

Humanidad como fin, justificación de principios kantianos de justicia y diferencia deontológica: una teoría kantiana de la acción para los fundamentos del argumento contractualista-constructivista político*

Macarena Marey**

Resumen:

El objetivo de este artículo es exponer un paso argumental para una justificación kantiana de la aplicación jurídico-política del principio de la humanidad que sea plenamente compatible con la tesis de la diferencia deontológica entre ética y derecho. Dicho paso se ubica en el nivel metaético de justificación de los principios de justicia en el marco del contrato originario. Específicamente, mi tesis interpretativa consiste en que este nivel se inicia con una teoría de la acción por la cual la descripción de los rasgos de los agentes o personas que participan de él resulta compatible con el “hecho del pluralismo”.

Palabras clave:

Kant - justificación de principios de justicia - pluralismo.

Abstract:

The aim of this paper is to develop a step within the justificatory

* Una versión previa y resumida de este trabajo fue leída en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Medellín, Colombia, del 1 de julio al 5 de Julio de 2008. Este artículo fue elaborado en el marco de las investigaciones correspondientes una Beca Doctoral del Conicet (2005-2010) y como parte de los Proyectos PICT 38.190 (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica) y PIP 5137 (CONICET).

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Argentina. Correo electrónico: macarenamarey@gmail.com.

argumentation that bases the juridical-political application of the principle of humanity in a way that makes it fully compatible with the thesis of the deontological distinction between ethics and law. This step belongs to the metaethical level that serves to justify Kant's principles of justice within the original contract. Specifically, my interpretative thesis holds that this level begins with a theory of action by which the description of the agents or persons that participate in the contract is fully compatible with the fact of pluralism.

Key Words:

Kant - Justification of Principles of Justice - Pluralism.

1

Uno de los rasgos originales del criticismo kantiano, y quizás uno de sus aportes más reconocidos, consiste en su comprensión de las diferentes áreas de la filosofía como disciplinas autónomas, lo que equivale a decir que ellas no pueden ser reducidas ni unas a otras ni a un conjunto único de premisas o postulados explicativos. Por el contrario, el tratamiento de cada una de ellas exige aplicar principios epistemológicos y tipos de razonamientos y argumentos que les son exclusivos, como queda establecido explícitamente en la *Kritik der Urtheilskraft* (véase especialmente *KU*, 171-179).¹ Para la filosofía práctica, esto tiene como consecuencia no sólo la autonomización de la ética alcanzada en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tras la publicación de *Zum ewigen Frieden* y *Die Metaphysik der Sitten*, obras en las que la filosofía kantiana ya ha adquirido su forma definitiva, este pluralismo metodológico se extiende también a los diferentes ámbitos de la filosofía práctica.

De este modo, aunque las doctrinas de la virtud (ética) y del derecho (filosofía política y jurídica) compartan principios formales y normativos, como la noción de "humanidad como fin", la de libertad

¹ Para todas las fuentes kantianas utilizo la edición normalizada Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*,. Para la localización de las citas remitiré a la paginación de esta edición, indicada con números arábigos inmediatamente después de la sigla correspondiente a cada obra. Las traducciones son mías, salvo donde se indican versiones castellanas en las referencias bibliográficas; en estos casos a los números de páginas del original canónico seguirá la indicación de la paginación de la versión castellana correspondiente con la letra "p" ("pp."). Las referencias siguen la norma de la publicación especializada *Kant-Studien* y se citan al final del artículo.

y autonomía o la aplicación del imperativo categórico de la universalizabilidad, esto no significa que la última esté basada en la primera, ni que estos elementos que mencionamos sean definidos y aplicados de modo equivalente en una y otra doctrina. En efecto, la *tesis de la diferencia deontológica* entre la ética (cuya obligación se define por la autoacción) y el derecho (cuya obligación es coactiva) constituye una de las tesis centrales de la filosofía práctica de Kant, tesis que implica no sólo el empleo de métodos y tipos de argumentación específicos y exclusivos en cada una de estas dos disciplinas.² En efecto, esta tesis, de la que se deriva la distinción entre deberes de virtud y deberes jurídicos, tiene asimismo alcances *normativos* considerables para ambas ramas de la teoría práctica de Kant, y especialmente los tiene para la teoría kantiana de la justicia doméstica y global: ella es uno de los elementos que Kant emplea para justificar las libertades civiles sustantivas, su noción democrática de legitimidad, el rechazo de la doctrina realista-iusnaturalista del *ius ad bellum*, entre otros tópicos kantianos centrales. En consecuencia, podemos decir que la diferencia deontológica vale

² Respecto de las implicaciones de la diferencia deontológica en lo que atañe a las metodologías pertinentes para cada una de las dos *Doctrinas*, véase, por ejemplo, *TL*, 382: “Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la *máxima* se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La *máxima* de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal. La *ética* toma un camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiera proponerse y luego establecer las *máximas* que él tiene que adoptar, esto es, su deber, porque estos serían fundamentos empíricos de las *máximas*, que no proveen ningún concepto del deber, dado que como tal deber (como deber [*Sollen*] categórico) tiene su cimiento en la pura razón –como tampoco podría hablarse del concepto del deber si las *máximas* fueran a tomarse de acuerdo con aquellos fines (que son todos egoístas). De este modo, en la *ética* el *concepto del deber* conducirá a fines y las *máximas* que se relacionan con los fines que *debemos* proponernos tiene que estar fundadas según principios morales.” Asimismo, en *TL*, 396 Kant indica que “el principio de la doctrina del derecho era *analítico*; el de la doctrina de la virtud es *sintético*”, lo que significará que la diferencia en el modo de obligar (en la medida en que el hecho de que el principio de la ética sea “sintético” significa que en la ética se agrega al concepto del deber el de autoacción) se traduce en una diferencia en el modo en que se deducen (o justifican) los principios normativos de cada uno de los ámbitos prácticos. Véase, asimismo, *RL*, 214 y *TL*, 379.

como un *principio normativo* que tiene que ser respetado por todos los principios de la teoría política, y no sólo como principio metodológico que informa la argumentación de cada ámbito de la filosofía práctica.

Ahora bien, tanto la ética como la teoría política kantianas tienen sus principios normativos supremos basados en la noción de “humanidad como fin”. Respecto de la ética, el “fin incondicionado” u “objetivo” de la humanidad es el principio sobre el que ya en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant justifica la necesidad práctica del imperativo categórico de la universalizabilidad y del mandato de actuar “por deber” (*GMS*, 428 ss.).³ Como es sabido, la centralidad del principio de la humanidad se afianza en *Die Metaphysik der Sitten*. Por un lado, justifica normativamente y confiere contenido a los deberes de virtud y, por el otro, el “principio supremo de la doctrina de la virtud” es enunciado en términos de la noción de humanidad como fin:

El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de fines tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. – Según este principio el hombre es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general (*TL*, 395).⁴

³ *GMS*, 428: “Los seres racionales son llamados *personas* porque su naturaleza ya los caracteriza como fines en sí mismos, esto es, como algo que no debe ser utilizado *meramente* como medio y, por lo tanto, como lo que limita todo arbitrio (y es un objeto de respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos cuya existencia tenga valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia en sí misma es un fin, y ciertamente un fin tal que en su lugar no se puede colocar otro fin al que ellas debieran servir *meramente* como medios, porque sin esto no se hallaría en ningún lugar algo de *valor absoluto*. Si, por el contrario, todo valor fuera condicionado y por lo tanto contingente, entonces no habría para la razón ningún principio práctico supremo.

“Por consiguiente, si debe existir un principio práctico supremo y un imperativo categórico en relación con la voluntad humana, entonces este principio tiene que ser uno que constituya un principio *objetivo* de la voluntad en virtud de la representación [*Vorstellung*] de que lo que es un fin necesario para cada uno (porque *es un fin en sí mismo*) y que, gracias a esto, pueda valer como ley práctica universal.”

