



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES,
MAESTRÍA EN HUMANIDADES, FILOSOFÍA POLÍTICA

HACIA UN REINO DE LOS FINES:
RAZÓN PRÁCTICA Y TELEOLOGÍA

TESINA QUE, PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA, PRESENTA EL ALUMNO
JUAN MANUEL GARDUÑO MORA

DIRECTOR DE TESIS: DOCTOR ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

LECTORES:

DOCTORA TERESA SANTIAGO OROPEZA

DOCTOR GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

Agosto, 2007

A *Rosalía*, mi madre, que me enseñó a luchar siempre por ser mejor cada día y a buscar el éxito en cada momento.

A *Juan Leobardo*, mi padre, que con su ejemplo me mostró que basta un toque de talento para cambiarle el rumbo a la tempestad, sólo hay que esperar el momento adecuado.

Agradecimientos:

Sería innumerable esta lista, pues siempre se debe más de lo que uno imagina. En este caso quiero hacer especial mención a mi director Enrique Serrano y a mis lectores Teresa Santiago y Gustavo Leyva, quienes me señalaron puntos importantes en mi investigación. A mis compañeros de *Signos*, que me apoyaron durante esta empresa, sin ellos no habría podido terminar esta etapa de mi vida.

Por otro lado, agradezco a mi esposa, Ruth Ixchel, quien se preocupó en desocuparme de responsabilidades para que yo escribiera sin preocupación alguna. A mi Hijo, Juan Leonardo, que con su llegada me inyectó nuevos bríos para seguir trabajando.

A mis hermanos, David y Ana, que me acompañaron durante un gran periodo de mi vida.

Finalmente, y no menos importante, agradezco a mi universidad, a mi país y a todas las personas que se ocupan por mejorarlo.

RAZÓN PRÁCTICA Y TELEOLOGÍA: HACIA UN REINO DE LOS FINES

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1 EL CONCEPTO DE FINALIDAD	5
EL JUICIO REFLEXIONANTE	11
El juicio de gusto	11
Lo sublime	25
EL JUICIO TELEOLÓGICO	30
LA UTILIDAD DE LA TELEOLOGÍA PARA LA POLÍTICA	35
CAPÍTULO 2 EL MAL RADICAL	39
CAPÍTULO 3 EL DERECHO	54
CAPÍTULO 4 LA HISTORIA	81
CAPÍTULO 5 ¿PUEDE UN ORDEN ESTÉTICO AYUDARNOS A CONSTRUIR UN ORDEN CÍVICO?	101
LA ESTRUCTURA DE LA “CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO”	101
a) La analítica de lo bello	101
b) La analítica de lo sublime	103
c) La deducción trascendental de los juicios de gusto	105
d) Lo bello artístico	107
e) La unidad del “Juicio estético” a partir de la división anterior	119
EL ORDEN ESTÉTICO COMO INCENTIVO DEL ORDEN JURÍDICO	110
CÓMO ES POSIBLE TRANSITAR DEL ORDEN ESTÉTICO AL ORDEN CIVIL	114

Introducción

El hombre es un ser teleológico que actúa movido por fines. Aristóteles menciona que toda acción y libre elección parecen tender hacia algún fin, pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, también hay muchos fines. Sin embargo, ante esta pluralidad de fines se pregunta cuál será el fin que se quiera, no por conseguir algo más, sino que se pretenda por sí mismo y al que se deban subordinar todos los demás, a lo que responde: “Parece que ha de ser la suprema y directiva en sumo grado. Ésta es, manifiestamente, *la política*” (Ética Nicomáquea, I, 1094a 25-1094b. Énfasis mío). En el sentido más noble del término, política, acorde con el Estagirita, sería la ciencia que tiene como finalidad establecer las normas generales que permitan el buen funcionamiento de la ciudad y el bien de los ciudadanos. Todo el sistema práctico de este autor intentará mostrar cómo es posible llegar a tal meta.

Más de veinte siglos después Kant se plantea la misma pregunta: ¿cuál es el fin supremo del hombre? A lo que responde: su fin moral, es decir, la realización de su libertad, misma que sólo es posible mediante la construcción de un *reino de los fines*. Éste ha de ser entendido como el enlace sistemático de seres racionales por medio de leyes comunes que armonicen la libertad de todos. Éste fin no nos viene dado de ninguna instancia divina, pues cómo nos comunicaríamos con los dioses; ni tampoco de la naturaleza, ya que nunca en la experiencia se nos ha presentado un estado tal; sino más bien de nuestra propia razón, ésta buscó dentro de sí para construir dicha idea, misma que de hacerse realidad permitiría el bien común. Un reino de los fines no es un hecho, sino una idea normativa; al igual que una estrella polar que guía a los marinos, este ideal es un hilo conductor que sirve para conducir y corregir nuestras costumbres, ya que por sí solas son susceptibles de corromperse.

La razón tiene una facultad práctica que le permite pensar no sólo en términos de causalidad, sino también de libertad, gracias a ella puede construir ideas como la mencionada. Sin embargo, la razón no se conforma sólo con edificar esas ideas, sino que también exige se concreten, ya que de ello depende su realización. La libertad no es algo meramente abstracto, sino una fuerza ordenadora de la realidad guiada por la razón. El problema es que la razón misma no está desarrollada desde un principio en el hombre, sino que debe desplegarse para hacer posible la construcción de un *reino de los fines*, o por lo menos para acercarse a tal idea. La pregunta es cómo educar esa razón.

Entre lo que el hombre es y lo que *debería ser* hay un abismo que parece infranqueable, pero si esto fuera cierto, todos los intentos de construcciones normativas serían mucho menos que el rastrojo, un dulce desahogo al igual que los placebos. Desde la perspectiva kantiana quizá no logremos una realización plena de un *reino de los fines*, porque el desarrollo de la humanidad es algo indeterminable e infinito, pero cabe la posibilidad de un acercamiento. Mi propósito en este trabajo es examinar cómo es posible este tránsito.

Como decía al inicio, el hombre es un ser teleológico, para Kant la teleología es un recurso subjetivo que nos sirve de tránsito entre lo que es y lo que *debería ser*. El proyecto de su tercera *Crítica* es mostrar al menos una posibilidad de que la naturaleza puede ajustarse a nuestros fines, con ello pretende señalar que la realización moral del hombre no es cosa de otro mundo, sino de éste. Desde el supuesto de que la naturaleza puede ajustarse a nuestros propósitos es posible plantearse la construcción de un *reino de los fines*, veamos cómo.

En una primera instancia propongo leer la *Crítica del Juicio* desde otro esquema. Primero iniciamos con lo sublime, aquí la sensibilidad es violentada por la desarmonía que le proporcionan los sentidos, por lo que recurre a la razón para armonizar mediante sus ideas aquello que no lo está. En el plano político, me parece, nos encontramos ante una situación que violenta nuestra imaginación, es decir, en un estado de conflicto, por lo que recurre a un estado ideal donde éste pueda ser controlado y encauzado. Me interesa en particular el concepto de lo sublime porque en él se muestra el surgimiento del auténtico sentimiento moral, el respeto, mismo que aparece al romper con la sensibilidad para alcanzar una idea de la razón.

Después de romper con la inmediatez de los sentidos y procurar una idea, la razón no se queda en ese estadio, sino que busca realizar el orden que configuró en sus entrañas, para ello necesita reconocer el mundo en que vive, con lo que se relaciona directamente con el entendimiento, así, llegamos a la teleología. ¿Cómo podemos pensar la naturaleza como una obra arquitectónicamente diseñada, es decir, encierra detrás de sí una inteligencia ordenadora para que el hombre realice sus fines? Esto sólo es posible, según Kant, desde una perspectiva subjetiva, como lo es el considerar que la naturaleza ha hecho que el hombre transite por diferentes épocas históricas para hacerlo progresar. En este caso, nos estamos moviendo en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, que es la que me interesa revisar después de lo sublime.

Por último, en mi lectura considero lo bello, si bien en la obra kantiana aparece en primer lugar y lo retomo al último, no porque quiera referir a lo bello natural que surge de manera espontánea, sino porque refiero a lo bello artístico, que es producto de la razón y, en particular, en cuanto tiene valor en sociedad. Pese a que Kant señala que esto representa sólo un burdo tránsito de lo bello a lo bueno, mi pretensión no es eso, sino un tránsito del orden estético al jurídico. Me interesa resaltar que puede ser posible incentivar el ánimo a partir de un orden estético de la ciudad, para promover un orden jurídico.

Después de esta lectura de la *Crítica del Juicio*, me interesa retomar el esquema pedagógico de nuestro autor cómo una forma de educar la razón, con lo que estaríamos posibilitando el tránsito a un *reino de los fines*. Esta educación de la razón, según Kant, consta de cuatro pasos: la disciplina, la instrucción, la prudencia y la moralidad. En el primero de ellos, el hombre debe someter su animalidad a reglas, es decir, debe aprender a obedecer, éste es un paso meramente negativo. Después, la instrucción provee al hombre de la habilidad necesaria para satisfacer sus necesidades y para alcanzar diversos fines. Por medio del aprendizaje prudencial, el hombre aprende a comportarse en sociedad, a convivir con los otros hombres, podríamos decir que aprende a ser civilizado. El estadio moral es donde el hombre escoge el fin supremo, la adopción de la ley moral de manera voluntaria. Esta última etapa formativa de la razón depende solamente de cada uno de los individuos, es decir, es una decisión personal.

A la luz de mi trabajo lo estructuro de la siguiente manera, antes de hablar de la disciplina, retomo la idea del mal moral, donde Kant señala que el hombre es malo por la decisión de sus máximas, es decir, adopta una mala máxima para actuar. Con lo que se quiere decir que el hombre no es malo por ignorancia, sino que actúa así con plena conciencia, es decir, hace el mal por el mal mismo. Para evitar que el hombre obre de esta manera se hace necesaria la instauración de un sistema de leyes que coaccione a todos por igual al respeto mutuo de su libertad. Esto es a lo que llamamos Estado, para ser más específico, un Estado de derecho. Por este medio se logra que el hombre salga de su estado salvaje sin ley y comience su proceso civilizatorio, aunque sea de una manera meramente negativa. Con ello se respondería a la necesidad de un disciplinamiento.

El aprendizaje de habilidades técnicas, aunque es importante, no me parece de primer orden para la construcción de un *reino de los fines*, que es un proyecto político, por ello he decidido hacerlo a un lado. Por otra parte, el aprendizaje prudencial si es un punto nodal para este caso. Éste puede ser tomado de la historia, por ello retomo los escritos

kantianos de este campo, desde ellos, me parece, se puede ofrecer un sentido que ayude a reanimar el espíritu humano, pues una vez concebido el fin —en este caso el *reino de los fines*— se necesita de una basta experiencia, además de buena voluntad, para lograrlo. Desde esta perspectiva, me parece que el otorgarle un sentido teleológico a la historia, en el que se muestre un progreso, ayuda a incentivar la acción del hombre para que actúe correctamente. Además de la historia, retomo la idea de un orden estético por medio del cual también se pueda ayudar a la constitución de un orden civil. Aunque parto de una idea meramente kantiana, tomaré ejemplos más actuales de lo que pretendo, para aterrizar el plan en nuestra sociedad.

No retomo el punto moral porque el desarrollo de éste, como ya dije, depende de cada quien, no de lo que pueda pensar alguien exteriormente, sino del interior de cada sujeto. Por ello, sólo me quedo en el punto prudencial, pues como dice el mismo Kant, la astucia de la razón nos puede obligar a ser buenos ciudadanos, pero nunca seres morales. Con lo anterior, pretendo ofrecer razones para mostrar que es posible un tránsito incluso de un pueblo de demonios a un *reino de los fines*.

El concepto de finalidad

La comprensión en conjunto del proyecto filosófico de Immanuel Kant consiste en analizar cómo se configura la unidad de la razón. Para ello, nuestro autor analiza qué es la razón desde ella misma. Con este propósito señala que la razón tiene sus propios fines, con lo que se aleja del empirismo dogmático, que sólo la consideraba como un instrumento de cálculo para satisfacer a las pasiones; pero también se aleja del racionalismo dogmático que busca los fines en la naturaleza, mas no en la razón.¹ La razón, en tanto que libre, busca determinarse a sí misma; si bien, en principio es condicionada, intenta superar las condiciones, para ello necesita recorrer un proceso, mismo que toca describir brevemente.

La razón no está determinada, sino que tiene la facultad de determinarse a sí misma. Para constituirse tiene que elevarse sobre los límites de la sensibilidad y llegar a ella misma. Es así que “la tarea de la razón en todo ello consiste en remontarse desde la síntesis condicionada, a la que siempre queda obligado el entendimiento, hasta una síntesis incondicionada que él nunca puede alcanzar” (KrV, A 333 B 390). En el plano del conocimiento, se parte de la sensibilidad, para luego determinar leyes por medio del entendimiento y, finalmente, desde la razón se intenta buscar cuáles son los principios que pueden agrupar esas leyes. Kant lo dice la siguiente manera: “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar” (KrV, A 298-299 B 355). El principio del conocimiento tiene lugar en la sensibilidad, ya que proporciona la materia sobre la cual se ha de reflexionar; ésta tiene sus formas *a priori*, que son el espacio y el tiempo, a las que se someten los objetos; después son pensados por medio de las categorías del entendimiento, con lo cual se forman los conceptos. Éstos a su vez se agrupan mediante principios, a través de lo cual se puede emitir un juicio de conocimiento, en el que se expresa lo universal de algo particular. Los objetos que son sometidos a las formas de la sensibilidad se denominan fenómenos, el entendimiento, por medio de leyes, trata de darles unidad a éstos, es decir, los ordena. La unidad de los fenómenos es lo que Kant llama experiencia. Sin embargo, la razón no se conforma con ello, sino que busca pasar de las leyes del entendimiento a sus principios, las leyes están condicionadas

¹ Cfr., Gilles Deleuze, *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 11-14.

causalmente, pero los principios son incondicionados y pretenden darle unidad a aquellas. Por ello, la razón se formará una idea que pretende la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno, esta idea se denomina mundo. Nadie puede decir que conoce la totalidad de los fenómenos —lo cual sería el ideal del conocimiento científico—, pero la supone cuando emite un juicio particular con pretensiones de validez universal. El fin de la razón, en el campo teórico, sería conocer la totalidad de la serie fenoménica.

Por otra parte, en el campo práctico, la razón tiene que erigirse sobre todas las patologías propias de la condición humana, para darse a sí misma la ley con independencia de ellas. Ello primero por medio de una disciplina que consiste en dominar su animalidad; luego la adquisición de la instrucción, que le confiere la habilidad para conseguir fines; después la obtención de la prudencia, en la que aprende a relacionarse con los demás, entiende que si quiere conseguir sus fines, también tiene que respetar los de los otros y, finalmente, arriba a la moralidad, que es determinada completamente por la razón, aquí se deben elegir los fines que han de considerarse buenos incondicionalmente y que todo el mundo aceptará como tales si es que en verdad son morales.² Si al principio, por falta de determinación el hombre atiende a sus necesidades más inmediatas, la razón, como lo propio del hombre, lo elevará por encima de esas condiciones y establecerá sus propios fines (los morales) en los cuales subordinará todos los demás. El en el campo práctico será determinar libremente su ley.

Tanto en el campo teórico como en el práctico, la razón parte de lo condicionado para llegar a lo incondicionado; pero después trata de determinar todo lo condicionado desde lo incondicionado, esto es, desde sus principios. Lo fenoménico está determinado conceptualmente, su unidad, lograda por el entendimiento, es lo que se llama experiencia, en este caso la razón busca conocer la totalidad de las condiciones, lo cual sería conocer lo incondicionado —mismo que es imposible, pero sirve de ideal normativo para la investigación— con lo cual quedaría completada la unidad de la razón.³ Por otra parte, el hombre tiene que determinarse a sí mismo, es decir, es libre y para constituirse plenamente, tiene que darse la ley a sí mismo desde su propia razón, por lo que debe subordinar todo su conocimiento a su fin último, que es la moralidad. La razón pretende determinar desde sí misma todo lo demás, ello a partir de sus propias ideas, las cuales son incondicionadas. Dice Kant que las ideas no deben considerarse como la descripción del mundo, sino como la prescripción por la cual el hombre busca transformarlo y ajustarlo

² Cfr., Pedagogía, 38-39.

³ La unidad de la razón, a diferencia de la del entendimiento, contiene no sólo lo condicionado, sino también lo incondicionado.

a sus fines.⁴ Siguiendo a nuestro autor, las ideas son conceptos necesarios de la razón, éstos nunca pueden presentarse a los sentidos (*cfr.*, KrV, A 327 B 383), pero son necesarios para guiarlos. En el caso de la humanidad, la razón tiene como principal y necesaria la siguiente idea, a partir de la cual el hombre debe determinar su propio destino:

Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino todas las leyes. (KrV, A 316 B 373. Énfasis en el original)

Esta postulación es un fin de la razón que exige sea cumplida, nunca en la historia de la humanidad ha habido una constitución perfecta en la que se promueva la mayor libertad de todos, por eso no puede decirse que es un ejemplo tomado de la experiencia. Por el contrario, éste tiene que ser un ideal de la razón, que se ha manifestado a lo largo de la historia de la humanidad y como tal exige verse realizado.

Hay un antiguo deseo [...] Consiste en buscar, en vez de la infinita variedad de las leyes civiles, sus principios, ya que es en éstos donde puede hallarse el secreto de la llamada simplificación de la legislación. Las leyes no hacen sino limitar nuestra libertad a unas condiciones bajo las cuales ésta se armonice perfectamente consigo misma. En consecuencia, las leyes se refieren a algo que es por entero obra nuestra, algo de lo cual podemos ser causa nosotros mismos por medio de esos conceptos⁵ [...] el conocimiento derivado de principios (en sí mismos) es algo completamente distinto del simple conocimiento del entendimiento. (KrV, A 301 B 358)

El problema que surge aquí es cómo realizar dicho anhelo de la razón, que se haya escindido de lo que es la realidad. Es así como nos preguntamos: ¿Cómo reconciliar la razón consigo misma?, o bien, ¿cómo crear un reino de los fines a partir de un pueblo de demonios? El gran problema de la política, para todos los filósofos que han reflexionado acerca de ella, es cómo lograr que los hombres coexistan libre y pacíficamente. La meta principal es crear una humanidad que, alejada de sus vicios, consiga acercarse a una sociedad virtuosa. Con el fin de conseguir tal objetivo es necesario analizar al hombre desde distintas perspectivas. Primero se debe hacer una descripción del mismo, para saber cuáles son sus características. Luego, es necesaria una prescripción que sirva como hilo conductor de la conducta humana. Por último, es necesario ver cómo es posible

⁴ Nótese cómo es que Kant empezará a preparar el camino desde la KrV, para los fines morales, que son los supremos dentro de su sistema filosófico.

⁵ Las ideas son lo mismo que los conceptos de la razón pura, por ello Kant usa aquí este vocablo.

el tránsito de lo primero a lo segundo, o por lo menos, el acercamiento paulatino de un estado a otro. No debe olvidarse que la descripción del hombre nos la ofrece la experiencia, mientras que su prescripción es formulada por la razón.

Antes de prescribir al hombre es necesario conocerlo. Aquí la razón inicia su investigación desde el punto de vista fenoménico del hombre, es decir, desde el punto de vista del conocimiento. Se acerca a él para analizarlo. Sin embargo, cuando se describe al hombre —casi en cualquier tiempo— no se puede sentir sino un gran desaliento de lo que éste es, basta observar su historia, en la que se encuentran innumerables guerras, conflictos por el poder, la ambición, la avaricia y otros tantos males.⁶ Además, la minoría de ejemplos virtuosos son tan escasos que apenas aparecen como una gota de agua en un inmenso desierto, lo que torna más áspera la descripción. Pero por otro lado, cuando uno observa lo que debería ser el hombre, o bien, lo que el hombre sería si hiciera lo que debe, un sentimiento de esperanza envuelve el espíritu y hace que renazcan las fuerzas para luchar por la consecución de un estado tal en que convivan el mayor número de libertades en paz y armonía, es aquí donde se puede hacer una prescripción de lo que debería ser el hombre, de qué pasos debiera seguir si quiere reconciliarse consigo mismo y encontrar su libertad. Entonces en el hombre cabe la posibilidad de buscar los medios para lograr dicho fin.

Lo que el hombre es y lo que debería ser son campos que aparecen divididos por un abismo casi infranqueable, pese a tener el mismo referente. Dicho en otras palabras, el fenómeno y el noumeno aparecen escindidos. La filosofía teórica kantiana (la explicación fenoménica) y la filosofía práctica (explicación nouménica) aparecen separadas, pero a ello subyace, también, un esfuerzo por unir ambos campos, mismo que se manifiesta en la *Crítica del Juicio*. Para Kant, el hecho de que ambos campos sean dispares no quiere decir que no se puedan igualar, o al menos acercarse, el hombre se debe preocupar por establecer las mediaciones necesarias para unir estas perspectivas, puesto que esto es una exigencia de la razón, por ello cabe preguntarse: ¿cuáles son las mediaciones necesarias para construir un *reino de los fines* a partir de un pueblo de demonios? En la *tercera crítica* de Kant se encuentran, a grandes rasgos, las pautas que deben ser seguidas para lograr tal fin. Por ello, antes de ver cómo es posible establecer las mediaciones necesarias, primero se tiene que ver cuáles son sus condiciones de posibilidad.

⁶ Al respecto, el mismo Kant nos dice: “se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles” (Idea, 41).

