

EL COSMOPOLITISMO MORAL KANTIANO: ACERCA DE LA ACCIÓN MORAL CONSTITUYENTE DE DERECHO

LORENA CEBOLLA SANAHUJA
Universitat de València

RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad defender que el derecho y la moral en la filosofía kantiana son dos ámbitos interdependientes, y que la acción combinada de ambos da como resultado un estado de justicia sustantiva que es la tarea a realizar por una humanidad con carácter finito. El cosmopolitismo moral, desde esta perspectiva, puede considerarse como aquel estado de justicia hecho posible gracias a una acción moral que sigue el principio de la propiedad común de la tierra. Una acción moral constituyente de derecho que se realiza en el marco de un mundo cuya significación última es ética, y que instaura las condiciones de justicia que permitan al sujeto, y con él a la humanidad entendida como comunidad de comunicación universal de hecho, y no en la idea, perseguir la realización de tareas infinitas.

Palabras clave: historia, derecho, moral, Juicio, cosmopolitismo moral, acción moral constituyente de derecho.

ABSTRACT

The aim of this paper is to defend that the ambits of law and morals are interdependent ones in the Kantian philosophy, and that the joined action of both of them leads to a substantive state of justice that is the concrete task to carry out by a humanity of finite character. The moral cosmopolitanism, from this point of view, can be considered a state of justice possible according to a moral action whose principle is the common property of the land. A moral action constituent of law performed within the frame of a world which last signification is ethic; an action that establishes the conditions of a justice that allows the subject, and humanity understood as universal community of communication in fact, and not in the idea, to pursue the fulfillment of infinite duties.

Keywords: history, law, morals, Judgment, moral cosmopolitanism, moral action constituent of law.

1. El cosmopolitismo kantiano: entre el derecho y la moral

El principal problema al que se enfrenta una exposición del concepto de cosmopolitismo moral kantiano es la inexistencia del mismo término en las obras del autor. Kant hablará repetidamente de un *Weltbürgerrecht*, de un derecho cosmopolita, en las obras dedicadas a ética, derecho y política, en los opúsculos de filosofía de la historia, en las Reflexiones de Derecho y las Lecciones de Antropología, pero nunca afirmó explícitamente del cosmopolitismo que este tuviera que ser definido como «moral».¹

La no identificación entre estos dos términos –el hecho de que al cosmopolitismo como sustantivo no le siga el adjetivo moral en los textos–, y la insistencia de Kant en explicitar las características que diferencian al derecho de la moral, ha desembocado en una interpretación del fenómeno del derecho en el pensamiento kantiano que tiende a hacer de lo jurídico y de lo ético dos ámbitos más separados de lo deseable.

Asimismo, se ha interpretado en general la filosofía de la historia kantiana, que trata la cuestión de la formación del derecho en el tiempo, como una disciplina o discurso que puede ser entendido de dos modos: por una parte, desde un punto de vista dogmático que trata a la historia –y con ella al derecho– como un asunto completamente ajeno a la agencia humana y de cariz trascendente; por otra, desde un punto de vista ético al que le resultarían sin embargo indiferentes los productos o estados concretos de la historia de la humanidad, interesada como estaría, se ha defendido, en ofrecer una visión de un tiempo infinito y de una tarea infinita, y en la que la relación entre la historia y el derecho se define haciendo de este –como fin de la historia– un objeto asintótico de la voluntad humana. Junto a estas perspectivas de fondo se da también una interpretación o explicación del derecho positivo que lo considera la solución racional a un problema técnico pragmático, y, por tanto, que explica su desarrollo en el tiempo como fruto de la evolución racional de la humanidad. Esta combinación de perspectivas es especialmente problemática a la hora de dar cuenta de un derecho cosmopolita, fin del derecho, en tanto este se presenta a la vez, tanto como el fin de esta evolución racional técnico- pragmática,

1. Los textos de Kant se citan de acuerdo con la *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 y ss. Usamos las siguientes abreviaturas: *KU*: *Kritik der Urteilkraft*; *MdS*: *Die Metaphysik der Sitten*; *RL*: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; *Religion*: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; *TL*: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; *ZeF*: *Zum ewigen Frieden*.

como objeto asintótico de la voluntad humana, o como objeto de una voluntad no humana.²

Estas interpretaciones de la filosofía de la historia kantiana, combinadas con la perspectiva pragmática que daría cuenta de la formación del derecho, establecen una ruptura en el seno del concepto de derecho y lo dividen en lo que podríamos considerar un derecho ideal y un derecho real –el primero sería considerado el objeto de una idea y el segundo una realidad fenoménica– condenando así toda explicación de la realidad del derecho que incluya entre sus causas la acción moral, además de dejar en un estatuto ambiguo a la forma última de este: el cosmopolitismo. Estas exégesis de los textos de filosofía del derecho han establecido una mínima relación entre la ética y el derecho que tiene sus efectos más evidentes, repetimos, en la imposibilidad de dar cuenta de una manera genuina del derecho cosmopolita kantiano.

La condición de un derecho cosmopolita, la «hospitalidad», y el cosmopolitismo que surge de la misma son asuntos que bajo esta línea general de interpretación de la filosofía de la historia y del derecho pierden toda su relevancia y actualidad, y condenan a este último a ser: o bien un mero derecho mercantil internacional que daría lugar por intereses pragmáticos a una comunidad global de derecho (una comunidad que indefectiblemente desembocaría en una legislación cuyo interés principal sería mantener las condiciones de un mercado global); o, por otra parte, a identificar al cosmopolitismo como una comunidad de virtud siempre por venir, no se sabe muy bien si por contra, o gracias a, la comunidad de comercio antes mencionada. Estas interpretaciones, en nuestra opinión, impiden una adecuada exégesis de la metafísica u ontología del derecho y el Estado kantianos, condenan la comprensión de la formación del derecho y hacen de la moral un asunto sin relevancia en la realidad de las sociedades jurídicas.

El hombre o la humanidad, entendido como sujeto kantiano de la historia en este sentido, es considerado la marioneta de una agencia externa o Providencia no-humana –que se entiende como Providencia divina (*göttlicher Vor-*

2. Entre las primeras podemos considerar como relevantes las interpretaciones de: Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1980; Zammito, J.H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1992; Guyer, P., «Nature, Morality and the Possibility of Peace», *Proceeding of the eight international Kant Congress*, Robinson, H. (ed.), Memphis, Marquette University Press, 1995, pp. 51-69; Medicus, F.; «Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien*, Band 7 (1902), pp. 171-229; Kojeve, A., *Kant*, París, Gallimard, 1973. Entre las segundas podemos considerar los trabajos de: Rodríguez Aramayo, R. *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos; Roldán, C.; «Los prolegómenos sobre la paz perpetua», Aramayo, R.R, Muguera, J., y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 125-155; Bilbeny, N., «La esperanza moral en Kant», *En la cumbre del criticismo: simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Vilar, G., y Aramayo, R.R. (coords.), Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 28-45.

sehung)–, y el derecho, en consecuencia, se presenta como el efecto de una evolución racional de la humanidad que se considera sin embargo independiente de la voluntad humana misma. Mezclándose en la interpretación de la filosofía de la historia kantiana los términos que dan cuenta en ella de un bien supremo, o fin trascendente de la voluntad humana, con aquello que da cuenta de un derecho cosmopolita, se ha llegado a una visión general según la cual el sujeto que está inserto en la historia kantiana no desempeñaría en ella ningún papel decisivo. La acción concreta o temporal del sujeto se limita así a la comprensión o contemplación de una marcha indefectible que, en manos de lo que podría ser interpretado un precedente del Espíritu hegeliano, reclama del mismo sujeto una actitud adecuada a la verdad histórica: el ejercicio de una virtud que hará al hombre digno de recibir aquello que la Providencia se encarga de asegurar –siendo esto último algo que reside entre la realidad global de un derecho y un estado trascendente de felicidad adecuado a la virtud.