⁴ En cuanto a la equiparación entre ser (o naturaleza) racional y humanidad –términos que Kant suele intercambiar indistintamente véase, por ejemplo: *TL*, 392: “La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)” y *GMS*, 437: “La naturaleza racional se separa de las

A su vez, en lo que atañe a la teoría política, la noción de humanidad como fin es una de las fuentes de normatividad de los derechos (tanto los políticos como los asociados a las libertades sustantivas) de los ciudadanos y uno de los principios normativos sobre los cuales Kant construye el derecho internacional (ver, por ejemplo, *RL*, 236-238, 240, 344-346 -§ 55-; *ZeF*, 349-351, 350 nota, pp. 49-51; *TP*, 290).⁵ Kant incluso equipara el estatuto de fines en sí mismas de las personas con el estatuto de ciudadanos (*RL*, 345). De este modo, la fórmula “humanidad como fin” condensa los aspectos centrales tanto de las concepciones éticas de la agencia y de la persona moral como de las concepciones de la agencia y de la persona que están a la base del diseño de las libertades liberales y los derechos políticos de los ciudadanos y, por consiguiente, a la base de los principios republicanos de justicia y de los criterios de legitimidad. Sin embargo, dada la inclusión de la idea de la autocoacción en la enunciación del principio normativo supremo de la ética a través del énfasis en la adopción efectiva del “fin de la humanidad” por parte de los agentes (*TL*, 395), se puede deducir fácilmente que la aplicación y la justificación de la normatividad del principio de la humanidad como fin (o del “fin de la humanidad”) apropiadas para el plano ético no pueden emplearse en el plano jurídico, es decir, en el plano de la coacción. Claramente, según lo mencionado al comienzo de este artículo, si se empleara el mismo tipo de argumentación para la justificación del principio *jurídico-político* de la humanidad como fin, la deducción de los principios republicanos de justicia, y con ello los derechos políticos y las libertades sustantivas y los criterios de legitimidad kantianos, se incumpliría el principio de la diferencia deontológica y los requisitos tanto metodológicos y epistémicos como normativos que se derivan de ella para ambos ámbitos de la teoría

demás en que ella se propone un fin a sí misma”-, véase Wood (1995), pp. 306-307.

Sobre la interpretación de “naturaleza racional” [*vernünftige Natur*] como “persona” (por contraposición a “facultad”), que se ve apoyada por la afirmación en *GMS*, 428 citada en la nota 3, de que “las personas son fines en sí mismos”, véase Timmermann (2006) pp. 71-73.

⁵ Véase también *RL*, 295: “en la relación jurídica con las otras personas las considero según su humanidad”, lo que implica que se deben “abstraer” sus rasgos subjetivos o particulares en lo que atañe a esta relación. Otros usos de la noción de humanidad como fin en sentido jurídico pueden apreciarse en *RL*, 270 y 278.

práctica.

En este marco, entonces, aparece la pregunta acerca de si la justificación del principio de la humanidad como fin puede dar cuenta de la diferencia deontológica y si puede, consecuentemente, ser la fuente de dos clases distintas de principios normativos para la regulación de los ámbitos ético y político, sin que los principios de justicia se vean afectados por una concepción densa o demasiado sustantiva de la moralidad. Esta problemática es de gran pertinencia para una teoría política kantiana porque abre la posibilidad de encontrar un argumento para la justificación de la normatividad de los derechos de las personas (y de los deberes jurídicos correspondientes) que no demande asumir creencias sustantivas particulares ligadas a una determinada concepción de buena vida, sino que, por el contrario, sea compatible con el objetivo kantiano de dar cuenta de lo que J. Rawls llamó el “hecho del pluralismo” como un dato normativo.⁶

Asimismo, la cuestión resulta de gran importancia cuando consideramos la influencia de las ideas asociadas a la noción de “humanidad como fin” en el ámbito conceptual de las teorías democráticas basadas en los derechos humanos. Por ejemplo, Allen Wood ha sostenido que la fórmula “humanidad como fin” ofrece una base conceptual para la justificación de los reclamos asociados al cumplimiento de los derechos humanos en unos términos que son cercanos a la conciencia moral de

⁶ Dar cuenta del “hecho del pluralismo” resulta una condición ineludible para una teoría política en la medida en que, como sostuvo Rawls, “la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que encontramos en las sociedades democráticas es un rasgo permanente de la cultura pública y no una mera condición histórica que pronto pasará” (Rawls (1997) p. 96). Kant tampoco considera que la necesidad de que cualquier empleo de la coacción dé cuenta de este hecho de la “diversidad de las doctrinas” en la sociedad civil-política se derive de un mero dato empírico que describa un estado de cosas histórico particular y contingente. Por el contrario, según se desprenderá de la teoría kantiana de la acción que reconstruiremos aquí, para Kant este pluralismo es un dato *a priori*.

Para la intención pluralista kantiana, además del derecho a desarrollar la concepción de la felicidad que cada ciudadano considere adecuada (protegido bajo el título del “derecho innato”, *RL*, 237-238), véanse las posturas kantianas sobre la separación entre iglesias y estados y sobre la igualdad para el acceso a los cargos públicos independientemente de la religión que se profese en *RL*, 368-369 y la crítica de Kant a la preeminencia de las iglesias asociadas al poder político por sobre las ciencias y la razón pública en general en el escrito polémico *Der Streit der Fakultäten*.

la cultura democrática contemporánea.⁷ Esta familiaridad conceptual se comprueba también en el ámbito de las teorías democráticas normativas,⁸ para las cuales la idea, arraigada en esta fórmula, de que las libertades y derechos de las personas constituyen límites que restringen el tratamiento y la aplicación de cualquier norma y que predominan sobre consideraciones de otro tipo, tiene la ventaja de ofrecer criterios para la deliberación pública que resultan compatibles con el hecho del pluralismo, además de servir para justificar su normatividad.

El tema general dentro del que se inscribe el tópico que trataré en este artículo puede, entonces, resumirse en la pregunta acerca de si Kant puede ofrecer una justificación del principio de la humanidad como fin aplicable a la teoría política y jurídica que resulte plenamente compatible con la diferencia deontológica y que no demande asumir posiciones morales demasiado sustantivas como para ser compatibles con el hecho del pluralismo. La cuestión que *específicamente* me interesa

⁷ Véase Wood (1995) p. 301.

⁸ Como ha notado Guyer (2000) pp. 235-261 y 262-286. Ver, asimismo, Cummiskey, (1996), p. 18; Mulholland, (1990), pp. 1-25. Véase, por ejemplo, Rawls, (1971), p. 3: “Cada persona tiene una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede anular”, y pp. 24-25 y 513; Dworkin, (1977), pp. 90-94.

Rawls (1971), p. 513, remarca que “la noción de respeto o la del valor inherente de las personas no es una base apropiada para llegar a estos principios [de justicia]” y que una concepción de la justicia es lo que da “un significado más definido a las ideas de respeto y de dignidad humana” en la medida en que “el respeto por las personas se muestra cuando se trata a las personas de maneras que ellas puedan considerar que queden justificadas” y en que este respeto “se hace patente en el contenido de los principios a los cuales apelamos”. Por consiguiente, para Rawls, “respetar a las personas es reconocer que ellas poseen una inviolabilidad *fundada en la justicia* sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad puede predominar. [...] Las prioridades lexicales de la justicia representan el valor de las personas que Kant afirma que está más allá de todo precio [GMS, 434-436].” (subrayado mío). Es importante destacar que en este artículo sostendré que la construcción de los principios kantianos de justicia tampoco apela a la afirmación (sustancial) acerca de la prioridad normativa objetiva de la dignidad humana –como sí lo hace la ética kantiana– sino que, de modo *análogo* (aunque no necesariamente equivalente) a la propuesta rawlsiana, el principio de la humanidad como fin queda definido *en términos políticos* en base a la concepción kantiana de la “libertad jurídica”, es decir, en términos de la posibilidad de que las normas jurídicas queden justificadas para todos los afectados por ellas con el fin de que la satisfacción de sus derechos se vea plenamente garantizada.

analizar aquí se concentra, de este modo, alrededor de una pregunta ulterior: ¿puede una teoría política kantiana contar con una justificación de los principios de justicia que no demande asumir afirmaciones sustantivas acerca del valor supremo de algún elemento (como por ejemplo la autonomía) de modo tal que la fundamentación de esos principios pueda ser aceptada por todos los ciudadanos de un contexto político pluralista? En este marco, expondré primero algunas razones por las que una respuesta plausible a esta pregunta *tiene que ser afirmativa* (secciones 2 y 3), y luego indicaré los puntos centrales de un argumento para la construcción de una justificación kantiana de los principios republicanos de justicia que permite sostener que la respuesta *es, de hecho, afirmativa* (secciones 3 y 4).

Específicamente, mi hipótesis interpretativa (sección 4) consiste en que el argumento kantiano para la justificación del principio de la humanidad aplicable al plano político (y, consecuentemente, para la justificación de los principios kantianos de justicia) se inicia con una teoría de la acción que (i) es común a la ética y al derecho, (ii) explica la especificidad de los principios de cada ámbito en virtud de la diferencia entre la obligación coactiva y la autocoactiva, basada a su vez en (iii) el rol que tiene la noción kantiana de “fin en general” (principalmente, según *Die Metaphysik der Sitten*) en la descripción de la acción y el razonamiento práctico, y que (iv) no supone una concepción *idealizada* del agente o persona. Con estas características, la justificación de los principios kantianos de justicia y del principio de la humanidad como fin para el plano político puede satisfacer los requisitos normativos y metodológicos del principio de la diferencia deontológica.