La *Crítica del Juicio* tiene como finalidad establecer la mediación entre lo fenoménico y lo nouménico. Si lo primero obedece a los conceptos de la naturaleza y lo segundo al concepto práctico de libertad, ¿qué concepto puede servir de puente para transitar de un lado al otro? La respuesta es el concepto de finalidad, éste es un recurso del juzgar subjetivo que pretende unir los dos campos anteriores. El método consiste en darle un sentido a toda la serie de fenómenos, presentándolos como si éstos estuvieran dispuestos de tal manera que apuntan progresivamente a un acercamiento a lo nouménico. La finalidad surge como un recurso heurístico que parte de la reflexión del hombre, para transitar por medio de la acción de un estado presente a otro futuro. Por medio del Juicio reflexionante se intentará unir estos dos campos, primero, señalando la posibilidad de la concordancia entre ambas perspectivas y luego estableciendo las mediaciones necesarias. Para ello es preciso señalar cómo opera el Juicio reflexionante, mismo que es la columna vertebral de la tercera crítica y de esta manera saber qué se puede esperar.

La distinción entre Juicio determinante y Juicio reflexionante

Cuando hablamos de la realidad, ya sea desde la perspectiva teórica o la práctica, podemos decir de ella lo que se puede exigir como necesario, o bien, lo que se puede decir como posible. En el primer caso emitimos un juicio determinante, mientras que en el segundo expresamos un juicio reflexionante. La distinción entre ambas maneras de predicar es esencial para entender la unidad del sistema kantiano, por ello, conviene examinarlas a detalle.

Fenoménicamente podemos observar un orden en la naturaleza y ésta puede ser determinada como un todo desde esta perspectiva. Conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas, por tanto, nuestro entendimiento somete la naturaleza a sus categorías (KrV, B XVIII). En este caso, la naturaleza se somete a las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y a las categorías del entendimiento. Este último legisla universalmente la naturaleza y la determina en cuanto fenómeno. Ahora bien, lo mismo sucede en el caso de la relación entre libertad y razón, esta última determina conforme a la primera lo que es bueno incondicionalmente. En ambos casos, el Juicio⁷ determina mediante conceptos su resultado; en el caso de la naturaleza obtiene un juicio teórico, y en el caso de la libertad, un juicio práctico. Aunque a primera impresión

⁷ Utilizaremos Juicio (*Urteilkraft*) como facultad de juzgar y juicio (*Urteil*) para el resultado de su ejercicio.

podría parecer contradictorio decir que los juicios basados en la libertad son determinantes, esto sólo es una falsa apariencia; ya que, si en el caso de la naturaleza se determina mediante leyes, en el caso de la libertad también se realiza del mismo modo, la diferencia radica que en aquélla se determinan de manera heterónoma, mientras que en ésta la determinación mediante la ley moral está basada en la autonomía.⁸ En la *Crítica del Juicio* se afirma que mientras en el gusto se busca una pretensión de adherencia de todos al juicio, la moral la ley “no sólo contiene en sí la *pretensión* de la aprobación de todos, sino el *mandato* de dicha aprobación [...] tampoco se imputa en un juicio meramente reflexionante, sino en uno determinante, no a la naturaleza, sino a la libertad” (KU, § 29, Observación, 227).

En los casos anteriores el Juicio es determinante, ya que mediante un concepto universal se subsumen los casos particulares (“El discernimiento [Juicio] en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal”. [KU, IV, 124]).⁹ A este respecto el Juicio no ocupa tanto de la reflexión como de la deducción lógica para llegar a sus conclusiones, que son, por demás, objetivas. El entendimiento y la razón determinan la naturaleza (en el campo teórico) y la libertad (en el campo práctico), respectivamente. Para que tenga lugar un juicio determinante es una condición indispensable que haya un concepto (sea teórico o práctico, a este último también se le denomina idea) bajo el cual subsumir lo particular. Para el caso del conocimiento, siempre se tiene un concepto mediante el cual pueden enlazar las representaciones y emitir un juicio, éste es el de causalidad. Para el caso práctico, el juicio siempre yace a la base de un concepto práctico (idea) que se llama libertad, mismo que tiene su propia ley: la moralidad.

Sin embargo, qué pasa cuando no tenemos un concepto para juzgar lo que se nos presenta, nuestras facultades, en especial la de juzgar, ¿permanecen inactivas? O bien, ¿cómo indagamos acerca de lo que no tenemos concepto alguno? Un juicio sin conceptos no determina nada del objeto y su labor es la reflexión. En este caso, el particular está dado, pero carecemos de un concepto universal para juzgarlo, por lo que es necesario buscar un universal (“Si sólo está dado lo particular, para lo cual el Juicio debe buscar lo

⁸ A este respecto conviene recordar el concepto kantiano desarrollado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde la ley moral se fundamenta en la autonomía: los principios morales sólo nos pueden ser dados *a priori* por la razón, ésta, en cuanto práctica, es llamada voluntad y sólo cuando se determina mediante la representación de leyes es autónoma (*cfr.*, GMS, 155 y, en especial, 185). Asimismo, debe considerarse también que la libertad es la esencia de la ley (moral) y sólo se conoce por medio de ella: “la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad”, (KpV, 16).

⁹ En adelante sustituiré la palabra *discernimiento* por *Juicio* cuando utilice la traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mass.

universal, entonces el Juicio es tan sólo *reflexionante*". [KU, IV, 125. Énfasis en el original]). Para este caso el Juicio no tiene la base firme de un concepto y es necesario que juzgue a partir de sí y se provea a sí mismo un concepto, aunque sólo sea subjetivo, para poder investigar la naturaleza. El concepto que el Juicio se da a sí mismo para reflexionar es el concepto de fin, éste constituye la base *a priori* de la posibilidad del juzgar reflexionante, aunque de hecho no sea una ley sino una máxima, ayuda a inquirir sobre la naturaleza.¹⁰ Si para el entendimiento se tiene una legislación heterónoma y para la razón se debe tener una legislación autónoma, en este caso, el principio que legisla al Juicio (es decir, la capacidad de juzgar) es la *heautonomía*, misma que consiste en que el Juicio se da a sí mismo un principio (en este caso el concepto de fin) para indagar la naturaleza.¹¹

El Juicio reflexionante

El fundamento *a priori* del Juicio reflexionante es el concepto de fin. Éste no se debe entender como el término o finiquito de algo, sino más bien como un propósito, una intención que determina una función o una utilidad. Cuando se habla de fin se debe entender una finalidad. Ésta es formal (finalidad sin fin, subjetiva) o material (objetiva), dependiendo de esto el juicio será estético o teleológico, respectivamente. Para investigar en qué consiste el Juicio reflexionante es necesario analizarlo desde el concepto de fin (finalidad) que es su fundamento y con base en ello podremos distinguir los tipos en los que se ramifica de acuerdo con sus cualidades.

El juicio de gusto

El Juicio estético se fundamenta en una finalidad formal o finalidad sin fin, siguiendo la estructura de la *Crítica del Juicio*, esto es lo primero que Kant examina. Pero ¿qué es una finalidad sin fin? La complejidad que encierra este problema es de lo más desconcertante, pues no tiene precedente alguno en la historia de la filosofía. Una primera dificultad puede encontrarse en el término *estética*, pues éste había sido usado con otro sentido muy distinto en la primera *crítica*. Segundo, porque parece ser contradictoria la noción de finalidad sin fin, pues cómo se puede concebir una cualidad sin su cualidad. Tercero, la

¹⁰ A este respecto véase la *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, en el apartado 10 se señala lo siguiente: "Lo que aquí fundamenta el juicio de su posibilidad es un concepto de fin que lo precede *a priori*", (Primera introducción, 100).

¹¹ La *heautonomía* es un principio en el que el Juicio no da una ley para la naturaleza o para la libertad, sino para sí mismo, por este medio puede establecer comparaciones, relaciones y posibles condiciones de conexión en la naturaleza, aunque sólo sea subjetivamente (*cf.*, Primera introducción, 75-76).

carencia de fines, el hombre en cuanto ser racional establece fines, en este caso tiene que suspender el uso de su razón, para que la mera forma del fin ejerza su efecto en la imaginación y el entendimiento, es decir, un juicio de gusto. Por tanto, tenemos que explicar cómo se debe entender el término estética en el contexto de la tercera *crítica*, qué es la finalidad sin fin y, por último, en qué consiste la forma del fin.

El término *estética* es entendido de dos maneras en la filosofía kantiana, por lo que es necesario, si vamos a tratar el juicio estético, saber en qué sentido se está usando. Kant, desde la *Crítica de la razón pura*, tiene claros los dos sentidos en que se predica la noción de estética, bien sea la concepción antigua heredada de los griegos, o bien, la concepción desarrollada por sus contemporáneos. En la primera *crítica*, la concepción de estética no es desarrollada como una facultad del gusto, sino subordinada a la construcción del conocimiento, es decir, sometida al entendimiento.¹² En la última *crítica*, la estética no se subordina al entendimiento, sino que juega con él, es decir, armoniza. En relación con el conocimiento, la estética tiene que representar al objeto bajo las formas de espacio y tiempo, es decir, como fenómeno y con ello su función se subordina a esquematizar. Aquí, dice Kant: “«estético» significa que la forma de la sensibilidad (cómo es afectado el sujeto) se añade necesariamente a tal representación y es transmitida necesariamente al Objeto (pero sólo como fenómeno)”, (Primera introducción, 71. Énfasis en el original).

En la segunda noción del término, estético se refiere a lo sensible, mismo que no tiene nada que ver con el conocimiento, sino con el sentimiento de placer y displacer. En el primer sentido de la palabra nosotros podíamos formular un modo estético de representación; en este caso lo que tenemos es un modo de representación estético, porque no depende de concepto alguno (ya sea del entendimiento o de la razón), sino sólo del sentimiento que refiere al sujeto y no al objeto. El primer sentido de estético refiere al objeto, por lo que tiene una relación esencial con el conocimiento del mismo, sin embargo, en el segundo sentido, éste refiere a una mera receptividad del sujeto; por tanto, podemos decir que estético tiene dos usos, uno objetivo en relación con el entendimiento y otro subjetivo, en relación con el sentimiento de placer y displacer. Es a este último concepto al que se referirá nuestro autor en la *Crítica del Juicio*.

Ahora bien, vemos que lo estético refiere al sentimiento del sujeto respecto del objeto, pero no al objeto mismo, con ello Kant está, en principio, adoptando una postura

¹² En una nota al pie de la *Crítica de la razón pura*, Kant deja ver los dos sentidos de la palabra (esta nota es más conocida por la referencia que hace a Alexander Baumgarten), además menciona que la usará en el sentido antiguo (*cfr.*, KrV, B 36).

empirista.¹³ Esta referencia no es conceptual, sino sentimental con lo que nos conectamos directamente con la finalidad sin fin. En su tercera *crítica*, Kant no se refiere al término estética desde el plano del conocimiento sino del sentimiento, por lo que los juicios que se obtengan no serán juicios de conocimiento, ya que éstos se basan en conceptos, sino que serán juicios estéticos. Estos juicios no tienen ningún concepto para juzgar, ni teórico ni práctico, ya que de poseerlo perderían su cualidad de estético. Para juzgar la belleza no se necesita tener concepto alguno. Un juicio estético tiene como primera cualidad carecer de conceptos. Por ejemplo, para apreciar una rosa no necesitamos tener todos los conocimientos que posee un botánico, como tampoco él necesita de ellos para considerarla bella. Independientemente de todo, no se necesitan conocer los componentes de la rosa ni sus formas de germinación y reproducción para considerarla bella, simplemente se juzga y ya.

Ahora bien, el juicio estético posee dos clases diferentes: el juicio de los sentidos y el juicio del sentimiento. A este respecto, Kant delimita más a qué refiere con un juicio estético. Cuando se habla de los primeros, la satisfacción está ligada a las sensaciones y depende de la existencia del objeto, por ejemplo: una bebida exótica, en este caso se considera que existe un mero goce. En este caso los juicios siempre encierran un interés, el de la persecución del goce en la posesión, disfrute y deleite en el objeto. Es decir, depende del objeto y de que el sujeto sea afectado por él. En lo que refiere al juicio del sentimiento, éste no refiere a la mera sensación, sino a la reflexión que mantiene la armonía entre la imaginación y el entendimiento, lograda en el sujeto mismo. Este juicio no posee interés alguno, ya que su satisfacción no está ligada con la existencia del objeto, sino únicamente con el estado de ánimo del sujeto (o sujetos) que juzga(n). Por ejemplo, la satisfacción que aquí se tiene puede basarse incluso en cosas que nunca se dan en la realidad, como lo son los pegajos y los unicornios. La satisfacción descansa en la mera reflexión que mantiene viva la representación en el sujeto. El juicio que sólo tiene como base de satisfacción su reflexión es llamado juicio de gusto.

El juicio de gusto tampoco refiere a lo bueno. Lo bueno es un concepto, cuando se habla respecto de él se puede considerar de dos maneras: lo bueno para algo (útil), o lo bueno en sí (lo moral). El juicio de gusto no puede concebirse como útil, pues de ser así

¹³ David Hume hereda gran parte de la tradición empirista, siendo también uno de ellos, pensamos principalmente en Addison, Shaftesbury y Hutcheson. Él, siguiendo su tradición, considera que lo bello reside en el ojo del contemplador. En su ensayo “Sobre la norma de gusto” presenta de manera clara esta posición: “La belleza no es una cualidad de las cosas mismas; existe sólo en la mente que las contempla, y cada mente percibe una belleza diferente” (“Sobre la norma de gusto”, en *La norma de gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, p. 27).

tendría una finalidad y perseguiría un interés, pero al carecer de concepto, también carece de utilidad y de interés alguno. El gusto encuentra su satisfacción en la vivencia de la representación, no en el uso que hace de los objetos, pues en este caso se rompería con lo meramente reflexivo. Toda utilidad encierra en sí un interés y con ello un concepto, lo cual no yace en un juicio de gusto. Para tener un útil se necesita conocer qué es el objeto, mientras que cuando se juzga lo bello no es necesario saber qué es el objeto, por ejemplo: vemos un conjunto de rocas que por su conformación nos place, independientemente de cuáles sean las características y propiedades que tengan todas las piedras que conforman el paisaje, éste nos place desinteresadamente sin saber qué compone el conjunto. Por tanto, lo bueno (en cuanto útil) no tiene que ver con lo bello, pues en general las cosas que consideramos bellas son inútiles o, por lo menos, son consideradas desde esta perspectiva. Por otra parte, lo bueno en sí, es decir, lo bueno moral tampoco está a la base de un juicio de gusto. Lo bueno es un concepto práctico (idea) que es determinado por la ley moral, es diferente de lo bello en tanto que éste no está determinado y no pretende interés práctico alguno, es decir, no persigue el cumplimiento de la ley. El juicio de gusto carece de toda ley y utiliza sus propias reglas para juzgar.

Por medio del juicio de gusto se juzga lo bello. Los juicios de conocimiento juzgan la veracidad de las cosas en tanto que fenómenos; los morales, su bondad; los técnicos, su utilidad; los de la sensación, el goce, pero los juicios de gusto son los únicos que pueden juzgar lo bello. Un juicio de gusto no encierra ningún interés como los anteriores, éste sólo refiere a la mera armonía (juego) entre la imaginación y el entendimiento. No persigue fin alguno y, por tanto, no juzga a partir de conceptos, sino que juzga sin interés alguno. La conclusión a la que llega Kant a partir de este primer análisis es que cuando se juzga al objeto considerado bello por medio del gusto hay un completo desinterés de éste por aquél. Dicho en otras palabras, la satisfacción no depende de la existencia del objeto, sino de la reflexión del sujeto. Dice Kant: "Gusto es la capacidad de enjuiciamiento de un objeto o de un tipo de representación por medio de una satisfacción o una insatisfacción, *sin interés alguno*. El objeto de una satisfacción tal se llama bello" (KU, § 5; 160. Énfasis en el original).

Los juicios teóricos y prácticos tienen un concepto como base, en ello se funda su universalidad. Pero en el caso de los juicios de los sentidos, es decir, aquellos cuya base de satisfacción se encuentra en lo agradable, son particulares, solo valen para quien los emite. Pero ¿qué tipo de pretensión es la que corresponde a los juicios de gusto? ¿Cómo

es posible la validez universal de estos juicios? Si los juicios de gusto poseyeran algún concepto tendrían una validez lógica, universalmente objetiva, como los juicios de conocimiento. O bien, si se basaran en el concepto de libertad, tendrían una validez práctica universal. Mas como no poseen tales conceptos, pues de ser así no serían juicios de gusto, tiene lugar el preguntarse ¿qué tipo de universalidad, si es que la tienen, les corresponde? Cuando se juzga un objeto como bello, se considera que no sólo es bello para uno, sino que también lo debe ser para todos los demás, por lo que se tiene una pretensión de validez para todos (universalidad). En la consideración de un objeto como bello no se posee un concepto, ya que el particular es dado y se tiene que buscar el universal, es entonces que el juicio se da a sí mismo una regla para juzgarlo, dice Kant: “aquí la universalidad sólo se toma comparativamente y solo hay reglas *generales* (como lo son todas las empíricas), no *universales*, y son estas últimas las que adopta o reclama el juicio de gusto sobre lo bello” (KU, § 7, 162. Énfasis en el original).

La noción de regla es un punto nodal en el enjuiciamiento del gusto. Por medio de una regla se puede considerar un objeto como bello. La regla más que a una ley se parece a una máxima, se juzga desde la particularidad misma, sin embargo, posee un grado de universalidad, por lo menos para todos los que juzgan. Todo sujeto que a falta de una ley juzga mediante reglas, lo hace reflexivamente y en el caso de lo bello a partir del gusto.¹⁴ Por tanto, la universalidad del juicio de gusto se extiende a “toda la esfera *de los que juzgan*” (KU, § 8, 165. Énfasis en el original). Todo sujeto juzgante tiene la capacidad, por lo menos en potencia, de hacer reglas y seguirlas, en este principio se basa la universalidad del gusto, en ser capaces de juzgar mediante reglas particulares. En la *Fundamentación*, Kant señalaba que el imperativo categórico era válido para todo ser racional, en lo que se incluía una santa voluntad que no fuera afectada por la sensibilidad y obrara siempre conforme a la ley. Pero en el caso del juicio estético el campo se reduce a los que son afectados por la sensibilidad, es decir, el sujeto racional tiene que ser afectado sensiblemente por los objetos.

Ya que para los empiristas lo bello está en el ojo de quien observa, uno de sus principales problemas era determinar qué podía valer para todos. Kant, al despojar de

¹⁴ El problema aquí, como en la política, es quien da la regla. Según Kant para juzgar lo bello, el juicio debe ser autónomo, es decir, cada quien juzga a partir de sí mismo, pero este juicio debe ser susceptible de comunicarse, en ello radica la posibilidad de su universalidad. En el caso del arte quien da la regla es el genio. Éste tiene tres características, (1) la originalidad de su trabajo, (2) mismo que se convierte en modelo, o bien, en un producto ejemplar y (3) en virtud de ello da la regla, pues a partir de su trabajo se juzgan todos los demás (*cf.*, KU, § 46). De esta manera podemos comprender los *ismos* en el arte, un genio crea escuela y el trabajo de sus discípulos consiste en desarrollarlo, tomando como *canon* lo establecido por el maestro.

todo concepto al juicio de gusto, se enfrenta al mismo problema. Sin embargo, para él, como veremos más adelante, la universalidad de un juicio de gusto se basa en el supuesto de una sensibilidad común que hace posible la comunicabilidad del sentimiento. Gracias a que la libertad de la imaginación coincide con la legalidad del entendimiento (facultad cognitiva por excelencia), se hace posible la comunicación del estado de ánimo. La armonía que surge entre la imaginación y el entendimiento es susceptible de ser comunicada. Por ejemplo, cuando observamos una puesta de sol en la playa, la sola representación de dicha evocación nos causa placer, pero cuando la hemos vivido y transmitimos esta experiencia a otro, exigimos un sentimiento similar en él. De igual forma, exigimos la adherencia de todos los demás a este juicio. Por el contrario, el sentimiento de displacer que nos genera ver un accidente catastrófico, también lo será para todos aquellos a los que les sea narrado dicho evento. Podemos ver en ambos casos que no es una cuestión de conocimiento, sino de sentimiento.

Desde el supuesto de una sensibilidad común, sin la cual no sería posible postular la comunicación, la validez del juicio de gusto es intersubjetiva. En el caso de los juicios acerca de lo agradable, éstos tienen una validez individual. Los juicios de conocimiento y los juicios morales tienen una validez universal objetiva. Los juicios de gusto no son individuales, pero tampoco son válidos de manera universal y objetiva, sino que tienen una validez intersubjetiva, que es una especie de *universalidad subjetiva*, ésta también la poseen los juicios teóricos y prácticos. Esta universalidad subjetiva se basa en la posibilidad de su comunicación. Por lo que podemos considerar que: “Bello es aquello que sin concepto gusta universalmente” (KU, § 9, 170).

El juicio de gusto es desinteresado ya que carece de concepto y, sin embargo, place universalmente, pero en qué consiste su finalidad. En general, la finalidad “es la causalidad de un concepto con respecto a su *objeto*” (KU, § 10, 170. Énfasis en el original). Por ejemplo, los planos de una casa señalan cómo será realizada, de manera que la idea de la casa es *causa* de la realización de la misma. No debe entenderse en este caso una causa eficiente, sino una causa final. La causa eficiente se explica de una forma meramente mecánica, mientras que la causa final tiene como condición de posibilidad una inteligencia ordenadora. Ahora bien, el problema con el juicio de gusto es que no se basa en concepto alguno y, como vimos, la finalidad tiene un concepto que es la causa del objeto, por tanto, cómo se puede organizar un objeto sin concepto. Aquí radica gran parte de la problemática para entender la finalidad sin fin.