El derecho pierde así toda relevancia en tanto puede considerarse condición de posibilidad de una justicia de hecho –de una justicia como estado alcanzable por el hombre y que responde a demandas morales– y pierde relevancia también toda interpretación que haga del mismo derecho la condición de posibilidad de la ética a la vez que el efecto de la misma. Del mismo modo, la acción ética que persigue fines asintóticos se desvincula en esta interpretación de toda condición de justicia que la haga posible, y se convierte en un ejercicio sin sentido para el hombre concreto.

Nuestra intención de exponer un cosmopolitismo kantiano que ha de ser identificado como un cosmopolitismo moral está motivada, principalmente, por el intento de rechazar aquellas visiones de la filosofía kantiana que hacen de la justicia un asunto «siempre por venir», «el objeto de un eterno perfeccionamiento», condicionada a la obtención de una buena voluntad que –como todo lector de Kant bien sabe– es un objeto de imposible satisfacción para y por el hombre sensible. Así pues, y aunque parezca contradictorio, la defensa de un cosmopolitismo moral a partir de los textos kantianos es una apuesta por la defensa de una construcción de derecho o estado de justicia adecuado a la moral que es, sin embargo, diferenciable de un «derecho moral». Se trataría de un proyecto de justicia que, definido por la propiedad de ser una justicia adecuada a la noción de moral o dignidad humana, es sin embargo apta para darse en condiciones sensibles, o, podríamos decir, es una justicia posible para y por el ser humano.

A su vez, el cosmopolitismo moral, entendido como ordenación jurídica, no podría ser identificado con el resultado de la acción racional o pragmática de «un pueblo de demonios». Es decir, el cosmopolitismo kantiano, defendéremos, necesita de la acción moral para ser posible y esto afecta a la naturaleza de su realidad, una cuya comprensión fuerza la necesidad de distinguir en el seno del pensamiento kantiano lo puramente teórico –o lo que es cognoscible– de un contingente que constituye el terreno de la acción humana y en el cual es

posible llevar a cabo proyectos concretos cuya posibilidad depende de la intención moral.

Este artículo expondrá las relaciones entre la moral y el derecho en Kant permitiéndonos defender que si bien el cosmopolitismo como derecho no es un «derecho moral», tampoco es, sin embargo, un hecho puramente pragmático, sino que es el fruto de una acción constituyente de derecho que es posible identificar en todos los niveles del derecho kantiano a partir de un análisis de la acción denominada «hospitalidad».

Este último punto resulta de suma importancia, pues es la noción de una acción constituyente en la filosofía kantiana del derecho que complementaría y haría posible la acción consuetudinaria o acción legal, la que nos ofrece las claves para entender las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres* de acuerdo con una óptica que va más allá de su mera pertenencia a la ética entendida en un sentido general. Esta interpretación nos permite definir un proyecto concreto de justicia para el hombre mundano cuya condición de posibilidad estriba en la combinación de las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres*, haciendo de la moral un elemento indispensable de las realidades jurídicas y al derecho aquel producto de la acción moral que instaura las condiciones indispensables para que la buena voluntad sea la tarea que el hombre se proponga con sentido en condiciones sensibles.

2. La acción moral como acción constituyente de derecho y la unidad esencial de las dos partes de «La Metafísica de las Costumbres»

La intención de describir en este artículo la noción de una acción moral constituyente de derecho en Kant nos impide una defensa exhaustiva de su filosofía de la historia como aquella que persigue un fin concreto que realizar en condiciones sensibles. Sin embargo, nuestro punto de partida es que esto es así y que el principio de la historia kantiana debe ser considerado un principio reflexionante de interpretación que, a semejanza del principio que da cuenta de los organismos –o de la naturaleza entendida como un ámbito libre–³ da cuenta de la historia del hombre considerando a este como el «organismo moral del mundo»,⁴ La filosofía de la historia, por tanto, ofrecería un principio de interpretación que se sitúa entre el ámbito puramente empírico y el moral –en el ámbito de lo contingente– y daría cuenta de la evolución de las acciones de los

3. Para un estudio del concepto de naturaleza libre en Kant, véase Kaulbach, F., «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Gesichtsphilosophie bei Kant», *Kant-Studien*, Band 56 (1965), pp. 430-451.

4. Para una descripción exhaustiva de este punto, véase Cebolla Sanahuja, L., *El Cosmopolitismo Moral en Kant. Entre los Límites del Saber y la Creencia*, Tesis Doctoral, Valencia, U.V., diciembre de 2010, cap. 1.

hombres y de la determinación de la mismas, a causa de la naturaleza misma del sujeto, hacia la construcción de un cosmopolitismo que sería condición de posibilidad del desarrollo de las disposiciones morales.

La tercera Crítica kantiana fundamentará definitivamente esta historia a partir del análisis de un Juicio o *Urteilkraft* que se hace cargo de «lo contingente». Un Juicio que muestra que es la acción del sujeto concreto que persigue como fin la realización de un bien supremo aquí en la tierra la que da sentido completo a una naturaleza que tiene en última instancia una significación moral. El Juicio permite de este modo al sujeto asumir un papel desde la contingencia que le es intrínseca. La tarea concreta del sujeto –que se explicita en la *Metodología del Juicio teleológico* pero que no es interpretable más que a la luz de la totalidad de la *Crítica del Juicio*– reside en la acción que persigue el bien supremo en condiciones sensibles mediante la transformación de la realidad: en la reestructuración de la realidad de modo que esta responda a demandas morales; en la creación de un mundo sublime desde el cual perseguir objetivos infinitos. La estética, por tanto, tiene una importancia clave en la política kantiana, en tanto ella ofrece el contenido de la acción que da sentido último al mundo sensible; es decir, en tanto ella convierte la acción que persigue un fin moral en una que tiene un objetivo concreto que puede elaborarse a modo de estrategia; en una que tiene como objetivo un estado de justicia capaz de asegurar, a su vez, la posibilidad de la misma acción moral.

