

Intention in the respect of right (*In response to professor Kervégan*)

Domingo BLANCO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

Recibido: 26/06/2008

Aceptado: 14/07/2008

Resumen

(I) Desde la separación estricta de ética y derecho, la *Rechtslehre* kantiana sostiene que es la ética la que exige al sujeto que haga suya la máxima de actuar conforme al derecho. En la misma línea defiende J. F. Kervégan que los sujetos habríamos de reconocer como un deber ético el respeto a las normas jurídicas, sin que esto quiera decir que el derecho dependa de la ética, pues en estricto derecho no podría tenerse a la intención de conciencia como móvil de la acción justa. Lo que el derecho regula y juzga son las acciones exteriores, y también el móvil tiene que ser externo: es el poder coercitivo, que el derecho, a diferencia de la ética, tiene la facultad de imponer a la sociedad a fin de que cada miembro de ella en su acción externa evite por su propio interés perjudicar la libertad de cualquier otro. Por esta unicidad del móvil sostiene Kant que derecho y facultad de coaccionar significan una y la misma cosa.

(II) El formalismo de su planteamiento impide a Kant entrar en la complejidad del entramado de derechos y deberes, de bienes y cargas, que hace de la justicia distributiva el verdadero objeto del arte jurídico. Y por su externalización estricta del derecho reduce al jurista a la observancia de los textos, ignora el procedimiento de la controversia judicial, excluye la equidad como ajena al derecho, y convierte al derecho en el gendarme de la moral (Michel Villey).

(III) En cuanto a la intención interior, una cosa es que las leyes no puedan motivar el albedrío por la conciencia de la obligación, y otra que si derecho y coacción significaran lo mismo no habría diferencia entre cumplir la ley para evitar el castigo o eludir el castigo burlando la ley –opción ésta que a muchos resultaría más provechosa, dado que el poder del Estado es incapaz de vigilar en cada momento a cada sujeto, y que los vigilantes mismos necesitan ser vigilados, *ad infinitum*. Tras una breve alusión a los conocidos argumentos de Platón, Hobbes y Montesquieu sobre la obediencia voluntaria como el otro móvil del derecho, no menos necesario que la coerción, se recuerda que también el profesor Kervégan ha defendido en otro contexto que un orden jurídico cualquiera tiene dos componentes irreductibles entre sí: el sistema de normas que define lo que debe ser y la decisión que conforma el ser al deber-ser.

(IV) Finalmente, en el derecho interestatal no puede Kant invocar la facultad de coaccionar, que deja de significar lo mismo que “derecho” porque, al no haber ninguna fuerza superior a la soberanía de los Estados, el pacto durará hasta que alguno de ellos lo incumpla por su libre y soberana decisión.

Palabras clave: Kant, ética, derecho, deber jurídico, deber ético, móvil, respeto, obediencia voluntaria, coacción, justicia, formalismo

Abstract

(I) From a firm distinction between ethics and right, the Kantian *Rechtslehre* holds that the demand to adopt the maxim to act according to the right is an ethical demand. Also J.F. Kervégan defends that individuals should recognize the ethical obligation to respect juridical rules, but this does not mean that right depends on ethics, because, in strict right, internal disposition or intention could not be considered as motive for the rightful action. Law regulates and judges the external actions and also the motive has to be external as it is external the coercion that right –but not ethics- can impose on society so that each member of it, for his own interest, does not damage in his external agency any other member’s freedom. Because of this only one motive, Kant declares that right and coercion’s capacity signify the same thing.

(II) His formalist position stops him to go into the complex network of rights and duties, of advantages and burdens, which makes distributive justice the true subject of juridical art. Moreover, because of the strict externals of the law Kant is unaware of the juridical controversy, reduces the jurist to the observance of texts, ejects the equity as not right’s own, and risks to transform the right in the *gendarme* of morals (M. Villey).