Cuando se contempla la naturaleza reflexivamente todo parece estar ordenado de forma tal que ésta place. Es como si una inteligencia superior hubiera dispuesto de todo para que los humanos la disfrutaran en su contemplación. Sin embargo, si las cosas fueron dispuestas para que el hombre las disfrute o fue una mera casualidad es algo que rebasa las fronteras de nuestra experiencia, es tanto como querer comprobar la existencia de Dios. Objetivamente no podemos decidir cuál es el estatus del orden natural, es decir, si existe o no como tal. Lo que se esconde detrás de esto es algo más profundo aún: el que nosotros no podemos saber si las cosas tienen una finalidad o no. La finalidad que le podemos atribuir a un objeto puede ser de dos formas: interna y externa. La primera se corresponde con el concepto de perfección, la finalidad interna de cada cosa es su perfección, pero puesto que nosotros no podemos determinar su finalidad interna, es decir, lo que la cosa deba ser, tampoco podemos determinar en qué consiste su perfección.¹⁵ Aun suponiendo que se pudiese conocer la perfección de las cosas, el concepto de perfección de una cosa condicionaría el juicio acerca de lo bello, puesto que cada cosa se juzgaría a partir de su concepto de perfección y no desde el sentimiento. Por tanto, la finalidad interna de las cosas no es la que corresponde a la finalidad supuesta en un juicio de gusto.

Por otra parte, la finalidad externa es la utilidad que puede tener una cosa, pero ésta es arbitraria en tanto que nosotros la determinamos para nuestros fines, no para los fines de la naturaleza. Como ya se mencionó antes, el juicio de gusto es desinteresado, mientras que la utilidad siempre refiere a un fin, es decir, posee un interés, ella siempre busca un *x* bueno para algo. Si la finalidad del gusto fuera como en este caso, su satisfacción no se basaría en la contemplación reflexiva, sino en la existencia misma del objeto, pues en tanto que útil nos sirve para satisfacer una necesidad (o también se puede decir, un interés). Si el gusto tuviera que servir para algún interés dejaría de ser desinteresado y, por ello, no sería más un juicio de gusto. Por lo tanto, la finalidad externa, lo mismo que la interna, tampoco es la que corresponde al juicio estético.

Kant considera que la *finalidad sin fin* o *finalidad formal* es la que corresponde al juicio de gusto, pero en qué consiste. Las dos finalidades antes mencionadas poseen un

¹⁵ Es importante mencionar que para Kant sólo conocemos la posibilidad interna de los productos de la técnica, puesto que nosotros los hacemos y los determinamos para un fin; al tener un fin dado, es decir, un concepto, podemos determinar su perfección en la medida que podemos comparar el concepto y el objeto. Cabe señalar que en este caso nuestro autor estaría en completo acuerdo con Giambattista Vico, cuando éste dice que nosotros sólo conocemos lo que nosotros mismos hacemos, por lo que sólo podemos conocer el mundo civil, ya que nosotros mismos lo hacemos, éste es “luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda” (Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 157).

concepto y, además, éste anticipa y determina lo que debe ser su objeto. La finalidad sin fin o formal carece de concepto alguno (tanto de perfección como de utilidad) y no señala lo que el objeto deba ser, pero la reflexión que emerge de la contemplación del objeto pareciera mostrar que éste fue hecho con una finalidad, aunque nosotros no podemos determinar cuál, es decir, pareciera que hubiera sido hecho por una inteligencia superior y que tal objeto es conforme a un fin. La finalidad sin fin o formal es y puede entenderse como esa capacidad de ser conforme a fines, por ejemplo, la representación de la forma en que están presentes la vegetación y los animales en un lugar parece un todo armónico, esto genera en nosotros un sentimiento de placer, no porque se ajuste a un concepto predeterminado en nuestra mente, sino porque podría ajustarse perfectamente a un concepto o varios, es decir, alguien podría crear un lugar así con el fin de disfrutarlo. Lo que se nos presenta y que revive la reflexión es la armonía entre la libertad de la imaginación y la legalidad del entendimiento, esta coincidencia entre ambas facultades es lo que denominamos finalidad formal, en palabras de Kant, él lo dice de la siguiente manera: “la finalidad puede ser sin fin en tanto que no ponemos las causas de esta forma en una voluntad, mas, sin embargo, sólo podemos concebir la explicación de su posibilidad si la derivamos de una voluntad” (KU, § 10, 171).

La finalidad sin fin es una finalidad no causada (es decir, no posee concepto alguno), pero que para explicarla la concebimos *como si* hubiera sido causada por alguna voluntad. La finalidad sin fin, presente en el juicio de gusto, no es contradictoria con el conocimiento, pero tampoco es conocimiento, aunque puede coincidir con el, no obstante, todo juicio de conocimiento siempre debe contener esa universalidad subjetiva del juicio de gusto.¹⁶ La no contradicción está presente en la armonía de la imaginación y el entendimiento, misma que también deben poseer los juicios cognitivos. Kant señala que lo bello en este momento se define de la siguiente manera: “*La belleza* es la forma de la *finalidad* de un objeto en la medida en que ésta se percibe en él sin la *representación de un fin*” (KU, § 18, p. 189. Énfasis en el original).

Los juicios de conocimiento tienen una necesidad objetiva teórica, mientras que los juicios morales una necesidad práctica, ahora cabe preguntarnos qué tipo de necesidad tienen los juicios de gusto, es decir, qué los hace valer cómo tales. Cuando se emite un juicio de gusto se exige la adhesión de todos, pues lo que es juzgado se considera

¹⁶ De hecho, todo juicio lógico, objetivamente válido, siempre debe poseer también validez subjetiva, aunque no a la inversa: “un juicio *de validez universal objetiva* también es siempre subjetivo [...] [pero] a partir de una *validez universal subjetiva* [...] no cabe inferir la validez universal lógica, porque aquel juicio, el estético, en modo alguno se refiere al objeto” (KU, § 8, 164. Énfasis en el original).

satisfactorio para todos. Se intenta conseguir la adhesión de todos. La necesaria satisfacción del gusto en todos exige un sentido común. Sólo desde el supuesto de un sentido común se puede considerar la necesidad de un juicio de gusto (más adelante se verá que este sentido común, que es la base de la comunicabilidad, es el sustento fundamental del juicio estético de gusto).

Para Kant, debe haber un sentido común que posibilite la comunicabilidad de lo que gusta o disgusta, pero no basado en conceptos, sino en el sentimiento con validez universal. Kant postula la idea de un sentido común. Éste, aclara nuestro autor, no debe confundirse con el entendimiento común, pues su diferencia radica en que mientras aquél juzga sin conceptos, éste sí los tiene. En un intento por ejemplificar lo que expresa nuestro autor, podemos decir que el entendimiento común son los conocimientos generales de una época y una sociedad desde los que se juzga la realidad, mientras que el sentido se liga más con lo que place y displece en una sociedad. Tomemos por ejemplo el arte. No todas las obras artísticas alcanzan la adhesión de todos los sujetos juzgantes. Algunas sólo gustan en la comunidad donde es realizada, ya que representan algo para quienes están relacionados con la experiencia del autor; otras obras gustan durante una época; pero las obras artísticas excelsas superan no sólo su espacio, sino también su tiempo, gustan a diferentes culturas en diferentes épocas, por ejemplo, baste mencionar el *David* de Miguel Ángel o la *Mona Lisa* de Leonardo da Vinci. Estas obras, podemos decir, alcanzan esa validez universal que exige la aceptación del juicio de gusto. No hay conceptos, sino un sentido común (o sentimiento) que se unifica en la experiencia particular de lo bello.

Ahora bien, debemos decir que este sentido común se exige como un sentimiento y no como una sensación. Lo que atañe a la sensación es un efecto particular, una mera inmediatez. Si Kant fundara en la sensación el juicio de gusto, se enfrentaría a los problemas esbozados en los tropos uno, dos y tres, de Sexto Empírico. En ellos se muestra la desigualdad que hay entre los sentidos de los hombres y en la constitución de los mismos.¹⁷ Sin embargo, el sentimiento implica algo más, involucra la formación cultural de cada hombre, misma de la que nadie carece, la hoja de parra es manifestación de esa

¹⁷ La problemática escéptica que desarrolla Sexto Empírico en los *Esbozos pirrónicos* consiste en mostrar, de manera detallada, las diferencias que hay en los órganos sensibles, principalmente en la visión, la diferencia entre la constitución entre los hombres y sus percepciones. *Cfr.*, Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002, pp. 18-36.

razón que lleva al hombre a levantarse de la inmediatez de los sentidos.¹⁸ Este sentido común del hombre se ha desarrollado a lo largo de su historia, en algunos más que en otros, pero siempre está presente. Por tanto, la necesidad de los juicios de gusto se basa en este sentido común, el que juzga algo como bello exige el voto universal de todos los demás desde el presupuesto de este sentido común.

Teniendo como base este sentido común, también se puede suponer comunicabilidad universal del estado de ánimo. La formación cultural que todo hombre ha adquirido le ayuda a comunicar sus sentimientos, no sólo mediante conceptos, sino también sin el uso de ellos. Este sentido común no permite señalar que si alguien emite un juicio de gusto todos *tienen* que coincidir con él, sino que *deben* coincidir con él, pues es una idea regulativa que “podría convertirse con derecho en regla para todo el mundo” (KU, § 22, 193). Por medio del juicio de gusto se crea la exigencia de la razón para producir unidad en el sentir, unanimidad en la que consiste la necesidad del juicio de gusto. La unanimidad en el sentir lo es en la satisfacción de lo que se considera bello. El buscar la adherencia de los demás es porque se considera que lo bello es un objeto de necesaria satisfacción, aunque, como se decía antes, sólo bajo la presuposición de un sentido común. Por lo que: “Bello es aquello que, sin concepto, puede reconocerse como objeto de una satisfacción *necesaria*” (KU, § 22, 194. Énfasis en el original).

Hemos visto que el juicio estético de gusto es desinteresado —no tiene conceptos—, su universalidad es intersubjetiva, su finalidad es sin fin —es decir no persigue nada, aunque para explicarse tiene que suponerse que lo hace— y su necesidad se basa en una exigencia por adherencia —un *sensus communis*—. Ahora corresponde analizar, cómo se justifican estos juicios, es decir, su deducción. Pues tiene que quedar claro cuál es el principio *a priori* que fundamente los juicios de gusto.

Los juicios estéticos pueden ser de los sentidos o del sentimiento, puesto que los primeros sólo se basan en lo empírico, no pueden tener una justificación *a priori*, como tampoco valen universalmente. Pero hay otro tipo de juicios, los llamados sublimes, mismos que Kant trata en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Sin embargo, estos no pueden considerarse sin finalidad, pues tienen a su base la capacidad de los fines

¹⁸ “La hoja de parra fue el producto de una manifestación de la razón” (Comienzo, 73). Podemos interpretar este pasaje de la siguiente manera: el simple hecho de usar un taparrabo es muestra de cultura, quizá de inicio sea una mera respuesta a la necesidad (por ejemplo, las inclemencias del tiempo), pero es el germen del desarrollo humano, pues una vez superada la necesidad cabe la posibilidad del refinamiento, donde se incluye lo estético.

(voluntad) (*cfr.*, KU, § 30, 243), por ello, la deducción de los juicios estéticos se limita a los juicios de gusto.¹⁹ Los juicios acerca de lo sublime están justificados en tanto se han justificado ya en la segunda crítica los juicios morales.

La imaginación es la capacidad de la exhibición (*cfr.*, KU, § 17, 185), ésta es la base del juicio de gusto, por lo que para lograr la deducción se tiene que “exhibir tan sólo la *validez universal* de un juicio *particular* que exprese la finalidad de una representación empírica de la forma de un objeto [... de modo que...] la satisfacción de cada cual también pueda enunciarse como regla para todos los demás” (KU, § 31, 244. Énfasis en el original). Como todo juicio reflexionante, el juicio de gusto no tiene un universal en el cuál subsumir la representación dada, sino que a partir de un particular tiene que determinar lo universal (por ejemplo, en una obra literaria, la figura de un individuo se muestra como ejemplo universal). Ahora toca ver cómo se lleva a cabo esto.

Un juicio de gusto tiene dos peculiaridades: la primera es su autonomía y la segunda es que no depende de ningún argumento demostrativo. Analicemos la primera peculiaridad. El juicio de gusto exige que el sujeto juzgante sea autónomo, es decir, que juzgue por sí; no debe depender de conocimiento alguno o del juicio de los otros, sino que debe erigirse por sí mismo y exigir la adherencia de los demás. Es autónomo en tanto que se distingue de los otros juicios, pero también de los otros sujetos que juzgan; parte únicamente de la representación dada que exige la adhesión de todos los demás. Si este juicio se fundamentara en el conocimiento, la utilidad o el juicio de los demás, sería heterónomo, pues valdría por otro y no por sí mismo. Aunque el juicio de gusto no necesita de conocimientos o de instrucción, si necesita de ejemplos, mismos que le sirven para “no recaer ni en la tosquedad ni en la rudeza inicial de los primeros ensayos” (*cfr.*, KU, § 32, 247). Aunque cabe decir que los ejemplos sólo sirven como eso, es decir, como ejemplos, no como objeto de imitación, estos implican el desarrollo de lo que el hombre ha superado y, más aún, de lo que debe superar.

La segunda peculiaridad señala que el juicio de gusto no es determinable mediante argumentos demostrativos. Para que haya un argumento tal se necesitaría que el gusto juzgara a partir de conceptos, lo cual no puede ser así, pues perdería su calidad de bello al perseguir algún interés. La carencia de un argumento demostrativo tiene dos consecuencias importantes: la primera radica en que no se puede persuadir a nadie de

¹⁹ Kant realiza el análisis de lo sublime después del de lo bello y antes de la deducción del mismo. Sin embargo, dejaré el análisis de lo sublime luego de la deducción del juicio de gusto, para utilizarlo como introducción a la teleología, lo cuál cobrará sentido cuando explique la transición de un pueblo de demonios a un reino de los fines.

que algo es bello o no lo es, al no tener concepto objetivo no se puede demostrar nada, sólo quien juzga puede o no convencerse de qué juicio emitir; la segunda es que el juicio de lo bello sólo se emite de casos particulares que pretenden la aceptación de todos. Por ejemplo, cuando se dice que un tulipán es bello, se habla de una representación dada, no de todos los habidos o por haber, pero se exige la adherencia universal de todos los sujetos juzgantes.

Estas dos peculiaridades del juicio de gusto (la autonomía y la carencia de argumento demostrativo) pueden verse en un ejemplo que el mismo Kant expone. Dice: imaginemos un joven poeta que propone sus versos como bellos, los demás pueden decirle que no lo son, que no cumple con los requisitos mínimos para considerar como bello alguno de sus poemas; pero él, por su parte, piensa que nadie ha percibido correctamente el sentido de sus letras, además de que las reglas mismas no obedecen al esquema de sus escritos. ¿Cómo poder sacar al joven poeta de su error? Sencillamente no es posible, pues esto remite a la subjetividad misma del juzgante, no a un aspecto objetivo de la realidad. La opinión del poeta sólo cambiará una vez que ejercitada su capacidad de juzgar, él mismo reconozca que sus versos no son lo que él pretendía, incluso creará que ellos son ridículos y, como suele suceder, quizá los rompa. Pero esta manera de juzgar y este cambio de perspectiva sólo se da de manera autónoma, no por la persuasión de otros, sino la propia.

El juicio de gusto sólo se basa en la representación dada al sujeto. La autonomía del juicio demanda que cada quien tenga una experiencia directa de la representación dada para poder juzgar por sí mismo. Por tanto, Kant retoma el ejemplo humeano en el cual se señala que, tanto el especialista, como el cocinero, deben probar la comida para emitir un juicio (*cfr.*, KU, § 33). El juicio de gusto remite a la subjetividad del juzgante para considerar algo como bello, por eso es necesario que el sujeto tenga la experiencia de lo que se ha de juzgar, es decir, de la representación particular dada. El gusto no puede tener un principio objetivo de justificación, de ser así todo lo anterior se vendría abajo. El juicio de gusto sólo se basa en la reflexión del estado de ánimo del juzgante, es decir, sólo en quien juzga radica el principio y, en general, todos los que tienen esa capacidad. La capacidad de juzgar (Juicio) es el principio —subjetivo— en el cual se basa el gusto. Es la mera forma del juzgar, en armonía, lo que lo fundamenta. En las propias palabras de Kant, dice: “el juicio del gusto debe descansar en la mera sensación de la imaginación en su *libertad* y del entendimiento con su *legalidad* [...] en un sentimiento que permita

enjuiciar al objeto según la finalidad de la representación” (KU, § 35, 251. Énfasis en el original).

La percepción se puede enlazar con un concepto o con el sentimiento de placer y displacer (recordemos lo antes explicado entre los dos conceptos de estética). Cuando se enlaza con este último una satisfacción acompaña a la representación del objeto, aunque no es un enlace con la mera sensación, de ser así sólo se estaría en lo mero agradable; el enlace es con la forma de la representación, la armonía que surge de la libertad de la imaginación —que esquematiza sin concepto— con la legalidad del entendimiento es lo que produce el sentimiento de placer. Cuando surge esta armonía, la representación del objeto se considera bella y se exige la adhesión universal de todo juzgante. (Podemos decir que esta armonía se puede equiparar con el principio de no contradicción, aunque esta es una no contradicción sin conceptos, es decir, la no contradicción de la forma, misma que también se requiere para el conocimiento, en esta medida el juicio de gusto se relaciona con el de conocimiento.) Si la percepción se enlaza con el sentimiento de placer y displacer, entonces se juzga lo meramente subjetivo, pues no se está juzgando el objeto, sino el estado de ánimo. De aquí que habrá de justificarse cómo se puede precisar necesidad del sentimiento (estado de ánimo) exigida universalmente.

Si la representación de un objeto está unida con el sentimiento de placer y displacer sólo puede percibirse interiormente. Además debemos señalar de qué tipo de placer se trata, pues no es uno basado en el agrado (mera sensación), pero tampoco es un sentimiento moral (respeto), ya que la satisfacción de éstos se encuentra en el deleite del objeto y el cumplimiento de la legalidad, respectivamente. El placer radica en la armonía (forma del enjuiciamiento), cuya satisfacción está en lo que percibo como bello y de lo cual exijo necesariamente que todo el mundo coincida, si en verdad se comparte un sentido común.

El problema de los juicios de gusto forma también parte de los juicios de conocimiento (*cfr.*, KU, § 36, 253), por lo que al resolver la deducción de los primeros se habrá contribuido en algo a los segundos.²⁰ Para que los juicios de gusto puedan tener un fundamento *a priori* se exige la necesaria suposición de un sentido común, por medio del cual se muestre que las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar son comunes.

²⁰ Siguiendo a Guilles Deleuze, menciona que: “La facultad de sentir no legisla sobre los objetos [...]. El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades [...], sino que *las funda o las hace posibles*. Jamás una facultad adquiriría un papel legislador y determinante si todas las facultades en conjunto no fueran ante todo capaces de esta libre armonía” (Gilles Deleuze, *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 89. Énfasis en el original).

Para que exista una adhesión universal al juicio de gusto tiene que ser necesario que (1) *las disposiciones subjetivas del juzgar son las mismas en cada ser humano, pues de lo contrario no sería posible comunicación alguna*, en el caso más extremo, ni del conocimiento. Si las disposiciones subjetivas fueran distintas, quizá no distinguiríamos cuando alguien está enojado o cuando no lo está, o también cuando está alegre o en algún otro estado de ánimo. No parece ser este el caso, pues entre los hombres predomina un mínimo de lenguaje corporal que fácilmente hace interpretable el estado de ánimo de una persona, como puede ser la alegría o el disgusto, la serenidad o la sorpresa, e incluso otro tipo de actitudes.

(2) El juicio de gusto debe ser puro, es decir, ajeno a todo concepto de la naturaleza y de la libertad, como también a toda sensación, para poder hacer un ejercicio correcto del mismo. Para emitir un juicio de gusto con derecho a que sea aceptado universalmente debe ser puro, de lo contrario simplemente se está haciendo un uso indebido de ese derecho.²¹ Con esto quedan deducidos los juicios de gusto, la necesaria suposición de las disposiciones subjetivas del juzgar que utilizadas de forma pura pueden exigir la validez universal, es decir, la adhesión de todos los demás. Esta deducción o legitimación, dice Kant, es muy sencilla, ya que “no necesita justificar ninguna realidad objetiva de un concepto, pues la belleza no es un concepto del objeto, ni el juicio de gusto un juicio cognoscitivo” (KU, § 38, Observación, 255). El juicio de gusto solamente subsume una relación susceptible de ser sentida en la que la imaginación y el entendimiento coinciden armónicamente entre sí, aquella en su libertad y éste en su legalidad.

Los juicios de gusto pueden comunicarse universalmente, puesto que su fundamento es un sentido común. A diferencia de los juicios teóricos y prácticos, la comunicabilidad en este caso es sin conceptos, gracias a esa unidad en el sentir (principio subjetivo) que comparten los seres humanos. Alguien que juzga con gusto puede exigir la universal adhesión de los demás, además de poder comunicar de manera universal su sentir. Este sentido común debe entenderse como un sentido comunitario, pues presta atención a los demás pensamientos (*cf.*, KU, § 40, 258). En este caso, la reflexión trata de sustraerse de las condiciones empíricas para englobar el pensamiento humano en general, para lo que sigue tres máximas: “1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar en concordancia con uno mismo” (KU, § 40, 259).