La estética kantiana ofrece las directrices para la construcción de un mundo en el que lo bello es público, es decir, en el que la materia no es el objeto de un deseo privado, sino que, tal y como muestra la experiencia estética, lo bello es verdaderamente bello para el ser humano porque responde a exigencias morales, es decir, porque es universalmente accesible y porque la felicidad no se entiende, por tanto, como un concepto privativo. Esto se traduce, en concreto y para el ámbito político, en una acción ordenadora de la realidad que tiene por fin la distribución de la materia de un modo coherente con la naturaleza del ser humano –o el uso de la materia de modo que este no dé lugar a exclusiones sociales debidas a una acumulación de materia o propiedad cuya causa es un deseo de gozar que no tiene freno–. Un mundo en el que la acción moral viene facilitada por las condiciones sociales y materiales que rodean al hombre. La unión de la perspectiva estética –ofrecida por las experiencias de lo bello y lo sublime– y la teleológica –que fundamenta el sentido no-teológico de la persecución del bien supremo como objeto de la acción del sujeto concreto– se resume finalmente en la acción del sujeto que transforma el mundo en un lugar justo, en un lugar coherente o con «completo sentido».⁵

5. *Ibidem*, cap. 2. Con esta línea de interpretación de la tercera Crítica coincide Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

El bien supremo se convierte en el objeto de la acción del hombre al establecerse, podemos decir, sus condiciones de posibilidad aquí en la tierra. La constitución de un estado civil que responde a demandas morales –y en el cual la justicia no es un asunto meramente formal– es la base o condición *sine qua non* para la persecución de una virtud que es objeto de una tarea infinita.

Consideradas las obras de la última parte del periodo kantiano desde esta tarea histórica de construcción de un cosmopolitismo moral, cobra pleno sentido la redacción de las dos partes de una *Metafísica de las Costumbres*, cuya significación como obra que recoge dos tratados metafísicos relacionados pero diversos ha sido tema de estudio de numerosos investigadores.

La Metafísica de las Costumbres es una obra que podríamos considerar tiene un sentido confuso y contradictorio con la doctrina moral kantiana si no es mirada a la luz de la tercera Crítica y desde la perspectiva de construcción de un cosmopolitismo moral. La noción de fines que son deberes y de un principio particular para el derecho no tiene cabida dentro de una ética puramente formal. Solo si se considera que la acción moral puede entenderse también como acción que persigue fines concretos a realizar en el mundo sensible, tienen sentido una *Doctrina del Derecho* y una *Doctrina de la Moral*, destinadas ambas a la transformación de la realidad, social o individual, con el fin de hacerla apta o adecuada a los fines morales generales.

En este sentido, lo innovador, o la aportación kantiana al pensamiento jurídico y moral de su época, y al desarrollado por el mismo autor en obras precedentes, consiste en su particular teoría de la propiedad y en la noción de «fin como deber». Esta última, como veremos, puede ser analizada a su vez tanto desde la relación de estos deberes con la realidad del derecho –o desde la necesidad de la acción virtuosa para el establecimiento y mejora de las sociedades de derecho–, como desde la común interpretación que ve en el cumplimiento de estos deberes el modo en el que el sujeto humano persigue el objetivo de una comunidad ética y una buena voluntad –es decir, un fin asintótico en el mundo y un objetivo trascendente cuya realización queda, por supuesto, más allá de los límites del mismo sujeto.

Si podemos decir que la tercera Crítica responde a la pregunta ¿es posible hacer del principio de la moral un principio concreto de la acción que dé lugar tanto a una sociedad de derecho como a un hombre digno?, *La Metafísica de las Costumbres* insiste en la respuesta a la misma desde la perspectiva del cómo; establece los fundamentos, principios y fines concretos de la acción sensible que persigue la obtención de un bien supremo aquí en la tierra. Si hay algo novedoso en esta obra es que en ella se da lo que podríamos denominar el paso de los principios regulativos a los principios constituyentes de acción en la filosofía práctica kantiana. Se da, pues, el paso del «actúa como si» al «actúa así», ignorándose de este modo la problemática del como si que solo tiene sentido en contextos en los que la validez de las proposiciones depende de una

referencia a un *en sí* o *cosa en sí* que no puede ser determinada objetivamente. Por contra, como decimos, los principios de esta obra tienen sentido en tanto se sitúan en el marco de un mundo que la actividad del Juicio reflexionante ha mostrado, en el que el fin de la acción ha sido establecido como objeto de un deber que tiene sentido perseguir en condiciones sensibles y del que lo que se cuestiona es cómo conseguirlo. Esta obra se encarga por tanto de dar los fundamentos *a priori*, los principios, que regulen la acción en el mundo que la *Kritik der Urteilskraft* ya ha mostrado como materia de la acción y deber moral del sujeto. Y es por eso también por lo que el derecho se considera *a priori* uno de los fines de la moral.

Pero más allá de que el derecho pueda ser un fin de la moral en un sentido general, la pregunta que nos concierne es la siguiente: ¿hasta qué punto el derecho es un producto de la acción moral?, es decir: ¿son las acciones morales acciones necesarias para la constitución del derecho, para el mantenimiento de su realidad o para su superación?

En principio parece que esto no es necesario, y la relación de las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres* se ha entendido entonces como pertenencia común al ámbito de la ética general, que no implica, sin embargo, la interdependencia o, podemos decir, la necesidad del derecho para la acción virtuosa y la de la moral para la realidad del derecho.⁶ Sin embargo, nosotros defenderemos que esto no es así, y nuestro punto de partida para esta defensa se sitúa en el origen de la *Doctrina del Derecho*, en la original e innovadora teoría de la propiedad kantiana. Es esta teoría la que da razón de la formación del Estado civil, la que constituye el suelo sobre el que se asienta el principio del contrato civil kantiano, y la que pone en evidencia la interrelación o dependencia que se da entre la moral y el derecho.

2.1. El fundamento del derecho civil: la propiedad común de la tierra

Los sujetos, de acuerdo con la teoría kantiana de la propiedad expuesta al inicio de la *Doctrina del Derecho*, no abandonan su libertad para entrar en un estado de leyes que los trate a todos como libres e iguales en un sentido formal; ni se trata tampoco de un intento de asegurar la propiedad privada, o la propia vida por medios coercitivos. En la teoría kantiana del derecho los sujetos entran en un estado civil a condición de que la libertad que el mismo asegura res-

6. Véanse, por ejemplo: Lisser, K., *El concepto de derecho en Kant*, Centro de Estudios Filosóficos, México, UNAM, 1959; Bargmann, H., *Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie* Leipziger Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1902; Kaufmann, E., *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie Eine Betrachtung über die Beziehungen Zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*, Tübinga, Mohr, 1921; Philolenko, A., Introducción a Kant, E., *Métaphysique des moeurs*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, Primera parte, 1971.

pete la originaria propiedad común de la tierra (*ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens / communio fundi originaria*) que reside como fundamento de la propiedad privada y que, esta es la clave, fundamenta la posibilidad de un uso externo de la libertad para todo sujeto que a su vez permite que la libertad innata del sujeto sea un asunto de pública regulación.⁷

El derecho privado –o la adquisición originaria de una cosa– necesita de su universalización y regulación, no solo porque este derecho previamente a su regulación por parte de un poder legislativo común puede ocasionar injusticias, sino porque en la facultad para ejercerlo se exterioriza la naturaleza moral del sujeto. Los derechos innatos del hombre –la libertad, la independencia y la capacidad de determinar el contenido de su felicidad– se expresan en este acto de apropiación que, si no es regulado de manera universal, concluye en situaciones sociales en las que el derecho innato de una persona, o derecho a la libertad, puede verse menguado y frustrado. Los derechos innatos se convierten así también en derechos adquiridos –o derechos para lo que es posible reclamar una justicia punitiva– en el momento en el que se consideran indivisiblemente unidos a la capacidad externa de la libertad o capacidad para hacer un uso externo de las cosas, o para adquirir algo. Esta capacidad, que es apta para ser regulada públicamente bajo un sistema de leyes coercitivas, es expresión, decimos, de la libertad innata de un sujeto, y su transformación de derecho «originario» en derecho «adquirido» es la que permite el paso a un «estado» que contempla como fundamentos suyos principios que aseguran que el derecho innato de la libertad será también objeto de una ordenación externa. Cuando la libertad como derecho innato se une a la libertad como derecho adquirido es posible hablar de una constitución que tiene como fin asegurar el ejercicio de la libertad en general.

