

Influencia rousseauniana en el sistema kantiano de la razón práctica

Rousseau's Influence in the Kantian System of Practical Reason

Por: **Oswaldo Plata Pineda**

Grupo de Investigación Cultura y Política

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

oswaldoplata10@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2008

Fecha de aprobación: 15 de mayo de 2008

Resumen: *Este trabajo se propone abordar la influencia ejercida por Rousseau en el pensamiento práctico kantiano. En lugar de ser una influencia de índole metódica (Newton) o epistemológica (Hume), la influencia de Rousseau fue esencialmente moral y, gracias ella, lo práctico –tal y como es concebido en el “Canon de la razón pura”– adquirió una importancia superlativa en el conjunto general del sistema kantiano. La tesis que se sostiene a lo largo del estudio es que Rousseau, más que Hume y Newton, brindó la pauta para la constitución final del sistema filosófico de Kant.*

Palabras clave: *Kant, Rousseau, moral, política.*

Abstract: *This paper considers the influence of Rousseau on the practical Kantian System Theory. In my opinion, the Rousseau influence proves to be more moral than the Methodological influence (Hume) and Epistemological influence and as a result of this, the practice as conceived in “The Canon of Pure Reason” acquired a superlative importance in the Kantian’s System. As such, this thesis defends that Rousseau, more than Hume and Newton supplied the key to the final constitution of the Philosophical System of Kant.*

Key words: *Kant, Rousseau, ethics, politics, social contract.*

En más de un pasaje de su vasta obra, Kant reconoce que el *criticismo*, y particularmente, su teoría del conocimiento (metafísica), tiene dos deudas eminentes: la una con Newton y la otra con Hume. Al primero, Kant, en efecto, le destaca el método preciso que despliega en sus *Principia Matemática*; al segundo, por su parte, en sus paradigmáticos *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Kant le reconoce la suerte de haberlo despertado de su “sueño dogmático”¹. El reconocimiento de ambas deudas, ligado

1 Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Ediciones Istmo, Madrid, 1999, p. 260. Ese despertar, confesaba Kant hacia 1783, lo

a una interpretación kantiana aséptica de lo *práctico-religioso*, ha causado que en ciertos círculos académicos se insistiera en demasía en las virtudes y defectos de la razón teórica y se mande casi al olvido -acaso sin justificación- a la razón práctica. Es ciertamente inevitable no toparse con esta escisión de la razón teórica y la razón práctica, en la ya inabarcable literatura kantiana. El olvido constante de la complementariedad de la razón teórica (especulativa) y la razón práctica, atribuible a los primeros kantianos que consideraron los estudios que realizara Kant sobre la política, la historia y la religión como reflexiones de última hora o “charlas de sobremesa, más o menos luteranas”², ha hecho de este *maestro de la humanidad*, como diría Herder, un pintoresco personaje, abstraído de la realidad, preocupado por entidades *nouménicas* y desinteresado, en suma, por las consecuencias prácticas de sus reflexiones. ¿Acaso no habrá otra forma de relacionar la razón teórica y la razón práctica? ¿No será posible hablar no de *escisión* de la razón sino, más bien, de *unidad*, como el mismo Kant lo hace en el “Canon de la razón pura”?

Por supuesto que sí. En el “Canon de la razón pura”, y en general en toda la “Doctrina trascendental del Método”, Kant elabora un sistema filosófico-práctico sobre la arquitectónica de la ‘nueva’ metafísica creada en la primera parte. Una vez resuelta la proposición cardinal del conocimiento humano (“¿Qué puedo saber?”), Kant se da a la tarea de estudiar las implicaciones de ese conocimiento en el mundo ordinario. La razón teórica da paso a la razón práctica. Lo relevante ahora es no tanto *qué, cómo y hasta dónde* puede ‘conocer’ el hombre, sino para qué le servirá ese ‘conocer’ en su vida cotidiana. La razón práctica pasa a ser así la encargada de resolver todo aquello para lo cual la razón especulativa se mostraba deficitaria pero que tocaba directamente la ‘vida’ del hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y Dios.

animó a imprimirle a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Kant, I. Prolegómenos, p. 8. Una brecha de tiempo de casi veinticinco años separa, sin embargo, el generoso reconocimiento de los Prolegómenos y el primer contacto que tuviera Kant con el empirismo humeano. De acuerdo con Maréchal, Kant conoce a Hume por medio de una carta de Johann Georg Hamman en el año de 1759. Con posterioridad a esa fecha, el pensamiento kantiano, bajo el influjo de la obra del inglés, experimentó un marcado alejamiento del dogmatismo (sobre todo el de querencia wolfiana, fuente primaria de sus primeros escritos) y una moderada desviación hacia el empirismo. El semi-empirismo de Kant concluiría, con todo, una década después con la *Dissertatio* de 1770, obra que inaugura el periodo crítico. Conviene señalar que Kant no renegaba de su pasado dogmático y semi-empirista; de hecho, reconocía la deuda equipolente que el criticismo tenía con Newton, Wolff y Hume. Así, pues, Kant admitía que a Hume le adeudaba la idea de someter a crítica la razón pura en orden a poner en evidencia los límites y las condiciones de posibilidad del entendimiento humano, y a Newton y Wolff le adeudaba la idea según la cual la metafísica exigía “de un método tan preciso como la física newtoniana” (Maréchal, J. *La crítica de Kant*. Ediciones Penca, Buenos Aires, 1946, p. 84) basado en un “ordenado establecimiento de principios”. Kant, I. KrV, B XXXVI.

- 2 Ímaz, E. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p.5.

Caso de aceptarse esta *unidad* de la razón se tendría razones suficientes para reevaluar la interpretación tradicional, así como para indagar las razones que llevaron a Kant a pensar en esta necesidad de *lo práctico* y a atribuirle esta importancia superlativa dentro de su filosofía. Y aquí es donde aparece la otra gran influencia de Kant: Rousseau. Porque, en efecto, es el filósofo francés quien le viene a confirmar a Kant que es la moral y no la metafísica el centro de gravedad de toda filosofía. Y, sin embargo, qué es la moral para Rousseau y para Kant sino el ‘*estudio*’ de aquello que supo conquistar el hombre moderno: la subjetividad. En los albores de la modernidad, el *cogito* cartesiano le abrió al hombre el camino para que buscara dentro de sí, en su *ciudadela interior*, el sostén que su existencia ética necesitaba. De ahí que el proceso de fundamentación de *lo humano* en la modernidad parta *de adentro* hacia *afuera*. Ya no era Dios quien daba fundamento a *lo humano*, sino que era el hombre mismo quien se lo daba; el hombre era, por decirlo así, *auto-contenido*. Pero no era el hombre ‘*en su generalidad*’ la fuente de ese fundamento, sino, más precisamente, su capacidad moral, su facultad de juzgar lo bueno y lo malo. Si bien Rousseau no es el primero en descubrir y ponderar esta facultad de juzgar, sí es el primero en articularla a un proceso de fundamentación del poder político. Y cuando hace esto, obliga a la política a que se incline ante la moral. En *El contrato social* se lee: “La voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias y la voluntad general a la igualdad”³.

En directa referencia a Hobbes y a Locke, Rousseau impugna la ‘*imparcialidad*’ de los contratos sociales precedentes. Para él, todos comportan desigualdad e injusticia, debido a que las preferencias particulares participan en el juego activo del contrato. La ‘*imparcialidad*’ del contrato procede, comenta Rousseau, de la libertad moral de los hombres, de la razón práctica, diría Kant. Visto así, el nexo que comunica a Rousseau con Kant y al concepto de *voluntad general* con los de *imperativo categórico* y *reino de los fines* se hace cada vez más evidente. Porque, efectivamente, el imperativo categórico kantiano, máxima conquista la subjetividad ética moderna, allende las consecuencias internas que conlleva para el *criticismo*, supone, como su contrapartida, ‘*racionalidad*’, ‘*moralidad*’, ‘*igualdad*’ e ‘*imparcialidad*’.

Teniendo todo lo anterior como telón de fondo, el presente estudio pretenderá (I) mostrar cómo la presencia de *lo rousseauiano* en el *criticismo* corre pareja a la importancia que, paulatinamente, Kant le va atribuyendo a *lo práctico* en el conjunto general de su sistema filosófico, ya desde la segunda parte de la *Crítica*

3 Rousseau, J. J. *El contrato social*. Trad. María José Villaverde. Tecnos-Altaya, Barcelona, 1993, p. 54.

de la razón pura y, a partir de esto, (II) poner de presente los hilos que conectan los enfoques contractuales de Rousseau y de Kant, tratando de caracterizar la estrecha relación existente entre los conceptos de *voluntad general*, *imperativo categórico* y *reino de los fines*.