²¹ Los dos puntos que he dejado entre paréntesis son mencionados en una nota al pie, del § 38 de la KU. Algunos críticos podrían señalar que la deducción de los juicios de gusto no se reduce al párrafo mencionado y menos a la nota, pero Kant dirá inmediatamente en la siguiente observación, que la deducción de estos juicios es bastante sencilla.

Como podemos ver, lo que se exige primero es la autonomía del pensar (que ya se señaló antes acerca del juicio de gusto), luego ampliar las miras abstrayéndose de uno mismo, por último, ser consecuente con lo que uno mismo piensa, lo cual es lo más difícil, en lo que concuerdo por completo con el autor, pues cada quien puede concebir los hábitos más virtuosos que jamás se hayan podido imaginar, pero llevarlos a cabo no es tan común como sería deseable. Este sentido común, acompañado de las máximas recién expresadas, nos conducen a una reflexión que intenta separarse del egoísmo propio de cada quien, pero en beneficio de uno mismo (el egoísmo en exceso llega a ser destructivo, mientras que el moderado ayuda a la edificación de cada quien en coordinación con los demás). Con lo dicho hasta aquí me parece suficiente, por el momento, respecto del juicio de gusto.

Lo sublime

Antes de analizar lo sublime podemos ver qué similitudes tiene con lo bello, como también sus diferencias, como Kant mismo las marca. Lo bello y lo sublime gustan por sí mismos, son juicios de la reflexión y se predicen de un particular, pero con una pretensión de validez universal. Difieren sustancialmente en que mientras lo bello percibe una forma lo sublime no, pues mientras el primero remite a un límite el segundo apunta a lo infinito. Aunque ambos placen, lo sublime es un placer negativo que surge de la imposibilidad de la imaginación para representar lo que traspassa sus límites, pues se da como ley el querer rebasarlos; mientras que en lo bello se tiene un placer surgido de la armonía, pues está a su base la adecuación, en lo sublime existe una inadecuación (*cf.*, KU, § 23, 199-201).

Lo bello surge de la armonía de las facultades, la imaginación en su libertad coincide con el entendimiento en su legalidad, ello porque lo que se presenta parece adecuado a lo que se debe conocer. Pero qué pasa cuando lo que se nos presenta es inadecuado a la imaginación (en el plano político podemos plantearlo de la siguiente manera, si las sociedades existentes no se ajustan al concepto de justicia ¿qué se debe hacer?). Cuando la imaginación no puede esquematizar lo que se le presenta, ya sea con o sin conceptos, ésta recurre a la razón que la violenta y le exige rebasar sus propios límites, para tratar de representar lo que le es irrepresentable, la razón le reclama a la imaginación la representación de lo infinito (*cf.*, KU, § 26, 210). Para analizar cómo se lleva a cabo esta exigencia de la razón, lo sublime requiere la revisión desde dos perspectivas, la matemática y la dinámica. Iniciemos con lo sublime matemático.

¿Qué es lo sublime? “*Sublime* llamamos a lo que es *absolutamente grande*” (KU, § 25, 245. Énfasis en el original).²² La pregunta es cómo entender lo absolutamente grande. Cuando decimos que algo es grande, lo podemos hacer de dos maneras, primero comparándolo con algo más, o bien, esto no tiene comparación con nada, ya que a su lado todo lo demás es pequeño, es decir, es el postulado que le da sentido a la expresión de *grande*. La imaginación puede comparar diferentes cosas y determinar cuál es la más grande, en este caso todos sus referentes son fenoménicos, en esas comparaciones siempre cabe la posibilidad de encontrar algo más grande, pero que la imaginación no alcanza a determinar, pues lo más grande se hace más difícil de representar en tanto que captar la forma se vuelve un trabajo que requiere más esfuerzo, no es lo mismo representarse un trío de ovejas, que un millón, donde el segundo conjunto es más grande que el primero, aunque también cabe una representación de un conjunto mayor.

El incremento de la relación numérica, que puede llegar al infinito, nunca arriba al concepto de lo que es absolutamente grande, sus referentes tienen un sentido lógico y, por lo tanto, se establece un límite, mientras que lo grande sin más no tiene límites, entonces ¿cómo se llega a esto último? La imaginación deja de trabajar con el entendimiento y recurre a la razón para hacer tal postulación. La inadecuación de lo absolutamente grande a la imaginación puede superarse por medio de una idea de la razón, de la inadecuación sensible se llega a una pretensión de adecuación suprasensible. Para Kant, el *quantum* y *magnum* son conceptos distintos, mientras que el primero siempre refiere a una experiencia fenoménica, es susceptible de ser comparado, pero también de que se encuentre algo más grande que él. Respecto a lo segundo, refiere a un concepto meramente nouménico, provisto por la razón, del cual no se tiene nada más grande, pues esta es la idea misma que le da sentido a todo lo demás, en comparación con ella cualquier cosa resulta pequeña: “*sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*” (KU, § 26, 206). Este sentimiento, que yace en el sujeto mismo, patentamente la capacidad que se tiene de sobrepasar todo lo que se presenta a los sentidos, es entonces que la imaginación llega a una satisfacción en la inadecuación con los sentidos. (Aquí se puede hablar de un desarrollo de la imaginación, pues ésta que en un principio sólo atiende a los sentidos, después sigue a la razón.)

La estimación de magnitudes numéricas mediante conceptos es matemática, mientras que en la mera intuición (por ejemplo, la apreciación visual) es estética. La

²² En esta cita sigo la traducción de Manuel García Morente, pues me parece más apropiada al sentido de lo sublime, como se verá en la explicación, la traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mass dice así: “Llamamos sublime a aquello que es *grande sin más*” (KU, § 25, 203. Énfasis en el original).

primera puede prolongarse infinitamente, mas nunca puede igualar a la segunda, pues ésta se guía por magnitudes de la razón. La estimación matemática no contiene ningún máximo, pero la estética sí; la primera siempre puede utilizar comparaciones en tanto la segunda refiere al ánimo para captarla en la intuición. La estimación matemática siempre puede sumar uno más en un proceso indeterminado, mientras que la apreciación estética busca presentar el conjunto como un todo determinado, aunque sólo sea subjetivamente, lo primero resulta representable numéricamente; mientras que lo segundo, estéticamente. La imaginación juega un papel en ambas estimaciones, en la primera refiere a una capacidad aprehensiva, en tanto representa sensiblemente el conjunto, en la segunda se manifiesta de una manera comprensiva en la cual se llega a un máximo que no puede ser sobrepasado por ninguna otra cosa.

Las magnitudes estéticas refieren al estado de ánimo cuando se llega a una inadecuación de la imaginación. Por ejemplo, al enamorarse de otra persona, se llega al punto en que se le dice: “eres lo máximo”, no porque objetivamente lo sea, sino porque subjetivamente su imaginación se desborda y trata de comprender esa inadecuación. Lo que se intenta explicar mediante esa expresión es que el sentimiento va más allá de los sentidos y que no hay concepto que pueda subsumirlo, por lo que se necesita una idea de la razón. Otro ejemplo es la contemplación de un panorama desde lo alto de una cima, la visión de la persona domina el horizonte por lo que cree que tiene una comprensión del todo, aunque lo que se percibe sea infinito, la imaginación procede como si lo contuviera todo. Dice Kant: “aquí surge el sentimiento de la falta de adecuación de su imaginación para exhibir las ideas allí donde alcanza su *maximum* y así, en el esfuerzo por ampliarlo, recae en sí misma y se ve trasladada a una emocionante satisfacción” (KU, § 26, 209. Énfasis en el original).

La naturaleza en bruto se regula por estas magnitudes estéticas, cuando se observa una gran montaña, el océano, un precipicio o el cielo estrellado, la apreciación estética no deja de señalar su enormidad, aunque no puede contabilizar lo que observa por medio de patrones matemáticos (del entendimiento), recurre a ideas (de la razón) para la comprensión de lo que observa. La “voz de la razón” le exige a la imaginación la magnitud de la totalidad, de manera que “[n]i tan siquiera lo infinito (espacio y tiempo expirado) se exceptúa de esta exigencia, sino que más bien hace inevitable pensarlo (en el juicio de la razón común) como *totalmente dado* (según su totalidad)” (KU, § 26, 211). La infinitud solo yace en el sujeto, ésta es grande en comparación con todo lo demás y, por lo tanto, es lo sublime, de lo que se concluye que lo sublime radica en la manera de

pensar del sujeto, es decir, en su estado de ánimo que no se ajusta a la sensibilidad, mas lo supera con las ideas de la razón.²³ De la naturaleza no se puede predicar nada sublime, pues esto refiere a la forma del pensar, aunque se llama impropriamente sublime a la naturaleza cuando en sus fenómenos lleva una intuición de infinitud, ya que de la falta de adecuación de los mismos surge el anhelo de intuirlo en un todo que sobrepasa la capacidad de la imaginación. Lo auténticamente sublime no está en la naturaleza, sino que tiene lugar en la disposición de ánimo de quien juzga, cuando la imaginación es violentada por la inconmensurabilidad de lo que percibe en la naturaleza, la pretensión de expansión de sus facultades para abarcar lo inadecuado, la posibilidad de un progreso siempre a mayor, es lo que debe considerarse sublime (*cfr.*, KU, § 26, 214).

De la inadecuación sensible de la imaginación surge un sentimiento que se conecta directamente con lo moral: el respeto, éste es entendido de la siguiente manera: “*Respeto* es el sentimiento de la falta de adecuación de nuestra capacidad para alcanzar una idea *que es ley para nosotros*” (KU, § 27, 214. Énfasis en el original). En la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica* se había hablado del respeto como el único sentimiento genuino de la ley moral, ello debido a que no depende de un móvil exterior, sino interior al mismo sujeto. En este caso se explica más claramente, la perfección moral del hombre (su *en sí*) está en disyuntiva con lo que es, pero su razón le exige aspirar al cumplimiento de la ley moral, aunque no se ajuste cabalmente a ella, no debe renunciar a su seguimiento. La sublimidad moral del hombre reside en querer alcanzar de manera progresiva el cumplimiento de la ley, con lo que se eleva por encima de toda naturaleza, pues al perseguir lo suprasensible (la realización de su libertad) gobierna la inmediatez de la sensibilidad y se convierte en dueño de sí. Ello nos lleva a decir que el sentimiento de lo sublime por la naturaleza es el respeto por nuestra propia determinación. El sentimiento de respeto no genera un placer como el producido por lo bello en la armonía, sino que es un displacer surgido de la inadecuación de la imaginación con las magnitudes, pero que en otra medida (negativamente) es un placer en tanto se esfuerza hacia tales ideas (*cfr.*, KU, § 27, 215).

El juicio de lo sublime sigue siendo estético, ya que es un juego conflictivo entre la imaginación y la razón. Si lo que predomina en lo bello es la armonía, aquí predomina el conflicto, la imaginación es violentada a superarse a sí misma, es decir, a superar lo sensible para aspirar a lo suprasensible, esto es, las ideas. El displacer que se presenta

²³ Es muy interesante la semejanza de lo sublime con el concepto de lo *absoluto* hegeliano, la diferencia radica en que mientras para Kant lo absoluto (lo sublime de acuerdo con la definición dada anteriormente) es subjetivo, en Hegel es objetivo (unión del sujeto-objeto).

en el conflicto hace necesaria la ampliación de los límites de la imaginación para adecuarse a lo ilimitado de la capacidad racional “a saber, la idea de un todo absoluto” (KU, § 27, 218). La imaginación es conducida por la razón, o por lo menos lo pretende, hasta la representación de un todo absoluto que rompa con la barrera de lo sensible.

Por otra parte, lo sublime dinámico no refiere a la cantidad sino a la cualidad. Se dice que algo es sublime cuando infunde en nosotros temor, pero sin infundir terror ¿qué se quiere decir con esto? El temor es una pasión controlada, mientras el terror es una desorbitada, pongamos por ejemplo lo siguiente. No es lo mismo estar en una tormenta donde se está luchando por salvar la vida, que observarla transcurrir desde un lugar seguro. En el primer caso hay una preocupación por salvar la propia vida, mientras que en el último hay un estremecimiento ante la fuerza de la naturaleza, pero sin sucumbir ante su estrepitoso espectáculo. La naturaleza en este último caso infunde un temor que lleva al estado de ánimo a superarse a cada momento, pues es como si la naturaleza nos invitara a desafiar su fuerza. La capacidad física de un hombre en medio de una catástrofe natural es insignificante, pero esto representa un desafío a sus facultades espirituales, pues pese a que la resistencia física no es efectiva, la naturaleza no determina el pensar (aunque si lo puede condicionar). En este caso, la sublimidad depende de la actitud que asuma quien está ante tales fenómenos de la naturaleza. Pregunta Kant: “¿Pues qué es objeto de máxima admiración, incluso para los salvajes? Un ser humano que no se asusta, que no se atemoriza y que, por tanto, no retrocede ante el peligro, pero que al mismo tiempo, con plena conciencia, se pone manos a la obra” (KU, § 28, 222).

La naturaleza en sus fenómenos descomunales produce temor en el hombre, pero el sobreponerse es lo que se denomina sublime, pues nos impulsa a salir adelante; no es lo mismo asustarse por una tormenta eléctrica, que asumir una actitud crítica que nos permita investigar las causas que la generan. Afrontar las situaciones, por difíciles que sean, es lo que nos permite crecer y en esta medida se llama sublime. Para llegar a este punto se necesita un cultivo moral. Mientras en el juicio de lo bello la accesibilidad más espontánea, para lo sublime se necesita hacer un esfuerzo mayor. El desarrollo cultural que se necesita en este caso atañe a lo moral, pues sólo las ideas morales pueden ayudar a la imaginación a rebasar los límites de la sensibilidad y llevarla al ámbito práctico, que es su auténtico ámbito. El juicio de lo sublime introduce al hombre en la sociedad (no sólo porque implica cultura, sino también porque inspira la idea de respeto que es de talante moral). En el juicio de gusto se presupone una sensibilidad común, pero

en el juicio de lo sublime se presupone una predisposición a las ideas morales que son propias de la naturaleza (razón) humana (*cfr.*, KU, § 29, 224-225).

En general, lo sublime matemático es lo que nos lleva a lo absolutamente grande, es esa facultad de poder encontrar siempre algo más grande, de ensanchar los límites de la sensibilidad gracias a las ideas de la razón, aunado con lo sublime dinámico, éste nos lleva a sobreponernos al espectáculo desbordante de la naturaleza para elevarnos sobre la sensibilidad y juzgar desde lo suprasensible. La razón siempre exige representarnos un todo que no excluya nada, por lo que constantemente hace que la imaginación ensanche sus límites. Lo bello se juzga espontáneamente, pero lo sublime implica la cultura, es aquí donde podemos hacer una transición del juicio estético al juicio teleológico. En el primero, la imaginación es la facultad protagonista, primero por su relación con el entendimiento en un libre juego y, luego, por el conflicto constante con la razón. Pero puesto que la razón no sólo pretende establecer sus fines, sino también realizarlos, busca relacionarse con el entendimiento, que le proporciona conocimiento del mundo, para ajustar la naturaleza su propio fin: la libertad. A este respecto conviene citar a nuestro autor en extenso:

[...] el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes [morales] y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad. Así pues, tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente. (KU, INTRODUCCIÓN II, 120-121)

De esta manera vemos que la unión entre naturaleza y libertad se debe dar mediante la sumisión de la primera a la segunda, donde la teleología nos ha de servir como supuesto para realizar el tránsito. Conviene, entonces, ver cuál ha sido la problemática que se ha desarrollado en torno a este concepto.

El juicio teleológico

El desarrollo del juicio estético es un hecho sin precedente en la historia de la filosofía. Ni la obra de Plotino, *Sobre la belleza*, ni la de Longino, *Sobre lo sublime*, tratan el tema delimitando con tanta sutileza en qué se distinguen los tópicos estéticos de los del

conocimiento y de lo práctico.²⁴ Hans-Georg Gadamer señala: “Kant fue el primero en reconocer una pregunta propiamente filosófica en la experiencia del arte y de lo bello”.²⁵ Antes de él, el juicio de gusto no tenía un *referente* tan claro. Sin embargo, al abordar el problema del juicio teleológico, hay un gran precedente histórico: Aristóteles. Él sistematizó un modo de pensar que ha tenido éxito hasta nuestros días. La manera en que Kant aborda el tema es muy similar a la del griego, pero hay una gran diferencia que los separa; para el prusiano la teleología es subjetiva, mientras que para el griego es algo objetivo. Veamos en qué consiste.

Comúnmente partimos de la idea de que hay un orden en la naturaleza, esto es a lo que se le llama la idea de una *armonía preestablecida*. Debido a esta idea tratamos de explicar la naturaleza *como si* tuviera un orden. Aristóteles hizo lo mismo, intentó explicar la naturaleza como si estuviera ordenada, o mejor dicho, organizada. El parte de una máxima que consideró ley: “la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano” (*Política*, 1253a 10-12). Si la naturaleza no hace nada en vano, entonces todo lo que hay en ella tiene una finalidad. De tal manera que si queremos investigar la naturaleza, no debemos conformarnos con lo que nos presentan los sentidos, sino que debemos indagar cuál es su finalidad.

Para Aristóteles, la naturaleza debe ser investigada desde dos perspectivas: la material y la formal (*cfr.*, *Física* 194a 10). En lo que concierne a la primera, corresponde saber cuáles son los componentes de cada ente. Respecto a la segunda, se refiere al fin, es decir, la función que debe cumplir cada ente. En su relación, la materia se subordina a la forma, ya que ésta determina cómo debe estar dispuesta aquélla. Para conocer la naturaleza desde ambas perspectivas es necesario investigarla desde las cuatro causas: 1) la material, 2) la formal, 3) la del principio de movimiento y reposo y 4) el propósito o fin (*cfr.*, *Física*, 194b 20-30). La causa material corresponde a indagar la constitución física del ente, por ejemplo si es oro, plata, piedra; la causa formal o modelo corresponde al concepto de la esencia de la cosa; la causa del movimiento o el reposo apunta a cómo se origina el cambio en el ente; por último, la causa final determina cuál es la función de la materia en movimiento de acuerdo con su forma determinada.

La naturaleza en tanto materia es estudiada desde la causa material; pero la indagación de la naturaleza como forma encierra las tres causas restantes (la formal, el principio de movimiento y reposo y el fin o propósito), éstas se reducen a una, la formal

²⁴ *Cfr.*, Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, México, UAM-I, 2002, p. 88.

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 57.

(cfr., *Física*, 198a 20). ¿Cómo es que Aristóteles plantea esta reducción? El fin es para lo que el ente debe estar hecho, en este caso, porque su forma natural lo exige como necesario; si hay un fin, entonces para cumplirlo ha de tener una forma y debe seguir un camino para llegar a su perfección, por lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento que le permita llegar al cumplimiento de su propósito natural. Para el Estagirita, la forma determina el fin (la función) y si algo tiene una forma debe tener una función y sus componentes se subordinan al cumplimiento de la misma y su movimiento tiende al cumplimiento del fin. De tal manera que una vez que está dispuesto el fin, todo lo demás, incluyendo la materia, se subordina al cumplimiento del mismo.

Retomando la causa última, la causa final, podemos ver que Aristóteles supone que en la naturaleza hay una constitución arquitectónica y, por ende, en ella todo cumple una función, pues ésta causa última es el todo y las partes tienden al cumplimiento del mismo. Pero además supone un conocimiento del todo, a partir del cual se pueden deducir las funciones de las partes que lo componen. Por tanto, la función de cada ente individual depende del lugar que ocupe en el todo. En otras palabras, hay una mutua correspondencia entre el todo y la parte, donde el primero tiene la supremacía sobre lo segundo.

Por su parte, el modo de proceder de Kant no es el mismo que el de Aristóteles, pues, en principio, para el prusiano no conocemos las cosas en sí, como apunta el filósofo griego, sino que las conocemos desde esquemas subjetivos, que al ser compartidos por todos se tornan objetivos y que, desde tal perspectiva, sólo conocemos fenómenos. Con ello se anula la posibilidad de conocer los noúmenos, que es lo que se piensa de las cosas, por ejemplo, su finalidad, ésta se puede postular para la investigación de la naturaleza, pero sólo eso. Además, según Kant, nosotros no conocemos el todo, sino que éste es el supuesto de la razón que nos permite avanzar en la construcción del conocimiento. Entonces, si no conocemos el todo, cómo determinar desde él las partes y cómo mostrar que éstas son por necesidad. El filósofo alemán tiene que lidiar con este tipo de razonamientos tan anclados tanto en la forma de pensar filosófica (exceptuando los empiristas, como Hobbes y Hume), como en el pensamiento común.

El inicio de la segunda parte de la *Crítica del Juicio* es desconcertante en principio y resulta extraño. Lo primero que hace nuestro autor es cuestionar si la naturaleza está ordenada de acuerdo con una finalidad o no, es decir, Kant duda de la existencia de una causa final, ya que el saberlo escapa a nuestra razón: “que las cosas de la naturaleza sirvan unas a otras como medios para fines y que su propia posibilidad sólo resulte

suficientemente comprensible gracias a este tipo de causalidad, es algo para lo cual no tenemos fundamento” (KU, § 61, 336). Para nuestro autor sólo podemos tener un conocimiento seguro de lo que conocemos fenoménicamente, pero no de lo que las cosas sean *en sí*, conocemos de acuerdo con las condiciones de posibilidad de nuestras facultades. Debido a esta razón, sólo podemos determinar las cosas exteriormente, determinar la finalidad de algo implicaría una determinación interior de la cosa *en sí*, es decir, su concepto de perfección. Pero como sólo conocemos fenoménicamente las cosas, no podemos determinarlas interiormente, pues esto sería tanto como creer ver desde el punto de vista de Dios, lo cual implica no sólo ser creador de las cosas, sino tener una visión del todo. Entonces, si no podemos determinar la finalidad de las cosas, cómo es que se la atribuimos. Esto sólo puede ser llevado a cabo como un principio heurístico, donde el juicio se da a sí mismo una ley, en este caso la finalidad, para indagar la naturaleza, pero nunca se debe perder de vista que sólo es un método subjetivo.