Es, pues, esta facultad moral de hacer uso de los objetos de mi arbitrio en orden a asegurar, principalmente, la capacidad o el derecho innato de ser «mi propio señor» y, secundariamente, la posibilidad de buscar mi libertad mediante la apropiación y transformación de la naturaleza o mundo, la que reside en la base del pacto o contrato social que instaura el derecho político. No se trata de que el estado civil esté destinado a asegurar la propiedad privada del sujeto, sino que se trata de defender la capacidad de señorío o ser señor de uno mismo y la de buscar una felicidad tal y como esta es posible universalmente; es decir, de buscar el modo en el que cada uno pueda perseguir su felicidad sin que esta búsqueda suponga un impedimento para la capacidad de libertad y la búsqueda de felicidad del resto de los sujetos. En definitiva, el sujeto entra en el estado civil para obtener justicia.

Pero esto tiene consecuencias. Por una parte, la entrada en el estado civil mediante la instauración de una regulación universal que defina los términos

7. Véase *MdS, RL*, §§ 1-21.

de la libertad externa implica que los sujetos solo aceptan una regulación externa de sus acciones: el principio del derecho positivo es, pues, la ley que da expresión de un estado de justicia. De este modo la libertad en general se convierte en objeto de una ley que no regula las conciencias –no regula la acción en su calidad de moral–, sino que regula el modo de adquirir o el modo de hacer pactos que es propio de una sociedad civilizada. Esto implica que el Estado asegura la libertad innata del sujeto, por tanto, de dos modos: regulando las acciones relacionadas con las adquisiciones, o regulando los pactos –que aseguran al mismo tiempo un espacio para el ejercicio genuino de la libertad interna al respetar la naturaleza moral del sujeto que los realiza– y, por otra parte, no regulando la capacidad de acción y decisión que no está directamente relacionada con estos intercambios o pactos públicos, de manera que estas sean expresión de un respeto por la libertad general de los sujetos, es decir, no regulando en temas «internos».

Sin embargo, si bien no es cierto que el Estado asegure la libertad innata de los sujetos exclusivamente asegurando su propiedad, tampoco es cierto, por contra, que esta última pueda considerarse un elemento más a asegurar en las condiciones instauradas por un derecho adecuado a la moral. La capacidad de ser propietario se convierte en una de las máspreciadas dentro del Estado y en fin del derecho; es la capacidad que da acceso a la decisión pública propiamente dicha y la que refleja que el fundamento del Estado es respetado.⁸ El medio que instaure el contrato social será justo, en consecuencia, en tanto la capacidad de la libertad externa sea asegurada no solo a través de un mecanismo universal, sino en tanto esta sea universal, y por lo tanto, el estado de justicia se presente como aquel espacio en el que el débil no debería sufrir los efectos de un estado social natural: es decir, en el que todo sujeto debería ser propietario.

En *La Metafísica de las Costumbres*, entendida como tratado que recoge los principios que hacen de la persecución de un bien supremo en la tierra una acción con sentido en tanto establecen las condiciones mínimas para su posibilidad, la capacidad de la libertad externa sirve de fundamento al estado de derecho en tanto esta capacidad es considerada en su universalidad, y, por tanto, en tanto la idea de la propiedad común de la tierra se convierte en principio constituyente del derecho. El Estado kantiano tiene su fundamento en la tesis que defiende que todo sujeto tiene derecho a hacer uso de las cosas, y en este derecho va implícita la condición de que el Estado que lo haga posible ha de ser uno que ponga frenos al deseo individual, permitiendo un uso de las cosas que haga justicia a la idea de la propiedad común de la tierra.

El Estado civil kantiano, por tanto, sigue las lecciones dadas por la tercera Crítica de acuerdo con la cual un estado de justicia es aquel que responde a

8. Véase *MdS, RL*, § 46.

intereses morales, fruto de un imperativo moral que tiene como fin instaurar un estado de las cosas que no conduzca a la miseria o a la guerra. La idea de la propiedad común de la tierra como fundamento del Estado responde a esta visión de una justicia que es objeto de la acción moral del sujeto y que tiene en cuenta qué es aquello que nuestra naturaleza nos aporta en la construcción de una sociedad justa: la experiencia de la posibilidad de un estado universal de justicia que responde a demandas morales mediante la limitación de la adquisición de objetos por parte del sujeto individual.

La diferencia entre ciudadano activo y pasivo dentro del Estado civil no puede sino suponer entonces, como el mismo Kant señala, una contradicción con la noción de ciudadano, que antes de entrar en el estado civil es un propietario en la original comunidad de propietarios.⁹ El fin del derecho debe consistir en asegurar los tres principios o fundamentos sobre los que se asienta, siendo el último de ellos, el de la independencia, uno que impulsa a la necesidad de hacer de todo sujeto del Estado civil un ciudadano activo, capacitado para la toma de decisiones en ese Estado al que se ha sometido en vistas a posibilitar y obtener una justicia de carácter universal, y que es condición *sine qua non* de la persecución de un bien supremo que da sentido al mundo humano.

La idea de una común propiedad no es, por tanto, una idea entre otras en el pensamiento kantiano, sino una peculiar. Si normalmente de las ideas se derivan principios regulativos para la acción, en el marco de una perspectiva del mundo y del destino humano, en el que la *cosa en sí* puede considerarse como «la *cosa en sí* tal y como esta es universalmente accesible al sujeto»,¹⁰ se derivan principios constituyentes de acción; principios que no están destinados pues a perseguir un fin que nunca puede darse como objeto, o un fin que no se sabe cuándo acontecerá, sino a establecer las condiciones mínimas para que el fin cuya persecución da coherencia al mundo tenga sentido como objeto de la acción.

El enunciado de una común propiedad se transforma en un principio de este tipo, constituyente del derecho o del Estado de derecho; y esto quiere decir que se trata de un principio de acción que es condición de posibilidad de la existencia de una realidad jurídica –permaneciendo la idea del contrato social siempre como principio regulativo para el soberano–. La distinción entre trascendencia e immanencia necesita de un giro de tuerca en *La Metafísica de las*

9. *MdS*, p. 314.

10. Esta *cosa en sí* tal y como es accesible al sujeto humano la entendemos como el marco de la subjetividad trascendental que da a conocer la actividad del Juicio en la tercera Crítica: un mundo de medios y fines que puede ser determinado por el principio moral, y en el que el hombre da sentido al todo a través de la acción que persigue la creación de un cosmopolitismo como condición *sine qua non* de un bien supremo que se propone como objeto de una naturaleza sensible.