1. El uso teórico y el uso práctico de la razón en el *criticismo*

En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura (KrV)*, Kant afirma que la metafísica no ha “encontrado el camino seguro de una ciencia”⁴. Ya desde las primeras páginas, Kant plantea que el problema central de la filosofía, y acaso el más urgente⁵, es el de justificar la posibilidad de la metafísica como ciencia. Al parangonar estas dos disciplinas del pensamiento, Kant rechaza los métodos metafísicos tradicionales, tanto el empirista como el dogmático, y postula que la nueva *metafísica* debe levantarse “enteramente por encima de lo que enseña la experiencia por medio de conceptos”⁶, tal y como lo hace la ciencia natural. El parangón que Kant establece entre la metafísica y la ciencia está determinado, pues, por la manera como se traslada al ámbito gnoseológico el método implementado por la ciencia.

La ciencia que Kant admira, y a la cual quiere asemejar a la metafísica, implementa un método que trabaja con juicios sintéticos *a priori*, que añaden al sujeto un determinado contenido proposicional procedente del predicado, pero cuya confirmación está advertida (*a priori*) en la razón humana⁷. Kant se sirve de una leyenda transmitida por Diógenes Laercio sobre el triángulo equilátero para ilustrar cómo ha sido justamente la utilización de estos juicios sintéticos *a priori* lo que ha provisto a la ciencia de un camino seguro:

[El primero que demostró el triángulo equilátero] advirtió[por un lado] que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer de estas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos[y, por otro,] que para saber *a priori* algo con certeza no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo con arreglo a su concepto había puesto en ella⁸.

4 Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 2003, B VII.

5 Kant no sólo considera que el problema de la metafísica es el problema más urgente sino, además, el más antiguo y el más olvidado, en: B XIV, Kant anota: “Y ello a pesar de ser [la metafísica] más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que aniquilaría todo”.

6 KrV, B XIV.

7 Por su lado, en los juicios analíticos tal contenido proposicional ya está advertido en el sujeto.

8 KrV, B XII.

Según se aprecia en la cita, la investigación que adelanta el geómetra no debe, para ser válida, gozar necesariamente de un correlato en la realidad. Basta con que el sujeto posea una idea *a priori* de la figura geométrica que lo ocupa para que la investigación sea legítima desde un punto de vista epistemológico. Así, una figura geométrica, imposible de representar empíricamente, de una cantidad infinita de lados, puede ser perfectamente estudiada por el geómetra debido a que el rigor de la investigación geométrica sobreviene de lo construido por él *apriorísticamente* a despecho de la experiencia. Se sigue de esto que el rigor de la ciencia proviene de lo construido por el científico con independencia de la experiencia. El mundo se escinde, de este modo, en dos ámbitos distintos: uno, *el natural*, en el cual gobiernan un elenco de leyes inaccesibles al entendimiento humano, y otro, *el científico*, en el cual los conceptos *a priori* del científico elaboran leyes de alcance universal⁹.

Todo esto conduce a concluir que la *crítica* que está a la base de la teoría kantiana del conocimiento consta de dos partes. En la primera parte, la *crítica* obtiene el camino seguro mediante la comprensión de los conceptos *a priori* que pueden darse en la experiencia y, partir de esto, logra, por un lado, explicar “la posibilidad del conocimiento *a priori*” y, por otro, proporcionar “pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la naturaleza”¹⁰. La segunda parte se ocupa de complementar a la primera, puesto que advierte que “jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible”¹¹. En ese sentido, el método trascendental se ocupa del examen sistemático del conocimiento racional *a priori* en cuanto que éste se refiere al *fenómeno* dejando intacta a la *cosa en sí*. En todas las reflexiones contenidas en la segunda parte de la “Doctrina trascendental de los elementos”, la “Analítica Trascendental”, Kant sostiene que las categorías permiten ‘*pensar*’ los objetos y que las intuiciones que el hombre tiene de tales objetos le permiten

9 Con base en esta escisión del mundo, Kant advierte que todo investigar nace de una teoría, es decir: que el experimento científico intenta responder una pregunta formulada con anterioridad por la teoría. No hay investigar espontáneo, no hay experimento sin orientación preestablecida. Siempre existe una respuesta formulada por una teoría y un experimento que la responde a la luz de aquella. La razón pasa a ser así el juez absoluto de la investigación científica. En palabras de Kant: “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios”. KrV, B XIII. Si bien el científico lleva el experimento en una mano -que es la que traba relación directa con el fenómeno- éste es concebido y desplegado “a la luz de tales principios”, que son llevados en la otra mano. La razón del hombre diseña los experimentos. El científico ya no debe esperar como otrora las respuestas de la naturaleza sino, más bien, obligarla a corroborar “lo que la misma razón pone en ella”. KrV, B XIII.

10 KrV, B XIX. Kant en una nota manifiesta que ha decidido tomar este método porque él permite “buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento”. KrV, B XIX, k.

11 Ibid., B XX.

‘conocerlos’. Aquí la proposición cardinal de *¿qué puedo saber?*, que condensa para sí el principal interés especulativo de la razón, es respondida definitivamente en la medida en que suministra el fundamento metafísico para todo conocimiento. Pero, del mismo modo, en la “Analítica”, Kant advierte que ese ‘pensar’ y ese ‘conocimiento’ de los objetos se encuentran restringidos a la experiencia posible. Las intuiciones que permiten ‘conocer’ son, en efecto, *a priori*, y están dadas en la razón, pero, de igual manera, ellas precisan de la experiencia para que se transformen en conocimiento. Solamente los objetos de la experiencia posible que entran en contacto con la razón, bajo la intermediación de los conceptos e intuiciones *a priori*, son ‘conocidos’ por la razón humana. En esa medida, el hombre sólo traba relación con las *representaciones* de los objetos, no con los objetos. Esto evidentemente reduce el conocimiento humano al ámbito de las *representaciones*, es decir, al ámbito puramente *fenoménico*. Kant es bien explícito cuando se refiere a esta limitación gnoseológica de la razón teórica. No bien abre el “Canon de la razón pura”, Kant ofrece una pesimista descripción del uso puro (especulativo) de la razón:

Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a las mismas. Por otra parte, el hecho de que ella misma pueda y deba ejercer tal disciplina sin permitir otra censura superior, eleva su ánimo y le da confianza en sí misma... La mayor- y tal vez la única- utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan solo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores¹².

Pero, más adelante, en tono esperanzador, Kant proclama la necesidad de una fuente de conocimientos positivos para la razón pura. Tal fuente es el uso *práctico* de la razón.

Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el uso *práctico*¹³.

Así las cosas, el uso *práctico* de la razón es no sólo la fuente de conocimientos positivos (superando de tal modo la función limitadora a la que está sujeta la razón especulativa), sino que es el camino, el *único*, que le queda por tomar al filósofo en su estudio de la razón humana. A diferencia del uso puro o teórico, el uso práctico está compuesto por más de una proposición cardinal:

12 *Ibid.*, A795/B823.

13 *Ibid.*, A795/B823.

Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

- 1-) ¿Qué puedo saber?
- 2-) ¿Qué debo hacer?
- 3-) ¿Qué puedo esperar? ¹⁴

La primera de estas proposiciones pertenece evidentemente al campo especulativo. Ha quedado claro que la *KrV* pretende fundamentalmente responder la pregunta *¿qué puedo saber?* La segunda proposición pertenece de suyo al campo práctico, y es respondida por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*) y en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*). Finalmente, la tercera, aun cuando pertenece al campo práctico, “nos [puede] lleva[r], como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica”¹⁵. Su respuesta se encuentra desarrollada en detalle en *La religión en los límites de la mera razón*¹⁶.

Ya ha quedado, pues, sellado el paso de *lo teórico* a *lo práctico*. La razón teórica da paso a la razón práctica, no sólo porque ella es incapaz de ‘conocer’ más allá de la experiencia posible, en la medida en que sólo alcanza *representaciones* de los objetos, sino porque, además, no se liga de modo eminente a la vida ordinaria del hombre. Con lo anterior, queda claro que la “*omnipotencia*” de la razón especulativa que algunos autores atribuyen a Kant queda disuelta. El mismo Kant desmitifica su poder causal al asignarle a la razón práctica la tarea de resolver todo lo relativo a la existencia ética del hombre. Nada de lo que conforma el conjunto general de la obra kantiana es tan relevante, tan filosóficamente importante, como resolver el contenido conceptual de estas proposiciones cardinales, pues ellas están relacionadas con la vida del hombre y su destino final¹⁷.

14 *Ibid.*, A805/B833.

15 *Ibid.*

16 Kant, I. *La religión en los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 1995. En la cita, sin embargo, falta una proposición cardinal a la que se dirige también, acaso infructuosamente, la razón especulativa. Se trata de la pregunta por la inmortalidad del alma. En A798/B826, Kant escribe: “La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad y la existencia de Dios”.

17 ¿Cuál destino? En sus *Lecciones de ética*, Kant escribe: “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad”. Kant, I. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Vasca, Madrid, 2001, Ak. 469/470.