(III) With regard to intention, one thing is that in strict law the internal disposition can not be deemed as the motive, and other thing is that if law and coercion's capacity signify the same thing, there is no difference between obeying the law to avoid the punishment, or avoiding the punishment in breaking the law; then, the last option would be profitable for too many people, since (1) the coercion power is not able to survey in every moment each individual, and (2) the watchmen themselves need to be watched over and so on. After a short mention of the well known Plato, Hobbes and Montesquieu's arguments about the voluntary obedience as the other motive of the strict right, not less necessary than coercion, we remember that J. F. Kervégan also defended in another context that any juridical order has two irreducible components: *le système des normes générales qui définissent ce qui doit être, et la décision qui conforme l'être au devoir-être*.

(IV) Finally, in the interstate right, Kant can not maintain that right and capacity of coercion mean the same thing, because there is not any force over the sovereignty of the States, and therefore the contract will last till one of them breaks it by its free and sovereign decision.

Keywords: Kant, ethics, law, juridical duty, ethical duty, motive, respect, voluntary obedience, coercion, justice, formalism.

I. Exposición

La ponencia de J-F Kervégan hace valer la estricta separación de la legalidad moral y la jurídica establecida en la *Rechtslehre* kantiana frente a interpretaciones de autores como Dworkin o Habermas que utilizarían a Kant contra el positivismo jurídico atribuyéndole la subordinación del derecho a la moral o incluso su fundamentación en el discurso moral. En la exposición de Kervégan se declara como igualmente indudable que el dominio del derecho es independiente de la normatividad ética.

Para decidir que el derecho sea independiente de la ética parece indispensable referirse a la finalidad de hacer justicia, que es tan jurídica como moral, y no deja de sorprender que la palabra "justicia" no aparezca una sola vez en la ponencia del profesor Kervégan. Ahora bien, las numerosas referencias de la *Rechtslehre* a la justicia no alteran el resultado. Valgan tres muestras:

- Kant se pronuncia contra la sentencia, a su juicio "farisaica", de que "vale más la muerte de *un* hombre que la corrupción de todo un pueblo", por la razón de que "si la justicia perece, el hecho de que vivan hombres sobre la tierra ya no tiene ningún valor" (Ak. VI, 236).
- "La justicia deja de ser justicia cuando se entrega por algún precio" (ibid.)

– Contra los que invocan el “estado de necesidad” para incumplir la ley, proclama que “no puede haber necesidad alguna que vuelva legal lo que es injusto” (Ak. VI, 236)

Este tipo de sentencias no indican que el derecho dependa de la moral puesto que invocan el concepto jurídico de justicia tal como está comprendido en el “principio universal del derecho” (Ak. VI, 230):

Una acción es conforme a derecho [o “justa”: *recht*] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad de arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.

Para prevenir una posible confusión de campos, Kant precisa aún que “erigir en máxima el actuar conforme al derecho es una exigencia que me dirige la ética” (Ak. VI, 231). No el derecho. En consecuencia, “si se trata, no de enseñar la virtud, sino de exponer qué es justo (por derecho: *recht*), no sólo no conviene sino que no se debe presentar esa ley universal del derecho como móvil de la acción” (Ak. VI, 231). En otras palabras, el imperativo categórico del derecho no manda que el sujeto lo asuma como máxima de su acción: “no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta en *máxima* de mi acción” (231). Que deseara perjudicar la libertad de otros sería irrelevante, sólo cuenta que mi *acción externa* no la perjudique. A este efecto debo restringir mi libertad, es a lo que me obliga el principio, no a que sea *por esa obligación* por lo que actúo conforme al derecho. Por eso Kervégan mantiene la independencia del derecho respecto de la moral cuando defiende que el sujeto puede e incluso debe o debería entrar en una relación ética con las normas jurídicas, “obligarse a respetarlas no por miedo a las sanciones sino porque considera como un deber ético conformar su acción a las reglas del derecho” (p. 6). Un deber ético que no es una obligación jurídica ni corresponde estrictamente al orden del derecho.

De algunas expresiones kantianas admite el ponente que inducen a confusión, por ejemplo, esta fórmula: “la legislación ética es la que no *puede* ser exterior (...), la jurídica es la que también puede ser exterior” (Ak. VI, 220).