Costumbres, pues es necesario distinguir entre un principio trascendental destinado a la obtención de un fin trascendente o asintótico (un principio regulativo) y el mismo principio destinado a la obtención de un fin inmanente, o un principio de acción que, como ocurre con los principios del conocimiento, son condiciones de posibilidad de la experiencia, en este caso, del derecho (un principio constituyente).

Si en general los conceptos se habían diferenciado entre categorías o ideas –conceptos del entendimiento y conceptos de la razón respectivamente– de los que surgen principios constituyentes de la experiencia y del conocimiento, y principios regulativos de la acción, a partir de la tercera Crítica podemos hablar también de los principios constituyentes de acción. Se hace así por fin justicia a la noción de la libertad como *scibila* o hecho, de categoría similar a los conceptos del entendimiento, pero perteneciente a una razón práctica que da sentido al mundo en general a través de la acción que persigue esta libertad, la acción que persigue un bien supremo. Esta acción se traduce en principios concretos que están guiados por conceptos que se relacionan con el de la libertad como medios suyos; ideas y principios que actúan como «categorías prácticas» –principios para la acción que persigue un objeto que se puede tratar como un objeto de conocimiento y no como un objeto trascendental o asintótico–. La libertad, como idea peculiar, se realiza ya no solo mediante la acción que es acorde a un querer universal, sino mediante la acción que persigue un fin que se presenta como medio para esta. El derecho, por tanto, se convierte en un «fin-medio» de la moral bajo el principio de la común propiedad de la tierra.

La idea que reside en la base del contrato social, la de un «derecho universal a la libertad externa», es, pues, una idea constituyente; el objeto de una acción constituyente de derecho, que no persigue un fin cuya naturaleza es trascendente, o una idea en general, sino que persigue la constitución de una realidad perfectamente conforme a la idea, una realidad que es medio para un fin moral cuya posibilidad de darse escapa al ser humano.

Esta diferencia que puede establecerse entre principios constitutivos y regulativos en la teoría kantiana del derecho; entre acciones morales que persiguen un fin trascendente y acciones que persiguen un fin inmanente o, podríamos decir, un fin «técnico-práctico», y que tienen su origen en una concepción moral del mundo (una concepción que tiene sentido solo por referencia al sujeto como ser moral), es la que nos permite defender que las acciones morales son necesarias como acciones constituyentes de derecho. La acción que tiene como principio el de la propiedad común de la tierra es una acción de naturaleza moral, y las acciones morales que tienen como fin un medio para la libertad –las acciones que persiguen fines que son considerados deberes– podrán ser analizadas en general en su relación con el derecho y consideradas necesarias tanto para la constitución como para la mejora y la superación de las formas del mismo.

El pacto universal y la propiedad común que reside en su base se traducirán, por tanto, en la realidad de un Estado en la que la moralidad no es, como hemos señalado, un elemento de juicio legislativo, pero sí un elemento necesario en la realidad del derecho. La justicia del Estado civil, el mantenimiento del mismo y su superación y perfeccionamiento requieren de acciones morales que si bien no pueden ser legisladas externamente son, sin embargo, necesarias para que se dé la realidad de lo jurídico. Por lo tanto, la cuestión de la fundamentación del derecho se liga necesariamente a la cuestión de su realidad, su producción o sus condiciones de posibilidad en tanto estas se consideran fruto de la acción moral del sujeto.

De este modo, *La Metafísica de las Costumbres* cobra una importancia renovada, en tanto sus partes no solo pueden considerarse la exposición de los dos tipos de principios necesarios para la persecución de un bien supremo con sentido en condiciones sensibles, sino que se muestra también que este fin es posible solo si la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la Virtud* se consideran dos doctrinas interdependientes, de modo que los principios de cada una contribuyen a posibilitar los objetivos que se siguen de las acciones llevadas a cabo según los principios de la otra y viceversa.

No es difícil mostrar el papel que la acción moral desempeña en *La Metafísica de las Costumbres* como acción necesaria para el mantenimiento de las sociedades jurídicas. En cuanto a la constitución, superación y mejora de las sociedades de derecho de acuerdo con acciones morales se requiere sin embargo de un argumento que muestra la importancia de la comprensión del concepto de cosmopolitismo moral kantiano como aquel que da cuenta de la noción de una *Aufhebung* jurídica y de la naturaleza moral de esta acción constituyente de derecho. La noción de una ciudadanía cosmopolita que reside en la base de este derecho es también de importancia fundamental para mostrar el alcance de la acción moral en su relación con la realidad del derecho y la fundamentación de toda forma de derecho menos amplia a partir de este derecho cosmopolita.

Son, por tanto, las condiciones de posibilidad de un derecho cosmopolita aquellas que sacan a relucir de la manera más evidente la relación entre la acción moral y el derecho, y la necesidad de la acción moral como acción constituyente, superadora y de mejora del derecho en Kant. El derecho cosmopolita saca a relucir, más que ninguna de las otras formas menos «extensas» de derecho, la categoría constituyente de la idea de la propiedad común de la tierra y su naturaleza como principio que es, a la vez, moral.

3. El señorío o la comúnmente llamada hospitalidad

La condición de posibilidad de un derecho cosmopolita es, dice Kant, la hospitalidad. Acción controvertida y poco estudiada en el pensamiento kantia-

no, los intérpretes de la misma la han considerado al pie de la letra como acción hospitalaria o de cobijo,¹¹ y esto a pesar de que el mismo Kant insista en que no es lo mismo la *Wirthbarkeit* que el *Gastrecht*.

El deber o derecho de hospitalidad se define de la siguiente manera:

Hospitalidad (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio del otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de este, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún derecho de huésped (*Gastrecht*) en el que pueda basarse esta exigencia (para ello sería necesario un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por un cierto tiempo) sino un derecho de visita (*Besuchsrecht*), derecho a presentarse a la sociedad, que tienen los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra [...] de esta manera pueden establecer relaciones pacíficas entre partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una situación cosmopolita.¹²

Un derecho que Kant explicita como destinado a evitar tanto el hacer de los extranjeros esclavos, como el explotar a aquellos habitantes de Estados con los que no se mantiene una relación legal, al igual que respetar estos derechos en el caso de ser uno mismo el extranjero.¹³ Este derecho en *La Metafísica de las Costumbres* es definido como el derecho a prestarse a un comercio como modo de la relación entre personas o pueblos no vinculados legalmente, y que impide una relación que tenga como fin la explotación o la sumisión:

Todos los pueblos tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con to-

11. El único autor que podemos considerar que trata con cierta sistematicidad el concepto de hospitalidad en Kant es Derrida, J., *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000. El autor no se cuestiona tampoco, sin embargo, la noción de hospitalidad como diferente de la de *Gastrecht*.

12. *ZeF*, pp. 357-358. Traducción de Joaquín Abellán, *Sobre la Paz Perpetua*, Madrid, Tecnos, 2002.

13. Hennig Ottmann ha denominado al derecho cosmopolita «derecho anticolonialista o antiimperialista». Véase Ottmann, H., «Der “ewige Frieden” und der ewige Krieg. Über Kants “Zum ewigen Frieden”», *Kants Lehre von Staat und Frieden*, Ottmann, H. (ed.), Alemania, Nomos, 2009, pp. 98-112.

dos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por ello el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos.¹⁴

Es decir, el derecho o deber cosmopolita no es un derecho de acogida, sino un derecho o deber de no explotación; derecho que hace posible el comercio, el intercambio de mercancías, y que requiere para ello de una acción hospitalaria. Se establece entre personas que interactúan entre ellas mediante el comercio en virtud de una propiedad común de la tierra que no es, sin embargo, una propiedad común legitimada jurídicamente. La interacción física –que no el disfrute común de la tierra– es posible sobre la base de una comunidad de la tierra anterior a las legislaciones positivas que se hacen cargo de su regulación y distribución.