2

¿Por qué es importante para la teoría política de Kant que la justificación de la normatividad del principio de la humanidad como fin, noción central tanto de la ética como del derecho, resulte plenamente compatible con todas las exigencias metodológicas y normativas de la diferencia deontológica?

Prima facie, podemos observar que lo que esta cuestión (que es en última instancia metodológica y metaética) dirime es otra cuestión

asociada a ella de modo directo, a saber, cuál es el tipo de justificación o fundamentación que reciben los principios de justicia de la teoría política kantiana. Como es sabido, el tipo de argumentación que Kant emplea para justificar los tres principios republicanos de justicia es contractualista, lo que implica (dentro del marco del criticismo kantiano) el requisito de mínima de que un principio de justicia puede considerarse como justificado si satisface la condición necesaria de poder ser aceptado por todas aquellas personas que deberán regular su conducta en base a ese principio. De este modo, frente al hecho normativo del pluralismo, del que la teoría política de Kant tiene la intención de dar cuenta, un argumento contractualista kantiano debe tener en cuenta también que la fundamentación teórica de los principios de justicia debe poder ser de algún modo compatible con varios principios sustantivos asociados a diversidad de planes de buena vida para que los ciudadanos que los sostengan puedan considerar que estos principios están justificados. Ahora bien, este requisito es una de las exigencias normativas que se derivan de la tesis de la diferencia deontológica. En efecto, dado que la tesis kantiana de la distinción deontológica entre la ética y el derecho implica una diferencia metodológica que acarrea consecuencias normativas para ambas teorías, la teoría política kantiana tiene que satisfacer la condición de que sus principios de justicia resulten justificables frente a diversos planes de buena vida o concepciones de la persona moral,⁹ *precisamente porque* la elección y la adopción por parte de los agentes de estos planes y concepciones quedan excluidas de la jurisdicción de la coacción propiamente dicha.¹⁰

Frente a esto, entonces, mi intención es establecer cuáles serían las consecuencias para la teoría kantiana del caso de que la normatividad de los principios kantianos de justicia y del principio de la humanidad aplicable al plano político se derivara de alguna afirmación sustancial asociada a la postulación de una verdad moral o a alguna noción norma-

⁹ Incluso cuando estas concepciones sostienen nociones acerca de la verdad moral que sean incompatibles con la ética kantiana. Se supone que las concepciones de la buena vida que no deben quedar excluidas de la posibilidad de prestar su consentimiento a los principios de justicia son *razonables*.

¹⁰ Este último punto se desarrolla en las secciones 3 y 4.

tiva que privilegie alguna concepción ética de la persona en desmedro de otras clases de agencia. Para responder, entonces, a la cuestión que encabeza esta sección analizaré especialmente la difundida idea de que los principios jurídicos kantianos se fundamentan en la afirmación sustancial (rectora de la ética kantiana) de que la autonomía humana posee un valor moral absoluto o incondicionado. Mostrar la incorrección de esta hipótesis interpretativa en particular resulta fundamental dado que las nociones de la humanidad como fin y de la autonomía o de la libertad son dos nociones estrechamente conectadas entre sí y, como vimos, constituyen elementos básicos de la justificación de la normatividad de los principios de las dos ramas de la filosofía práctica kantiana. Por este último motivo, la introducción de postulados éticos en el interior de la argumentación jurídica kantiana es un error metodológico que no resulta sencillo evitar.

Lo primero que se debe observar para los fines de esta sección es que la idea de que algo posea valor incondicionado no es, dentro de la filosofía de Kant, una afirmación que podamos tomar en términos laxos. En efecto, una afirmación acerca del valor práctico supremo de algo es equiparable a la idea de la adopción de un “fin”. Es decir: que un agente considere que algo tiene valor supremo, significa que ese elemento constituye el “fin” o principio práctico adoptado por él y que guía su conducta. De este modo, afirmar que la autonomía posee valor moral supremo, significa considerar que se trata de un *fin incondicionado*. Ahora bien, sucede que Kant expresamente rechaza la posibilidad de que cualquier empleo de la coacción pueda fundarse legítimamente en la apelación a un “fin”:

Ninguna otra determinación del arbitrio más que la determinación de un fin califica, en virtud de su mismo concepto, para no poder ser coaccionada por el arbitrio de otros, incluso físicamente. Otro puede coaccionarme para que haga algo que no es mi fin (algo que es sólo un medio para un fin de otros), pero no puede coaccionarme para que yo lo convierta en fin mío, y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo un fin mío. Esto último sería una contradicción en sí misma: un acto de la libertad que a la vez no es libre (*TL*, 381).

A esto se agrega el hecho de que, como sostiene Kant tanto en *Grundlegung zur Metaphysik de Sitten* como en la *Tugendlehre*, un

fin incondicionado obliga al agente a satisfacer ciertas exigencias motivacionales y ciertos deberes específicos. Así, un agente que adopta el fin incondicionado de la ética kantiana, i. e., el “fin de la humanidad” (*Zweck der Menschheit*), como principio práctico que guía su conducta, inmediatamente se ve obligado racionalmente a una serie de deberes éticos sustanciales, como la obligación de actuar por deber y los dos deberes de virtud. Precisamente, de estas obligaciones Kant afirma que no pueden recibir “legislación externa” o coactiva (*RL*, 220-221; *TL*, 390-391).

Podemos adelantar, por lo tanto, que la justificación de los principios jurídicos (coactivos) sobre la idea del valor absoluto de la libertad o autonomía humana implica una contradicción directa con la *metodología* de la doctrina del derecho (*TL*, 382). Observemos ahora cuáles serían las consecuencias *normativas* que se derivarían, para la teoría política de Kant, del hecho de que se diera esta infracción de la metodología de la teoría jurídico-política. Para este fin, analizaré una de las formulaciones de esta idea que ha resultado de las más influyentes (y de las más sólidas) en el ámbito de la literatura especializada de esta década. Paul Guyer (2000) considera que la fundamentación de la teoría política kantiana

comienza con la premisa de que el único objeto de valor incondicionado para los seres humanos es la libertad humana de elección y acción, y que el principio fundamental de la moralidad *es que todos estamos obligados a adoptar máximas de acción que preserven y promuevan la libertad de cada uno a la máxima extensión compatible con una libertad similar para todos. Un derecho innato a la libertad compatible con una libertad similar de todos es el correlato de nuestra obligación fundamental de preservar y promover esta libertad* (p. 237, resaltado mío).

De esta tesis acerca de la fundación del “derecho innato” en el principio de la moralidad se concluye, según Guyer, que “la libertad de acción debe ser protegida por una condición legal *porque la autonomía humana es el valor supremo*, y la libertad de acción es la expresión natural y concomitante de la libertad de elección” (p. 242; subrayado mío). Podemos detectar varias objeciones a esta tesis.

En primer lugar, el “derecho innato” (*RL*, 237-238) tiene, estrictamente, su jurisdicción en el ámbito de la interacción, al cual se aplica

la coacción, y por lo tanto remite a la libertad externa o jurídica. Sin embargo, si el derecho innato de la libertad se basara en la afirmación de que la autonomía humana es el valor moral supremo, su justificación caería dentro del ámbito de la autoacción, simplemente por el hecho de que se trata de una afirmación acerca del valor incondicionado de un fin determinado, a saber, el de la humanidad. Como indiqué, no es una lectura plausible de Kant considerar lo contrario, a saber, que esa afirmación no nos compromete con la idea de que existe un único fin —entre todos los fines posibles— con valor o “contenido” (*Inhalt*) moral. En segundo lugar, es importante señalar asimismo que el término “moralidad”, tal como es empleado por Guyer, tiene para la filosofía práctica kantiana un significado específico que debe usarse en sentido estricto. En efecto, y como es explícito en *Die Metaphysik der Sitten*, “*Moralität*” sirve para definir el tipo de obligación propia y exclusiva de la ética, de modo tal que la moralidad es una subdivisión de la moral en general, que abarca tanto la ética como el derecho.¹¹ Ahora bien, si se considera que las obligaciones y deberes jurídicos correlativos al derecho innato de las personas se basan en un principio de la moralidad, entonces se debe aceptar que esos deberes jurídicos no sólo regulan la interacción de las personas, sino que además obligan a los agentes a la adopción de ciertas máximas (tal como indica Guyer). Como la adopción de una máxima, entendida como una razón para actuar, sólo puede ser considerada como un acto de la “libertad interna”, una obligación o deber así basados pueden quedar justificados para un agente sólo si este agente considera que el principio normativo que justifica la *moralidad* (i. e., no solamente su normatividad legal-jurídica, sino además su valor ético) de esa máxima es, en efecto, un principio de la moralidad. La justificación de deberes