Kant parte de la idea de que hay dos tipos de finalidad: la interna y la externa. La finalidad, en general, como se dijo antes, es un concepto que causa su objeto. La finalidad interna es la perfección, en tanto que dice lo que la cosa debe ser, es decir, esta finalidad significa establecer el fin mismo de la cosa.²⁶ Sin embargo, esta finalidad, según el prusiano, es imposible de conocer, salvo en el caso del hombre, que es quien se determina a sí mismo nouménicamente. Por otro lado, por finalidad externa se entiende “aquella donde una cosa de la naturaleza sirve a otra como medio para un fin” (KU, § 82, 411) y ésta puede considerarse desde dos puntos de vista: como utilidad cuando sirve a los fines del hombre, o como provecho cuando sirve de medio para cualquier otra criatura de la naturaleza. Cuando el hombre considera algo como bueno para sus fines, está determinando una utilidad, pero cuando una cosa sirve para otra, por ejemplo, la lluvia que riega los campos, la podemos considerar como provecho. La finalidad externa no es algo intrínseco a las cosas mismas, sino un valor que nosotros les otorgamos (KU, § 63, 344). La finalidad interna es objetiva, pero no la podemos conocer, ya que no podemos conocer las cosas en sí; por otra parte, la externa es algo que le atribuimos arbitrariamente a las cosas dependiendo de nuestros intereses, ya sea para buscar una utilidad o para explicar un provecho en la naturaleza, esta finalidad siempre es relativa.

²⁶ Conviene aquí recordar las palabras de Friedrich Nietzsche: “se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar [...] La forma es fluida, pero el sentido lo es todavía más” (*Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 100).

Es necesario resaltar que la finalidad externa en tanto utilidad es un punto nodal en este trabajo, ya que a través de ella pensamos la naturaleza, en su totalidad, como un medio para la realización de los fines del hombre. El fin último de la humanidad es el cumplimiento de su ley moral, la cual se puede ver reflejada en la idea de un *reino de los fines*; pero para realizar dicho proyecto se requieren distintos recursos materiales, que el hombre no puede tomar de otra parte que no sea la naturaleza, es entonces que ve en ella un medio, donde al menos cabe una posibilidad de instaurar su libertad. La tarea en este caso es analizar cómo a partir de lo existente es posible construir el principal ideal de la razón.

Lo único que podemos conocer como nómeno es a nosotros mismos, sólo podemos formarnos un concepto de perfección de nosotros mismos, el cual es de talante moral. Nuestro *en sí* es lo moral y por ello podemos determinarnos y aspirar a la perfección. Por otro lado, nuestro aspecto fenoménico correspondería a la descripción del ciclo biológico y del comportamiento del hombre de las sociedades. Respecto de esto último, entre la descripción del hombre como fenómeno y el ideal de perfección que es capaz de formarse de sí mismo desde su razón, hay un gran abismo, en el cual se puede pensar un puente a través del concepto de finalidad.

A través de la finalidad externa que es útil para el hombre, éste puede pensarse como el fin último de la naturaleza. Como hemos visto anteriormente, que la naturaleza tienda hacia su perfección es su fin objetivamente hablando, pero no podemos conocer cuál es su modelo de perfección, es decir, su finalidad interna. Por ello se puede decir que al no ser capaces de conocer el fin último de la naturaleza, tampoco hay la posibilidad de determinar nuestro fin desde ella. Solo concebimos nuestros fines desde la razón y determinamos los fines de la naturaleza también desde la ella, pero en este último caso sólo aplicamos un recurso subjetivo. Incluso si tratamos a través del provecho de determinar algo como un fin de la naturaleza, encontramos que en ella sus componentes son es medio para otro más y así sucesivamente; es decir, encontramos ciclos que no nos llevan a ninguna parte. Por ello no puede postularse un fin último de la naturaleza. El hombre es el fin establecido por la razón postulando la siguiente reflexión, él puede pensarse como fin de la creación: “Sólo *si* se admite que los hombres debían vivir sobre la tierra, entonces tampoco habrían de faltar cuando menos los medios sin los cuales no podrían subsistir” (KU, § 63, 346. Énfasis en el original). Pensando que el hombre *debe* vivir en la tierra, se justifica que subordine todo lo demás a sus fines; no porque objetivamente lo sea, sino porque de acuerdo con su razón así conviene pensarlo.

Por medio del conocimiento teórico conocemos mecánicamente la naturaleza, pero cuando le atribuimos una finalidad externa la pensamos *como si* hubiera sido hecha por una inteligencia —lo cual no estamos autorizados objetivamente, pero nos sirve de método de investigación heurístico—. Al otorgarle una finalidad a la naturaleza, también le estamos dando un sentido. La virtud de Kant fue, una vez que puso en la cima de los fines al hombre, señalar que todo lo demás era medio para su realización y que ello dependía de la razón y no de la naturaleza.

Kant trata de enlazar las finalidades, pero reconociendo que esto sólo es subjetivo, enlaza la finalidad externa de la naturaleza (su utilidad en relación con nuestros fines) con la finalidad interna del hombre (la moral). Primero consideramos la posibilidad de la naturaleza desde un plano meramente teórico; luego, sin entrar en contradicción con lo anterior, pensamos que la naturaleza es conforme a un fin: la realización de la libertad del hombre; por último, vemos si funciona o no.²⁷ Esto equivale a pensar que hay una coincidencia entre nuestro fin moral y la naturaleza como medio para su realización, sin embargo, no se debe perder de vista que sólo es un recurso heurístico.

A diferencia de Aristóteles, Kant no identifica utilidad con perfección, con lo que la finalidad queda reducida a un plano meramente subjetivo, los fines no se determinan por naturaleza, sino por la razón. El método finalista aristotélico pierde su valía ante la distinción fenómeno-noúmeno de Kant, pues mientras El Estagirita asume que conoce la cosa en sí, Kant lo niega. Con ello el pensador prusiano descarta la tesis de que la forma determina la función, incluso, las consideraciones fundamentales de Aristóteles, tales como “la naturaleza no hace nada en vano”, para Kant no son más que máximas para indagar la naturaleza.

La utilidad de la teleología para la política

Kant considera que el tránsito del ser al deber ser puede darse por medio de la teleología. La explicación formal de dicho movimiento se encuentra desplegado en la *Crítica del Juicio*; mi proyecto consiste en tratar de conectar este desarrollo formal con los aspectos materiales que son tratados en otras partes de la obra del prusiano, de manera tal que se pueda mostrar de manera clara la aplicabilidad del pensamiento kantiano a la realidad. Según se aprecia en el Apéndice a *La paz perpetua*, la función de la política es mediar la

²⁷ Recordemos que aquí estamos en el plano pragmático y a diferencia de lo moral, lo que cuenta es la efectividad y no la intención de la máxima, aunque esta última nunca deja de ser un principio rector que debe considerar la primera.

realidad para la instauración de una legalidad regida por la moralidad. En este caso, la política tiene que ser la garante de la justicia legal. Por tanto, la política es el medio para transitar del ser (que en el peor de los casos puede ser un pueblo de demonios) al deber ser, mismo que podría verse reflejado en la construcción, o por lo menos un acercamiento constante, de un *reino de los fines*. La cuestión es ¿cómo podemos explicar, de manera plausible, dicho tránsito? Para sugiero la siguiente lectura de la *Crítica del Juicio*.

Muchas veces se habla de una *edad de oro* en que se vivía con toda justicia, en completa armonía y con una distribución de bienes equitativa para todos. Pero debido a la corrupción del hombre ésta se perdió. Esto podemos equiparlo con el sentimiento estético de lo bello: la armonía. Sin embargo, en ese estado el hombre no es completamente consciente de su libertad, por lo que sólo con la caída moral puede hacerse consciente de ella.

Mediante la caída moral el hombre entra en conflicto consigo mismo; por un lado, está la ley moral que exige ser cumplida y, por otro, su egoísmo se muestra reacio a obedecer la ley. Ante esta situación, la imaginación es violentada a traspasar los límites de su sensibilidad y recurrir a las ideas de la razón, pues encuentra un conflicto consigo misma que sólo podrá superar con ayuda de la razón. Por ello es necesario que la imaginación expanda sus límites para hacerse representaciones más allá de su propia sensibilidad, esto es, una utopía.²⁸ Esta descripción coincide con lo que hemos denominado sublime. A este respecto me importa hacer el siguiente desarrollo. Primero intento reconstruir una de la acción desde la perspectiva kantiana, haciendo énfasis especialmente en su concepto de mal radical, con el cual se señala que el hombre hace el mal porque así decide hacerlo, ello es lo que lo hace entrar en un estado de conflicto, tanto consigo mismo como con los demás. Sin embargo, a ello también subyace un intento por superar ese conflicto, lo cual es posible mediante un Estado de derecho, esto es mi segundo propósito. La idea del derecho, acorde con el propio Kant, es armonizar los arbitrios de tal manera que puedan coexistir pacíficamente con la máxima libertad posible. Pero esta idea no coincide con la realidad, por lo que el hombre debe esforzarse para alcanzarla. Así, por medio de una idea de la razón, la imaginación ha extendido su campo y encuentra en el conflicto un placer (negativo), pero no por el conflicto mismo, sino por su pretensión de resolverlo mediante la búsqueda de un nuevo ordenamiento o un perfeccionamiento del orden existente. Estos dos puntos, el conflicto y la idea de derecho,

²⁸ No se tome este concepto en un sentido peyorativo, antes bien, lo sugiero como un principio regulativo que nos sirve para criticar la realidad en la que estamos inmersos.

son equiparables con lo sublime, es decir, con el esfuerzo de superar una situación presente desfavorable. Donde el hombre encuentra un placer en la búsqueda de la instauración de las ideas producto de su razón. Por lo que, para hacer un plan pragmático no inicio con lo bello sino con lo sublime, una imaginación violentada que busca rebasar los límites de su sensibilidad y encontrar una solución al conflicto.

Como se dijo antes, la razón exige realizar sus fines, por lo que no se queda en la mera especulación, sino que retoma los conceptos del entendimiento para darles un sentido finalístico y de esta manera tratar de realizarse. El derecho no sólo es una idea de la razón, sino que también es una realidad construida por el hombre. De hecho, podemos hacer una descripción de lo que él es: lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado tiempo y lugar. Este *factum* representa un avance en relación con un estado de barbarie, por lo que no conviene desecharlo, sino, por el contrario, hay que retomarlo e intentar acercarlo a su idea. La razón, una vez que ha propuesto un fin, exige su cumplimiento y hecha mano del entendimiento que le describe al Estado como un intento que ya se ha hecho en la realidad. La razón lo retoma, pero al mismo tiempo lo prescribe, lo retoma para coaccionar al hombre con el fin de disciplinarlo, pero al mismo tiempo lo prescribe al indicarle que esta coacción debe tener un sentido, es decir, una pretensión de justicia. De tal manera, que una vez que el hombre gane en disciplina, la coacción física será sustituida paulatinamente, aunque no por completo, por el respeto a la ley, lo que implica el virtuosismo ético propio del republicanismo. El mal radical hace necesario un Estado de coacción, pero la libertad también exige la razón de la coacción (pretensión de justicia). Antes de llegar a la realización de la libertad, es necesario emanciparse de la esclavitud de la sensibilidad, esto es, la disciplina.²⁹

El hombre no puede considerarse educado por el simple hecho de ser disciplinado, ya que esto sólo constituye el primer peldaño de su formación, por lo que tiene que incluirse una finalidad que incentive su razón. Un primer ensayo de esto es la historia. Podemos ver en ella una serie de hechos que nos hacen reflexionar acerca de hacia dónde vamos. Si examinamos con detalle, objetivamente no podemos decir que vamos a mejor, a peor o que estamos en un estancamiento, para ello necesitaríamos de un conocimiento de la totalidad de los hechos empíricos, pero si podemos plantearnos cuál es el rumbo que queremos tomar y cuáles son las mediaciones necesarias para realizarlo. La propuesta kantiana consiste en retomar los hechos que permiten ver un progreso en la historia y nos hagan recobrar las esperanzas para construir un futuro mejor. Más aún,

²⁹ No se trata de reprimir todo lo que hay de sensibilidad en el hombre, sino de conducirlo y encausarlo.

incluso hay que darle un sentido a los hechos negativos, como lo son la guerra, la peste y las catástrofes, como un aprendizaje histórico cuyos dolores no queremos volver a padecer. La suposición de un progreso en la historia puede animar al espíritu humano para hacerlo realidad. Esto es lo que Kant llama la astucia de la razón, el suponer que hay una teleología en la naturaleza, que es donde tiene lugar nuestra historia, que busca perfeccionarnos para arribar a la construcción de un reino de los fines. Propiamente hablando, esto sólo puede ser considerado desde una perspectiva subjetiva, es decir, como un recurso heurístico que nos sirve para incentivar la acción, en otras palabras, esto sólo es un juicio reflexionante de carácter teleológico.

Por otra parte, un segundo ensayo de la finalidad consiste en retomar la idea de lo bello. Analizar ¿cómo es posible que a partir de un modelo de ciudad estéticamente armónica se pueda incentivar la virtud cívica? En otras palabras, ¿cómo es posible que a través de una armonía estética se posibilite una armonía legal? Obviamente esto no garantiza nada, pero posibilita la realización de un Estado cívico. Si consideramos que por medio del derecho el hombre se disciplina e incluso puede adquirir un virtuosismo ético, luego que el progreso histórico incentiva a la razón para buscar una mejoría; entonces, no es tan difícil pensar que la preocupación por formar una ciudad estéticamente diseñada pueda ayudar al acercamiento a un reino de los fines. Por ejemplo, en este caso podemos pensar lo siguiente. Un lugar en orden por lo regular genera un sentimiento de respeto por preservar dicho orden, por mencionar un ejemplo, una iglesia católica del siglo XVI, al entrar en ella, generalmente uno trata de no romper con la armonía prevaleciente. Esta sensación es muy distinta, por ejemplo, a la de pasar por una esquina oscura y con basura, donde lo que uno menos desea es permanecer allí, pero no faltará quien si lo quiera para esconderse y realizar actos ilícitos. Tomando estas dos experiencias, creo que la primera deseáramos asirla como nuestra, mientras que la segunda no. Sucede un caso similar con una ciudad limpia y en orden, la sentimos como nuestra, es entonces que nuestros espacios públicos, como parques, teatros, centros culturales y demás, son cuidados por nosotros mismos, pues no nos son extraños, por el contrario, nos generan un sentimiento de hospitalidad que nos induce a conservarlos en buen estado. Pero esta idea no sirve sin las anteriores, que de alguna manera sientan la base para la presente.

La finalidad en la política, como un recurso para transitar de un estado de conflicto a un estado civilizado, es la idea que pretendo explotar en los capítulos siguientes. Con ello pretendo mostrar que es posible un perfeccionamiento del orden existente por medio de la filosofía política kantiana.

El mal radical

En un sentido pragmático, la historia de la humanidad comienza con el mal. Dice Kant: “la historia de la libertad [empieza] con el mal, pues es *obra del hombre*”.³⁰ La libertad es conocida gracias a la ley,³¹ en tanto que ésta se puede seguir o no; sin embargo, al no tener experiencia de la libertad antes de ejercerla, sólo cuando se desacata la ley se la puede experimentar. De tal manera, el hombre se hace consciente de su libertad en tanto transgrede la ley y, de esta forma, en un sentido genético, la marcha de la libertad inicia con la caída moral (*cfr.*, Comienzo, 78). Pero, si bien el desacato de la ley es el inicio de la conciencia de la libertad, ello no es su destino, por el contrario, la aceptación de la ley es el fin, lo cual nos da una idea de lo que pretende nuestro autor. Si la historia empieza con el mal, la realización del bien es la meta, en lo cual se supone un progreso, éste corresponde a una formación de la razón humana e involucra al hombre desde dos puntos de vista: primero, como especie, erigirse de la tutela de la naturaleza (es decir, de los instintos) y, segundo, como individuo, tiene que pensar por sí mismo si quiere llegar a ser libre en términos morales.

Sin embargo, antes de determinar qué es el mal, como también el bien, se tiene que determinar la ley moral: “*el concepto de lo bueno y lo malo (Guten und Bösen) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral*” (*KpV*, p. 85. Énfasis en el original). La ley moral es el criterio por el cual se determina qué es bueno y qué es malo, por lo que si no se tiene claro qué es aquélla, tampoco se podrá distinguir esto último. Es necesario, antes de saber qué es el mal, saber qué es la ley moral, misma que a continuación explico.

Para Kant, la razón es teórica o práctica, mediante la primera describe cómo es el mundo para los hombres (es decir, como fenómeno) y con la segunda prescribe cómo debería ser el mundo (como noúmeno). Este último uso de la razón está encaminado a la *praxis*, pero no la constituye, sino que la prescribe, es decir, no dice *cómo es*, sino *cómo debería ser*. Puesto que la razón práctica no describe, tampoco tiene que volverse al exterior para poder determinar su contenido, sino que tiene que volverse sobre sí misma. La crítica kantiana hacia los anteriores sistemas es que hacían depender la moral de algo exterior al hombre, pero no en el hombre mismo, es decir, en su razón. En las ciencias naturales, la sensibilidad es el límite de la razón, por lo que ésta, en tanto entendimiento, se tiene que ajustar a aquélla, pero en el caso de la moral, la razón es completamente

³⁰ Immanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2004, p. 79. Énfasis en el original. En adelante citado como Comienzo.

³¹ *Cfr.*, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 16. En adelante *KpV*.

libre: es voluntad. Por tanto, Kant no pretenderá que la moral se justifique en algo externo, sino en la razón misma, con lo que demostrará que la moralidad consiste en la autonomía para determinarse a sí mismo.

Puesto que la moral no depende de nada externo, no puede tener base empírica alguna. La moral no ha de basarse en los dones naturales, como lo son el entendimiento, el ingenio y el juicio; tampoco en los atributos del temperamento, como es el valor, la decisión y la perseverancia; menos aún en la fortuna del poder, la riqueza, el honor y la salud. Cada una de las características mencionadas son consideradas buenas, pero sólo bajo ciertas circunstancias, pues en otras ocasiones pueden ser igualmente malas; por tanto, estas cualidades están condicionadas por circunstancias externas, es decir, son ambivalentes. Lo único que puede ser bueno incondicionalmente es una buena voluntad, por lo que ésta es lo que la moral exige, algo bueno sin limitaciones externas, pues su bondad, independientemente de toda circunstancia, nunca pierde su cualidad como tal.³²

Cabe preguntarnos, ¿cómo considerar algo bueno sin restricciones? Podemos considerar lo bueno en tres niveles. En un sentido técnico, lo bueno sería aquello que nos puede servir para acceder a un fin, en este caso, lo bueno está determinado en relación con el objeto deseado. En un sentido prudencial, lo bueno es aquello que nos sirve para llegar a la felicidad, sin embargo, como ésta es la satisfacción conjunta de todas las inclinaciones, también es contingente, pues dependerá en gran medida de los apetitos corporales para su realización. Además, Kant mismo señala, es sumamente difícil, si no es que imposible, formarse un concepto general de la felicidad. Por último, tenemos lo bueno moral, a él se subordinan todos los bienes anteriores y en función de él tienen valor todas las demás cosas. En el caso de los dos primeros niveles de lo bueno, el fin ya está dado y la razón tiene que buscar los medios más efectivos para su realización, en este caso, la razón tiene un mero uso instrumental;³³ sin embargo, en el último nivel, la razón propone sus propios fines con independencia de toda circunstancia externa. Pero, qué hace que valga como tal, en qué consiste su incondicionalidad para tener semejante nivel de ilimitación. La respuesta kantiana muestra que este tipo de bondad, al no depender más que de sí misma, conserva un valor que le es inmanente y que está por encima de

³² En este caso sigo la interpretación de Otfried Höffe, en la que equipara lo “moralmente bueno” con lo “bueno sin limitaciones”. Cfr., “Immanuel Kant”, en *Breve historia ilustrada de la filosofía*, Barcelona, Península, 2003, p. 220.

³³ David Hume ubicaba únicamente en estos niveles a la razón, puesto que la moral era definida en torno al sentimiento de placer o dolor, decía, además, que la razón es y sólo podía ser, la esclava de las pasiones: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin Books, 1985, p. 462.

todo lo demás. Su móvil no depende de nada externo, sino que está en su razón misma. Por tanto, lo bueno moral es aquello que la razón se da a sí misma como ley, pero bajo un criterio: el imperativo categórico.

La voluntad, según el tercer nivel de lo bueno, no tiene impulso sensible alguno, no depende ni del objeto de deseo ni del impulso a ser feliz, entonces, cabe preguntarse, ¿en qué se basa el incentivo que mueve a la voluntad para el cumplimiento del bien en este caso? Una vez abandonado todo impulso sensible, dice Kant:

[...] no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*. Aquí es la mera conformidad a la ley en general [...] la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico.³⁴

La conformidad con la forma de la ley es el principio motor de una buena voluntad. Al igual que en las ciencias teóricas se pretende la universalidad de la ley, en la perspectiva práctica se exige que la acción que quiera considerarse como moral también ha de ser universal. El contenido material nunca es dado, pues éste dependerá de las circunstancias en que se halle el sujeto, sin embargo, lo que se requiere es que los principios subjetivos en los que basa la acción (esto es, las máximas) cumplan con la forma de la ley, es decir, en caso de ser universalizadas puedan ayudar a constituir una comunidad. Si la ley vale moralmente, entonces puede ser universalizada independientemente de toda circunstancia. Kant no busca alejarse del entendimiento común y oscurecer su discurso, simplemente trata de clarificar los conceptos comunes, el caso de la conformidad con la ley puede entenderse, por ejemplo, cuando un padre reprende a su hijo y lo invita a pensar diciendo: “imagina que todos hicieran lo mismo”, quizá el niño, al detenerse en esa reflexión, comprenderá más tarde que si su acción se siguiera por todos —es decir, como una ley— se generaría un gran desorden, así vería que su actuar no es el correcto.