Este aserto lo asociaba Philonenko a la distinción entre las obligaciones jurídica y moral presentada por Kant en *Eine Vorlesung über Ethik* (1775), donde llama imperfecta a la obligación moral porque no es susceptible de obligación exterior, y perfecta o completa a la obligación jurídica porque a la interior coacción de la ley moral une la coacción exterior de las leyes exteriores o públicas¹.

¹ «Die inneren Obligationes sind unvollkommene obligationes, weil wir dazu nicht können gezwungen werden» - «Die Obligationes externae sind aber perfectae denn da kommt noch ausser der inneren Verbindlichkeit die äussere Nötigung dazu» (*Eine Vorlesung über Ethik*, Berlín, 1924, P. Menzer Herausgeber, p. 39). Cit. por A. Philonenko, “Introduction” a Kant, *Métaphysique des moeurs, I Doctrine du droit*, París, Vrin, 1971, pp. 34-35.

Refiriéndose a la misma declaración de la *Rechtslehre* (Ak. VI, 220), admite Kervégan que la prueba de la distinción entre normatividad jurídica y normatividad ética se ve debilitada por algunas formulaciones imprecisas e incluso contradictorias (*Bien que les propos explicites de Kant à ce sujet ne soient pas très précis, voire contradictoires...*) (p. 11).

Conviene citar un último pasaje conducente a una clave de la dificultad que no estaría sólo en las formulaciones, y que examinaremos más adelante:

Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse derecho *estricto* (estrecho) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales (§ E, Ak. VI, 232).

La ley de una coacción recíproca bajo el principio de la libertad universal es la exposición del concepto de derecho “en una intuición pura *a priori* según la analogía con la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la *igualdad de la acción y la reacción*”.

De este § E no concluía Kant solamente que a todo derecho en sentido estricto esté ligada la facultad de coaccionar, sino algo más: “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa” (232)².

II. Crítica

Aparte de que la moral tiene un problema de anclaje en las motivaciones que el derecho no tiene porque, al ser coercitivo, les basta a sus destinatarios el cálculo prudencial sobre las consecuencias de su acto para sus intereses, la principal razón por la que Habermas, en *Faktizität und Geltung*, considera imposible fundar en la moral el concepto del derecho está en la dimensión de validez de las normas jurídi-

² La primera Crítica, anticipando la 4ª proposición de la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico*, defendía como una idea *necesaria* la de una Constitución jurídica que promoviese la mayor libertad humana según leyes que permitirían a la libertad de cada uno ser compatible con la de los demás (*KrV* A 316, B 373). Pero Kant creía entonces que “cuanto más de acuerdo con esta idea estuviesen la legislación y el gobierno, tanto más raros serían los castigos”, e incluso que dejarían de ser necesarios (A 317, B 373). Esta ilusión de los 57 años se ha desvanecido a los 73.

cas, que han de estar a la altura de la complejidad social cuya interacción regula, inabordable desde la validez de las normas morales, internas al sujeto. Lo cual no es incompatible con el reconocimiento de que la validez le venga al derecho de los individuos *en interacción*. Incluso, en la medida en que lo que el derecho regula no son contextos de interacción *en general* sino una particular forma de vida compartida, también la base de su sistema de saber tiene que venirle al derecho del saber de los individuos, que no es sólo el de la abstracta moral de principios, sino del que llama Habermas con Husserl y A. Schütz “mundo de la vida”, de cuyos elementos cognitivos y estimativos sería imposible hacer inventario porque abren siempre a nuevas coordinaciones. Es también el saber del sentirse afectado por aspectos sociales problemáticos que se expresa en demandas de regulación, o como constelaciones de intereses y fines, sectoriales o generales³.