2. La influencia rousseauiana

De acuerdo con los registros de los kantólogos, el nombre de Rousseau llegó a oídos de Kant mucho antes de haberse iniciado el período crítico (1770). Según la información de que se dispone, la primera obra de Rousseau con que trabó relación Kant fue el *Emilio*, publicada en 1762. Le siguió a ésta *Eloísa*, publicada un año antes. Por aquel entonces Kant frisaba los 38 años de edad y su inextinguible “afán de saber”¹⁸ lo había llevado a estudiar todo el conocimiento que le permitía la pequeña órbita intelectual de Königsberg: las doctrinas de Leibniz, Wolf, Baumgarten, Hume y las leyes naturales de Kepler, Newton y los físicos de la época¹⁹. Pareja a estas notables influencias se encuentra la figura de Rousseau. Sin embargo, la presencia del adalid teórico de la revolución francesa en la formación intelectual de Kant (y, en general, en la de los idealistas del siglo XVIII) representó algo más que un simple componente agregado dentro de su riguroso plan de estudios. Indudablemente, Rousseau fue la influencia teórica más determinante en la gestación del pensamiento ético de Kant, pues fue precisamente él quien vino a confirmarle que es el *sujeto moral*, el de la razón práctica, y no el *sujeto cognoscente*, el de la razón teórica, el centro de gravedad de toda filosofía.

A fin de probar la influencia determinante de Rousseau sobre Kant, conviene destacar que es Rousseau quien sella lo que la Reforma alemana había apenas barruntado: “emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida”²⁰. Este volver a la experiencia religiosa íntima, objetivo del movimiento de la Reforma, fue una consecuencia de la búsqueda de las condiciones prácticas de posibilidad de la *Aufklärung*. Dios había muerto en el exterior y, por ello, era necesario buscarlo en las fibras más hondas del ser. Hijo de su época, siglo XVI, Lutero transfirió la dimensión religiosa del hombre de la esfera pública a un terreno eminentemente privado de la vida personal²¹. Así, al afirmar que “en las relaciones con Dios únicamente la autoridad de Dios y de su palabra afectan a la conciencia”²², la Reforma situó al hombre, merced a su capacidad intelectual, en

18 Cassirer, E. *Kant, vida y obra*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 34.

19 Incluso, en su paso por la Universidad de Königsberg, Kant decidió incluir dentro de sus planes de estudio algunos cursos de teología que eran dictados por su antiguo preceptor de la secundaria, el pastor pietista Franz Schultz.

20 Marcuse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Bombona de Sucre/Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1994, p. 10.

21 Esta privacidad de la experiencia religiosa no fue para nada novedosa. De hecho, es una de las manifestaciones más significativas del siglo XVIII. En palabras de Gusdorf, “el siglo XVIII ha inventado la vida privada tanto en el orden literario, especialmente con la novela como en el orden de la disposición y la decoración de la habitación”. Gusdorf, G. p.11.

22 Congar, Y. “Iglesia”, en: Fries, Heirich (comp.). *Conceptos fundamentales de teología*. Editorial

el centro del ‘nuevo’ mundo. Marcuse define esta *nueva posición* del hombre en los siguientes términos:

La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional. El hombre había pasado ya el largo período de inmadurez durante el cual fue víctima de abrumadoras fuerzas naturales y sociales, y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo. De ahora en adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser guiada por los propios progresos de su conocimiento. El mundo habría de ser un orden racional²³.

Otra prueba de que Rousseau fue determinante en la formación intelectual de Kant resulta ser la famosa anécdota que narra como, absorto en la lectura del *Emilio* (una obra que no es de filosofía, sino de pedagogía²⁴), suspendió su habitual paseo vespertino por la plaza de Königsberg para seguir cautivado por la seductora prosa del filósofo ginebrino. Este hecho anecdótico, que para el lector poco familiarizado con las “manías intelectuales” de Kant puede parecer intrascendente, cuando no cómico, muestra lo mucho que significó Rousseau para Kant. El mismo Kant confiesa en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* que hubo *algo* en la obra del ginebrino que, de inmediato, lo entusiasmó y lo inquietó. Y que ese *algo*, escondido hábilmente bajo un extraordinario encanto estético, era necesario ponerlo al descubierto. “Necesito- se ordena sí mismo- leer y releer a Rousseau hasta que no cautive la belleza de la expresión y pueda analizarlo todo con la razón solamente”²⁵. Merced a su encanto estético, Kant sospechaba que ese *algo* de Rousseau escondía un peligroso lenguaje dialéctico que antes de aceptar era menester descifrar:

La primera impresión que saca de las obras de J. J. Rousseau un lector que no acuda a ellas solamente por la distracción y pasatiempo, es la de que se dan en él una extraordinaria agudeza de espíritu, el noble brío del genio y un alma sensible en un grado tan alto como quizá no se hayan dado juntos en ningún otro escritor de ninguna época ni de ningún pueblo. La impresión siguiente es la de estupor ante las ideas tan extrañas y tan absurdas, tan contrapuestas a todo lo usual que este autor sostiene y que llega uno a presumir que sólo expone para poder demostrar su talento extraordinario y la fuerza mágica de su elocuencia y para parecer como un hombre original que, con sus novedades cautivadoras y desconcertantes, se destaca por sobre todos sus rivales en el campo del ingenio²⁶.

Cristiandad, Madrid, 1966, p.309.

23 Marcuse, H. *Razón y revolución*, *Op. cit.*, p. 10.

24 Un compendio de las lecciones dictadas por Kant en la Universidad de Königsberg fue publicado bajo el título de *Über Pädagogik* (Tratado de pedagogía). En este texto, Kant define la educación “(Erziehung) [como] los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación. (Bildung, formación moral)”. Kant, I. *Über Pädagogik*. Suhrkamp. B. XII, 1964, S. 691 ff. Trad., Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004.

25 Citado por Cassirer, E. *Kant, vida y obra*, *Op. cit.*, p. 110.

26 *Ibid.*

Nótese que el impacto de Rousseau en el pensamiento de Kant no es metódico (Newton) ni negativo (Hume), sino ideológico. Para Kant, el retorno rousseauiano a la naturaleza, al hombre salvaje, a la vida interior del hombre no representó (como fue el caso de varios contemporáneos del francés) el triunfo del sentimiento y de los afectos subjetivos; representó, por el contrario, el triunfo de la objetividad en el campo ético. Educado en Newton, Kant consideraba a la naturaleza como la más elevada expresión de orden, de un orden regido por principios universales y necesarios. Por ello, Kant se atrevió a pensar que así como Newton había descubierto “las reglas objetivas del curso de los astros, Rousseau [había establecido] la norma moral objetiva de las inclinaciones y los actos humanos”²⁷. A la luz de todo esto, todo parece indicar que la idea de *libertad* que sustenta el sistema kantiano de la razón práctica fue extraída del pensamiento rousseauiano.

Pese a la enorme influencia ejercida por esta ‘*revolución rousseauiana*’, Kant no da cima a una obra ética sino hasta 1785, fecha en la que publica la *GMS*²⁸. Ciertamente se dispone de una carta dirigida a Menzer, fechada del año 1764, en la que Kant consigna el deseo de escribir una obra sobre ética. Pero ello no ocurrirá en las siguientes dos décadas²⁹. Así, parece claro que Kant opta por invertir todas sus energías en la elaboración del sistema de la razón teórica. De hecho, la década de 70, la que Manuel García Morente denomina “el gran silencio”, estará consagrada por completo a la escritura de la *KrV*. Esta voluntaria postergación no puede sino significar la necesidad de una arquitectónica para el sistema de la razón práctica, cual es el sistema de la razón teórica. Conviene señalar, de todos modos, que al concluir la *KrV* Kant no consideraba necesaria otra *Crítica*, pues creía que había dado buena cuenta del problema de la libertad en la tercera antinomia en la “Dialéctica trascendental”. En esta parte de la *KrV*, Kant desarrolló una argumentación que favorecía la idea de libertad, no en términos éticos sino cosmológicos, esto es, en cuanto *ratio essendi* de la ley moral, con objeto de adelantar la dilucidación trascendental del significado del mundo como “la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno”³⁰. Pero pronto Kant se dio cuenta de que esa explicación resultaba insuficiente, como quiera que, para la filosofía moral, no bastaba con demostrar la ‘*posibilidad*’ de la libertad, sino que era necesario, además, demostrar su ‘*realidad objetiva*’. Y para demostrar tal ‘*posibilidad*’ bastaba, en efecto, con la razón especulativa, pero para demostrar su ‘*realidad objetiva*’ ésta era ciertamente

27 *Ibid.* p. 111.

28 Cabe anotar que por medio de terceros se dispone de documentos que registran la evolución del sistema ético kantiano. Se trata de las anotaciones que realizaron los estudiantes de Kant cuando éste impartía clases de “las más variopintas disciplinas” en la Universidad de Königsberg. Rodríguez Aramayo, Roberto, “La cara oculta del formalismo ético”, “Estudio introductorio”, Kant, I. *Lecciones de ética*. Vasca, Barcelona, 2002, p.8.