¹¹ Véase *RL*, 214: “Las leyes de la libertad se llaman —a diferencia de las leyes de la naturaleza— *morales* [*moralische*]. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su legalidad [*Gesetzmäßigkeit*], se llaman *jurídicas* [*juridische*]. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas* [*ethisch*]. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* [*Legalität*] y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* [*Moralität*] de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón.”

jurídicos con base en un principio de la moralidad implicaría, de este modo, una obligación ética ulterior, a saber, la de adoptar un principio ético determinado. Sin embargo, dado que para la ética kantiana no tiene sentido afirmar que una obligación *ética* pueda ser impuesta a un agente por medio del empleo de la coacción,¹² la justificación de obligaciones y deberes jurídicos dependería necesariamente de la suposición previa de que los agentes que quedarán sujetos a ellas son, de hecho, agentes virtuosos que han adoptado previamente el “principio supremo de la doctrina de la virtud” (*TL*, 395) –y, se puede agregar, que lo han hecho de modo conciente y reflexivo.

Lo que es importante señalar es que en este escenario, es decir, si la hipótesis de Guyer fuera correcta, la justificación de los principios kantianos de justicia quedaría, de acuerdo con las dos objeciones recién mencionadas, comprometida con una posición determinada acerca del valor moral que es, en rigor, una afirmación sustancial que configura un plan de vida determinado o una concepción del bien, a saber: el de la ética de Kant. Ahora bien, de esto se seguirían varias consecuencias. Por un lado, y en tercer lugar, hemos señalado que la adopción o elección de una concepción del bien en general (un “fin” –*Zweck*– que informa un plan de vida) es un acto que –como la adopción de una máxima– sólo puede ser considerado como perteneciente a la “libertad interna” y, de este modo, como un acto propio del ámbito de la autoacción.¹³ Por este motivo, habíamos indicado que para Kant una concepción ética no puede justificar obligaciones jurídicas. Ahora bien, según lo que observábamos más arriba, incluso si concedemos plausibilidad a la posibilidad de que así fuera, sucedería que las obligaciones jurídicas serían justificables sólo para agentes que rigen su conducta de acuerdo con la ética kantiana. Sin embargo, de esta consecuencia se seguiría un importante inconveniente que radica en que, en tal caso, estos agentes virtuosos no podrían, propiamente, ser considerados como sujetos de derechos jurídicos. En efecto, Kant afirma que

¹² Y, como se verá en la sección 4, tampoco lo tiene para una teoría kantiana de la acción.

¹³ Esta interpretación de la noción kantiana de “fin en general” como principio práctico que regula la conducta de un agente que lo ha adoptado de modo reflexivo se trata en la sección 4.

[a] todo deber corresponde un derecho considerado como autorización [Befugniss] (*facultas moralis generatim*), pero no a todo deber corresponden **derechos** de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien, sino que éstos se llaman específicamente deberes jurídicos [por oposición a los deberes éticos de virtud] (*TL*, 383).

Claramente, esto comportaría una obvia dificultad para la construcción de una teoría del derecho y de una teoría de la justicia, incluso si se pudiera salvar la objeción de que para Kant la libertad de las personas humanas no coincide con la idea de una “voluntad santa”.

Por otro lado, en cuarto lugar, el hecho de que la justificación de los principios jurídicos quede comprometida con la afirmación sustancial acerca del valor moral supremo de la autonomía trae una segunda consecuencia. Si iniciamos la justificación de los principios jurídicos con una afirmación sustancial semejante (o con una afirmación sustancial acerca del valor supremo de cualquier otro “fin”), quedarían excluidos de esta justificación varios tipos de agencia racional, como por ejemplo, la propia de un agente autointeresado que se rige por un principio de maximización del propio beneficio, o la propia de aquellas concepciones del bien que cuentan con una ordenación de preferencias o de principios regulativos basada en otras nociones (la divinidad, la tradición, el bienestar de una mayoría, etc.). En la sección que sigue me detendré, entonces, en las consecuencias que tendría para una teoría kantiana de la justicia el hecho de que la construcción de sus principios tuviera este rasgo, que debemos confrontar con el hecho de que para Kant las definiciones de la metodología de la doctrina del derecho, del derecho estricto (*RL*, 230-232) y del “derecho innato” (*RL*, 237-238), y los tres principios republicanos, no sólo tienen la función de proteger esos mismos modos de acción que quedarían excluidos del plano de justificación del derecho a cuenta de la afirmación sustancial del valor moral supremo de la autonomía. Los principios jurídicos también deben poder quedar justificados para ellos: para Kant, la libertad jurídica se define por la “facultad de no obedecer a ninguna ley externa más que a las que pueda dar mi consentimiento” (*ZeF*, 350, p. 50).

Finalmente, es importante destacar que, *desde la perspectiva metodológica que Kant establece para su filosofía práctica*, si en la reconstrucción

del plano de justificación de la teoría kantiana de la justicia apeláramos a determinados argumentos y nociones que, en rigor, pertenecen al ámbito de la obligación autocoactiva, aquellos mismos argumentos metaéticos se volverían vulnerables a la objeción de introducir exigencias morales sustanciales en un plano de justificación pre-moral. Así, cuando, por ejemplo, Leslie Mulholland (1990)¹⁴ sostiene la tesis (correcta) de que “un aspecto central de la ética y la doctrina de los derechos kantianas es una concepción de la igualdad de los seres humanos que es en un sentido pre-moral y que se expresa en el concepto de persona”, y que por lo tanto “para determinar si la posición *ética* de Kant es capaz de proveer una adecuada teoría de los derechos, es necesario emprender un examen riguroso [...] de esa posición [ética] misma y de sus consecuencias en la teoría kantiana de los derechos” (p. 1, subrayado mío), esta última conclusión se ve afectada por dos objeciones que surgen de la confrontación con la tesis kantiana de la diferencia deontológica. Primero, no es evidente que una concepción pre-moral de (la igualdad de) las personas tenga que ser una concepción ética en vez de una concepción política, o una concepción moralmente indiferente asociada a una teoría de la acción racional en general. Segundo, si la teoría kantiana de los derechos se derivara de una “posición ética”, la justificación del principio de la diferencia deontológica entre coacción y autocoacción sería *posterior* a la derivación de los principios específicos de la ética kantiana, y por lo tanto difícilmente compatible con las particularidades metodológicas de la doctrina del derecho establecidas por Kant en *TL*, 382. Esta prioridad de la ética por sobre el derecho en el plano de la argumentación metaética conllevaría para la teoría jurídica kantiana todas las consecuencias recién indicadas, incluida la exclusión de ciertos tipos de agencia de la posibilidad de prestar consentimiento a los principios de justicia, que es tema de la sección que sigue.

3

La construcción kantiana de los principios de justicia se realiza

¹⁴ Mulholland (1990), es una de las reconstrucciones más exhaustivas de la fundamentación de la teoría kantiana de la justicia.

en la argumentación del “contrato originario”.¹⁵ Como argumento para la construcción y justificación de los principios de justicia, el contrato originario kantiano puede ser entendido como una situación inicial o constituyente hipotética en la cual los agentes cuyas acciones tienen influencia recíproca deciden (a través de procedimientos deliberativos y en términos de razones públicas) las instituciones y normas jurídicas que regularán su interacción y sus acciones en general. Ahora bien, para Kant este procedimiento de construcción de los principios de justicia debe regirse por un principio de legitimidad que consiste en que el criterio al cual se debe apelar durante la justificación pública es el de los derechos de las personas que se verán sujetas a las normas resultantes.¹⁶ Por este motivo, resulta que las condiciones que debe satisfacer un principio jurídico –y cualquier norma o institución coactiva en general– para que se les pueda atribuir legitimidad dependen en una gran medida del tipo (o los tipos) de personas o agentes que se verán sujetos a él.

