y habrá que excluir la posibilidad de una alienación total, la entrega incondicionada y por tiempo indefinido, de una persona a la otra. En efecto, dice el autor, "un contrato en el cual una de las partes renunciara a su libertad entera en provecho ajeno, cesando por consiguiente de ser una persona, y no teniendo por lo mismo ningún deber de observar el contrato, es una contradicción. Semejante contrato es, pues, nulo y de ningún efecto"/47/. Por lo tanto "el alquiler del trabajo (*locatio operae*): es decir, la concesión del uso de mis fuerzas a otro por un precio determinado (*merces*)"/48/, no podrá ser "por toda la vida, sino solo por un tiempo determinado"/49/.

No se excluye, entonces, la posibilidad de la instrumentalización y de la manipulación. Lo que sí hay que evitar es la explotación y la alienación total, la esclavitud, que acabaría con la dignidad moral del hombre. Por esto hay que asegurar al "mercenario" tanto una condición originaria de libertad, como la posibilidad de recobrarla periódicamente, eliminando un contrato que abarque toda la vida.

3. *Libertad e igualdad formal*. En fin, la singular ubicación estructural del derecho puede explicar el carácter formal de la libertad y de la igualdad jurídica. Esta igualdad, que consiste en la "igual libertad" de todos los ciudadanos, en el igual derecho de coacción que cada miembro de la comunidad puede ejercer sobre los demás, "convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de la propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad, o por derechos en general (de los que pueden haber muchos) de unos con respecto a otros"/50/.

/47/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 103.

/48/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 106.

/49/ *Ibid.*, pág. 103.

/50/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 160.

La desigualdad, y con ella “una fuente pletórica de males, pero también de todos los bienes”/51/, nace y se desarrolla con la agricultura, con la primera apropiación de tierras. El contrato no tiene entonces la responsabilidad de su nacimiento, puesto que la presupone; pero tampoco hace nada para superarla. Más bien la desigualdad natural se ve legalizada y confirmada en el estado civil, en el estado de “justicia distributiva”. La superación de la desigualdad podrá pensarse no más en un puro reino de mónadas, donde el hombre, como persona moral y fin en sí, podría experimentar una “ilimitada igualdad” con todos los otros seres racionales. En un pro-mundo inteligible se superaría y sublimaría la materialidad de la posesión, la fenomenicidad de la apropiación y con ella la desigualdad de bienes. En la esfera legal, en cambio, donde quedan rasgos de lo material-natural, persiste la desigualdad; la igualdad consistiría no más en asegurar a todos, por igual, derecho de coacción sobre los demás, en eliminar todo privilegio de clase y nacimiento que pueda obstaculizar el libre desarrollo de talentos y capacidades.

B. ESTADO NATURAL-MORAL ESTADO CIVIL

Este segundo modelo se caracteriza por una muy distinta concepción del estado de naturaleza y por una diferente relación entre derecho y moral. El estado natural ya no coincide con el nivel inmediato, instintivo-animal. Representa, en cambio, un estado moral donde el hombre aparece como un sujeto racional y libre, portador de valores innatos, originarios. En la naturaleza de cada hombre está inscrito su derecho inviolable, “único primitivo, propio de cada hombre en cuanto hombre”, a “la libertad (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal”/52/. Su condición de hombre le asegura, como derecho innato u originario, “la igualdad natural, es decir la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros”/53/.

Esta esfera de los derechos innatos tiende a asumir todos los rasgos y todas las características de la ética; derecho natural y moralidad acaban casi con identificarse en cuanto los dos apuntan a la dimensión *interior* del hombre. A diferencia del derecho positivo, que se refiere a la propiedad, a “lo mío y lo tuyo extraños”, objeto del derecho natural es lo que precede cualquier contrato, cualquier adquisición exterior; por

/51/ *Ibid.*, pág. 131.

/52/ I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., pág. 41.

/53/ *Ibid.*, pp. 41-42.

esto “lo *mío* y lo *tuyo* naturales pueden también llamarse *mío* y *tuyo* internos (*meum et tuum internum*)”/54/.