29 Cf. Mardomingo, J. M. “Estudio preliminar”, en: I. Kant, *GMS*, p.7.

30 *KrV*, A 334 / B 391.

deficitaria. Las siguientes palabras de Kant, extraídas del prólogo de la *KpV*, confirman tal carácter deficitario:

Con esa capacidad [práctica] también constata ahora como algo indiscutible la *libertad* trascendental, tomada por cierto en aquel sentido absoluto que requería la razón especulativa al hacer uso del concepto de causalidad, para zafarse de aquella antinomia donde inevitablemente se interna cuando quiere pensar en la serie del enlace causal de lo *incondicionado*, un concepto que sin embargo dicha razón sólo podía establecer de un modo problemático en cuanto no resulta imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino tan solo para no verse esencialmente impugnada y precipitada en la sima del escepticismo merced a la presunta imposibilidad de algo cuya validez tiene que preservar, toda vez que cuando menos es pensable³¹.

2.1 El sistema kantiano de la razón práctica

Hasta aquí ha quedado claro que la *libertad* es la segunda proposición cardinal de la razón práctica³² y que su contenido se determina a través de la pregunta *¿qué debo hacer?* Inspirado en Rousseau, el sistema kantiano de la razón práctica presupone la existencia de una libertad que hace al hombre responsable de sus acciones. Cuando Kant advierte que la libertad es “la condición de la ley moral”, está, precisamente, presuponiendo, al mejor estilo rousseauiano, que la ley moral ya *está* en el hombre. Esta ley moral, que reside ya en el hombre, es por sí misma el único motivo impulsor necesario de la libertad, de suerte que al convertirse, “en el juicio de la razón”, en máxima del hombre lo convierte en un ser *moralmente bueno*³³. No obstante, ¿Cómo poner al descubierto esta ley que ‘*ya está en el hombre*’?

31 Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2004, Ak V,4.

32 Para Kant, la facultad racional práctica no constituye un rasgo antropológico ni un dato empírico, sino, más bien, una facultad normativa de las acciones humanas.

33 La libertad no puede, en ese sentido, fundarse en un motivo impulsor que el hombre no haya convertido en una máxima de acción susceptible de ser universalizada y aplicada por cualquier ser racional. Esta máxima debe, por tanto, brotar de los principios puros de la razón, desbordar “las condiciones contingentes de la humanidad” (Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Jose María Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996, Ak, IV, 408) y estar “libre de todo lo empírico”. Kant, I, GMS, Ak, IV, 410. Así, es evidente que el proceso de fundamentación de la ley moral es consecuencia lógica de una entera abstracción de fines por parte del hombre. En la GMS, Kant corrobora esta necesidad de hacer abstracción de los fines particulares en pos de la fundamentación de la ley moral. “[El hombre] tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema”. *Ibid.*, Ak, IV, 441.

Esta pregunta remite a dos cuestiones distintas, aunque relacionadas. Plantea, por un lado, la necesidad de determinar los medios para acceder a un fin dado (razón teórica) y, por el otro, la necesidad de establecer los fines de cada acción (razón práctica). Esta problemática no es para nada nueva. En la Antigüedad, sobre la base de un sistema trascendente, Platón había advertido que la razón práctica no era sino la aplicación (inducción) de las verdades descubiertas por la razón teórica. Siglos después, en la modernidad, corrientes intelectuales como el empirismo cuestionaron la certeza de la inducción presupuesta en el argumento platónico. Pero, “sin la evidencia en la existencia de un orden universal y necesario parece que la razón debe limitarse a establecer los medios más adecuados para acceder a un fin dado, mientras que considera que los fines se definen a través de las pasiones o deseos de los individuos”³⁴. Sin negar el *factum* histórico que pone en entredicho la validez universal de la justicia, Kant no renunció a la universalidad de algún criterio universal para la justicia. Su estrategia para desmontar “el Caribdis de la metafísica tradicional y el Escila del escepticismo”³⁵ fue doble: por un lado, la *revolución copernicana*, que pone el énfasis en el sujeto y no en el objeto, y, por otro lado, la diferenciación entre el uso práctico y el uso teórico de la razón, y a la, consiguiente, prioridad de éste último. La primera de estas estrategias es de fuerte inspiración newtoniana, mientras que la segunda, procede inequívocamente de Rousseau.

3. *El contrato social de Rousseau*

Como lo señalé en la Introducción, Rousseau impugna los contratos sociales de Hobbes y Locke porque considera que ellos instauraron la desigualdad entre los hombres en la medida en que estaban diseñados para favorecer a un grupo social determinado. Los intereses y las preferencias de ese grupo viciaron el proceso contractual y dieron lugar a un cuerpo político esencialmente injusto. Rousseau- y Kant lo seguirá en esa tentativa que pretende remediar esa injusticia de los contratos precedentes explotando la racionalidad moral (y no la racionalidad instrumental como habían hecho Hobbes y Locke) de los contratantes. Si bien es cierto que los contratos de Rousseau y de Kant parten, como los de sus predecesores, de una motivación eminentemente prudencial, el cimiento analítico del proceso práctico del contrato es la libertad moral de los hombres. La *voluntad general y el reino de los fines* son justamente la proyección de esa moralidad unida en un ‘*todo ético*’, en un ‘*enlace sistémico*’.

34 Serrano, E. *La filosofía política desde una perspectiva kantiana*. Inédito, p.4.

35 *Ibid.*

En el conjunto general de la obra rousseauiana, *El contrato social* representa la intención de fundar una ciencia (el Derecho Político) sobre las instituciones políticas, hallando la norma “legítima y segura”³⁶ de un orden civil para hombres de carne y hueso, movidos, pero no determinados, por sus propios intereses particulares. Rousseau quiso escribir un tratado político que no cayera en la mera elucubración de un utopista, pues su sueño cívico no era el mismo sueño ideal de Platón³⁷. El hombre que participa en el contrato e integra el yo común de la *voluntad general* no es el hombre salvaje del Estado de naturaleza, que desconoce lo bueno y lo malo; por el contrario, el contratante es el hombre de carne y hueso, que da prioridad a sus preferencias y que persigue su propio bienestar. En palabras de Rousseau:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombre tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser. Intentaré *conjuguar* siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan³⁸.

En la cita, Rousseau advierte que el derecho se contrapone al interés y la justicia a la utilidad y que es tarea del filósofo *conjuguar* en un mismo tiempo los dos elementos de las dos dicotomías. Decir esto significa que en la naturaleza del hombre existe un ámbito afín a cada uno de los elementos de cada dicotomía. En clave platónica, esto significaría que, al menos, una de las dos naturalezas constitutivas del hombre está en relación directa con la justicia, y que la otra, en vista de que tiene que ser *conjugada* con la primera, se relaciona de manera directa con el interés. Esta doble naturaleza es corroborada por Rousseau en las primeras páginas de *El Discurso*. En dicha obra, Rousseau refiere otra dicotomía que alimenta el contenido de las dos anteriores: “Pues no es tarea fácil la de desentrañar lo que hay de *original* y de *artificial* dentro de la actual naturaleza del hombre”³⁹. Según esto, las parejas ‘derecho’ e ‘interés’ y ‘justicia’ y ‘utilidad’ se ligan de suyo a la pareja ‘original’

36 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 3. El subrayado es mío.

37 Pese a su preocupación, Rousseau no pudo evitar ser interpretado erróneamente por sus contemporáneos. Así lo confirma el propio Rousseau en sus Cartas desde la montaña, donde negando todo carácter utópico de su obra, se lamenta de la suerte corrida por su obra: “Si sólo hubiera elaborado un Sistema, esté usted seguro que no habrían dicho nada. Se hubieran contentado con relegar El contrato social, junto con La República de Platón, y los Severambos, al país de las quimeras. Pero describía un objeto existente, y se pretendía que dicho objeto cambiase de apariencia. Mi libro era testigo del atentado que se iba a llevar a efecto. He ahí lo que no me han perdonado”. Citado por Villaverde, M. J. “Estudio preliminar”, Rousseau, J. J. *El contrato social*. *Op. cit.*, p. XIII, en: *Oeuvres Complètes*. Gallimard, Paris, 1964, tomo III, sexta carta, p.810.

38 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 3.

39 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armíño. Alianza, Madrid, 1989, p. 206.

y ‘artificial’. Es decir, que el derecho y la justicia son nociones que están grabadas *originalmente* en la naturaleza del hombre. No así el interés y la utilidad que surgen de la conformación *artificial* de la sociedad civil. De tal suerte, el hombre tiene el derecho y la justicia dentro de sí, y eso es lo *original* que hay en él.