El contrato originario y la concepción de agente o persona que ingresa a él, son, entonces, los dos elementos básicos del nivel de justificación del derecho y, claramente, los resultados de este nivel dependerán en gran medida de los rasgos que se adscriban a este agente o persona. Respecto de esta última cuestión, podemos indicar dos modos generales de describir estos rasgos: una concepción de la agencia o de la persona para la construcción de un modelo teórico normativo puede ser caracterizada como *abstracción* o como *idealización* (O’Neill, 1989, pp. 206-218). Mientras que una *abstracción* supone simplemente dejar de lado rasgos de la agencia que no resultan pertinentes para la construcción de una teoría normativa, de modo que la presencia de esos rasgos en un agente real no contradice las afirmaciones de esa teoría, la *idealización* “hace afirmaciones que se aplican únicamente a objetos que satisfacen

¹⁵ Véase *ZeF*, 349-351, pp. 49-50; *TP*, 294.

¹⁶ *ZeF*, 349, p. 49: “[T]oda constitución civil, en lo que atañe a las personas que viven bajo ella, es [de alguno de estos tres tipos]: (1) Una constitución basada en el *derecho civil político* [*Staatsbürgerrecht*] de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*). (2) Una constitución basada en el *derecho internacional* [*Völkerrecht*] de los estados en su relación recíproca (*ius gentium*). (3) Una constitución basada en el *derecho cosmopolita* [*Weltbürgerrecht*], cuando se considera a hombres y estados en sus relaciones externas como ciudadanos de un estado general de la humanidad (*ius cosmopoliticum*)”.

cierto ideal” y “presupone predicados falsos” acerca de la agencia. Por lo tanto, las teorías construidas en base a idealizaciones “no se apli[can] a ningún dominio significativo de elección humana” y “excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal” (O’Neill, 1989, p. 209 y 210).¹⁷ Es evidente que para una teoría contractualista que se orienta a establecer o construir principios de justicia que puedan ser considerados como legítimamente justificados por todas las personas que se verán sujetas a ellos, el tipo de caracterización que se emplee en la descripción de los participantes que ingresan al contrato define gran parte de este mismo objetivo de dar cuenta del hecho del pluralismo. De este modo, una descripción de la agencia que proceda dentro de los parámetros de una *abstracción* (en el sentido en el que la describe O’Neill) efectivamente servirá de base para el diseño de un contrato que no excluya ni privilegie ningún tipo de agencia por sobre otros, y por lo tanto será apta para la construcción de principios de justicia que puedan ser considerados como justificados por todos los ciudadanos de un contexto político pluralista. Una concepción *idealizada* (también en el sentido señalado) de estos participantes, por el contrario, difícilmente redundará en principios de justicia plenamente justificables para todos estos ciudadanos.

Ahora bien, se puede afirmar con seguridad que el argumento contractualista kantiano satisface, al menos en uno de sus aspectos, los requisitos de la primera de estas dos caracterizaciones. Me refiero al inicio de este argumento, i. e., la descripción kantiana del “estado de naturaleza” en términos de la interacción entre agentes libres en un “vacío legal”. Como es sabido, Kant adopta de la concepción hobbesiano-grociana del “estado de naturaleza” su explicación en los términos de “contradicción jurídica”.¹⁸ A esta concepción, sin embargo, Kant le

¹⁷ Véase asimismo O’Neill, (1989), pp. 209-210: “Las idealizaciones [...] secretamente presuponen y aprueban versiones ‘mejoradas’ de caracterizaciones y capacidades humanas específicas. La idealización disfrazada de abstracción produce teorías que puede parecer que se aplican ampliamente, pero de hecho secretamente excluyen de su alcance aquello que no satisface un cierto ideal. Privilegian ciertos tipos de agencia y vida humanas al presentar sus caracterizaciones específicas como ideales universales”.

¹⁸ Sobre la adopción kantiana de la concepción hobbesiana (y grociana) del “estado de naturaleza”, véase Geismann (1983), p. 366, nota: “La idea de que la condición natural de la humanidad no es una condición de armonía preestablecida sino, antes bien, una condición de guerra no surge de un cambio en la manera de entender la naturaleza

introduce una modificación en virtud de la cual el paso argumental del “estado de naturaleza” satisface, como veremos, los requisitos de una *abstracción* entendida según la caracterización que empleamos en esta sección. En efecto, Kant considera que

[l]a afirmación de Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* tiene el único defecto de que debería decir: *est status belli*, etc. Porque aun si no se concede que entre los hombres que no se encuentran bajo leyes externas y públicas gobiernen siempre las hostilidades efectivas, esta misma condición (*status iuridicus*), esto es, la relación en la cual y por la cual los hombres son aptos para los derechos (para su adquisición o para su conservación), es una en la cual cada uno quiere ser él mismo juez de lo que es su derecho frente a otros, pero en la cual nadie obtiene ninguna seguridad por parte de los otros respecto de su derecho ni ofrece a los demás ninguna seguridad respecto de los suyos (*RGV*, 97, nota al pie).¹⁹

moral de la humanidad sino de la idea puramente racional (alcanzada por primera vez por Hobbes) de la contradicción jurídica y, con eso, de la ausencia de ley de la condición natural –independientemente de toda cualidad moral de los hombres y de los pueblos–, porque en este estado cada uno se erige como su propio juez. Así, no se trata de quitarle a los hombres el *deseo* de conflicto sino de quitarles los *motivos* (posiblemente legítimos) de conflicto”. Sin embargo, dado que el problema que la ausencia de árbitro plantea es el de la imposibilidad de justificar de manera universal los reclamos y la consecuente imposibilidad de obtener seguridad respecto de la adjudicación de estos reclamos, el problema de la condición natural no estriba en que en ella surjan conflictos, dado que estos pueden seguir surgiendo en una condición legal, sino en que la violencia sea el único modo de resolverlos. Véase asimismo, Williams (2003), especialmente pp. 1-19.

¹⁹ La cita prosigue: “Esto constituye una condición de guerra en la cual cada uno tiene que estar permanentemente armado frente a los demás. La segunda afirmación de Hobbes, a saber, ‘*exeundum esse e statu naturali*’, se sigue de la primera, pues esta condición es una continua lesión al derecho de todos por medio de la pretensión de ser cada uno juez en sus propios asuntos y de no permitir a los otros hombres ninguna seguridad respecto de lo suyo más allá de su propio arbitrio” (*RGV*, 97, nota al pie). La misma idea de que el problema del vacío legal no estriba en que sea un estado de violencia efectiva –es decir, que la justificación del contrato originario no se fundamenta en un postulado acerca del comportamiento humano– puede encontrarse en *RL*, 312 (§ 44) y *ZeF*, 349 y 349 nota al pie, pp. 49-50. Asimismo, en *TP*, 306 Kant objeta la tesis antropológica acerca de la belicosidad humana en la medida en que esta tesis justificaría la instauración de regímenes absolutistas. Por otro lado, la idea de que sin un derecho público accesible para todos los participantes no hay modos *definitivos* para resolver las disputas aparece ya en *KrV*, A 751-752 / B 797-780, p. 77.

Con este rechazo de la afirmación antropológico-metafísica que implicaría una concepción del estado natural como un estado de hostilidades efectivas en el que se podría observar un comportamiento humano determinado, Kant considera que el problema de la “condición natural” consiste en que no hay un modo definitivo (pacífico y seguro) de resolver las disputas entre los reclamos. La descripción kantiana de la “condición natural” se realiza, así, en términos eminentemente jurídicos y por contraposición a cualquier supuesto ético metafísico acerca de la condición humana o acerca de una predisposición innata belicosa o pacífica de las personas. Por lo tanto, la necesidad práctica del ingreso a una condición de derecho público no precisa de ningún postulado antropológico-metafísico ni ético para su justificación,²⁰ sino que se basa en la indicación de que sin un marco legal establecido los agentes libres no pueden tener asegurado el ejercicio mismo de su “libertad externa” en la interacción con otros agentes libres. La descripción kantiana del “estado de naturaleza” como “vacío legal”, la consecuente justificación de la necesidad práctica de ingresar al contrato y la definición del concepto de un derecho público se entienden, entonces, en términos de una interacción entre agentes libres que necesitan de un corpus legal para adjudicar sus reclamos de un modo que garantice los derechos asocia-

²⁰ A diferencia de lo aquí sostenido, Williams (2003), interpreta que la modificación kantiana de la tesis hobbesiana y su justificación del *exeundum* se basan en postulados metafísicos. En efecto, para Williams, a la idea hobbesiana de que el ingreso al estado jurídico se ve motivado por la prudencia y la mera conveniencia Kant contrapondría la idea de que estas consideraciones materiales o empíricas deben estar subordinadas a los “requisitos supremos o trascendentales de la razón” (p. 17). De este modo, Williams interpreta que la indicación kantiana de que el *exeundum* es un mandato de la razón implica la tesis de que “la razón no debe ser vista como al servicio del deseo y la necesidad; antes bien, tiene que condicionarlos” (Williams (2003), p. 17). Esta tesis, a su vez, se basaría en la concepción antropológica (claramente metafísica y asociada a una concepción ética sustancial) de que el hombre es un “habitante de dos mundos”. Como se puede observar, ambas tesis, sean o no lecturas plausibles de la ética kantiana, son afirmaciones metafísicas y sustanciales que o bien pertenecen al plano de la autoacción, o bien al de una teoría antropológico-metafísica; de todos modos, de acuerdo con la tesis kantiana de la diferencia deontológica y metodológica, en el primer caso estas tesis serían inaplicables al plano de la teoría política; en el segundo, dado el pluralismo metodológico kantiano, no podrían aplicarse a ninguna de las dos *Doctrinas*.

dos a esta “libertad externa”.²¹ De este modo, finalmente, el inicio del argumento del contrato procede dentro de los rasgos de una *abstracción* en la medida en que no apela a afirmaciones sustanciales que excluyan *ex ante* a determinados tipos de agencia.