Igualmente, era la pluralidad de intereses antagónicos o divergentes por conciliar o equilibrar jurídicamente la que ante todo había hecho valer el jurista Michel Villey contra la *Rechtslehre* kantiana en 1971⁴. Sostiene este crítico que a los ojos de Kant el derecho significa para cada sujeto la garantía de su libertad, porque mira el derecho desde el punto de vista del individuo en general, ignorando que “*ius*, aplicado a los casos de los particulares, significó desde el derecho romano la *parte* de riquezas, de honores y de obligaciones que debía corresponder a cada uno (*suum ius cuique tribuendum*) por ese reparto entre miembros de un grupo social que el jurista debe efectuar. O bien, podía designar el estatuto o la condición que se da a tal clase particular, pero siempre *por relación* a los otros. Y esta parte o esta condición comportaba siempre un *complejo* de ventajas y de obligaciones” (p. 20). Aun para definir el derecho de propiedad como esfera de acción abandonada al libre arbitrio del individuo, según hace Kant, había que estar ignorando las cargas que ese derecho comporta en su dimensión social. Con su individualismo jurídico, Kant lleva al extremo la tendencia de doctrinas modernas como las de Hobbes, Locke, Hume, y la Escuela del Derecho Natural, de reedificar el orden jurídico entero a partir de los individuos. Partían todos ellos de suponer a los hombres “naturalmente libres”, y después reconstituían el orden público por el rodeo del “Contrato social”, como obra de los individuos (p. 17). Sin embargo, el contrato constituye una operación de muy otra complejidad. Más que en ser obra libre de individuos, lo esencial del contrato está en la determinación de las complejas *condiciones objetivas* por las que viene a regular y distribuir más o menos satisfactoriamente ventajas y obligaciones, arbitrando entre los intereses de las partes un equilibrio que puede afectar también a terceros o al conjunto del cuerpo social (p. 19), en cuyo caso ni siquiera bastaría el acuerdo de las partes. Es el fin mismo del derecho: la Justicia, el que no puede entrar en las categorías kantianas:

³ J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 180-182, 218-219.

⁴ M. Villey, “Préface. La doctrine du droit dans l’histoire de la science juridique”, en Kant, *Métaphysique des moeurs. I Doctrine du droit*, ed. cit., pp. 7-26.

El derecho es *ars aequi et boni*, persigue soluciones *justas*.—Pero ¿qué es la *Justicia* para Kant? Una ensoñación subjetiva, utópica e inasible de igualdad universal y de libertad, que nada tiene ya que ver con la justicia situada, concreta, material —mejor reparto entre los intereses de los litigantes— a la que tiende el trabajo del juez (p. 24).

En su concepto formalista, en suma, la Justicia es simplificada hasta un *indeterminado* ideal universal que no quiere saber nada del complejo entramado de deberes y derechos, de condiciones objetivas de la cooperación y de la organización social, del reparto concreto de bienes y cargas cuya regulación, imposible desde cualquier *a priori*, afinable sólo por sucesivas correcciones de errores y por acumulación de experiencias, hace de la justicia distributiva el verdadero objeto del arte jurídico.

El jurista, al que Kant prescribe que haga abstracción de la “equidad”⁵, de la “necesidad”⁶, y de las circunstancias concretas, queda constreñido a la observancia de los textos, que dictan por sí solos las soluciones; no contará para él más que la letra de las reglas de derecho positivas (p. 13), con lo que Kant no deja saber nada del procedimiento de la *controversia* judicial (p. 24)⁷.

Villey entiende que ya en 1970 el formalismo, el legalismo, el *parti pris* de aislar el derecho, han dejado de marcar el mundo jurídico: los juristas cuentan con las

⁵ De la que Kant escribe: «La *divisa* (*dictum*) de la equidad es: “el derecho más estricto es la suprema injusticia” (*summum ius summa iniuria*), pero no podría remediarse este daño por la vía del derecho aunque concierna a una cuestión de derecho, porque la equidad depende del solo *tribunal de la conciencia* (*forum poli*), mientras que toda cuestión de derecho ha de ser presentada ante el tribunal de *derecho civil* (*forum soli*)» (Ak. VI, 235). Resulta así que la extremada sentencia *fiat iustitia pereat mundus* que había asumido como “verdadera” en *La paz perpetua* (Ak. VIII, 378) no puede siquiera atemperarla por el *dictum* contrario *summum ius summa iniuria*, pese a reconocer que la tacha que expresa es propia del derecho, porque el remedio apela a la equidad, que dependería de la moral, *i. e.*, sería ajena al derecho. Lo irremediable de la “suprema injusticia” es, pues, en la *Rechtslehre* un corolario del apriorismo formalista.