Herederero de una tradición *iusnaturalista* de largo aliento, Rousseau considera que el derecho verdadero, al que se le *debe* rendir obediencia incondicionada, brota de la ley interiorizada en el hombre. Para Rousseau, esta ley se halla oculta detrás de la *artificial* vida en sociedad⁴⁰. En su caracterización del Estado de naturaleza, Rousseau demuestra cómo ha sido precisamente la vida en sociedad la que ha corrompido *lo humano* y le ha hecho perder su inocencia natural. Ajeno a los códigos impuestos por la sociedad, el hombre salvaje de Rousseau carece de atributos morales, vive en armonía con la naturaleza, lucha de manera solitaria y aislada por su auto-preservación y lleva una vida feliz, sana y pacífica. La vida de este hombre transcurre en las selvas, al margen de las industrias, de los otros hombres, del lenguaje y de la guerra. Y como la del animal, su vida se rige por un principio de *auto-conservación*:

Lo veo saciándose bajo un roble, apagando su sed en el primer arroyo, encontrando su lecho al pie del mismo árbol que le ha proporcionado su comida, y ya están sus necesidades satisfechas⁴¹.

Como se ha dicho, Rousseau dice que este hombre salvaje ya tiene dentro de sí el ‘derecho’ y la ‘justicia’. Y en la medida en que son manifestaciones de la corrupción interna del hombre, el ‘interés’ y el afán de ‘utilidad’ son frutos de la sociedad civil, frutos de la invención de la propiedad privada. Anticipándose a Marx, Rousseau afirma que las relaciones de mercado constituyen el fin de la valía moral del hombre. Pues, al ser tratado como ‘cosa’ y al verse obligado a tratar a los demás

40 El modelo *iusnaturalista* defiende un esquema omnivalente de leyes, leyes que son superiores y anteriores a cualquier legislación humana. A la luz de este modelo, la ciencia moral debía cotejar las acciones humanas con el conjunto de reglas universales que, según la convicción de base, estaban siempre dispuestas a ser descubiertas por medio de la razón. Al reducir lo jurídico a ciencia demostrativa, los autores *iusnaturalistas* plantearon que las reglas universales que rigen- o deberían regir- la conducta humana estaban ya en la naturaleza del hombre. Esta nueva tarea de descubrir de los enigmas de la naturaleza humana, y no intérprete de corpus legislativos comunitarios, modificó resueltamente la orientación que hasta ese entonces había distinguido al derecho, pues consideraba que la fuente de derecho no era ya el contextual corpus iuris, esto es, “el terreno inseguro de las leyes positivas que cambian de país a país” (Pufendorf, S. De iure naturae et gentium, (Del derecho de la naturaleza y de las gentes) 1672, L. II. Cáp. III Apartado 7, citado por Bobbio, N. Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 39), sino la universal naturaleza de las cosas.

41 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Op. cit.*, p. 210.

de manera semejante, el hombre salvaje modificó su naturaleza, que originariamente era buena (amor de sí mismo), para convertirse en un hombre que persigue su propio 'interés' y que se relaciona con sus semejantes con el fin de extraer de ellos el máximo de 'utilidad' (amor propio). Este nuevo hombre (el burgués), es el que mediante un pacto funda el Estado político, la sociedad y las leyes.

Pese a todo lo anterior, la idea de un primer pacto no acusaba ningún rasgo de parcialidad o injusticia. Sin embargo, lo que fue concebido como término de la injusticia devino en una injusticia mayor. Los intereses de los más fuertes primaron sobre los de los más débiles, y el Estado y las leyes y la sociedad creados mediante el pacto se concibieron con arreglo a esa primacía. La igualdad y la inocencia del Estado de naturaleza se perdieron con el Estado político. Y así, otro fue el Estado y otro fue el hombre. Auto-interesado, de carne y hueso y provisto de una segunda naturaleza (la cultura), este hombre es el verdadero núcleo analítico del contrato rousseauiano.

Ahora bien, como respuesta al pacto burgués, cuyos resultados son esencialmente cuestionables, Rousseau propone un nuevo contrato. De la tríada de contratos iniciada con Hobbes, continuada por Locke y finalizada por Rousseau, es el contrato rousseauiano el que se acerca más al planteado por Kant. Ambos contratos defienden un ideal republicano y hacen depender la legitimidad del contrato de la moralidad de los participantes. Sólo de esta manera la 'imparcialidad' del proceso contractual estará garantizada.

Es importante hacer notar que el contrato rousseauiano presupone un manejo taxativo de la información, es decir, plantea la no participación de los intereses (lo que Kant llama inclinaciones) y "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"⁴². Cada contratante ingresa al pacto en igualdad de condiciones, entregando todos sus derechos y dejando de lado sus intereses y preferencias. Al existir la seguridad de que los demás contratantes procederán de la misma manera, el contratante considera que no existe riesgo alguno de que la cesión de derechos sea en vano y "la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar"⁴³. El contratante se diluye así en el corpus creado y no hace primar su fuerza ni sus intereses sobre el resto de contratantes. Esta cesión de la libertad natural no implica, de todos modos, la pérdida del hombre mismo. Es una cesión de derechos y no una enajenación de los mismos, pues "enajenar

42 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 15.

43 *Ibid.*

significa dar o vender”⁴⁴. El contratante cede parte de sí en pos de las garantías necesarias para la preservación de su vida y la realización de su proyecto vital. Rousseau anota:

[El contrato busca la unión de los hombres] para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y paz con todos los que estén obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna⁴⁵.

Existe, pues, una promesa implícita de que los derechos cedidos serán preservados y respetados por medio de la alineación total que el pacto logra. En el capítulo VI, Libro primero, Rousseau confirma esto que acabo de decir:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo⁴⁶.

El hombre se diluye así en el todo ético de la *voluntad general*, sin que ello represente la pérdida de *sí* y la no prosecución en el porvenir de sus más caros intereses. El pacto integra a todos los *yo*es particulares en un todo ético indivisible y en el cual todas las partes valen por igual. Lo cual significa que “no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan”⁴⁷. El todo vale por la parte, y viceversa. Al dar lugar a un “cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea”⁴⁸, la enajenación del contrato garantiza la existencia ética del hombre, ya que “cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural”⁴⁹. Asimismo, en tanto que parte del ‘yo común’ de la *voluntad general*, el hombre se transforma en *ciudadano* de la recién constituida *República*, o de la Ciudad-Estado como se llamaba en la Antigüedad.

Y, sin embargo, cabe preguntarse por el tipo de ‘transformación’ o ‘cambio’ que experimenta el hombre una vez deja el Estado de naturaleza (o la sociedad civil) y decide participar en el contrato. Una posible respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el capítulo VI del Libro primero:

44 *Ibid.*

45 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Op. cit.*, p. 265.

46 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 8.

47 *Ibid.*, p. 18.

48 *Ibid.*, p. 16.

49 *Ibid.*, p. 15.

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza de cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. De ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser⁵⁰.

Nótese que Rousseau afirma que el ‘cambio’ afecta “la manera de ser” del hombre, es decir, que el hombre experimenta una transformación interna (esto es, moral). El contratante no es el mismo hombre que vivía, de manera inocente, en el Estado de naturaleza. Tampoco es el hombre que vivía de manera corrupta en la sociedad civil. Ya es otro hombre, su naturaleza ha ‘cambiado’. Mientras se gestaba la República, algo ocurrió con él, y su naturaleza, la que había sido degenerada por la vida societaria y pervertida, experimentó un ‘cambio’ y ‘retornó’ a su estado moral originario. Ese ‘retorno’ no puede, no obstante, ser tomado al pie de la letra. No es un retorno a la condición del hombre en el Estado de Naturaleza, sino, más bien, un retorno a la vida interior del hombre, esto es, a su vida moral. Es un <retorno> de orden ontológico, no cronológico.

Rousseau es conciente de que este ‘retorno’ a la vida interior es totalmente transitorio. Dura el tiempo en que se consolida el yo común de la *voluntad general*. Mediante el contrato, el hombre sustituye su instinto por ‘justicia’ y sus acciones adquieren “la moralidad que les faltaba”⁵¹. Participar en el pacto e integrar la *voluntad general* moraliza transitoriamente su estructura volitiva. Ya no es el instinto el que orienta su obrar sino la justicia, es decir, la moral.

Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y e derecho, el apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado por sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones⁵².

Aquí Rousseau está hablando en un lenguaje enteramente kantiano. La voz del ‘deber’⁵³ se hace sentir y, de inmediato, el influjo de los intereses es apaciguado. La razón “desplaza” al instinto como motivo impulsor del ‘obrar’.

50 *Ibid.*, p. 14. Las cursivas son mías.

51 *Ibid.*, p. 19.

52 *Ibid.*, p. 19.

53 Esta noción de deber introducida por Rousseau tiene un significado harto importante: por un lado, recuerda la idea antigua de que los ciudadanos debían participar en el proceso público de la política, pues mediante ello se garantizaba el bienestar de la polis y se refrendaba, ante el concierto de gentes, el estatuto de ciudadano, y, por otro lado, comunica la idea de que sólo participando de manera activa en la toma pública de decisiones el hombre se hace hombre, pues “el derecho de voto”, esto es, la moralidad del derecho, “impone un deber” inexcusable. Ya en el Estado político, el deber de obedecer no surge, según Rousseau, de la coacción que ejerce desde el exterior un soberano o cualquier fuerza coercitiva. El derecho no se funda a partir de la fuerza. “La fuerza es una capacidad física, de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse”. *Ibid.*, p. 7.