En este sentido, es posible intentar una nueva traducción del sustantivo *Wirthbarkeit* de acuerdo con su significado alemán, en el que *Wirt* significa dueño y el sufijo *-bar* implica posibilidad o poder. La capacidad de poder ser dueño es, pues, lo que expresa el término *Wirthbarkeit*, y por eso Kant insiste en diferenciarlo de un *Gastrecht* en el que el término *Wirt* sería interpretado como huésped. Esta hospitalidad, que podría ser traducida al español como «señorío», implica que la acción debida al extranjero es aquella que le reconoce como señor, en su señorío, en su propiedad, apareciendo de este modo, como condición de un derecho universal cosmopolita, la misma categoría que define al sujeto en tanto que sujeto apto para formar parte de una comunidad jurídica. Y lo interesante de esta nueva traducción son sus implicaciones para constituir ciudadanía legal.

La acción del señorío, ejercida para con aquellos sujetos con los que no se mantienen relaciones legales derivadas del contrato social o de contratos internacionales entre Estados, implicaría que el otro es reconocido como un propietario, lo que implicaría, a su vez, que el otro es reconocido como un ciudadano, si no de hecho, al menos sí en la idea. Este comercio mundial o global implica una regulación espontánea de los intercambios que a su vez implica el reconocimiento de una ciudadanía. Un fenómeno espontáneo que respalda la teoría del derecho kantiana según la cual realizar un intercambio o respetar los términos de un contrato es una acción que solo se lleva a cabo propiamente, o legalmente, en condiciones de ciudadanía.

El intercambio mediado por una regla o medida universal, el intercambio justo, es uno que solo puede asentarse propiamente sobre las bases de una ciudadanía que permite establecer pactos de carácter universal. Solo que la mer-

14. *MdS*, p. 352. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sanacho, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.

cantilización y la actividad económica hacen ya esto con anterioridad a la constitución de un estado positivo, en cuanto los intercambios se llevan a cabo de acuerdo con la noción abstracta del dinero, que es suficiente para crear un estado de justicia no respaldado por la ley positiva porque en su base hay una noción de ciudadanía o Estado que es la que fundamenta la del Estado positivo.¹⁵ Este intercambio monetario justo, o de mercancías de acuerdo con una medida común, implica, pues, la reflexión de que, al reconocer al otro como un propietario, se le reconoce a su vez como ciudadano, se reconoce una ciudadanía universal o cosmopolita que permite ejercer este deber y derecho del señorío y, a su vez, la necesidad de crear ciudadanía con ese sujeto, o el Estado del que procede, pudiendo hacer de lo espontáneo algo perentorio.

La actividad económica puede ser considerada un estado de pre-ciudadanía que se asienta en el reconocimiento de todo sujeto como un común propietario, en el reconocimiento del otro como alguien con quien mantengo una relación justa. Pues si no reconozco al otro como propietario y a su vez como ciudadano (el único propietario legítimo que existe), no se entiende cómo puede haber comercio en lugar de mera expoliación, explotación, expropiación o robo. Aquel con quien intercambio de acuerdo con una medida universal es aquel que reconozco como un propietario original de la tierra. Solo entre propietarios hay intercambio, y solo hay propiedad si hay propiedad común de la tierra. Del mismo modo, solo hay intercambio justo, bajo una medida universal, si hay ciudadanía: el dinero es, en esta relación, la manifestación, la abstracción no solo de una medida universal, sino de la existencia de una ciudadanía universal.

Esta acción de reconocer a otro como un propietario es una acción moral. El reconocimiento de otro sujeto como aquel con quien puedo realizar un intercambio justo sin ligarme con él ningún lazo jurídico implica o requiere el reconocimiento del otro como un sujeto libre, como persona, como aquel que ejerce el derecho de libertad externa; como aquel que para ser *Wirt* necesita ser primero *Herr* de sí mismo. Es por esto por lo que el intercambio regulado por una ley que no es positiva es un intercambio de naturaleza moral –y sobre todo en una filosofía como la kantiana en la que el concepto de ley natural ha sido superado–.¹⁶ El reconocimiento del otro en calidad de común propietario de la tierra es moral, y es la causa o la acción constituyente de un derecho que puede llegar a establecerse como positivo y que implica que la ciudadanía universal o cosmopolita que va asociada al sujeto de intercambio puede dar lugar

15. El párrafo dedicado a la explicitación del dinero, y que lo define como «medio universal para intercambiar el trabajo de los hombres» (*MdS*, p. 287), solo resulta de relevancia en esta obra si es considerado en función de su papel en la constitución del derecho cosmopolita.

16. Véase Cortina, A., Estudio preliminar a Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., pp. xxv-xxx.

a una ciudadanía cosmopolita positiva. La acción moral se presenta, entonces, como acción constituyente de derecho. El reconocimiento del otro como «señor» en general –de sí mismo y por eso de otra cosa– es el origen de las sociedades jurídicas. Y es una acción moral, por tanto, la que da origen a la sociedad de derecho.

3.1. La unidad de «La Metafísica de las Costumbres». El fin tangencial y el fin asintótico de la humanidad

Como decimos, esta acción tiene, considerada retroactivamente con respecto a las formas menos amplias de derecho, importantes consecuencias sobre todo en relación con el papel de la acción moral en las realidades de las sociedades jurídicas. Si la acción moral puede ser una acción constituyente y superadora de derecho, entonces podemos considerar la relación que mantienen las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres*, en la que los deberes de virtud pueden ser analizados desde el punto de vista de su contribución a la realidad del derecho.

En concreto, podemos defender que el reconocimiento de una propiedad global o el ejercicio de deberes perfectos fuera del ámbito jurídico es la causa de la *Aufhebung* jurídica en todos sus niveles, de su superación o transformación.¹⁷ El cómo pasar de un Estado de justicia a un Estado de justicia «superior», o de un estado natural a un Estado de justicia, es una pregunta que no tiene respuesta en el seno de la filosofía jurídica kantiana considerada desde el único punto de vista de lo que han sido denominadas las acciones legales. La realidad de formas de derecho, y de formas de derecho superiores, solo se explica desde esta capacidad de reconocimiento, o desde este ejercicio de deberes éticos perfectos por parte de los sujetos, que sirve para explicar tanto la formación del mismo Estado civil como la del derecho internacional y el cosmopolitismo. Por tanto, no es una acción jurídica o una acción institucionalizada, sino una acción moral, la que hace posible la superación de las formas de derecho en Kant.

Desde esta perspectiva, los deberes de Ulpiano¹⁸ pueden ser considerados deberes pre-jurídicos o deberes éticos necesarios para la constitución del derecho; deberes morales perfectos a los que se les añade en el objeto de reconocimiento el elemento de la propiedad –o el del ejercicio de la libertad externa– dando lugar a un tipo de deberes que podemos llamar «deberes éticos fundacionales o constituyentes de lo jurídico». En ellos se reúnen el ejercicio

17. Para una consideración del fenómeno de la *Aufhebung* jurídica del derecho civil al internacional, véase Philolenko, A., Introducción a E. Kant, *Métaphysique des moeurs*, op. cit.