⁶ Porque, como ya hemos citado, “no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto”.

⁷ Kant, que niega la oposición de obligaciones, admite en cambio, en la introducción a la *MdS*, una oposición de *rationes obligandi* alguna de las cuales sería insuficiente para obligar (Ak. VI, 224). La cuestión que ahora hay que dejar en el aire es: ¿cómo se reconoce cuál es “la razón más fuerte para obligar”, en virtud de qué criterios, medidas, o balanzas? Kant parece suponer sin más que la oposición de razones sería decidible racionalmente, lo que por sí solo ya sorprende. Pero es que además la normalidad estadística ante los llamados casos difíciles es una controversia entre los magistrados del tribunal que termina en las decisiones *contradictorias* de algún voto particular y el voto mayoritario que puede quedar lejos de ser reconocido como el correcto o justo por la comunidad jurídica. El vacío de orientaciones kantianas al respecto es irremediable. Precisamente, lo que le hace tomar el sur por el norte en su respuesta a B. Constant es la aplicación silogística de su teoría sobre las clases de deberes perfectos e imperfectos. Kant, en efecto, no sabe de la controversia judicial y de la justicia concreta por el mismo malentendido que le hace depurar la ética de sus fuentes afectivas y estimativas, como intenté mostrar en “Las pérdidas del gusto y del sentimiento en la *Crítica del Juicio*” (*Revista de Filosofía*, 1993, n° 9, pp. 119-137).

situaciones, consideran la naturaleza de las cosas, las condiciones sociológicas, y no temen inyectar moral en el derecho, rehabilitar la “equidad”, la “prudencia” aristotélica, el papel activo “creador” de la jurisprudencia (p. 14).

Es precisamente por su separación de la ciencia jurídica respecto de la política, de la economía, y hasta de la *Tugendlehre*, por lo que Kant señala estrictos límites a la ciencia del derecho, comenta Villey: “estudio de las leyes exteriores generales, iguales para todos, con la sanción del Estado, y la *coerción* se vuelve el criterio de la regla de derecho” (p. 13), lo que haría del Derecho “le gendarme de la morale” (p. 23).

III. Los dos móviles del derecho

Ahora bien, en el discurso que conduce desde (1) la necesaria distinción de derecho y ética a (2) su estricta separación porque a las leyes no les cabría determinar el albedrío por la conciencia de la obligación, y desde aquí a que (3) derecho y facultad de coaccionar sean lo mismo, se esconde un *non sequitur*. Una cosa es que en derecho estricto no pueda juzgarse la intención interior o la disposición de espíritu (*Gesinnung*) como móvil de la acción, y otra cosa sin común medida es que baste al derecho estricto reconocer el miedo al castigo como el móvil de la acción justa. Esta pretensión es gratuita, indemostrable mediante dicotomías conceptuales apriorísticas, e indefensa ante objeciones elementales, como la de que “el policía de la moral” tendría que ser controlado por algún poder coactivo que a su vez... Platón había advertido en *La República* (351 a-d) que ni siquiera unos bandidos organizados para realizar en común sus fechorías podrían llevarlas a cabo con su fuerza si no imperase entre ellos mismos una lealtad no forzada en el respeto a las reglas comunes de la banda. Muy consciente del *Quis custodet custodes?*, no le bastaba a Hobbes proclamar que los pactos sin la espada no son más que palabras, porque sabía igualmente que la espada no tendría fuerza suficiente sin el pacto por el que el súbdito se siente obligado, dado que el soberano no tiene el poder universal e irresistible por el que Hobbes mismo ha descrito a Dios, y no podría ejercer su vigilancia y su fuerza en todo momento sobre cada súbdito⁸. Ni siquiera el actual Estado de derecho haría posible una convivencia pacífica de individuos que persiguieran sólo sus intereses estratégicos, pues los ciudadanos de un tal Estado «cerrarían el contrato social y de poder, al igual que cualquier otro contrato, con una reserva criminal. Dicho brevemente: el “estado de naturaleza” de *bellum omnium contra omnes*, que imaginó Hobbes, no se modificaría en absoluto»⁹. También había sido la enseñanza fundamental de Montesquieu que el amor a las leyes es el principio del