Así pues, el deber y el interés obligan mutuamente, y los mismos deben procurar reunir bajo esta misma relación todas las ventajas que depende de ella⁵⁴.

En la cita se encuentra expuesta con claridad la doble naturaleza del hombre. Tanto la razón moral (*deber*) como la razón instrumental (*interés*) representan la condición de posibilidad del contrato. ‘*Interés*’ y ‘*deber*’ se ubican en el mismo plano motivacional para la observancia del contrato. Kant es bien explícito a este respecto:

En efecto, cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma completamente diferente a como lo hace el interés común...⁵⁵

Conviene insistir en que el contrato social no modifica la estructura volitiva del individuo. El contrato no hace que sus prioridades, sus apetitos o sus intereses cambien. El individuo sigue siendo el mismo, sigue estando constituido por dos naturalezas. El contrato lo que logra hacer es apaciguar la estructura volitiva del individuo potenciando su dimensión moral en pos de una promesa de seguridad.

Cierto es que en *El contrato*, Rousseau utiliza el concepto libertad en tres sentidos distintos, a saber: la libertad natural (EN), la libertad civil (EP) y la libertad moral; no obstante, cierto es también que advierte que es ésta última “la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”⁵⁶. Como decía antes, Rousseau enlaza la moralidad –entiéndase la ‘*imparcialidad*’ -del contrato- a la no influencia de los intereses particulares en el procedimiento contractual. Rousseau concibe la *voluntad general*, precisamente, como el precipitado de la moralidad de los hombres en la medida en que está limpia de sus inclinaciones e intereses.

Como lo anticipé, el cuerpo ético de la *voluntad general* equivale al *reino de lo fines* de Kant. Como su contrapartida kantiana, la *voluntad general* es un *todo*

54 *Ibid.*, p. 18.

55 *Ibid.* Conviene señalar que Rousseau no es muy riguroso cuando utiliza el término ‘hombre’. En ocasiones, lo utiliza para significar al individuo que, tras haber realizado el pacto, no se asume como ciudadano y no acata los designios de la voluntad. Y, en otras ocasiones, habla del hombre como si no existiese diferencia alguna entre él y el ciudadano. En la cita hay en juego tres categorías antropológicas, a saber: individuo, hombre y ciudadano. La categoría de individuo abarca a la de ciudadano y a la de hombre. El individuo se convierte en ciudadano en la medida en que se ha desprendido de sí, es decir, de sus intereses de hombre, y se ha plgado a la voluntad general.

56 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, 20.

ético, un *yo* común, que contiene a todos los *yoes* particulares. Para Kant, el punto de unión entre los hombres no son ni las inclinaciones ni los propósitos vitales sino, más bien, la facultad de determinarse a sí mismo (razón práctica) en orden a actuar de conformidad a leyes morales universales. Ese punto de unión es el que posibilita el enlace sistémico del *reino de los fines*, ámbito que congrega el conjunto general de todos los fines de todos los seres racionales⁵⁷. Este enlace sistémico es el resultado de la abstracción de los fines particulares de los seres racionales. En contra de esos fines y de las inclinaciones que los sustentan, el *imperativo categórico* se encarga de eliminar las diferencias sustantivas entre los seres racionales mediante un criterio de *universalización-racional*. Sólo es racional –y necesario– aquello que puede ser universalizado. Durante el test de moralidad del *imperativo* existe una simetría absoluta de los seres racionales. En plena condición de igualdad, ninguno tiene contenido apropiante de la realidad, todos están absolutamente vaciados de fines y sólo pueden apelar a la razón práctica. Esa apelación es la que da lugar a la fundamentación de la ley moral. En el caso de la formulación rousseauiana ocurre algo semejante. Allende la “oposición de los intereses” entre los hombres, la *voluntad general* prueba que entre ellos existe un punto de vista *moral-racional* común, que permite el pacto y la fundación del Estado. Es el ocultamiento transitorio de las preferencias lo que pone en evidencia ese punto de vista *moral-racional*, que es la *lex natura*.

4. El contrato social de Kant

Dentro del sistema kantiano de la razón práctica el método analítico del contrato social no ocupa un lugar ciertamente central. A diferencia de las propuestas filosóficas de Hobbes y de Rousseau, la fuerza normativa del sistema kantiano de la razón práctica no depende directamente del recurso metódico del contrato, sino, más bien, de la capacidad que tienen los hombres para determinarse a sí mismos (*libertad*). Decía líneas arriba que el nexo existente entre el pensamiento político de Rousseau y el de Kant se da entre el *reino de los fines* y la *voluntad general* (a través del *imperativo categórico*). Ambos son estados civiles éticos (ideales morales) que están compuestos por leyes que no nacen de la coacción o del cúmulo

57 En la GMS, Kant describe de la siguiente manera el reino de los fines: “Por reino entiendo el enlace sistémico de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados (tanto de los racionales como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los principios anteriores”. GMS, Ak, IV, 433.

de inclinaciones o preferencias particulares, sino del convencimiento racional de los hombres. Siguiendo de manera optimista el argumento de Hobbes, Kant considera que una constitución (creada a partir de este convencimiento) para un estado civil tiene aplicación hasta en un pueblo de demonios, pues, incluso, éstos tienen entendimiento (razón práctica⁵⁸) y, si lo tienen, van a procurarse la preservación de sus propios intereses a largo plazo.

En un tono bastante hegeliano, Kant afirma en su opúsculo “Idea de una historia en sentido *cosmopolita*”⁵⁹ que el hombre y los pueblos llevan a cabo, aun cuando lo desconozcan, un plan universal de la *naturaleza*⁶⁰. Ella se sirve del antagonismo entre las disposiciones constitutivas del hombre, para potenciar su progreso, del cual deviene un orden que se hace patente en la tendencia del hombre a vivir en sociedad (ora por comodidad, ora por prudencia); pero, al propio tiempo, de querer salirse de esta vida comunitaria en virtud del hastío que le genera el entorno social. La famosa frase kantiana de la *insociable sociabilidad* refleja tanto la resistencia como la complacencia que le produce al hombre la vida en sociedad. El hombre pasa de un sentimiento de insatisfacción a un sentimiento de comodidad, y viceversa. Se siente sólo y ávido de la comunidad, así que su motivación para agruparse es claramente psicológica y prudencial; resulta más cómodo vivir en comunidad que solo. Pero esta comodidad es pasajera, como

58 En la GMS y en la KpV, Kant responde la pregunta por el “¿qué debo hacer?” con lo que él denomina el imperativo, sugiriendo con ello tres posibles campos de acción de la razón práctica: el pragmático (racionalidad con arreglo a fines), el ético (racionalidad orientada a lo bueno), que corresponden a los imperativos hipotéticos (las reglas de la habilidad y los consejos de la prudencia respectivamente), y, finalmente, el moral (racionalidad orientada a lo justo), que corresponde al imperativo de la moralidad, esto es, al imperativo categórico. Cf. Habermas, J. *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2000.

59 Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, en: *Filosofía de la historia*. Trad. Emilio Estiú. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 39-65.

60 Utilizando la perspectiva práctica como arquitectónica, la perspectiva histórica del criticismo presenta la forma general como la libertad externa del hombre se desenvuelve en la andadura de la historia. El factor que determina el devenir de la historia y, más aún, el éxito del proyecto de la Aufklärung, es la tensa relación entre el hombre y sus congéneres en el marco general de los fenómenos. En sus aspectos fundamentales, la interpretación kantiana de la historia efectúa, en primer lugar, un barrido en la historia pasada del hombre (yo) en orden a hallar en los fenómenos un curso regular. En ese barrido, la historia cosmopolita aparece virtualmente enfrentada a la historia sacra. Este enfrentamiento es limado y equilibrado por el propio Kant en opúsculos como “El fin de todas las cosas” e “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, textos en los que se analizan tanto las motivaciones determinantes para la conformación de las sociedades humanas como los contenidos esenciales de determinados relatos bíblicos de la creación. En segundo lugar, la interpretación kantiana de la historia, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, plantea las condiciones de posibilidad del destino final del hombre, el progreso moral e intelectual, y las amenazas ideológicas a las que se enfrenta dicho proceso, empleando la tutela religiosa como modelo.

quiera que, de inmediato, encuentra una resistencia a sus pretensiones de libertad por parte de los demás. El hombre no puede soportar a los demás pero tampoco puede vivir sin ellos.

Habida cuenta del antagonismo immanente al género humano, la consolidación de una sociedad civil que tenga a bien administrar derecho y compaginar la máxima libertad de los hombres se hace cada vez más inminente. Incluso, Kant dirá que es un deber de la razón el integrar una liga de hombres regida por leyes estatutarias. Semejante salida al conflicto, típicamente liberal, se funda en una concepción antropológica negativa. Paradójicamente, esto acerca a Kant a Hobbes. Si bien la antropología hobbesiana es muchísimo más descarnada y persigue, además, fines totalmente distintos, es evidente que Kant se sabe en un terreno, el *histórico* (empírico), donde su moralidad *deóntica* no tiene *aún* cabida. Kant no está ciego a la realidad. No niega que los hechos acaecidos no sean efectivamente ciertos ni que la historia empírica sea deficitaria. Lo que cree Kant es que la historia debe seguir un hilo conductor *a priori* conducente al cosmopolitismo⁶¹.