Sin embargo, del hecho de que el argumento del contrato no se inicie con afirmaciones sustanciales semejantes no se sigue *necesariamente* que *durante* el contrato no se privilegie un tipo de agencia por sobre otros. Podemos notar que el argumento por el cual Kant explica la necesidad de “salir del vacío legal” proviene, al menos *prima facie*, de la consideración de la igualdad de las personas –todas las personas son libres y no hay un criterio anterior a la instauración del derecho que permita determinar a qué agente adjudicar el objeto de un reclamo en caso de disputa. Con todo, la universalidad de la tesis kantiana sobre el *exeundum* no garantiza por sí misma la universalidad de los criterios que regulan la construcción de los tres principios republicanos durante el contrato originario, precisamente porque la concepción kantiana del vacío legal puede aplicarse a la interacción de varios tipos de concepciones o descripciones pre-morales de la agencia en general. De hecho, a la obligación de ingresar al contrato, obligación que recae sobre todos los

²¹ Véase la definición del derecho coactivo en base a la justificación de la necesidad práctica (moral) de subsanar la falta de garantías del ejercicio de la libertad externa en el vacío legal: *RL*, 231 (§ D): “La resistencia que se opone al obstáculo de un efecto promueve ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo que es injusto [contrario al derecho, *unrecht*] es un obstáculo para la libertad sujeta a leyes universales. La coacción es un obstáculo o una oposición a lo que le ocurre a la libertad. Por consiguiente: si un determinado uso de la libertad es un obstáculo para la libertad de acuerdo con leyes universales (esto es, si es injusto [contrario al derecho]), entonces la coacción que se le opone a ese uso de la libertad concuerda, en tanto que *obstaculización* de un *obstáculo de la libertad*, con la libertad bajo leyes universales, esto es, con el derecho. Por lo tanto, está asociada al derecho una facultad [autorización, *Befugniss*] de coaccionar al que lo viola según el principio de contradicción.” Para la definición del derecho en términos de conciliación de la contradicción jurídica generada en el “vacío legal”, *RL*, 230 (§ B): “El derecho es, consecuentemente, el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede conciliar con el arbitrio de otro de acuerdo con una ley universal de la libertad”. Véase *TP*, 289: “El concepto de un derecho externo *se infiere enteramente del concepto de la libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí* y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen de modo natural (el propósito de la felicidad) ni con las prescripciones de los medios para conseguirlo.” (Subrayado mío).

agentes cuyas acciones libres se influyen mutuamente y que se basa en la idea de su interacción inevitable, se agregan las cuestiones de cómo se describe esta misma agencia libre en el momento del contrato y de si esta adscripción de libertad a los agentes que ingresan a él se deriva o no de una concepción ética de la autonomía.

En la sección anterior, vimos que el problema de considerar que la justificación de los principios jurídicos se inicia con la postulación de la prioridad normativa de un “fin”, incluyendo la afirmación del valor supremo de la autonomía, implicaba que (a) esa misma justificación sería incompatible con la diferencia deontológica, y esto significaba –entre otras cosas– que (b) los principios establecidos por una construcción así diseñada no resultarían universalmente justificables frente a una pluralidad de tipos de agencia y concepciones morales, de modo que (c) tampoco satisfarían la exigencia kantiana de legitimidad democrática. El objetivo de la sección siguiente es, entonces, determinar si la descripción (pre-moral) de la persona o agente *que ingresa al contrato* y que Kant toma como fuente de normatividad para los criterios de legitimidad política involucra afirmaciones acerca de la libertad o de la autonomía que resulten estrictamente normativas-éticas, en el sentido kantiano y en el sentido de que excluyan tipos de agencia que se rijan por concepciones del valor moral o del bien diferentes de las que se derivan de tales afirmaciones. Las consecuencias de este esquema *idealizado* serían no sólo la inaplicabilidad de la teoría kantiana de justicia a una realidad que Kant reconoce como marcada por el hecho del pluralismo, sino también que los principios resultantes no podrían ser considerados como razonablemente justificados por *todos* los ciudadanos afectados por ellos. Esto último también se contradice con la concepción kantiana de la legitimidad política, que requiere que el ciudadano deba poder prestar su consentimiento –razonablemente informado– a todas las leyes e instituciones coactivas.²²

4

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que para

²² *ZeF*, 349-351, pp. 49-52; *RL*, 345, 313-314, 316; *TP*, 294-295.

que los principios de justicia puedan ser compatibles con la diferencia deontológica, tienen que estar justificados con una argumentación que a la vez sea capaz de explicarla como normativa *ex ante* el establecimiento de los principios de la ética y del derecho. La tesis que sostengo es que Kant puede ofrecer una justificación que satisface este requisito y que, a la vez, no depende de ninguno de los postulados específicos de la ética kantiana. Mi hipótesis interpretativa básica consiste en que ética y derecho se derivan de un mismo plano de argumentación metaética que se centra en una teoría kantiana de la acción racional cuyos rasgos, comunes a la ética y al derecho, dan lugar en cada uno de estos ámbitos a principios normativos diferentes, a cuenta del rol de la noción de “fin en general”. En lo que sigue resumiré los elementos centrales de esta teoría de la acción racional.²³

En primer lugar, la teoría kantiana de la acción se centra en el punto de vista interno del agente, en el sentido de que parte del análisis de la acción desde el punto de vista del razonamiento práctico que un agente aplica al realizar una elección. En efecto, adoptar un punto de vista externo al agente para este fin es, para Kant, algo metodológica y epistémicamente ilegítimo, pues implicaría o bien una teoría especulativa que intenta un acceso cognitivo a objetos trascendentes, imposible dentro de los parámetros gnoseológicos y epistémicos kantianos, o bien resultaría en una descripción empírica de la conducta. En ninguno de los dos casos se podría explicar la acción libre sin apelar a teorías metafísicas o especulativas sobre la libertad del agente. En última instancia, un punto de vista externo al agente implicaría un acercamiento teórico a la acción y por lo tanto, según las exigencias metodológicas kantianas, no serviría para establecer principios normativos ni para explicar la obligación, o implicaría que se presupone la moralidad antes de justificarla.²⁴

²³ Las tesis interpretativas que siguen pertenecen a aspectos centrales del tratamiento kantiano del razonamiento práctico y de la libertad positiva y negativa— mayormente expuesto en *Metaphysik der Sitten* y *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*—y en menor medida para los fines de este artículo en *Kritik der praktische Vernunft* y *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

²⁴ Cummiskey (1996), pp. 25-28 y Korsgaard (1986 a), p 487; (1996), p. 89, consideran (correctamente) que el hecho de que la teoría kantiana se centre en el agente, o que la ética kantiana sea internalista, es el elemento que define que la atribución

En virtud de este punto de vista práctico centrado en el agente, se considera que el *agente racional es libre en la medida en que es capaz de explicar o justificar su acción en base a razones*, y en última instancia, en base a principios prácticos generales (por contraposición a una explicación de la acción en términos de principios entendidos como generalizaciones a partir de eventos observables; Hill (1992), p. 106). Es decir, el agente racional es libre porque tiene la capacidad de actuar a partir de razones y principios generales (GMS, 412, 427, 446, 447-448).²⁵

A su vez, dado que un agente racional tiene una razón para actuar cuando es capaz de consentir reflexivamente con ella,²⁶ que el agente sea capaz de actuar a partir de razones implica que es capaz de *deliberar* acerca de las razones disponibles para acertar su preferibilidad o aceptabilidad. La deliberación práctica requiere, entonces, de algún

de moralidad a las acciones dependa de las razones que las justifican. Lo que indico aquí es que la perspectiva centrada en el agente es la estrategia adecuada para una teoría de la acción que pueda dar cuenta de la responsabilidad moral y *también* de la racionalidad y de la libertad de una acción *en general*, sin afirmar –por el momento– que exista una obligación de actuar por (una clase específica de) razones, obligación que surge cuando se considera la deliberación de las razones para actuar desde el punto de vista de la autoacción. Es decir: se puede afirmar que el agente racional libre actúa por razones (en un sentido amplio), *independientemente* de que actuar por razones morales sea una exigencia ética.