⁸ *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, caps. XX y XXXI, pp. 290-299 y 425-437. Cf. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 2ª ed., Londres, Macmillan, 1991, pp. 160-164.

⁹ Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 174.

gobierno republicano, porque en las democracias se confía el gobierno a cada ciudadano y el respeto de las leyes depende de una fidelidad libre, voluntaria. Tan pronto falta esa *virtud*, las leyes dejan de cumplirse y el Estado está perdido. Por eso se necesita todo el poder de la educación, porque es preciso extender el amor a las leyes, y la educación debe atender a inspirarlo¹⁰.

También el profesor Kervégan, en otro contexto, pone de relieve que un orden jurídico cualquiera tiene dos componentes: la norma, el sistema de normas generales y abstractas que definen lo que debe ser, y la decisión que somete la efectividad de las cosas a la norma del derecho, que conforma el ser al deber-ser. La insuficiencia radical de un enfoque normativista de la norma jurídica es que concibe al orden del derecho como un sistema autofundador y niega alcance propiamente jurídico al componente decisonal. Este punto de vista parece fundado cuando reina una situación normal, es decir, cuando el derecho rige, tiene vigencia; entonces se admite que esta situación es el producto del orden normativo mismo. Lo verdadero, sin embargo, es lo contrario, que “toda norma presupone una situación normal” y que su validez normativa misma depende de ella. La decisión que conforma el ser con el deber-ser es irreductible al componente normativo del derecho, pero no por eso deja de ser el otro componente *del derecho*¹¹.

Contra el único móvil puro del albedrío que en derecho estricto habría que reconocer según la *Rechtslehre* kantiana, hay que hacer valer, en resumen, que si derecho y facultad de coaccionar significaran una y la misma cosa, no habría diferencia entre cumplir la ley por miedo a la sanción legal, o evitar la sanción legal sin cumplir la ley. Y no es sólo que significaran una y la misma cosa, sino que la inteligencia para burlar la ley, consiguiendo beneficios o ventajas que no se obtendrían de otro modo, llegaría a motivar sentimientos de admiración y de “emulación” que extenderían esas escondidas conductas exteriores, sin que los infractores de la ley dejaran por un momento de reconocer el miedo a la coacción como móvil por el que determinar su albedrío. En la óptica de Montesquieu, el Estado estaría perdido.

IV. El móvil en el derecho interestatal

En cuanto al derecho de gentes, o de los Estados en sus relaciones recíprocas (*das Staatenrecht*), no puede Kant invocar la facultad de coaccionar, que deja de significar la misma cosa que “derecho”, y por la misma razón tampoco mantiene la estricta separación por la que independiza al orden jurídico del principio moral.

¹⁰ *Del espíritu de las leyes*, Libro III, cap. III y Libro IV, cap. V.

¹¹ J. F. Kervégan, “État d’exception”, en P. Raynaud y S. Rials (eds.), *Dictionnaire de Philosophie Politique*, París, PUF, 1996, pp. 232-233. (*Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid, 2001, pp. 260-262).