Si bien es cierto que las leyes que integran y sustentan este estado civil requieren de la presencia de la coacción en el marco de un estado jurídico, para Kant esto no significa que sea vano o inalcanzable el ideal de la razón práctica: un estado civil ético. Para Kant, este estado es una Idea regulativa de la razón y, como tal, tiene poder causal sobre el '*obrar humano*'. Ya en los escritos que integran la filosofía kantiana de la historia, Kant había dejado ver esta confianza en el progreso humano cuando afirmaba que el hombre era *un hacerse* continuo. En este caso, parece indicar que, para Kant, el Estado civil de derecho constituye una condición necesaria para acceder a un estado civil ético en orden a alcanzar la *perfección moral total de la humanidad*.

Dado que su proyecto está *a medio hacer*, la *naturaleza* le ha fijado al hombre la tarea de desarrollar todas sus disposiciones originarias, entre las cuales la de crear

61 Este 'realismo' kantiano echa por la borda la acusación reduccionista según la cual el fundamento antropológico de 'todo' el criticismo es el Yo Trascendental de la KrV Nada más alejado de la verdad. El yo de la razón práctica comienza a revelarse como imperfecto, débil, y en vista de este factum, se agrupa para procurarse seguridad. Pero, ante todo, el yo de la razón práctica se agrupa para hacerse mejor. Por ello, la educación desempeña la función vital de acercar al hombre a su destino final. La perfección del género humano queda, como para Rousseau, sujeta a un proyecto formativo de las disposiciones del hombre. En su Tratado de pedagogía, Kant define así la educación: "La educación es un arte cuyo ejercicio ha de ser continuamente perfeccionado por muchas generaciones. [Cada generación debe traer al presente los conocimientos del pasado y poner en práctica] una educación que desenvuelva de un modo proporcional y acorde a un fin todas las disposiciones naturales del hombre, conduciendo así a la humanidad a su destino". Kant, I. *Tratado de pedagogía*, § 16.

una constitución política es la más importante, en razón a que aquélla permitirá alcanzar otras intenciones de la especie que le son subsidiarias. En *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, se lee:

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren⁶².

Se sigue de esto que, para hacerse *mejor*, el hombre precisa de “una sociedad en la que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irrestricto, es decir, una *constitución civil* perfectamente justa”⁶³. De nuevo, Kant:

La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad⁶⁴.

Se ve, pues, que el hombre se somete a la coerción, negando su libertad salvaje, porque ella es la única prenda de garantía para preservarse a sí mismo. La *insociable sociabilidad* es el concepto que Kant emplea para caracterizar el desarrollo pleno de todas las condiciones humanas. Sin tal concepto, “todo arte y toda cultura, ornatos del hombre, y el más bello orden social”⁶⁵ no son posibles ni pensables. El hombre requiere así del conflicto para ingresar con paso firme en la andadura de la historia *cosmopolita*. Es necesario destacar que Kant insiste en que “el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor”⁶⁶. Aun cuando se diferencia del resto de animales en virtud de su dote racional y de la posibilidad de modificar su presente y su futuro, el hombre es arrastrado por sus más caras inclinaciones y quiere transgredir los límites de la libertad de todos. Y cuando lo hace, y sus propósitos se afectan negativamente por el entorno, el hombre se sabe necesitado de un agente externo que le ponga coto a sus pretensiones y a las de sus congéneres, cuyas acciones se rigen por la misma lógica de acción. En tal sentido, los hombres necesitan de “un *señor*, que le[s] quebrante su[s] propia[s] voluntad [es] y le[s] obligue a obedecer una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”⁶⁷. Pero este *señor* no puede, en virtud de

62 Kant, I. *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Trad. Rogelio Rovira. Encuentro, Madrid, 2004, p.81.

63 Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, *Op. cit.*, p.49.

64 *Ibid.*, p.57.

65 *Ibid.*, p.57.

66 *Ibid.*, p.50.

67 Kant, I. *La religión en los límites de la mera razón*, *Op. cit.*, pp.50-51. De este modo, Kant

su propia condición humana, ser enteramente *justo* pues siempre querrá sacar el mayor provecho de su poder imponiendo su voluntad con arreglo a leyes creadas por él mismo. Es precisamente por este *factum* que, al igual que Rousseau, Kant no se interesa por demostrar la existencia histórica del pacto que dio lugar al Estado político, sino por establecer la estructura de un Estado que cumpla con el principio de justicia universal *Volenti non fit iniuria* (donde existe aceptación voluntaria no hay injusticia). La descripción más detallada del contrato kantiano se encuentra en *Teoría y práctica*. Allí se lee:

Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa) [...] Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad única de todo el pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se la halla la piedra de toque de legitimidad de toda ley pública⁶⁸.

Va de suyo que la legitimidad apuntada en la cita concierne al ideal de la razón práctica. Pues, al eliminar la injusticia del estado de naturaleza ético, la coalición de “cada voluntad particular” en una “voluntad única y pública” proporciona de realidad práctica al ideal moral del *reino de los fines*. La perspectiva práctica y la perspectiva histórica sostienen así que el proyecto de la *Aufklärung* pasa por ser un proyecto moral con asiento político.

Es interesante notar aquí que Kant es consciente de que un Estado jurídico no puede ser enteramente justo, en virtud de que un conjunto de leyes estatutarias no agota la complejidad de los múltiples casos concretos. Sin embargo, Kant considera que sí se le puede exigir a un Estado jurídico que respete tres principios

enlaza el problema de una constitución civil justa con el de la relación legal entre los Estados. El argumento para justificar ese enlace es, naturalmente, el mismo que esgrimió para justificar la asociación civil de los hombres (yoes). La misma motivación prudencial que indujo al hombre (yo) a asociarse con sus congéneres (otros-yoes) es la que lo anima a la creación de una relación legal entre los Estados. La naturaleza “se vale de las incompatibilidades de los hombres, de las grandes sociedades y de los cuerpos de Estado para alcanzar un estado de tranquilidad. Ese estado de tranquilidad es una unión de naciones en la que todos los países, desde el más reducido hasta el más extenso, goza de tranquilidad, la cual deviene “no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación (Foedus Amphictyonum), de una potencia universal y de la decisión según leyes de la voluntad unida”. Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, *Op. cit.*, p.53. Para Kant, toda libertad de la que haga uso el hombre (yo) por fuera del establecimiento es brutal. Este es otro punto coincidente entre Hobbes y Kant.

68 Kant, I. *Teoría y práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1986, pp.36-37.

básicos: 1-) la libertad de cada miembro de la sociedad, 2-) la igualdad de este con cualquier otro, en tanto súbdito y 3-) la independencia de cada miembro, en cuanto ciudadano. Para Kant, estos principios no son leyes positivas, son, por el contrario, principios que estructuran un Estado en conformidad con el derecho legítimo, esto es, de un derecho que respeta las peticiones de la razón práctica. Aun cuando su forma externa es positiva, estos principios son el resultado de una larga historia de conflictos sociales. Es decir, tales principios no dependen de ninguna autoridad sino del desarrollo de la libertad externa del hombre en la andadura de la historia. Por ello, el legislador debe por obligación darle trámite a estos principios racionales mediante su transformación en derecho positivo. Sólo un Estado republicano permite que el hombre, y el sistema de instituciones en cuanto que representación de *lo humano*, se perfeccionen a través del tiempo. El proceso de perfeccionamiento del Estado jurídico admite constantes reformas. De hecho, la función de la práctica política es, justamente, la de adecuar, mediante la introducción en la constitución republicana de estos principios, el ideal de un Estado civil ético y la realidad de un Estado jurídico.

Kant sabe que no basta con argumentar a favor de estos principios. Es necesario que estos principios cuenten con una estructura institucional que determine la mejor forma para su puesta en práctica. En la *Paz perpetua*, Kant afirma que la mejor de hacer esto posible es por medio del republicanismo. Por *republicanismo* Kant entiende la necesidad de crear un ámbito de discusión pública en el que sujetos racionales estructuren de forma voluntaria los fundamentos del poder político. Las condiciones de posibilidad de ese nuevo orden constitucional se enraízan y dependen condicionadamente de la racionalidad moral de las partes. Solo así, el derecho cobra vida y, a la vez, se garantiza la paz perpetua, estadio anti-natural que sólo el consentimiento de los pactantes puede superar.

Por otra parte es necesario subrayar que la *República* de Kant es distinta a la de Rousseau. Inspirado en la Ciudad-Estado griega, Rousseau creyó que el mejor sistema de gobierno era la democracia directa. Kant, por su parte, defiende una democracia representativa:

Pero toda verdadera república es – y no puede ser más que- un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de los delegados (diputados)⁶⁹.