²⁵ GMS, 412: “Todas las cosas de la naturaleza funcionan de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional tiene la capacidad de actuar *de acuerdo con la representación* de las leyes, esto es, según principios, o sea que tiene una voluntad”. Esta capacidad de actuar a partir de principios (en general) implica una noción mínima de libertad o de autonomía que se contrapone no directamente a modos inmorales de actuar, sino a la realización de actos que podríamos llamar “compulsivos” en los que no participa, en rigor, la voluntad del agente. Interpreto que la definición de la libertad racional como “independencia de la inclinación” indica, de este modo, no directamente un mandato moral de actuar a partir de los mandatos o fines de la razón pura práctica, sino una capacidad de actuar a partir del *consentimiento reflexivo* del motivo de la acción, i. e., no compulsivamente, sean estos motivos propiamente morales o no. (Véanse notas 24 y 26).

²⁶ Tomo el giro “consentimiento reflexivo” (“*reflective endorsement*”) en el sentido en que lo emplea Korsgaard (1996 b), pp. 49-89, pero sin asumir que el consentimiento reflexivo sea equiparable eminentemente a una “prueba de la moralidad” de los motivos y razones de un agente (Korsgaard (1996 b), p. 89); aquí tomo la noción en un sentido moralmente indiferente –al menos *prima facie*– como un elemento propio de la deliberación práctica en general que los agentes emplean para establecer tanto cursos correctos de acción como las políticas más convenientes para sus intereses.

procedimiento *prima facie* formal y accesible a todos los agentes racionales.²⁷ Como se verá a continuación, durante este procedimiento, un agente plenamente racional no sólo considera los aspectos formales de las razones, como requiere el imperativo de la universalización, sino que también apela a su concepción sustantiva particular del bien, o “fin en general.”

En efecto, y en segundo lugar, otro de los rasgos centrales que definen la agencia racional humana es, para Kant, la *capacidad de proponerse fines en general* –en adelante, fin o principio *Z*– (*GMS*, 437; *TL*, 392).²⁸ Ahora bien, con esto surge la cuestión de cuál es el rol que cumplen estos fines *Z* en lo referente a la capacidad deliberativa del agente de actuar en base a razones. Mi respuesta es la siguiente: Si consideramos que (a) un fin *Z* puede ser entendido como un principio práctico regulativo que informa de alguna manera las elecciones de un agente, que (b) el punto de vista práctico centrado en el agente determina que el agente racional tiene la capacidad de adoptar su fin *Z* de modo *autónomo*,²⁹

²⁷ Los imperativos categóricos éticos (y especialmente, el de la universalizabilidad) se entienden, de este modo, como razonamientos prácticos morales para acertar la aceptabilidad moral de una acción.

²⁸ Véase, nuevamente, *GMS*, 437: “La naturaleza racional se separa de las demás en que ella se propone un fin a sí misma”. *TL*, 392: “La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad).” Ver, asimismo, *TL*, 381.

Llamaré “fin o principio *Z*” a “fin” entendido como un principio práctico adoptado por un agente y que guía su conducta, para diferenciarlo de los fines específicos de acciones en particular.

²⁹ I. e., los fines *Z* en general son *construidos y consentidos* por los agentes. Véase *GMS*, 395: el “uso práctico” de la razón incluye que “*concebir el proyecto* de la felicidad y los medios para alcanzarla” (subrayado mío).

Gauthier, (1985), p. 78, sostiene que, dada su definición de la felicidad como “satisfacción de todos nuestros deseos” (*GMS*, 399), Kant se ve obligado a aceptar que “la felicidad no nos es dada como un objeto de deseo sino que debe ser construida a partir de los deseos particulares que surgen de nuestras necesidades” y que “esta tarea implica un rol práctico para la razón.” Aunque podemos objetar que, en rigor, el rol de la razón en esta construcción del “proyecto de la felicidad” por parte de los agentes es propiamente un rol “pragmático” (de acuerdo con *KrV*, A806 / B834, p. 821) que no se puede equipar a un uso práctico en el sentido normativo en que se entiende la “razón pura práctica” kantiana, sí es correcto afirmar que la adopción o construcción de un “fin en general” es una tarea que implica un uso racional y volitivo superior a una mera obediencia a impulsos naturales. Véase *GMS*, 399: “Sin atender aquí al deber, todos los hombres ya tienen por sí mismos la inclinación más poderosa e ínti-

y que (c) un agente racional tiene la capacidad de actuar de modo tal que se maximice el respeto, el cumplimiento o la satisfacción del fin *Z* previamente adoptado, entonces, durante la deliberación acerca de las razones para actuar el agente racional libre evalúa o puede evaluar su aceptabilidad *en relación con el contenido de su fin Z*.³⁰

Ahora bien, como la teoría de la acción se inicia en un nivel de argumentación pre-moral (i. e., antes de que se establezca un principio ético supremo), el principio *Z* que un agente adopta libremente y que informa sus elecciones puede ser tanto la maximización del beneficio (felicidad), como un principio propiamente ético en general, sea kantiano o no. Por lo tanto, el agente racional puede, en esta primera instancia de la teoría, tener, proponerse, o adoptar varios tipos de principios prácticos *Z* (incluso aquellos que la ética de Kant consideraría “heterónomos”) *sin que esto implique que el agente deje de actuar de modo libre y racional, i. e., autónomo*.

ma hacia la felicidad porque precisamente en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. El mandato de la felicidad la mayoría de las veces está constituido de modo tal que perjudica considerablemente a algunas inclinaciones” particulares. Véase asimismo, *KrV*, A806 / B834, p. 821: “La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración. A la ley práctica que nace de los móviles de la felicidad la llamo *pragmática*”. Obsérvese que esta concepción de la felicidad indica, en efecto, un uso racional en la construcción de un ideal de felicidad por el cual un agente puede sopesar razones y deliberar para acertar la satisfacción de inclinaciones. Véase también *KpV*, 22-26. Aquí, a pesar de su rechazo a la idea de que pueda existir una ley práctica universal basada en la felicidad, el tratamiento del “principio práctico de la felicidad propia” implica también usos racionales técnicos que exceden la mera reacción ante incentivos sensibles, a pesar de que en este lugar Kant tiende a confundir la idea de un concepto particular de la felicidad racionalmente construido –lo que implica sopesar “inclinaciones” y “necesidades”– con la idea de que el bienestar se asocia a necesidades inmediatas frente a las que se reacciona “patológicamente” como “el bostezo cuando vemos a otros bostezar” (*KpV*, 26).

³⁰ Cualquier procedimiento de razonamiento práctico aplicado para determinar la *moralidad* de una acción debe poder dar cuenta de esta capacidad de la racionalidad humana. Por este motivo, finalmente, la ética sólo reconoce como moralmente válida la apelación al “fin de la humanidad” en la medida en que es el único fin que puede ser considerado universal y consistente con la autonomía humana desde el punto de vista de la autoacción, y, luego, como condición limitativa necesaria para todas las elecciones y acciones.