³⁴ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 133-135, (en adelante citada como GMS).

La voluntad que elige una máxima capaz de ser universalizada y que quiere que valga como ley universal es una buena voluntad.³⁵ Su querer está en conformidad con la forma de la ley y por ello, al no depender de ningún móvil sensible, sólo la representación de la ley es su móvil, en otras palabras, la ley se obedece por la ley misma. Dice Kant que sólo un sentimiento puede ser válido para seguir la ley: el respeto. Para nuestro autor, este sentimiento no tiene un origen patológico, ya que su ser no depende de la inclinación, sino que ha de ser cultivado y, por tanto, depende de la formación del sujeto que el respeto tenga lugar en él —con esto podemos ver que el hombre no nace moral, sino que se tiene que hacer moral, ya que ésta no se cumple por inclinación, sino por la decisión racional de quien realiza la acción—.

La ley moral, en tanto buena, solo se lleva a cabo por la ley misma. Esta afirmación ha despertado innumerables críticas hacia el sistema kantiano, pero encierra un significado profundo e irreducible. Por ejemplo: una rata de laboratorio actúa con base en estímulos sensibles, premio o castigo, sin embargo, el hombre no necesita estímulo sensible alguno para actuar, sólo es necesario que él decida hacer algo y se lo ordene para que lo lleve a cabo, una clara muestra de esto es el arte. En el nivel técnico y prudencial, lo bueno es lo que sirve para conseguir el fin, por ejemplo: 'x es bueno para y', por lo que lo bueno está limitado al fin que se persigue. Pero en el plano moral, lo bueno es el fin mismo, una acción es buena no para otra cosa sino en sí misma, el bien no se subordina a un fin, sino que el fin es el bien mismo, es decir, no está limitado a nada. En otras palabras, Kant enuncia esta tesis desde otro punto de vista: el de los imperativos. Los imperativos son, o hipotéticos, o categóricos. Los primeros señalan que algo es bueno para conseguir un fin, por ejemplo, si quieres dinero, trabaja; o también, si quieres estar saludable, haz ejercicio. Pero cada una de estas cosas a su vez remite a algo más, el dinero para comprar cosas y la salud para desarrollar otras actividades. Con ello, lo bueno siempre remite a un algo más, con lo que se genera una regresión al infinito. La forma de estos imperativos se puede enunciar de la siguiente manera: si quieres x, entonces haz y.

Por otra parte, los imperativos categóricos son aquellos que mandan incondicionalmente, por ejemplo: no mentarás y no matarás. En el cumplimiento del mandato está el bien mismo. Ellos no refieren a un algo más, pues de ser así estarían condicionados; por el contrario, en ellos mismos está la referencia, ya que contienen en sí

³⁵ Más adelante abordaré este problema, de que la voluntad sólo puede elegir lo bueno, ante lo que surge el problema de su imposibilidad para elegir el mal. La libertad tiene que consistir en la facultad de elegir tanto el bien como el mal.

mismos el fin. Kant formula el imperativo categórico de tres maneras distintas, la primera de ellas reza así: *“obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”* (GMS, 173. Énfasis en el original). Si analizamos los ejemplos anteriores podemos dar razón de lo que se dice. Si la voluntad pretende adoptar como máxima para actuar, el “no matarás” y analiza qué pasaría si ella se convirtiera en ley, vería que no matar a nadie representa un bien en sí, pues si todos la adoptaran no habría asesinatos, lo cual generaría una sociedad más segura. Esta primera formulación del imperativo categórico deja a la voluntad en el papel de legisladora, exige que las máximas de la voluntad puedan ser universales al igual que las leyes de la naturaleza. En esto consiste la autonomía de la voluntad, en darse a sí misma la ley, como si ésta fuera una ley de la naturaleza.

Esta primera formulación es completada con otra que dice así: *“obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como un medio”* (GMS, 189. Énfasis en el original). Acorde con la primera formulación, se exige que la voluntad busque que sus máximas puedan ser universales, sin embargo, esta misma cualidad debe ser reconocida en los otros. Esa capacidad autolegisladora de la voluntad debe ser reconocida también en los otros, lo cual significa que las otras voluntades también legislan. Cualquier objeto de la naturaleza puede ser reducido a un medio para nuestros fines, de un árbol podemos hacer una silla, una mesa o una cama, de un caballo podemos servirnos para transportarnos, para cargar o simplemente para pasear; sin embargo, con una persona no podemos disponer de esta manera, porque a diferencia de los casos anteriores, ella tiene la capacidad de definir sus propios fines. El ejemplo más sobresaliente en este caso es la esclavitud, cuando reducimos al otro como un simple medio para nuestro servicio, cargándolo con todas las obligaciones pero sin concederle derecho alguno. Nosotros consideramos la esclavitud como injusta de facto, la razón que subyace a esto puede ser vista desde esta formulación del imperativo categórico, no estamos considerando al otro como un igual, sino como un simple objeto. De allí que el hombre, desde el punto de vista moral, sea considerado desde otra categoría.

Toda persona tiene valor, pero no precio. Los objetos que están ofertándose pueden catalogarse mediante un determinado precio, sin embargo, lo que encierra ser una persona es tener un valor, que no se refiere a las cosas ni depende de las condiciones materiales, por el contrario, es algo que le es intrínseco en tanto se le reconoce como una voluntad legisladora de sí. La mutua dependencia puede llevarnos a

ver en el otro un medio para alcanzar mis fines, por ejemplo, cuando requiero ayuda para cargar un objeto pesado, o bien, el empresario que necesita de la fuerza laboral; sin embargo, esto no debe cegarnos para reconocer que también los otros son fines en sí mismos. El otro puede representar un medio para alcanzar mis objetivos, de la misma manera que a su vez yo puedo ser un medio para otros, pero ello no excluye que el otro es un fin en sí mismo de la misma manera que yo continúo siéndolo también. En otras palabras, puede decirse que la mutua dependencia que nos lleva a la colaboración, no excluye que cada uno continúe siendo independiente.

La tercera formulación del imperativo categórico viene a ser una conjunción de las dos anteriores y se enuncia así: “[obra] sólo de modo *que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*” (GMS, 199. Énfasis en el original). La voluntad es legisladora, pero no de la naturaleza, sino de la libertad, por lo tanto, sólo legisla las acciones de los seres racionales, en tanto son considerados como libres, es decir, de lo que está en sus manos hacer o dejar de hacer. La voluntad se legisla a sí misma, dice Kant, por ello es autónoma, en esta cualidad reside su dignidad, en darse a sí misma su ley. Sin embargo, también es universalmente legisladora, en tanto sus máximas tienen la forma de la ley universal, es decir, son acordes con el imperativo moral. Con esto regresamos a lo que decía párrafos antes, para Kant la moral se fundamenta en el hombre mismo y no en algo exterior a él. Para ser moral hay que ser autónomo, pues la autonomía es la facultad de darse a sí mismo la ley. La moral kantiana ya no descansará en algo que no sea el hombre mismo y que no esté ligado a sus propias facultades.

El criterio de lo bueno —en este caso moral— es obrar acorde con el imperativo categórico, lo que equivale a ser autónomo. Quien obra heterónomamente no lo hace acorde con la moral. La voluntad para ser moral exige la autonomía, de esta manera se constituye como una buena voluntad, pero surge la cuestión ¿obrar de manera heterónoma es lo que constituye el mal? Aquí es donde mana el principal problema a que se enfrenta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Si obrar de manera autónoma es obrar moralmente, entonces qué representa la heteronomía. Podemos desglosar la problemática en dos puntos. Primero, si al obrar de manera autónoma la voluntad es moralmente buena, la heteronomía equivale a obrar inmoralmemente. Ello agrava el problema, pues qué tipo de libertad es esa que sólo se puede llamar así cuando elige el bien y es incapaz de elegir el mal de manera autónoma. En segundo lugar, si el acto que se lleva a cabo es heterónimo, cómo podemos imputar responsabilidad en este

caso. Se dice que alguien puede ser culpado de llevar a cabo cierta acción en cuanto actúa libremente, sin embargo, alguien no puede ser incriminado cuando es coaccionado a hacer algo que no quiere; en tal caso, si alguien obra de manera heterónoma, se puede decir que fue contra de su querer, por tanto, no puede serle imputada responsabilidad alguna. Aquí nos enfrentamos al viejo problema de Platón: *el malo lo es por ignorancia, si conociera el bien obraría conforme a él.*

Kant va a dar un paso más adelante en relación con su concepción en la *Fundamentación*. En *La Metafísica de las Costumbres*, nuestro autor le reasigna un nuevo lugar a la voluntad, señala que ésta sólo es la facultad de legislar universalmente y, por tanto, “no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones”.³⁶ Por tanto, si la voluntad no es libre ni no libre, entonces no puede ser buena ni no buena, o mala ni no mala. ¿Qué quiere decir esto? Para que algo sea bueno o malo debe haber libertad y ésta no se encuentra en la voluntad, entonces necesitamos preguntarnos, primero, que entiende Kant por libertad y segundo qué puede considerarse en el hombre como libre, para de esta manera resolver cómo calificar una acción moral respecto de qué es bueno y qué es malo.

Para resolver esta cuestión, necesitamos analizar el concepto kantiano de libertad. Si Kant confirmara que el obrar mal es por ignorancia, es decir, que el mal que lleva a cabo no porque se quiere, sino porque se ignora lo que es bueno, entonces no estaría avanzando nada desde Platón. Obrar mal no puede ser causa de la ignorancia, pues vemos que una persona de mayor inteligencia, también es capaz de los mayores crímenes, por tanto, el mal tiene que yacer en la libertad. Siguiendo la interpretación de Otfried Höffe, para Kant la libertad puede entenderse desde tres perspectivas distintas: la primera refiere a la ausencia de impedimentos externos para actuar (aquí podemos equiparar como ejemplo la libertad de Thomas Hobbes); el segundo nivel refiere a alguien que realiza una acción por voluntad en tanto no es coaccionado desde el exterior, es decir su móvil es interno, pero no necesariamente determinado por la razón; por último, dice Höffe, para equiparar completamente la libertad, se exige un saber: “En la tragedia de Sófocles, el héroe que da título a la obra, Edipo, mata voluntariamente a un hombre, pero

³⁶ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 33. (En adelante MS)

involuntariamente a su padre”.³⁷ Este concepto de saber implica no sólo el obrar sin coacción exterior, sino también el obrar consciente (con el saber) del sujeto.

Ahora bien, si la libertad no sólo exige el querer, sino también el saber, es decir, la autoconciencia de los actos, cabe preguntarnos, en qué facultad tiene lugar esta libertad. La respuesta que Kant ofrece es el arbitrio, para él “sólo podemos denominar *libre al arbitrio*” (MS, 33. Énfasis en el original). Por tanto, sólo el arbitrio puede ser considerado bueno o malo. Antes de señalar cómo podemos juzgar si un arbitrio es bueno o malo, es necesario recurrir a su definición y a una distinción que Kant nos enuncia. Lo primero que hay que decir es que el arbitrio es “la conciencia capaz de producir un objeto mediante la acción” (MS, 16). El arbitrio puede estar bajo el influjo de la inclinación, en cuyo caso se denomina arbitrio animal o bruto; sin embargo, el arbitrio también puede tener como móvil sus representaciones —máximas—, caso en el cual se le denomina libre arbitrio. Esta última denominación del arbitrio encierra dos partes: una negativa que consiste en la independencia de sus impulsos sensibles y otra positiva que es la facultad de obrar basado en máximas.

Podríamos conceder que el arbitrio animal es una especie de libertad parecida a la primera perspectiva de la libertad, la más precaria, la mera ausencia de un impedimento externo, en este caso, se diría que los animales salvajes son libres, en tanto que pueden desplazarse de un lugar a otro sin impedimento alguno. Mientras que la segunda clase de la libertad sería una libertad prudencial, donde el móvil es interno y se busca la felicidad, pero esto no es necesariamente moral, ya que la felicidad puede ser buscada por la sola inclinación y no por la determinación de la razón. La tercera clase de libertad, que es la moral, exige el saber y el querer, mismos que se deben suponer en un libre arbitrio. Éste, por tanto, obra con independencia de los impulsos sensibles y se basa en máximas. Su libertad consiste en la materialización de un objeto por la acción mediante la elección de máximas.

De acuerdo con la teoría de las facultades de Kant, la facultad de desear contiene dos etapas: una superior y otra inferior. Respecto de esta última, la libertad consistiría en las dos primeras clases ya mencionadas. Sin embargo, la facultad superior de desear sólo puede considerarse como tal una vez que es capaz de ejercer la tercera forma de libertad. Entre estas dos etapas de la facultad de desear cabe la posibilidad de un tránsito. El hombre, cuando nace, es afectado por sus patologías principalmente, es decir, sus

³⁷ Además, agrega, “Allí donde no se obra por coacción, Kant habla de albedrío”. Otfried Höffe, “La libertad y el imperativo categórico. Acerca de la moral en la época de las ciencias naturales”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, enero-junio 2006, p. 14.

móviles son sensibles. Con una educación apropiada cabe la posibilidad de que éste sólo acepte como motivo para la acción la representación de la ley. Si este objetivo es logrado, entonces se puede decir que el hombre actúa basado en su facultad superior de desear, ésta es autónoma porque no depende más que de sí misma para realizar una acción. Por lo tanto, sólo cuando el hombre actúa con base en una máxima se puede decir que es propiamente libre.

Sin embargo, para Kant, “la libertad no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley [imperativo categórico]” (MS, 33). Con ello nuestro autor nos presenta un nuevo problema. Si el arbitrio no puede elegir máximas contrarias a la ley moral, entonces, volvemos a preguntar, en qué reside su libertad; si no puede elegir en contra de la ley moral, será que dejarse en manos de sus impulsos sensibles es lo malo, volviendo con ello al problema de que el mal es la heteronomía. ¿Cómo salir de semejante aporía? Por el momento dejemos asentado que actuar bien, moralmente hablando, es elegir máximas acordes con la ley moral, con lo que abrimos la posibilidad, que aún no está explicada, de que lo malo sea adoptar máximas contrarias a la ley moral.

Antes de presentar cómo es que Kant desarrolla su teoría del mal radical en otra de sus obras, considero necesario señalar la forma en que éste puede ser pensado como algo que se puede hacer, es decir, puedo elegir malas máximas y actuar de acuerdo con ellas. Pero del que tenga la posibilidad de hacerlo, no se sigue que lo debo hacer. En otras palabras, el elegir una mala máxima no constituye un deber, ya que esto sería autodestructivo, tanto para el individuo como para la especie; en cambio el seguir buenas máximas si lo es, pues esto ayuda a la libre convivencia y a la conservación de todos.

Hacia 1793, Kant acuña el concepto de mal radical en su obra *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, obra que fue altamente discutida por los intelectuales de su tiempo. A causa de su concepto de mal radical nuestro autor fue duramente criticado, Johann Christian Schiller decía que esto era algo *escandaloso*, mientras que Johann Wolfgang von Goethe señalaba que era una *vergonzosa mácula* en la teoría moral kantiana.³⁸ Quizá ello lo llevo años más tarde (1797) a tratar de deshacerse de ese concepto. Sin embargo, en términos prácticos me parece que es muy útil recuperar la concepción de mal radical, ya que a través de ella se puede señalar un concepto distinto al de mal por ignorancia, acuñado por Platón. Veamos en qué consiste.

Para Kant, el libre arbitrio se determina a sí mismo por medio de máximas. Un arbitrio que no fuera libre no podría elegir máximas, por tanto, la libertad tiene como

³⁸ Cfr., Richard Bernstein, *El mal radical*, México, Fineo, 2006, p. 39, nota 16.

fundamento necesario la elección de máximas. Ahora bien, de alguien o algo que no es libre no se pueden juzgar sus acciones como buenas o malas. Por ejemplo, uno no puede decir que el león que mató a la cebrá es moralmente malo, quizá para la cebrá sea malo, pero el león, puesto que está determinado por su instinto para actuar de esa manera, no tiene libertad de elección y por ello no se le puede imputar responsabilidad. Para ser bueno o malo moralmente se requiere libertad en el tercer grado antes señalado, en este caso para elegir máximas. Las máximas acordes con la ley moral conducen a un obrar bien, con lo que ellas se nombran buenas máximas. Pero al contrario, las máximas contrarias a la ley moral, se denominan malas máximas y al arbitrio que las adopta se le considera malo. La adopción de malas máximas por parte del arbitrio es lo que nuestro autor denomina el mal radical.

El mal permanece en la raíz de la humanidad, por ello se le llama mal radical. Puesto que el hombre es libre, tiene tanto la posibilidad de hacer el bien, como de hacer el mal. Si una de estas dos posibilidades fuera negada el hombre sería un ángel o un demonio, pero no sería un ser libre, puesto que aquellos sólo obran conforme a una sola posibilidad. En cambio, el hombre tiene la facultad de realizar cualquiera de las dos posibilidades, en ello consiste su libertad. La posibilidad de hacer el mal siempre está latente en el hombre, lo mismo que la de hacer el bien, por lo que podemos decir que si el mal radica en la raíz de la humanidad, también el bien tiene su germen en ella. La balanza de la acción del hombre, es decir, su arbitrio, puede tender a cualquiera de las dos posibilidades, pero en este caso a me interesa explicar la posibilidad del mal.

El hombre tiene una propensión al mal, aunque no una determinación. Kant, lo mismo que en el caso del bien y de la libertad, señala que esta propensión posee tres grados distintos. Primero, la propensión se debe a la fragilidad de la naturaleza humana (en este caso podemos entenderla como fuerza de hábitos) que admite que una buena máxima debe ser seguida, pero el motivo impulsor de su seguimiento es más débil que los que llevan a su incumplimiento. Es decir, admito la bondad de la máxima, pero mi motivo impulsor no es suficiente. Este podría ser considerado un mal por falta de determinación de sí mismo. El segundo grado de mal yace en la impureza. En este caso se reconoce la bondad de la máxima, pero para llevarla a su cumplimiento se mezclan otros motivos no morales. Por ejemplo, un hijo obedece a su padre, pero con la finalidad de que éste le compre un juguete, aquí se mezcla un principio utilitario, pues la obediencia no tiene como motivo impulsor el respeto que un hijo debe a su padre, sino el beneficio obtenido por medio de este acto. Es decir, no es un actuar moral sino pragmático.

El último grado de propensión Kant lo explica así: “*en tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la malignidad de la naturaleza humana o del corazón humano”,³⁹ aquí reside el mal radical por excelencia, o si requiere decir, el mal moral propiamente. Agrega más adelante nuestro autor: “la *malignidad* [...], o si se prefiere, el *estado de corrupción* [...] del corazón humano, es la propensión a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)” (Religión, 48. Énfasis en el original). Como en la libertad moral, el mal moral involucra no sólo un querer, sino también un saber, con lo que se dice que el mal se hace por el mal mismo. Ya no es la ignorancia la causa del mal, como en Platón, sino que éste se hace con pleno conocimiento y querer del sujeto que lo lleva a cabo. Sólo desde esta perspectiva podemos calificar acciones como la del Marqués de Sade, alguien que maquina sus planes y elige una mala máxima como principio de acción. El problema de las malas máximas es que necesitan que todos los demás adopten máximas buenas para poder sacar provecho, pues en caso de que todos adoptaran las primeras la sociedad se conduciría irremediabilmente a su propia destrucción. El mal en este caso también puede llamarse perversidad, pues invierte los motivos impulsores del libre arbitrio en contra de la ley moral.

¿Puede considerarse la propensión al mal como parte de la naturaleza humana del hombre? El término naturaleza humana siempre será discutible, en este caso diremos que si por natural se entiende algo propio de una especie, la libertad es lo propio del hombre y por lo tanto su naturaleza. Las propensiones pueden ser físicas o morales, en cuanto a lo segundo se debe entender la propensión al mal. Las propensiones físicas están basadas en la necesidad, como dormir o comer, estas actividades son imprescindibles para vivir, es decir, propias de la condición humana, por lo que en ellas no se puede considerar algo como bueno o malo. (Un caso distinto es el de un velador, éste necesita dormir, pero el tiempo destinado para ello no puede ser su tiempo de trabajo, sino que tiene que buscar el momento adecuado.) Por otro lado, las propensiones morales solo tienen lugar en el marco de libertad que tenemos, es decir, lo que está en nuestras manos hacer o dejar de hacer, por ejemplo: la adquisición de hábitos. (Volviendo al ejemplo de dormir, esto es saludable, pero hacerlo en exceso, cayendo en la pereza, es un vicio.) Únicamente las propensiones morales pueden ser consideradas como buenas o malas, ya que dependen de si el hombre las quiere llevar a cabo o no.

³⁹ Immanuel Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 47. Énfasis en el original. (En adelante citada como Religión.)