Espectador alejado de las trágicas escenas de la revolución francesa, Kant no incurre en el error de Rousseau de trata de implantar a las convulsionadas

69 Kant, I. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Altaya, Barcelona, 1993, 341.

sociedades modernas el antiguo ideal republicano de la participación directa de los ciudadanos. El final de semejante contemporización no puede ser otro que el despotismo. Esto fue lo que sucedió en la revolución francesa, en la cual un grupo, los jacobinos, se abrogó el derecho de representar la voluntad de todos y de encarnar la *voluntad general*. A fin de que no suceda esta apropiación particular de la *voluntad general*, Kant plantea la encarnación de una virtud ciudadana, es decir, la participación de los ciudadanos en un proceso de formación moral que los ayude a salir de la minoría de edad, de su culpable incapacidad. Kant une así estabilidad del Estado con educación. A diferencia del ideal rousseauiano, el ideal republicano de Kant se compatibiliza con las características peculiares de las sociedades modernas a través de la implantación de un principio de publicidad. Este principio se compone de dos aspectos: por un lado, la negación de la noción absolutista de Razón de Estado; toda ley o acción política debe ser susceptible de ser conocidas por todos los miembros de la sociedad; por otro lado, la afirmación del uso público de la razón. Kant dirá que el participar libremente en las discusiones que atañen al Estado constituye un deber de los ciudadanos. Mediante su característica escisión entre el *espíritu* y la *letra* del objeto, Kant es bastante explícito respecto a esta obligación de los contratantes:

Pero el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para conseguir la *sumisión* del pueblos, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la *libertad*⁷⁰.

4. Palabras conclusivas

Debido al lugar marginal que ocupa el método analítico del contrato dentro del *criticismo*, por mucho tiempo se argumentó que Kant no era un verdadero exponente del contractualismo. Sin embargo, esta situación ha venido cambiando en los últimos años. En el contexto mundial, John Rawls y Jürgen Habermas se cuentan entre los no pocos autores que han vuelto la mirada sobre aquellos textos donde Kant elabora su propuesta contractual, encontrando en ellos el *corolario* de la teoría del contrato social clásico. Rawls y Habermas han visto en la formulación kantiana del contrato la confirmación de que la moral es *aún* un terreno políticamente fecundo. Sobre la base de esta '*fecundidad*', ambos autores han edificado sus teorías políticas.

70 *Ibid.*, 340.

Así las cosas, y pese a una larga tradición interpretativa que, como señala Eugenio Ímaz, “ha insistido tanto en la razón especulativa que... ha desfigurado la práctica y [la] ha relegado casi al olvido”⁷¹, una *nueva* lectura de Kant, ‘*libre de anteojeras*’, que no haga caso omiso a la complementariedad de los dos ámbitos de la razón, se ha hecho necesaria, por no decir que *imperativa*. En el caso particular, mis investigaciones han demostrado que, frente al reducido conjunto de expectativas de la razón especulativa, el *criticismo* proporciona un nuevo horizonte tan rico y complejo en matices y problemáticas como su contrapartida: el uso práctico de la razón. Esta complementariedad de la razón teórica y la razón práctica, ignorada sin razón evidente por los kantólogos más reputados, fue planteada por el mismo Kant en la *KpV*:

Cada paso que se da con la razón pura, incluso en el ámbito práctico, guarda de suyo tan cabal correspondencia con todos los hitos de la crítica de la razón teórica, como si cada uno de tales pasos se hubiera fraguado deliberadamente para procurar esa confirmación; tal correspondencia, lejos de ser buscada en modo alguno, viene a presentarse por su cuenta y causa con ello tanta sorpresa como admiración⁷².

Lo práctico-teórico (o más concretamente, hablando, el sistema de la razón práctica) encuentra en la perspectiva religiosa su desarrollo definitivo. Las variaciones introducidas por esta *perspectiva religiosa* al sistema de la razón práctica provocan un traslape del sujeto moral con el religioso y un acercamiento (precedido por el conflicto) de la existencia ética del hombre a la de sus pares. En una fase posterior a la constitución del Estado jurídico, tal acercamiento da lugar a una comunidad ética, regida por leyes de virtud, en la que se lleva a cabo, en comunión con los *otros*, la dinámica de la libertad interior del hombre y se edifica el Reino de Dios en la tierra. El destino final del hombre, pues se desarrollaba según la perspectiva práctica en la libertad interna mediante la unidad conformada por el *reino de los fines*, y, según la perspectiva histórica, en la libertad externa plasmada en la conformación de una sociedad civil (Estado jurídico), se lleva a cabo, ya en la perspectiva religiosa, *únicamente* bajo la orientación de un ser moral santísimo en el marco de una *comuna* (*ekklesia*) Dios⁷³. Se sigue de esto que Kant deposita la suerte del destino final del hombre (*Aufklärung*) en la *experiencia religiosa*, más aún, *eclesial*.

71 Ímaz, E. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*, *Op. cit.*, p. 4.

72 *KpV*, A190.

73 Ante todo, la Iglesia descrita en La religión es 1-) el medio en el que se produce la primera integración material del yo con el otro y 2-) la primera comunidad real en la que las existencias éticas de todos se incorporan en su estado más primitivo en orden a alcanzar el Supremo Bien moral. Por ello, La religión proporciona la mejor comprensión de la existencia ética del hombre en virtud de que ella es el precipitado de la evolución del sistema de la razón práctica.

Por descontado, la influencia de Rousseau en todo esto es más que evidente. Fue Rousseau quien indujo a Kant a retornar a la naturaleza interior del hombre. La ley moral interiorizada en el hombre, que al final de su vida Kant identificó con Dios, legado rousseauiano, es el corazón analítico del sistema kantiano de la razón práctica y la condición de posibilidad del destino final del hombre. Habría por ello que considerar si esta influencia rousseauiana no es más determinante para el *criticismo* que las de Hume y de Newton, como quiera que ellas son simplemente o bien un ‘*campanazo de alerta*’ o bien una ‘*estrategia metódica*’.

Bibliografía

1. BIELEFELDT, H. “Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant’s Philosophy of Freedom”, en: *Political Theory*, Vol. 25, No. 4. Aug., 1997, pp. 524-558.
2. BOBBIO, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
3. CASSIRER, E. *Kant, vida y obra*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
4. CONGAR, Y. “Iglesia”, en: *Conceptos fundamentales de teología* (comp. Heinrich Fries). Editorial Cristiandad, Madrid, 1966, p.309.
5. CÓRDOVA, A. “De Grocio a Kant: Génesis del concepto moderno de propiedad”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 30, No. 4. Oct. - Dec., 1968, pp. 959-998.
6. GRONDIN, J. “La conclusión de la Crítica de la razón pura”, en: Plata Pineda, Oswaldo (comp.) *Estudios Kantianos*. Cultura y Política, Universidad del Cauca, Popayán, 2006.
7. HABERMAS, J. *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1996.
8. IMAZ, Eugenio. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
9. KANT, I. *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Trad. Rogelio Rovira. Encuentro, Madrid, 2004.
10. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 2003.

11. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2004.
12. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José María Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.
13. KANT, I. *Idea de una historia en sentido cosmopolita*, en: *Filosofía de la historia*. Trad. Emilio Estiú. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
14. KANT, I. *La paz perpetua*. Trad. Francisco Rivera Pastor. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
15. KANT, I. *La religión en los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 1995.
16. KANT, I. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Vasca, Barcelona, 2001.
17. KANT, I. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Altaya, Barcelona, 1993.
18. KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Ediciones Istmo, Madrid, 1999.
19. KANT, I. *Teoría y práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1986.
20. KANT, I. *Tratado de pedagogía*, Suhrkamp, B.XII, 1964, S. 691 ff., Trad. Lorenzo Luzuriaga. Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004.
21. KERSTING, W. "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy", en: *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp.342-366.
22. MARCUSE, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Bombona de Sucre/Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1994.
23. MARDOMINGO, J. M. "Estudio preliminar", en: Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona, 1996.
24. MARÉCHAL, J. *La crítica de Kant*. Ediciones Penca, Buenos Aires, 1946.
25. ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armíño. Alianza, Madrid, 1989.

26. ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Trad. Maria José Villaverde. Tecnos-Altaya, Barcelona, 1993.
27. PATON, H.J. *The categorical imperative*. Hutchinson, Oxford, 1954.
28. RILEY, P. *The "Elements" of Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985)*, en: *Political Theory*, Vol. 14, No. 4. Nov., 1986, pp. 552-583.
29. RODRÍGUEZ, R. "La cara oculta del formalismo ético", en: Kant, I. *Lecciones de ética*. Vasca, Barcelona, 2002.
30. SERRANO, E. *Insociable sociabilidad*. Anthropos, Barcelona, 2004.
31. SMITH, A. "Kant's Political Philosophy: Rechtsstaat or Council Democracy?". En: *The Review of Politics*, Vol. 47, No. 2. Apr., 1985, pp. 253-280.
32. WOOD, A. "Rational theology, moral faith, and religion", en: Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp.394-416.