18. *MdS*, pp. 236-237.

de los deberes perfectos, que se describen en la primera parte de la *Doctrina de la Virtud*— que resumen las acciones necesarias para ejercer el respeto a uno mismo y el respeto a los otros,¹⁹ con el reconocimiento de la capacidad de señorío, o de la de hacer uso de la libertad externa de las cosas, que está basada en una común propiedad de la tierra. Estos deberes perfectos a los que se les añade el elemento de la propiedad son los deberes capaces de propiciar una *Aufhebung* jurídica en todos los niveles de derecho, una *Aufhebung* que podemos considerar externa. De este modo se explica el paso del derecho natural al civil, del civil al internacional y del internacional al cosmopolita: mediante el ejercicio de los deberes de Ulpiano, considerando que estos son una suma de los deberes perfectos de virtud con el reconocimiento de la propiedad ajena, deberes cuyos agentes son los hombres, o la humanidad en un sentido general en el caso de la formación del derecho civil, los gobernantes en el internacional, y los comerciantes en el cosmopolita. Estos deberes se fundamentan en la acción moral que reconoce a todo sujeto como propietario y como libre y en la necesidad de establecer legislaciones positivas capaces de hacer respetar esta doble condición.

La hospitalidad, por tanto, no es más que el modo que los deberes de Ulpiano toman en el caso del derecho cosmopolita. Su importancia reside en que al analizarse el fundamento de esta acción hospitalaria se hace más fácil comprender el fenómeno de la *Aufhebung* jurídica en general y los agentes de la misma, así como el fin del derecho, al ser esta acción la que muestra la relación causal que existe entre el principio de la propiedad común de la tierra y la ciudadanía cosmopolita.

Por otra parte, estas acciones morales, entendidas como superadoras o constituyentes de derecho, abren la perspectiva a la consideración de la relación general entre el derecho y la moral, permitiéndonos analizar el rol que cumplen las acciones virtuosas —o acciones que persiguen fines que son medios para la libertad— en relación con la realidad del derecho. De este modo, y así consideradas, se puede comprobar que las acciones morales, tanto si persiguen un deber perfecto como imperfecto, son acciones necesarias para la realidad del derecho. Puede decirse entonces que la sociedad jurídica kantiana, a pesar de poder garantizar su existencia mediante pactos cuyo incumplimiento queda sujeto a castigos, necesita de la acción moral.

En lo referente a la existencia misma del derecho, los deberes perfectos de la *Doctrina de la Virtud* pueden ser entendidos, por una parte, como aquellos fines que es un deber proponerse si es que —y como corresponde a todo deber ético— el hombre pretende una buena voluntad, pero, en segunda instancia, si la pretende aquí en la tierra, en condiciones externas que permitan tal

19. *MdS, TL*, §§ 5-15 y §§ 41-44.

ejercicio. Los fines que mandan tales deberes son necesarios si es que una sociedad de derecho es posible.

Los deberes perfectos de virtud aseguran que las condiciones de existencia de la sociedad jurídica se dan. Todos los vicios que prohíben son aquellos que impiden la formación de contratos, o rompen los hasta ahora existentes, o degradan a los posibles contrayentes de contratos rebajando su consideración de cara al resto y convirtiéndolos en sujetos de «no-pactos»; incluso prohíben, en el caso de la mentira, el gesto que hace imposible la formación misma de un contrato o pacto, gesto que iría en contra de la comunicabilidad humana, base de la construcción de toda sociedad. Si es cierto que para cumplir con el derecho no hace falta la virtud, esto no es cierto para que el derecho exista y persista. Hay algunas acciones que no pueden ser penadas legalmente, pero que están en contra de la misma existencia de una sociedad de derecho, acciones que o impiden o erosionan el Estado de Derecho y cuya prohibición es la condición de posibilidad de que pueda ejercerse un derecho que no requiere de la virtud para su vigencia cotidiana.²⁰

La mejora de las formas de derecho, lo que podríamos denominar la «*Aufhebung* interna» al derecho, no es posible más que como acción moral. En el caso de la *Aufhebung* externa hemos comprobado que toda acción constituyente de derecho, y por tanto, toda acción que instaura una realidad de derecho, ha de ser considerada un ejercicio de deberes perfectos de virtud. En el caso de la *Aufhebung* interna, este papel queda reservado al ejercicio de deberes imperfectos,²¹ destinados a la mejora de una realidad en su no adecuación fundamental a su principio constituyente. Los deberes imperfectos, además de contribuir a la tarea de la obtención de una buena voluntad, tienen por finalidad, en relación con el derecho, la obtención de una verdadera propiedad común, o una sociedad de iguales de hecho, de ciudadanos activos; una sociedad en la que todos y cada uno de sus miembros sean poseedores o dueños de sí

20. Estos deberes, así considerados, suponen el contrario lógico de los casos que expresa el derecho de necesidad (*Ius necessitatis*) (*MdS*, pp. 235-236): acciones que no puede ser penadas porque la coacción o motivo para cumplir con un deber de este tipo es exactamente la misma que se sigue de no cumplirlo y el sujeto tiene derecho entonces a realizar tales actos. No implican un derecho jurídico, sin embargo. En el caso de los deberes perfectos de virtud, nos encontramos con deberes que no pueden ser penados de acuerdo con una contradicción similar, no se puede amenazar con la muerte al que desea matarse, así como no se puede amenazar al hombre con inhabilitar a un sujeto para realizar pactos en un Estado que funda su derecho en un pacto con tal hombre. Suponen, pues, deberes que de coaccionarse implicarían una contradicción con las condiciones de posibilidad del Estado mismo. Pero, en contra de los anteriores, dan lugar a una exigencia en vez de a un derecho. Lejos de establecer un derecho de necesidad, instauran un *deber de necesidad*, deber que, como contrapartida al derecho de necesidad, no es imputable éticamente, pero tiene relevancia jurídica.

21. *MdS*, *TL*, §§ 19-35.

mismos y, por tanto, capaces de participar en la toma de decisiones y en la elección de los fines que competen a una comunidad de libres e iguales.

Los deberes imperfectos, en tanto propositivos, como es el caso de los deberes amplios, transforman las condiciones existentes en unas mejores. Y esto repercute también en las condiciones existentes del derecho. Son obligaciones que contribuyen al reconocimiento no de lo que le debemos al otro como ciudadano, sino antes de ser ciudadano, y pensamos que pueden incluir también esta referencia a lo que se le debe a cada uno en cuanto poseedor común de la tierra –sujeto que ejerce su libertad externa también sobre el uso de las cosas–. La *Doctrina de la Virtud* se hace cargo del reconocimiento de la situación de aquellos sujetos que, por condiciones fácticas, no gozan del mismo estatuto de libertad dentro del estado que «fuera» o «antes» de él; esto lo consigue a través de la obligación de determinados deberes que reconocen una libertad externa que se considera desde la ética plena, no sujeta a las constricciones legales positivas que son indiferentes a las diferencias entre los hombres. Los deberes imperfectos funcionan como ejemplo de las acciones que deberíamos querer que fueran acciones reguladas por el derecho.