Solo un ser libre, el hombre, puede tener una propensión al mal, por lo tanto, la propensión al mal está ligada al libre arbitrio y en este sentido se considera parte de la naturaleza humana (*cfr.*, Religión, 49). Cabe decir, de igual forma, que la propensión al bien también está ligada al libre arbitrio. La libertad del hombre a veces se aproxima más hacia un extremo que al otro, pero la determinación de este acercamiento dependerá en mucho de cuál sea la formación o educación de cada individuo. Con ello se apoya la idea de que el ser del hombre no está definido, sino que él mismo se define, es decir, en tanto es libre (autónomo), él tiene la facultad de decidir qué quiere ser. Puede optar por cualquiera de las dos opciones, seguir máximas buenas o malas.

Hasta aquí hemos visto en qué consiste el mal radical y el bien moral. Ambas posibilidades tienen lugar en la libertad, el arbitrio puede optar por cualquiera de las dos. Por tanto, en sentido coloquial, la libertad es una balanza que puede inclinarse hacia cualquier extremo. Mas conviene hacer una descripción de hacia dónde se encuentra sesgada esa balanza. Si revisamos la historia del hombre, encontraremos que está escrita por cadenas de sangre y de esclavitud; incluso cuando ha habido quienes se esfuerzan por describir el inicio de la historia con una edad de oro, la humanidad tiene que caer en la corrupción para poder continuar su descripción (*cfr.*, Religión, 35). Es así que cuando volteamos a ver lo que el hombre es, una especie que en tan alta estima se tiene, pero que su descripción sólo puede ser la de una madera torcida, no se puede sentir sino un gran desaliento.⁴⁰ Al recorrer los estudios históricos, la desolación parece mayor, pues las narraciones parecen ser las de un sádico que se divierte viendo como corren los ríos de sangre. Más aún, en el siglo pasado, con todo el desarrollo de la tecnología, se mostró cuan peligrosa es la humanidad para con ella misma, por mencionar sólo dos palabras que resumen casi todo: Auschwitz y Ruanda.

Volteando la vista a nuestra nación, México, vemos a políticos que se llenan las manos con las arcas del país; que aplastan los derechos de las personas como aplastar cucarachas —entre ellos el más importante, la libertad de prensa—; que usan a las personas para sabotear a otras en busca de sus propios intereses. Y lo que es peor, usan las instituciones sociales para chantajear los votos de la ciudadanía. Ante ello lo que queda es incertidumbre y desconfianza. En este estado de cosas no es difícil imaginar cuáles serán los resultados en algunos años más; además, si a esto le agregamos el deterioro ambiental del planeta, la perspectiva no parece muy favorable. Pero ¿qué

⁴⁰ *Cfr.*, Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 41 y 51. En adelante citada como Idea.

podemos esperar nosotros cómo hacedores de nuestro sino? ¿Debemos esperar pacientemente a que ocurran todos los males hasta que un sabio redentor nos libre de ellos —si es que todavía se puede creer en algo así? O, ¿tendremos que llorar y maldecir por todo aquello de lo que nosotros mismos hemos sido causa, ya sea pasiva o activamente? ¿A qué instancia o a quién habremos de recurrir para librarnos de tales males? ¿Esperar pasivamente nuestra autodestrucción es lo que tenemos que hacer?

Sin duda, la descripción del hombre nos presenta un ser corrompido que calcula y decide actuar mal en contra de sus congéneres. Por lo tanto, parece que la balanza de la libertad tiene un saldo que apunta en mayor medida hacia el mal. Sin embargo, no hay que perder de vista que el hombre también es capaz de hacer acciones buenas, por ejemplo, las instituciones filantrópicas que brindan ayuda desinteresadamente a los más necesitados. Pero aquí surge la cuestión nodal de este trabajo: ¿Cómo inclinar la balanza hacia el otro extremo?, es decir, ¿cómo crear un *reino de fines* a partir de un pueblo de demonios?

Aquí debemos retomar la argumentación filosófica de nuestro autor para poder presentar de una manera profunda una posible respuesta a nuestros problemas actuales. En *La paz perpetua*, Kant nos menciona el problema de un estado justo tiene solución incluso para un pueblo de demonios, baste que éstos tengan entendimiento, pues toda sociedad se disolvería si no hubiera en ella al menos un mínimo de confianza que haga posible el intercambio entre sus miembros. Por ejemplo, una banda de ladrones ha de necesitar de un código de lealtad al interior de la misma si no quiere verse disuelta antes de ser siquiera creada. Pero qué se necesita para aspirar a la realización de un estado tal. Veamos.

Cuando la imaginación no es capaz de ordenar lo que le presenta la sensibilidad se genera un sentimiento de displacer que la obliga a traspasar sus propios límites y buscar un orden fuera de la sensibilidad; para ello se hace necesario que recurra a la razón. Esta sensación de caos se presenta ante la inconmensurabilidad de la naturaleza, por ejemplo: ante una gran tormenta, frente al océano, en la presencia de una erupción volcánica, o también, al mirar las estrellas. La imaginación se muestra incapaz de aprehender el conjunto en su totalidad desde su sola sensibilidad, por lo que recurre a las ideas de la razón. Trata de describir en una palabra lo que tiene ante sí. La acción por medio de la cual la imaginación recurre a la razón para ordenar lo que la sensibilidad le presenta se denomina *sublime*. Comúnmente podemos ver que a los espectáculos naturales que sobrepasan nuestras capacidades físicas, se les llama sublime, sin

embargo, desde la concepción de Kant, esta apreciación es incorrecta, ya que “lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a las ideas de la razón” (KU, § 23, 201).

Conviene dar un paso más en esta cuestión, ya no consideraré el caos natural, sino el caos civil. Es indudable que toda sociedad, por difícil que sea su situación, conserva al menos un mínimo de orden para mantenerse como tal. Por ejemplo, pueden existir hombres libres y esclavos, los primeros dirigen y los segundos obedecen, de manera que se mantiene un equilibrio que ayuda a mantener la sociedad, hasta que el bando oprimido decide liberarse de sus cadenas. Sin embargo, también nos preguntamos si el orden existente es justo o no. Ante el espectáculo que nos ofrece la realidad, desde la razón prescribimos cómo debería ser ésta.

En un primer momento, la imaginación es violentada porque el material dado por la sensibilidad no tiene un orden y está en caos. En un segundo momento, la imaginación recurre a las ideas de la razón para intentar ordenar lo que la sensibilidad le presenta. Si la imaginación no fuera violentada por el caos de la realidad, no se vería en la necesidad de recurrir a la razón para ensanchar sus límites y así generar un orden, pero ya que es violentada, tiene que tratar de establecer un orden, es decir, tiene que ordenar lo que se le presenta. La imaginación rebasa sus límites y mediante ideas trata de exponer los elementos caóticos de la sensibilidad, es así que puede presentar la idea de una sociedad organizada de una manera justa. Sin embargo, entre lo que la sensibilidad presenta y lo que la razón sugiere hay un enorme trecho, mismo que trataremos de explicar cómo puede ser superado, al menos en parte.

Mucho se ha criticado que ante los problemas de la realidad hay quienes buscan crearse un mundo imaginario en el cual las cosas son como a ellos les gustaría, esto con el fin de evadir la realidad, sin embargo, éste no es el caso de Kant, pues para él las ideas sirven para normar la realidad. Una idea es un hilo conductor, un modelo a seguir, un parámetro que nos sirve para criticar la realidad.

Kant se pregunta: “¿El hombre es por naturaleza, moralmente, bueno o malo? [Y responde] Ninguna de las dos cosas, pues no es por naturaleza un ser moral; sólo lo será cuando eleve su razón a los conceptos del deber y de la ley” (Pedagogía, 86). Por lo tanto, el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino que se define por su posibilidad de ser o lo uno o lo otro, en otras palabras, el hombre se define por ser libre. Puesto que la elección de malas máximas nos llevaría a nuestra propia autodestrucción, nos queda como alternativa el tratar de actuar siguiendo buenas máximas, lo que además

constituye nuestro fin, ya que por este medio podemos realizar nuestra libertad. Sin embargo, puesto que el hombre no es un ser que espontáneamente tienda hacia el bien, éste necesita ser educado para lograr actuar de acuerdo con la ley moral. Por ello, una vez que hemos señalado que el hombre obra de una manera, pero desea vivir de otra, es decir, en armonía, necesitamos ver cuales pueden ser los medios que permiten tal transición.

Siguiendo la pedagogía kantiana, considero que el primer paso que requiere el hombre para aspirar a ser libre es el disciplinamiento de sus patologías. Éste solo puede ser llevado a cabo mediante la coacción, pero una coacción con sentido y pretensión de justicia, misma que podemos encontrar en lo que significa el derecho para Kant. El derecho, como veremos en el siguiente capítulo, constituye un paso en la educación del hombre para que éste aspire a la realización de su libertad.

El derecho

El derecho puede ser visto desde tres perspectivas, como lo que es (derecho positivo) como lo que debería ser (derecho natural)⁴¹ y como un medio para alcanzar otros fines (pragmáticamente para moralizar al hombre). Respecto a lo primero hay poco que decir, pues es sólo la descripción de lo que dicen las leyes de un estado; respecto a lo segundo explicaremos en qué consiste su legitimidad, con lo que apuntaremos a su pretensión de justicia; en relación con lo tercero, veremos que por medio del derecho podemos disciplinar al hombre para acercarlo a la moralidad, aunque con ello no se está haciendo moral al hombre, sin embargo, ello nos sirve para la construcción de un *reino de los fines*. Respecto a esto último, veremos cómo es posible educar al hombre para la libertad por medio de la coacción, aunque en definitiva, el paso decisivo para la libertad tiene que surgir al interior mismo del hombre, a nadie se le puede hacer libre ni se le puede conceder la libertad. Mi pretensión, por tanto, no es ver cómo se pueden hacer hombres libres, sino más bien cómo construir las condiciones de posibilidad para que el hombre sea libre.

Como veíamos en el capítulo anterior, el hombre tiene la facultad de un libre arbitrio, éste es la conciencia capaz de realizar un objeto por medio de la acción, en él radica la facultad de elegir máximas buenas o malas. El mal radical consiste en la elección de malas máximas por parte del arbitrio, lo cual equivale a decir que se elige hacer una acción mala en sí misma. En otras palabras, se elige el mal por el mal mismo. Sin embargo, la elección de malas máximas lleva a la autodestrucción del hombre, pues hace que los arbitrios deriven en un conflicto entre sí, de ello surge la necesidad práctica de la idea de derecho —*deber ser*—, entendida de la siguiente manera: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (MS, § B, 39). La pregunta que surge inmediatamente es cómo realizar esta idea, lo cual responderemos más adelante.

El hombre, en tanto ser libre, no está formado ni determinado, sino sólo condicionado. Es un ser capaz de realizar tanto el bien como el mal. El problema que nos acusa aquí es cómo inducirlo a que sus acciones se encaminen hacia el bien. La única forma en que se puede conseguir esto, en principio, es mediante la coacción, es decir, obligando al hombre mediante leyes, de allí que siempre hay la necesidad de un sistema

⁴¹ Por derecho natural no hemos entender aquel que emana de las leyes de la naturaleza, sino aquel que se basa en principios de la sola razón libre de todo influjo empírico.

jurídico en toda sociedad, misma que podemos describir de la siguiente manera: “lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado” (MS, § B, 38). Esta es una concepción positiva del derecho. Desde el plano filosófico, puede verse que ninguna constitución establecida se ajusta con la idea de un Estado de derecho, sin embargo, eso no la desmerita, pues por imperfecta que sea representa un avance en relación con la barbarie. Más bien, la función de la idea es prescribir a la realidad para mejorarla. Por tanto, es necesario, si los hombres quieren permanecer en sociedad, deben sujetarse a obedecer las leyes, ya que por medio de éstas se puede generar un orden, mismo que llamaremos *civil*.

La cuestión es ¿por qué se ha de considerar legítima la ley?, lo cual conlleva el ¿por qué se ha de obedecer una ley? Las leyes se dan al interior de una sociedad, los griegos la llamaban *polis*, después, en la modernidad, le llamamos Estado. Pero, qué legítima a éste para hacer valer sus leyes, la pura fuerza o hay alguna razón detrás de ello. Para dar respuesta a estas interrogantes hay que hacer una distinción entre hecho y validez. La explicación genética del Estado es una cuestión de hecho, por ejemplo, Friedrich Nietzsche decía que el Estado “apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de este modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*”.⁴² Sin embargo, aunque el Estado haya surgido a partir de la violencia, no quiere decir que ella lo legitime como justo, pues de ser así estaría diciéndose que la fuerza es el criterio de validez, por tanto, el fuerte es el que decide lo justo y lo injusto (con ello sostendríamos la misma tesis que Trasímaco en *La República*: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c), la cual se encarga de refutar Platón por boca de Sócrates). O visto desde otra perspectiva, el Estado y una banda de ladrones, que brinda protección a una comunidad, serían lo mismo.

Kant no sitúa la legitimidad del Estado en el hecho histórico, sino más bien en la idea del contrato social, o como él le llama: *contrato originario*. En este caso no se recurre a los hechos empíricos para dar cuenta de la legitimidad del Estado, sino a la idea que subyace en él, es decir, a su pretensión de justicia, porque, dice Kant: “si la justicia perece, carece ya de valor que vivan los hombres sobre la tierra” (MS, § 49, 167). Por tanto, es menester señalar cuál es el principio de justicia en Kant. En un párrafo

⁴² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 111. Énfasis en el original.

precedente decíamos que el derecho, en el plano normativo, posibilita la coordinación de los arbitrios mediante una ley de la libertad. Como se analizó en el capítulo anterior, la ley de la libertad, que al mismo tiempo es la ley moral, es el imperativo categórico (el contrato social, como lo formula nuestro autor, sería una enunciación social de dicho imperativo). En este principio se ha de basar, normativamente hablando, un Estado de derecho. En términos legales éste se traduce como “*volenti non fit iniuria*” (MS, § 46, 143), mismo que Kant transcribe como “sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia”.⁴³ Pero veamos cómo se conjugan todos los elementos para pensar la legitimidad de un Estado de derecho, en los que la ley pueda considerarse como válida.

El fundamento de un Estado de derecho es, para Kant, la libertad; no la conservación de la propiedad como lo es en John Locke, por ejemplo.⁴⁴ Para nuestro autor, el contrato social se ha de basar en la libertad, pues para que un contrato sea válido tiene que darse en condiciones no coactivas. Por tanto, el punto de partida es la libertad, en este caso, el libre arbitrio. Esta libertad, en principio, sólo se puede entender en un sentido negativo, es decir, que nadie está naturalmente obligado a obedecer a otro que no esté obligado a lo mismo. Con ello se establece una libertad que iguala a todos en lo que refiere a derechos y obligaciones. Aunque también se dice algo más importante, la esclavitud no es un atributo natural ni un castigo divino, como sí lo sería desde otras perspectivas.

Antes de iniciar el desarrollo de la argumentación kantiana para la fundamentación del Estado de derecho, me parece necesaria una explicación de la estructura de la primera parte de *La Metafísica de las Costumbres*, es decir, la “Doctrina del derecho”. En la introducción a esta sección, Kant señala que la ciencia del derecho estudia por separado dos aspectos de éste. El derecho positivo, que es el aspecto empírico, y el derecho natural (o mejor dicho racional), que puede ser considerado como el *a priori* de la ciencia. Al realizar dicha clasificación muestra que éstos difieren entre sí. Sin embargo, ello no es problemático, ya que mientras el primero tiene una función descriptiva, el segundo refiere a un ideal, es decir, su carácter es prescriptivo. La tarea en este caso es analizar cómo pueden conjugarse ambas perspectivas. Nuestro autor no se interesa tanto por desarrollar la parte empírica del derecho como la racional, es decir, su preocupación se basa en el desarrollo de la legitimidad del derecho, en responder a la pregunta: ¿qué

⁴³ Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 33. En adelante TP.

⁴⁴ Por ejemplo, para John Locke, en la sociedad civil “el fin principal es la preservación de la propiedad”. (John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2002, p. 61.)

es lo que hace que el derecho valga como tal? Para lo que propone el siguiente tratamiento.

El desarrollo de la “Doctrina del derecho” se basa en una cuestión metodológica de suma importancia, que va de lo particular a lo general. Por ello inicia con el derecho privado, para luego pasar al público. En la primera parte, que es desarrollada con suma amplitud, Kant trata de explicar las relaciones que se pueden dar entre los individuos, sin embargo, para que estas relaciones puedan llevarse a cabo han de necesitar de una instancia más amplia, que es el derecho público. Éste se divide en tres partes, la primera refiere a la constitución del Estado y se denomina *derecho político*; de la relación de esta entidad con otras de similar constitución surge la necesidad de instituir un *derecho de gentes*, en el cual se ve la conveniencia de conformar una federación de estados para conseguir la firma de tratados de paz. Por último, Kant trata el *derecho cosmopolita*, mismo que puede ser visto como una extensión del anterior, éste refiere a la hospitalidad que se debe mantener con los extranjeros, con la finalidad de extender lazos comerciales que fomenten, al menos por conveniencia, la paz entre las naciones.

Como podemos advertir, el planteamiento kantiano va desde los individuos, en tanto que seres particulares, hasta la conformación de una federación mundial que incluya a todos. Ello explica el por qué de su manera de proceder y también nos aclara qué es lo que más importa en su desarrollo. El desarrollo de mi explicación del derecho en Kant parte de su desarrollo del derecho privado, luego arribo al derecho político, en el cuál doy cuenta de la relación entre el derecho positivo y el derecho natural, después sigo con el derecho de gentes y finalmente explico el cosmopolita. Inicio pues la exposición.

Mucho se ha criticado que Kant dedique un largo número de páginas al tratamiento del derecho privado, sin embargo, de lo que pocos han dado cuenta es que para que éste sea algo válido tiene que haber un derecho público que haga que se respete. El derecho público es el que le da valor al privado, ya que antes de reconocernos nuestras propiedades se debe reconocer la personalidad de cada quien. Kant mismo señala que los derechos en tanto facultades son dos, los innatos y los adquiridos. Los primeros son lo intrínseco de cada quien y ello no puede ser otra cosa que la libertad, dice Kant, ella es el único derecho innato (*cf.*, MS, § E, 48), es decir, la condición absolutamente necesaria en el plano práctico para considerar al hombre como persona. Si nosotros no suponemos al hombre libre, entonces lo consideramos, o bien como un esclavo, o bien como un objeto e incapaz de contratar. Pero una relación jurídica no se puede establecer con objetos o con esclavos, sino solamente entre personas libres, es por ello que este derecho innato, la

libertad, debe ser la piedra nodal de toda construcción jurídica. Los derechos adquiridos (derecho privado) es todo lo tuyo y lo mío externo, pero que sólo puede suponerse si antes se admite que hay seres libres. Es importante, me parece, analizar el derecho privado, pues de acuerdo con la argumentación kantiana, éste muestra la necesidad de un derecho público.

Si en la *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (KrV, B 19. Énfasis en el original); en *La Metafísica de las Costumbres* él intenta contestar: “¿cómo es posible una proposición jurídica *sintética a priori*?” (MS, § 6, 61. Énfasis en el original). La respuesta a esta interrogante debe mostrarnos que las proposiciones jurídicas tienen pretensión apodíctica (desde el plano práctico). Sin embargo, antes de responder esta cuestión es necesario analizar ¿cómo son posibles lo tuyo y lo mío exteriores? y ¿cómo es posible una posesión jurídica? (*cfr.*, *ibid.*). La respuesta a estas dos últimas cuestiones sentará las premisas para resolver la primera. Podemos decir, análogamente con la primera *crítica* kantiana, que lo tuyo y lo mío exteriores nos dan la materia sobre la cual se aplican los principios jurídicos, mismos que sólo son posibles suponiendo la libertad, de tal manera que la dialéctica que surge de éstos nos suministran proposiciones jurídicas sintéticas *a priori*, pues si bien tienen un fundamento racional, se aplican a situaciones concretas.

La libertad es algo propio del hombre, su derecho innato interno, por lo que un hombre no puede ser considerado como pertenencia de alguien más. Esta libertad reside en el arbitrio. Sin embargo, hay objetos externos diferentes del arbitrio, éstos son: cosas, el arbitrio de otro(s) y el estado de otro(s) en relación con el mío (*cfr.*, MS, § 4). De estos objetos diferentes del arbitrio, sólo las cosas son susceptibles de ser propiedad de alguien, pues si un arbitrio fuera propiedad de otro sería contradictorio (ya que no es coherente ser libre y ser propiedad de alguien más). Pero también hay relaciones entre los arbitrios donde se tiene que precisar hasta dónde llega la libertad de cada uno. Lo que corresponde investigar aquí es determinar cómo es posible lo mío y lo tuyo exterior.

En una situación hipotética, ante la ausencia de leyes, se considera que alguien es dueño de algo cuando está en posesión de la cosa, por ejemplo, la manzana que está comiendo o la camisa que trae puesta. Además, se considera propietario de un terreno a quien lo habita, lo trabaja y lo conserva. Pero aquí surge la pregunta, ¿cómo garantizar que no sea despojado de las cosas que me pertenecen?, es decir, ¿qué garantiza mi posesión? Podemos decir, en este caso, que el único garante para conservar lo mío es la fuerza, la conservación de mis bienes depende de mi habilidad para defenderlos. Sin

embargo, ¿hasta qué punto puede ser efectiva esta resistencia?, como ser humano limitado, me veo en la necesidad de dormir, o aun cuando fuera el más fuerte de los hombres, ¿qué impide que otros se agrupen para saquearme? La situación en un estado sin ley es bastante vulnerable, no para uno, sino para todos. Pues de no haber ley, ¿qué confianza puede haber en una sociedad tal?, ¿cómo garantiza cada quien lo suyo?, ¿cómo sé que al salir de casa no entrará otro ocupándola y reclamándola como suya? El panorama que nos ofrece esta situación parece no ser muy alentador, pues ya que ni siquiera la fuerza es un garante confiable de lo mío, pero tampoco de lo suyo de otro. Por tanto, el hombre se ve en la necesidad de reconocer un concepto de propiedad más allá de la mera posesión física, reconoce una posesión inteligible (*cfr.*, MS, § 5, 60-61).