Así, mientras según el modelo anterior, naturaleza y moralidad venían a ocupar dos polos opuestos y la tarea del hombre consistía en desprenderse de la inmediatez instintiva para lograr la libertad moral, aquí encontramos la libertad, el carácter inteligible del hombre, como algo absolutamente originario. Con el paso a la esfera legal esta originaria espontaneidad no gana sino limitaciones y barreras, puesto que “el derecho consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que esta concuerde con la libertad de todos los demás, en cuanto ella sea posible según una ley universal”/55/.

Si antes se advertía el influjo del *Contrato social*, en cuanto el paso a la condición civil era también el paso a la moralidad, aquí se hace más evidente la relación con la tradición del jusnaturalismo: la naturaleza esencial del hombre precede, idealmente a la sociedad y al estado y el paso al estado civil no constituye un enriquecimiento, sino una pérdida, un mal necesario que hay que tolerar. La sociedad no pone sino trabas y límites a la originaria condición de espontaneidad, moralidad y libertad.

Este primado de lo moral-natural sobre el derecho, el estado y la política, se enmarca en la tradición liberal que defiende la libertad pre-social, reivindica, contra la agresiva intervención del estado, la interioridad de la esfera moral, sus derechos originarios innatos, su absoluto albedrío sobre personas y cosas.

“La libertad es, por lo tanto —dice Marx en la *Judenfrage*—, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre *inocentemente* para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma”/56/. Y mientras para los clásicos el hombre se identificaba plenamente, sin residuos, con el ciudadano, en la teoría liberal y kantiana, se degrada al *citoyen* a “servidor del *homme egoísta*”, del burgués.

CONCLUSION

Tratando de concluir: el derecho y la historia representan dos niveles intermedios entre mundo fenoménico y mundo nouménico, ser y deber

/54/ *Ibid.*, pág. 41.

/55/ I. Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cit., pág. 158.

/56/ K. Marx, “Sobre la cuestión judía”, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1976, pág. 32.

ser, naturaleza y libertad, idealidad y realidad. La libertad tiene que comprometerse con la temporalidad de la historia, tiene que exteriorizarse en la espacialidad de la propiedad, tiene que enfrentarse con la resistencia de otros seres, de otras libertades y albedríos.

El ideal kantiano sigue siendo, sin embargo, el de una pura condición inteligible, más acá o más allá de la sociedad y de la historia, a pesar de que una tal libertad pueda resultar inadecuada a la finitud del hombre. La tensión moral parece quitar valor a todo serio compromiso social y político: el ideal de una libertad inteligible acaba con desplazar, oscurecer y ocultar el interés por una libertad fenoménica.

Por esto la posible función mediadora de derecho e historia resulta comprometida. En el caso del derecho, la posición intermedia de la libertad legal sirve más bien para justificar hechos como coacción, desigualdad y manipulación. Además, tanto la temática del derecho como la de la historia acaban por añadir una cantidad de problemas adicionales a las ya conocidas dificultades de la teoría del idealismo trascendental.

Pero el mismo Kant nos invita a no encubrir los problemas, a no huir frente a las dificultades: "si se debe ayudar a una ciencia —nos dice el autor en la *Crítica de la razón práctica*— hay que descubrir todas las dificultades y hasta buscar aquellas que secretamente se hallen en su camino"/57/.

Lo cierto es que los problemas kantianos acerca de la libertad siguen siendo, en gran parte, los nuestros. La crítica al formalismo e individualismo parece acabar en la legitimación de atropellos e injusticias, en nombre de los superiores intereses de la voluntad general, de la totalidad y de la historia. La crítica a los límites de la libertad individual parece condenarnos a seguir justificando la suerte de quien, como Antígona o Sócrates, se atreva a desafiar la ley de la ciudad; a seguir reconociendo como culpables éstas y muchas otras trágicas figuras, que la lógica hegeliana no puede no condenar, a pesar de la melancolía y de la infinita nostalgia por su destino.

Por esto tendremos que seguir leyendo a Kant. Las críticas al formalismo de las "libertades" de la burguesía revolucionaria, no hace menos dolorosa su ausencia; la mucha retórica humanista sobre la libertad, no nos exime del compromiso de defenderla; sus limitaciones y contradicciones no podrán servir de pretexto para tolerar o justificar su olvido.

/57/ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., pág. 147.