Hegel dirá que entre los Estados no hay pretor, que es de ellos de quien dependería la aceptación o el rechazo de cualquier árbitro que interviniera para mediar. El fundamento del derecho interestatal es que los tratados han de ser respetados, pues sobre ellos se orienta el recíproco obligarse de los Estados; pero su interrelación tiene por principio aceptado en común la soberanía de cada uno y, puesto que por encima de ésta no hay ningún poder, resulta que cada uno está por relación a los demás en un estado de naturaleza. Al quedarse el derecho entre Estados en el orden del deber ser, lo que pasa en la realidad es una sucesión de situaciones conformes a los tratados y de abolición de esos tratados. Esgrime este argumento contra Kant:

La concepción kantiana de una paz perpetua por una liga de Estados que regularía todo conflicto, que alejaría toda dificultad como poder reconocido por cada Estado, y que volvería imposible la solución por la guerra, supone la adhesión de los Estados, la cual descansaría sobre motivos morales subjetivos o religiosos, pero siempre sobre la voluntad soberana de cada uno, y permanecería por tanto afectada de contingencia (*Principios de la filosofía del derecho*, § 333).

Para justificar que Kant mantenía al respecto la separación entre derecho y ética no parece suficiente alegar que distingue, por una parte, el fin último de la unión universal de los Estados, que tiene por Idea evidentemente irrealizable, y, por otra parte, los principios políticos que mueven a los Estados a asociarse en el intento de aproximarse continuamente a ese fin, principios que a su entender sí podrían ponerse en práctica (*MdS* § 61, Ak. VI, 350). Pues si Kant cree saber que tales principios “son sin duda realizables” es porque tiene a tal aproximación como “una tarea fundada sobre el deber” y *en consecuencia* sobre el derecho de los hombres y de los Estados (*ibid.*). Nada cambia que sobre esta idea racional de una comunidad pacífica universal diga en el párrafo siguiente que “no es algo filantrópico (ético) sino un principio *jurídico*” (§ 62, 352), puesto que lo es por seguirse del veto irrevocable de la razón práctico-moral: *no debe haber guerra*. La máxima de trabajar sin tregua por ese fin es un deber, y *tomar por engañosa la ley moral* equivaldría a preferir estar privado de razón y confundirse con los demás animales en el mismo mecanismo de la naturaleza (354-355). También para Kant, como para Hegel, es decisivo que no puede haber imposición de castigo a quien infringe las reglas del acuerdo, dado que la relación entre los Estados no es la que hay entre un superior (*imperantis*) y un subordinado (*subditum*) (§ 57, 347). La alianza de Estados para la paz no debe contar con ningún poder soberano, es sólo una confederación que en todo momento puede ser denunciada, y que debe ser renovada de tiempo en tiempo (§ 54, 344). Como el vínculo de la asociación es la lealtad libremente prestada, la vigencia del pacto queda a merced de cada voluntad soberana. Unas páginas más adelante se refiere al “derecho de gentes en el cual, como en general en el estado de naturaleza, cada Estado es juez en la causa de la que él es parte” (§ 60, 349).

En el fondo del argumento, y de sus tensiones internas, está la supuesta inferencia “debo, luego puedo”. Pero así como no hay ningún agravio a la ley moral en reconocer que el fin último de la asociación pacífica es irrealizable, tampoco lo hay en denunciar la gratuidad de suponer que es posible el acercamiento continuado a ese fin. “Qué significa orientarse en el pensamiento” advertía de la necesidad inexcusable de asegurarse sobre los límites críticos en que ha de autocomprenderse la razón práctica para no incurrir en la *Schwärmerei* que el propio Kant tenía por el mal en filosofía: “Dogmatizar en el campo de lo suprasensible con la razón pura es un camino que lleva directamente al fanatismo en filosofía” (Ak. VIII, 138 n.). Y en *Die Religion* admite que la virtud se incluiría en la clase general de las ilusiones si se elevara vertiginosamente sobre los límites de la capacidad humana, y responde que ese peligro se evita en la medida en que “la actitud virtuosa tiene por objeto algo *real*” (Ak. VI, 173). Ahora bien, esta llamada a lo real tiene que referirse a la realidad de experiencia, pues no haría más que pedir el principio si por “real” mentáramos lo que haría falta suponer para que no fuese contradictorio el deber que impone la virtud¹².

¹² *Vid.* Domingo Blanco, “¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant”, en Muguerza y R. Aramayo, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 87-116.