De este modo se puede sostener, en tercer lugar, que el consentimiento reflexivo-deliberativo por parte del agente de sus razones para actuar es condición necesaria pero *no suficiente* para adscribir valor de moralidad (kantiano) a una acción. En definitiva, se trata del tipo de razonamiento por el que se explica una acción racional en general y no exclusivamente el que emplea un agente moral kantiano en particular. Es decir, la estructura general de razonamiento práctico *pre-moral* que emplean los agentes racionales, sean cuales fueren sus concepciones particulares acerca del valor moral supremo, consiste en la evaluación de la aceptabilidad de los motivos para actuar en relación con el fin que sostienen libremente.³¹

Por este motivo, la adscripción de razonabilidad y libertad –autonomía– a todos los agentes que ingresan en el contrato no implica una concepción moral (ética) de la agencia, ni se deriva de una afirmación sustancial acerca del valor moral de estos atributos. A su vez, como para Kant la noción de libertad pertinente para el análisis de la acción racional se limita a aquella que es necesario suponer para entender la acción desde el punto de vista interno deliberativo del agente (*GMS*, 448, 448 nota al pie, 449, 452),³² la estructura deliberativa de la razón práctica supone

³¹ El ejemplo más claro de esta estructura se encuentra en las diferentes instancias en las cuales Kant, en *GMS*, analiza los cuatro tipos de deberes a partir de los diferentes imperativos categóricos y otros principios normativos. Véase la confrontación (implícita) entre los deberes tal como se derivan del imperativo de la universalizabilidad –aplicable, abstrayendo la referencia a la motivación interna, al derecho– (*GMS*, 421-423) y tal como se derivan del imperativo de la humanidad (*GMS*, 429-430, especialmente la nota al pie de la página 430, donde Kant contradice lo analizado en *GMS*, 421-423), y los reiterados ejemplos en los cuales una misma acción puede tener valor moral o dejar de tenerlo, de acuerdo al *contenido* (*Inhalt*) de las razones por las que es realizada en cada caso.

³² *GMS*, 448: “La razón tiene que considerarse como autora de sus principios independientemente de influencias ajenas; en consecuencia, tiene que considerarse a sí misma como libre en la medida en que es razón práctica o voluntad de un ser racional. Esto es: su voluntad sólo puede ser su propia voluntad bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, desde el punto de vista práctico debe ser adscripta a todos los seres racionales.” Nótese que estas afirmaciones no implican necesariamente tesis éticas acerca de la normatividad de la autonomía; para comprender la afirmación kantiana de que los seres racionales “no pueden actuar más que bajo la idea de la libertad” basta con la idea de que cualquier razón para actuar que un agente se proponga es una razón este agente puede sostener reflexivamente (en su “libertad interna”), incluso si se asocia a “inclinaciones” o a algún código normativo basado en la tradición, la religión, y otras fuentes que la ética kantiana considera como “heterónomas”.

una noción de autonomía que no obliga a aceptar supuestos metafísicos o éticos ulteriores. De este modo, la noción de la agencia racional libre no equivale, hasta aquí, a una concepción *idealizada* que no pueda ser compatible con el hecho del pluralismo, dado que es compatible con varios “fines” o principios *Z*.

En cuarto lugar, la concepción de la persona que ingresa al contrato se diseña a partir de estos rasgos de la acción racional libre derivados, desde un punto de vista pre-moral, de las nociones kantianas de la libertad (positiva y negativa) y de la razonabilidad (capacidad de actuar por razones) que también están a la base de la doctrina de la virtud. Sin embargo, como esta concepción incluye la idea de que los agentes sostienen libremente una pluralidad de fines *Z* en general, lo cual constituye un acto que pertenece a la libertad interna, sujeta únicamente a la obligación autocoactiva, la apelación a estos fines no constituye un modo legítimo de argumentación en la justificación de principios jurídicos *coactivos*. Por este motivo, Kant toma la idea de que los agentes que ingresan al contrato sostienen una pluralidad de fines *Z* o principios prácticos como un *dato* para la construcción de los principios de justicia. Que este dato sea un hecho normativo se explica por la limitación metodológica de la obligación coactiva al terreno de la interacción, es decir, de la libertad externa, precisamente en la medida en que la capacidad de proponerse fines en general es un rasgo definitorio de la agencia racional libre que, desde el punto de vista deliberativo y centrado en el agente, sólo tiene sentido considerar como perteneciente al ámbito de la autoacción. Consecuentemente, de acuerdo con la diferencia deontológica y metodológica entre coacción (derecho) y autoacción (ética), en la situación hipotética del contrato los agentes deliberan *públicamente* con el objeto de establecer cuáles son los principios de justicia que pueden contar con el consentimiento razonable de todos los involucrados, a partir de un procedimiento que *excluye la apelación a concepciones particulares del bien, o fines Z, como fuentes de razones universalmente aceptables para justificar el empleo de la coacción*.

Por último, la descripción del agente que ingresa al contrato, el tratamiento de la razón práctica en términos pre-morales y deliberativos, junto con la abstracción del contenido sustancial de cualquier fin *Z* –incluido el propio de la ética kantiana–, elevan los criterios de

justificación que deben satisfacer un principio jurídico y cualquier argumento ofrecido en el foro público hipotético del contrato (y en el foro público de una república kantiana), y determinan que los criterios fijos y accesibles a todos los participantes a los que se puede apelar durante el contrato (y en el uso público de la razón en la república kantiana) sean las libertades sustantivas que protegen las capacidades de agencia racional de los involucrados, incluida la capacidad de adoptar principios prácticos *Z* en general y regir su vida de acuerdo con ellos. Estos son precisamente los rasgos de la agencia que protege la concepción política del principio de la humanidad bajo la forma del “derecho innato” de la libertad (*RL*, 237-238).

En conclusión, dado que el tratamiento kantiano de la agencia racional pre-moral no implica una idealización de la persona que ingresa al contrato, el principio de la humanidad para el plano político puede ser justificado dentro de las exigencias metodológicas y normativas del principio de la diferencia deontológica (vale decir, sin necesidad de apelar a afirmaciones sustanciales acerca del valor moral supremo de la autonomía u otras afirmaciones similares).

Bibliografía

- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*; Preussische Akademie der Wissenschaften; Berlín; Deutsche Akademie der Wissenschaften; Berlin; Akademie der Wissenschaften; Göttingen; Berlín; 1900 y años subsiguientes.
- , *KrV*: (1781 y 1787), *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales); tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana: (2007), *Crítica de la razón pura*; traducción, notas e introducción Caimi, Mario; Buenos Aires; Colihue.
- , *GMS*: (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; tomo IV, pp. 385-463.
- , *KpV*: (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*; tomo V, pp.1-163.
- , *KU*: (1790), *Kritik der Urteilskraft*; tomo V, pp.165-485.
- , *RGV*: (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der*

- bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.
- , *TP*: (1793), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; tomo VIII, pp. 273-314.
- , *ZeF*: (1795), *Zum ewigen Frieden*; tomo VIII, pp. 341-386. Versión castellana: (2007) *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*; prólogo Marey, Macarena, traducción, notas y selección bibliográfica Marey, Macarena y Udi, Juliana, Bernal; Quilmes; -Prometeo.
- , *MS*: (1797), *Die Metaphysik der Sitten*; tomo VI, pp. 205-493:
- , *RL*: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; tomo VI, pp. 205-378.
- , *TL*: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; tomo VI, pp. 379-491.
- , *SF*: (1798), *Der Streit der Fakultäten*; tomo VII, pp. 1-116. Cumiskey, David (1996), *Kantian Consequentialism*; Nueva York – Oxford; Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (1977), *Taking Rights Seriously*; Cambridge, Mass., Londres; Harvard University Press.
- Gauthier, David (1985), “The Unity of reason: A Subversive Reinterpretation of Kant”; *Ethics*, 1, octubre, pp. 74-88.
- Geismann, Georg (1983), “Kants Rechtslehre vom Weltfrieden”; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, pp. 363-388.
- Guyer, Paul (2000), *Kant on Freedom, Law and Happiness*; Cambridge; Cambridge University Press.
- Hill, Thomas E. (1992), *Dignity and Practical Reason*; Ithaca, Londres; Cornell University Press.
- Korsgaard, Christine (1986 a), “Aristotle and Kant on the Source of Value”; *Ethics*, 96 (3), pp. 408-505.
- (1996 a), *Creating the Kingdom of Ends*; Cambridge, Mass.; Cambridge University Press.
- (1996 b), *The Sources of Normativity*; Cambridge; Cambridge University Press.
- Mulholland, Leslie (1990), *Kant’s System of Rights*; New York; Columbia University Press.

- O'Neill, Onora (1989), "Constructivism in Ethics"; en *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*; Cambridge Mass.; Cambridge University Press; pp. 206-218.
- Rawls, John (1971) (1999), *A Theory of Justice. Revised Edition*; Cambridge, Mass.; Harvard University Press.
- (1997) (1999), "The Idea of Public Reason"; en Bohman, James y Rehg, William, (eds.); *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*; Cambridge, Mass.; The MIT Press; pp. 93-131.
- Timmermann, Jens (2006), "Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited"; *European Journal of Philosophy*, 14 (1), pp. 69-93.
- Williams, Howard (2003), *Kant's Critique of Hobbes*; Cardiff; University of Wales Press.
- Wood, Allen (1995), "Humanity as an End in Itself"; *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*; Memphis; vol. I; pp. 301-319.
- (1999), *Kant's Ethical Thought*; Cambridge; Cambridge University Press..