Así, los deberes imperfectos para con uno mismo contribuyen –en su mandato de desarrollo de las disposiciones humanas– no solo al mantenimiento del sujeto como miembro activo, o al deber de serlo, sino al deber de cómo conseguir tal estatuto o cómo actuar en consonancia con el mismo; al deber de contribuir mediante su acción y formación a la propuesta de fines que definen el conjunto de una sociedad fáctica y el rumbo que esta toma. Esto se logra mediante su inclusión como miembro activo de la sociedad –en la que puede decidir activamente acerca de aquellos fines a los que la sociedad se compromete transformándolos en materia de legislación.²²

Los deberes imperfectos para con los otros persiguen, a su vez, la necesidad de conseguir la igualdad dentro del Estado civil. El deber de beneficencia, el de gratitud y el de simpatía suponen la consideración de todo sujeto (cualquiera que sea su rango dentro de la legalidad) como un sujeto igual, e impelen, indirectamente, a hacer de esta relación universal una que ha de tener su contestación en el terreno de lo fáctico; contribuyen no solo al mantenimiento de una sociedad civil en lo que podríamos denominar sus términos estructurales, sino a la transformación de la misma en términos legales e institucionales. En el caso, por ejemplo, del deber de beneficencia, los sujetos se

22. «Como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación [...] prescindiendo de la necesidad de autoconservarse, que no puede fundar en sí ningún deber, es deber del hombre hacia sí mismo ser un miembro *provechoso* del mundo, porque esto forma parte también del valor de la humanidad en su propia persona, que él no debe, por tanto, degradar», *MsS*, pp. 445-456.

hacen cargo de todos los demás sujetos desde una perspectiva que supone una comprensión de aquellas actuaciones del Estado destinadas al mantenimiento de sus miembros –por ejemplo, la gravación de impuestos para el mantenimiento de los miembros pasivos de la sociedad–, como acciones justas pero también de carácter simplemente correctivo y que han de ser superadas. Los deberes imperfectos de virtud son acciones de reconocimiento del derecho acorde a la moral y a la dignidad de todo sujeto humano; suponen un re-reconocimiento de todo sujeto dentro del estado civil que hace aparecer al ciudadano pasivo como sujeto-causa de la necesidad de un cambio. Los deberes imperfectos de virtud implican el reconocimiento de una injusticia, tal y como Kant mismo afirma:

La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros. En tales circunstancias, la ayuda que el rico pueda prestar a los necesitados ¿merece ese nombre de beneficencia, de la que se ufana como un mérito tan a gusto?²³

No es que los deberes imperfectos supongan en sí mismos una transformación legal, sino que son las condiciones de su posibilidad, acciones que tienen como fin una igualdad de hecho que es conforme a los principios fundacionales del derecho.

En relación con las restantes formas de derecho, los deberes imperfectos pueden entenderse como aquellas acciones gracias a las cuales –más allá de contribuir a la realidad de un Estado en el que sus miembros sean ciudadanos activos– se toma conciencia de la necesidad de asegurar la supervivencia material de *todos* los sujetos del globo; de contribuir a lograr el estatuto de una ciudadanía activa que ya no solo es civil, sino que es cosmopolita, universal. Si existe una ciudadanía que puede ser reconocida a sujetos que no mantienen relaciones públicas o positivas de derecho, se reconoce la ciudadanía pasiva cosmopolita, y el deber de hacer de estos sujetos también a su vez activos, según la idea de la necesidad de una situación de derecho de acuerdo con una voluntad común universal. Y de ahí también que Kant añada a los ya establecidos deberes imperfectos otros, los deberes de convivencia, que están pensados para hacer posible, a la vez que para ejercerse en, un estado de ciudadanía cosmopolita: deberes o virtudes de la convivencia (*virtutes homeleticae*)²⁴ que recogen explícitamente el deber de simpatía, la actitud cosmopolita y la hospitalidad. Estas virtudes ilustran la disposición subjetiva de los hombres nece-

23. *MdS*, p. 454. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, op. cit.

24. *Ibíd.*, p. 473.

saría para posibilitar y mantener, junto con los deberes perfectos, el «estado cosmopolita». En tanto obligan a atender a la comunicabilidad común, las «virtudes estéticas», que tienen en cuenta el modo en el que los hombres expresan y manifiestan su concepción de lo moral (la cultura), suponen un reconocimiento indirecto de todos los sujetos como definidores de los fines comunes, y, de este modo, como colegisladores en un estado de la humanidad.

Estas acciones de deberes imperfectos no solo hacen posible un «empoderamiento» de todos los sujetos, sino que permiten que la justicia sea algo más que un concepto formal. La justicia sustantiva se traduciría así en una sociedad de señores que, dada la realidad de una ciudadanía cosmopolita, incluye a todos los sujetos del globo. Es solo un estado tal de justicia, alcanzable en condiciones sensibles, el que permite la persecución de una buena voluntad y la constitución de una comunidad ética.²⁵ En el primer caso, porque se dan las condiciones materiales para poder hacer un ejercicio de la virtud razonado o con sentido (pues solo en un estado donde las condiciones materiales respaldan la situación del sujeto puede este actuar moralmente sin perjuicio de sí mismo). En el segundo caso porque se da la realidad de una comunidad de comunicación que decide universalmente los objetivos hacia los que ha de ir dirigido el esfuerzo de la humanidad; una comunidad de sujetos independientes, de ciudadanos activos, que no tiene como fin ya la obtención de la riqueza o el deseo vinculado con la acumulación de bienes, sino que puede permitirse la propuesta de objetivos conjuntos de carácter moral.

De este modo, y desde el análisis del concepto de la hospitalidad o señoría como acción moral constituyente de derecho y basada en la idea de una común propiedad de la tierra; y desde la defensa de una tarea del ser humano que consiste en la persecución de un bien supremo aquí en la tierra cuya condición de posibilidad es un estado cosmopolita, las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres* adquieren relevancia tanto por separado como en su conjunto. Por separado, como doctrinas de la explicitación de los conceptos de derecho y moral en tanto que tareas concretas para un sujeto finito. En conjunto, como tratado general que establece los principios que son necesarios que se den simultáneamente para obtener los objetivos que cada una persigue. Y en general, podemos decir, como obra que presenta la culminación de una intención: la de crear un mundo adecuado a la dignidad humana, en la que la guerra es un estado no que se debe evitar, sino que se debe suprimir, y en la que el fin del derecho es una paz que puede dar lugar a una paz perpetua. Esta última paz correspondería a un sentir libre de los corazones en el que el dominio ya no se cifra en el deseo de lo exterior sino de uno mismo; un ideal de la razón, la tranquilidad del corazón que solo puede darse en una comunidad

25. *Religion*, pp. 94-95.

ética a cuya base reside un cosmopolitismo como estado legal y social capaz de propiciarlo.

Este último no puede definirse más que como cosmopolitismo moral: el objetivo «tangencial» de una humanidad que vive y actúa en el seno de un mundo cuya significación última es para Kant moral, y en el que las acciones morales son la causa de Estados de Derecho adecuados a la dignidad y naturaleza de un sujeto finito que persigue objetivos infinitos.