La propiedad tiene que definirse en otros términos que no sea la sola posesión, ya que puedo tener cosas en mi posesión sin que éstas sean de mi propiedad, por ejemplo, cuando alguien me presta algo, o bien, cuando vivo en una casa rentada. Por tanto, la propiedad debe definirse desde otra perspectiva, la jurídica: “lo mío exterior es aquello cuyo uso no puede estorbarme sin lesionarme, *aun cuando yo no esté en posesión de ello*” (MS, § 5, 60. Énfasis en el original). La propiedad de algo no se define por la posesión física, sino por la inteligible. Lo anterior significa que el propietario de algo no necesita tener la posesión física de algo para que sea considerada de él, por ejemplo, si el dueño de una casa sale a un viaje de negocios, mismo que le demora varios meses fuera, al regresar no deja de ser el dueño de la misma, sino que conserva esa propiedad. Si alguien llegara a habitarla mientras él está fuera, tendría derecho a reclamar lo que es suyo y recuperar su inmueble. De hecho, todo aquél que entrara a su casa sin su consentimiento estaría cometiendo un delito.

¿Cómo llegamos a la idea de una posesión inteligible? Para responder a esta pregunta es necesario ver cómo nos apropiamos de algo. Por medio de mi arbitrio me apropio de forma unilateral algo, esto quiere decir que yo me adueño algo *de hecho*, pues soy su poseedor. Mas ante esta situación surgen los inconvenientes presentados párrafos antes, cómo conservar la propiedad, “[l]a adquisición de un objeto exterior al arbitrio por una voluntad unilateral es la *ocupación*” (MS, § 14, 79. Énfasis en el original). Por otra parte, puedo apropiarme de algo mediante un acto bilateral, es decir, por medio del pacto entre dos arbitrios, lo cual significa que dos personas se ponen de acuerdo acerca del uso o la distribución de una cosa. El acuerdo por el que convienen algo es un contrato, mismo que sólo tiene lugar entre personas libres. Entre ellos puede haber un pacto en el que se respetan mutuamente; sin embargo, no hay un garante que obligue al cumplimiento del

mismo en caso de que una de las partes decida desacatar lo convenido, además nada los mantiene a salvo respecto de otros que no han pactado con ellos.

Por último, se puede considerar la adquisición mediante un pacto omnilateral o por ley, mismo que supera los problemas de los anteriores. En este caso, se parte de un supuesto fundamental que es el siguiente: “el *título racional* de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* (que hay que unificar necesariamente), que se presupone aquí tácitamente como condición indispensable” (MS, § 15, 80. Énfasis en el original). Desde la idea de que todos contratamos con todos, se supera la problemática, pues no es un pacto unilateral (válido sólo para el arbitrio poseedor de una cosa) ni bilateral (válido solo para los contratantes pero sin garantía de cumplimiento); sino que es un pacto universal en el cual todos nos obligamos a respetar la propiedad de todos mediante la ley. Esto también lo podemos pensar de la siguiente manera, si yo cuido de la propiedad de mi vecino, él cuidará de la mía, lo cual genera una sociedad segura; aunque si hago lo contrario, él hará lo mismo con lo que se llegaría a una guerra de todos contra todos.⁴⁵ La idea de una voluntad unificada permite crear una institución capaz de cuidar que todos respeten la propiedad de todos, con lo que se garantizaría el cumplimiento de las promesas mediante ciertos mecanismos. Por ejemplo, un título de propiedad es válido mientras esté respaldado por la institución del Estado, o bien, si enajeno una mercancía, la forma legal que acompaña a ésta regula la transición de la propiedad.

De acuerdo con lo anterior, se puede observar que la propiedad privada difícilmente puede tener lugar en un estado natural o sin ley, pues su conservación es muy precaria y costosa. Por otra parte, en un estado civil esto es completamente coherente, ya que la propiedad no depende de la posesión física, sino de la intelectual, lo que garantiza que lo mío y lo tuyo sea protegido por la ley. Pero para llegar a tal situación, antes de establecer algo desde el derecho privado, tenemos que considerarlo desde la perspectiva del derecho público. Aquí nos encontramos ante la necesidad de instituir un estado civil, mismo que analizaremos después de examinar los modos en los que tenemos derecho a algo.

Desde el marco jurídico podemos considerar tres tipos de derechos: el derecho real, el derecho personal y el derecho personal de carácter real. Respecto del primero podemos considerarlo como el derecho a la propiedad, nadie puede molestarme en

⁴⁵ En este punto, podemos referir a la descripción hipotética del estado de naturaleza que hace Thomas Hobbes. *Cfr.*, *Leviatán*, México, FCE, 2003, cáp. 13, pp. 100-105.

relación a lo que poseo, del mismo modo que no tengo la autoridad para molestar a otro. La persona tiene la facultad de disponer de su propiedad, para hacer uso de ella como le parezca mejor según sus fines (*cfr.*, MS, §§ 11-17). Por ejemplo, una persona puede usar el maíz para alimentarse, o bien, para sembrarlo y producir más, pero ello depende de cuáles sean los fines que persigue. Por otra parte, el derecho personal es la facultad que tiene cada persona en relación con otra, éste es un derecho recíproco, pues es la confrontación de dos arbitrios para decidir cómo disponer de las cosas comunes entre ellos. A este derecho yo también le llamo la facultad de contratar. Aquí se ven involucrados los arbitrios que se ponen de acuerdo en la manera de distribuir la propiedad, ya sea para adquirirla, conservarla, enajenarla, donarla, etc. Todo ello lo hacen por medio de un contrato, a partir de éste determinan lo tuyo y lo mío de cada quien de una manera jurídica y no por la mera posesión (*cfr.*, MS, §§ 18-21).

Por último, el derecho personal de carácter real refiere a lo doméstico y es la facultad que tiene una persona respecto de otra (*cfr.*, MS, § 22, 96-97). Este derecho contiene tres tipos de relaciones: la del hombre con la mujer, los padres con los hijos y la familia con los sirvientes. La primera concierne a las obligaciones contraídas entre una mujer y un hombre, o bien, lo que Kant llama sociedad conyugal. La manera en que nuestro autor desarrolla esta argumentación es de lo más lamentable dentro de todo su sistema filosófico, pues lo manifiesta como el usufructo recíproco de las facultades sexuales de una persona con otra. La idea es que si alguien adquiere los derechos sexuales de una persona, a cambio de entregar los suyos, se institucionaliza una sociedad, pero como no se puede separar el sexo de una persona, pues ésta es un todo indivisible, entonces se entregan por completo mutuamente. Me parece que para nuestro autor hubiera sido mejor explicar este asunto desde la mutua fidelidad por la cual dos personas deciden compartir su vida y poner sus bienes en común.

La segunda manera del derecho real de carácter personal es en relación con los hijos. Aquí, dice Kant, los padres están obligados a proporcionarles todo lo necesario para que desarrollen sus facultades, pues ellos los arrojaron al mundo sin su consentimiento. Esta obligación llega a término cuando los hijos son capaces de valerse por sí mismos. La última forma de este tipo de derecho es la de la familia con los criados. Aquella puede disponer de éstos para sus fines, pero sin considerarlos como meros objetos, pues también son personas, en este caso se celebra un contrato por medio del cual el dueño de la casa requiere los servicios de una persona, sin que este servicio se entienda como una esclavitud.

Para hacer válidos los derechos anteriores necesitamos transitar de un estado sin ley, es decir, de un estado de naturaleza, a un estado civil. Teniendo por caso la propiedad, la facultad de intercambiar productos debido a las necesidades humanas da como resultado una justicia conmutativa, pero ésta requiere de otra justicia, veamos. Cuando alguien dona algo a otra persona, el donatario puede disponer de la cosa sin que se le pueda recriminar por el uso de la misma. Si su primer dueño quiere recuperarla y cobrar por el uso, no puede hacerlo, pues él la regaló, la razón le diría que más le valdría no haber dado nada. Si el donatario no pudiera restituir lo que en principio le fue regalado sería desleal cobrarle, por tanto, tendría que haber un derecho que hiciera que el otro cumpliera su promesa. Por otra parte, cuando alguien presta algo a otra persona, digamos una camisa, pero ésta sufre un daño en el transcurso del préstamo, ¿por qué tendría que restituirle el daño ocasionado si la camisa fue prestada con el consentimiento del dueño? En este caso, lo justo sería que el otro le devolviera en buenas condiciones lo que él bienintencionadamente prestó. El dueño tendría un derecho a la restitución del bien, que solo se lo podría garantizar un estado civil. La justicia conmutativa necesita de la justicia distributiva para que ésta haga efectiva la primera.⁴⁶

Para hacer efectivos los contratos nos vemos en la necesidad de transitar a un estado jurídico. En otras palabras tenemos que pasar del derecho privado (en el que hipotéticamente no habría ley) al derecho público que contiene una justicia protectora, otra conmutativa y una última distributiva (*cfr.*, MS, § 41, 36). La inevitable coexistencia humana nos hace pasar a un estado donde nos reconozcamos simétricamente los derechos y las obligaciones. Es así que se hace necesaria la idea de un derecho público, mismo que a continuación describiré.

“El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el *derecho público*” (MS, § 43, 139). Para Kant, el concepto de ley, que implica el de derecho, es la piedra nodal de la argumentación. El derecho público es el sistema de leyes que sirve para regular la conducta de un pueblo, o varios pueblos, que bajo mutua influencia necesitan de una *constitución*. En el caso de los individuos de un pueblo bajo leyes, su estado se denomina estado civil, es aquí donde se ubica el *derecho político*, en la constitución de un Estado de derecho. Sin embargo, este Estado a su vez

⁴⁶ La justicia conmutativa nace de la facultad que tienen los individuos de donar, adquirir o intercambiar productos. Por otra parte, para Kant la justicia distributiva no es, como en Aristóteles, aquella que da a cada quien lo que le pertenece pues sería contradictorio darle a alguien lo suyo, sino que es aquella que le garantiza a cada quien lo suyo. Por tanto, la justicia conmutativa necesita de la distributiva en cuanto ésta es garante de aquella.

está en relación con otros, donde se denomina potencia, o también nación. Puesto que la tierra es limitada y se necesita del mutuo consumo, se hace necesario un *derecho político de gentes* y un *derecho cosmopolita*, mismo que rige la relación entre los Estados y sus ciudadanos. De esta manera, el derecho público se divide en tres partes: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. El primero se entiende desde la relación que se mantiene entre los miembros de un Estado. El segundo refiere a la correspondencia entre Estados y el tercero refiere a una hospitalidad universal respecto a los extranjeros. Estos dos últimos derechos ayudan a la conformación de una paz internacional.

Para institucionalizar el derecho, Kant plantea una idea muy original y propia de su pensamiento: no es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima violencia y maldad para hacer necesaria la coacción legal pública, sino que por buenos amantes del derecho la tenemos como necesaria *a priori*. Por lo que, dice nuestro autor, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir si no quiere renunciar a sus conceptos jurídicos es que: “es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada cual obra a su antojo [...] para someterse a una coacción legalmente pública” (MS, § 44, 141), es decir, debe entrar en un estado civil. Si bien es cierto que el estado de naturaleza no es necesariamente un estado de injusticia, sí es un estado sin derecho, en éste, cuando hay un problema difícil de resolver, se carece de un juez competente (entiéndase legítimo) para solucionar la situación. En este estado existe una idea de lo mío y lo tuyo exterior, si en una situación sin ley el modo de la propiedad es sólo la posesión física, en el estado civil se tiene una posesión inteligible (jurídica).

Si el estado de naturaleza carece de derecho, entonces ¿qué hemos de encontrar del otro extremo? “Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (MS, § 45, 142). Cabe recalcar que en este caso Kant no pretende hacer una descripción de lo que es un Estado, sino de lo que *debería ser* un Estado. En otras palabras, se busca establecer *a priori* una idea normativa que sirva de hilo conductor para la experiencia. Según nuestro autor, todo Estado se debe componer de tres poderes: “el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez” (MS, § 45, 142). Como en un silogismo, Kant señala que el primer poder sería la premisa mayor, el segundo la menor y el último sería la conclusión, es decir, el fallo judicial. Cada uno de estos poderes ha de ser autónomo respecto de los otros, cumpliendo cada uno su función específica.

Me parece muy importante desarrollar qué es el poder legislativo y en qué consiste, ya que éste es el fundamento de todos los demás y de él procede todo derecho. Dice nuestro autor que el poder legislativo, al ser el poder supremo del Estado, no puede ser otro que la voluntad unificada del pueblo, misma que se manifiesta en la *ley* o *constitución*. Si una persona externa viniera a dar leyes a un Estado, es posible que fuera injusto con ellos en la distribución de derechos y obligaciones; pero cuando alguien hace una ley para sí mismo, no puede concebirse que se cometa injusticia contra sí mismo, ya que nadie promovería una ley que le pusiera en desventaja con los demás, en este caso Kant sigue el principio "*volenti non fit iniuria*" (MS, § 46, 143). Es con este espíritu que nuestro autor piensa al poder legislativo como el soberano del Estado. Ahora bien, ya que este poder tiene en el pueblo su sustento más importante, habrá que saber en qué consisten las características que poseen cada uno de sus miembros, es decir, considerado desde la perspectiva del Estado, los ciudadanos.

Los ciudadanos tienen tres características que los cualifican como tales y los apartan de ser meros súbditos. "[L]a *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento" (MS, § 46, 143). A este respecto, en *Teoría y práctica*, señala nuestro autor que se debe tener también libertad en cuanto hombre, primero, en que nadie puede obligarme a aceptar un tipo de felicidad, ya que cada quién, dentro de los límites de la ley de la libertad, la debe buscar a su propio modo. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, un gobierno que buscara la felicidad de sus habitantes sería despótico, pues busca mantenerlos a base de su benevolencia. Por el contrario, un gobierno patriótico se ha de pensar como aquél que pretende preservar los derechos de cada uno de sus miembros. Este gobierno los trata como hombres capaces de decisión y no como niños, donde él decide por ellos (*cfr.*, TP, 27-28).

"[L]a igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo aquél al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él" (MS, § 46, 143). Esta igualdad se reconoce ante la ley. Señala nuestro autor que "Esta igualdad de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones" (TP, 29). Para Kant, el derecho atiende a lo formal de los objetos del hombre, no a la materia de los objetos del derecho, por tanto, en cuanto concierne a esto último, en cuanto los objetos sean adquiridos de las maneras adecuadas que formula el derecho, se puede tener tanto como las cualidades de cada quien le permita. La igualdad ante la ley reside en que nadie está naturalmente coaccionado a

obedecer a otro (es decir, la esclavitud no es legítima), sino que ambos están en las mismas circunstancias ante la ley. Señala nuestro autor que nadie puede hacer un contrato sólo con obligaciones y sin derechos, pues de ser el caso se autosuprimiría él mismo (*cfr.*, TP, 30).

La igualdad ante la ley supone la desigualdad natural de talentos que hay en los hombres, por ello, esta igualdad permite a cada miembro superarse tanto como pueda, pero dentro de las formas de la ley. Ésta refiere a la coexistencia de los arbitrios bajo leyes de la libertad y no admite excepción, es decir, que unos sean tratados con todo el rigor y otros no. Asimismo, esta igualdad no admite privilegios innatos, lo cual se liga de manera directa con la herencia, ésta sólo puede ser transmitida en cuanto a propiedades se refiere, pero no en cuanto a personalidad. Aquí podemos ver uno de los argumentos más lúcidos del autor, pues está diciendo que la monarquía no puede ser hereditaria, ya que ello implica una transmisión de personalidad.

Por último, tenemos “en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil consiste en no ser representado por ningún otro en asuntos jurídicos” (MS, § 46, 143-144). Este atributo es sumo importante, en *Teoría y práctica* Kant nos dice que al no ser representado por nadie, uno decide por sí mismo, con lo cual se retoma el principio ya mencionado, *volenti non fit iniura*, que, repito, es traducido como: “sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia”. Al ser yo mismo mi representante, es difícil que acepte un contrato que me deje en desventaja, salvo que sea engañado. Aquí, nuestro autor señala que lo que cualifica al ciudadano como tal es su voto, en cuanto elige lo que a él le parece conveniente. Pero además señala que hay dos tipos de ciudadano, el activo y el pasivo, en cuanto al primero tiene todos los derechos, en cuanto al último no, podemos señalar que Kant deja ver otro de sus prejuicios, puesto que sólo otorga todos los derechos a quien puede sostenerse por sí mismo. Con este argumento, excluye a las mujeres y a los niños de su participación ciudadana (*cfr.*, MS, § 46, 145 y TP, 34). Aunque cabe decir que también confiesa que es difícil saber quien es dueño de sí mismo, es decir, de mantenerse a sí mismo. Mas esta desigualdad y dependencia de los otros (dice nuestro autor) no se opone en modo alguno a su libertad e igualdad como hombres. Pues aunque pueden prestar servicios, no por ello deben ser vejados. Véase que Kant no considera como trabajo digno las labores domésticas y tampoco ve que quien se dedica al

cultivo del intelecto depende de la labor de estas personas, pues, ¿qué tiempo para el ocio tendrían si ellos tuvieran que resolver estas cuestiones por sí mismos?

Ahora bien, la tarea es formular qué idea pueda cobijar la división de poderes del Estado y los derechos de los individuos, es decir, ¿cómo podemos pensar la legitimidad de una situación tal en la que valga la división de poderes y los derechos de los individuos? Dice Kant, y cito en extenso:

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora. (MS, § 47, 145-146. Énfasis en el original)

Kant nos señala que la idea de un contrato originario es lo que da legitimidad al Estado en el plano normativo, tomemos nota para señalar que no está explicando la génesis del mismo como Nietzsche, pues ésta en general es violenta, sino el modo por el cual hemos de considerar válido al Estado. La libertad juega un papel nodal en este caso, ya que lo que se intenta es garantizarla por medio de la institución del Estado y no de reprimirla. Una libertad con ley no es salvaje, sino civilizada, ya que “brota de su voluntad legisladora”. La idea del contrato originario (que también puede llamarse contrato social) es la manera en que se puede pensar una voluntad general por medio de la legislación, *como si* ésta fuera emanada de la voluntad unida del pueblo, ya que sólo un pueblo que se autogobierna puede pensarse libre.

Una vez que se ha señalado que el contrato originario es la idea por la cuál se establece la legitimidad del Estado, los poderes del Estado y los atributos jurídicos del ciudadano adquieren una configuración específica. De acuerdo con el primer poder del Estado, es decir, el soberano, los ciudadanos son considerados como personas morales, puesto que se consideran como legisladores, aunque de hecho no legislan directamente, sino por medio de sus representantes. En cuanto al poder ejecutivo, los ciudadanos se deben considerar súbditos, puesto que tiene que obedecer las leyes. En cuanto al tercer poder, es decir, el del juez, se señala que es la conjunción de los dos anteriores. Los traductores al español de la MS, Adela Cortina y Jesús Conill, señalan que este último derecho no es claro y que incluso recurriendo a correcciones de otros editores la cita no

deja de ser oscura, por lo que se estima que falta un fragmento. Según mi interpretación, este último derecho es la unión de derechos y obligaciones de cada ciudadano que se determinan por un juez competente, o legítimo, cuando la situación lo requiere. Recordemos que en el supuesto estado de naturaleza hacía falta un juez que determinara lo suyo de cada quien, pero en este caso ya lo debe haber.

Esta consideración del Estado como un mutuo acuerdo de los ciudadanos que instituyen la ley está lejos de la realidad. Pues al contrastar dicho ideal con los datos empíricos encontramos que hay una gran distancia entre un extremo y otro. Con lo que llegamos a una serie de encrucijadas que se pueden plantear en un par de preguntas ¿qué pasa cuando un Estado no cumple con los principios de justicia que debería suponer?, ¿se deben seguir obedeciendo sus leyes? Esta problemática se trabaja en los dos primeros apartados del párrafo 49. El primero trata de un buen y un mal Estado. La segunda refiere a la desobediencia civil, en la cual hemos de profundizar más.

Kant señala que en la división de poderes reside la autonomía del Estado. Con ello hemos de entender que ninguna parte del Estado debe inmiscuirse en otra que no le corresponde, por ejemplo, los mandatos del gobernante son decretos, pero no ley. Un gobierno (un poder ejecutivo) que fuera a la vez soberano (legislativo), dice Kant, “tendría que denominarse *despótico* por contraposición al *patriótico*; por gobierno patriótico no debe entenderse el *paternalista* (...) que es el más despótico de todos (el que trata a los ciudadanos como niños), sino un gobierno *patrio* (*regimen civitatis et patriae*), en el que el Estado mismo (*civitas*) trata a sus súbditos como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia” (MS, § 49, 147). Pese a que cada poder debe mantener su propio rango, ellos deben estar unidos y en ello reside la salud pública. Cabe recalcar que para Kant, el Estado no garantiza el bienestar y la felicidad de los individuos, sino los derechos de los mismos, por lo que la *constitución* debe encaminarse al cumplimiento de las leyes de la libertad. Pero qué pasa cuando un Estado no cumple con las funciones que debería, o más aún, donde la corrupción tiene lugar.

La desobediencia civil es un tema bastante espinoso a lo largo de la filosofía política ¿debe o no haber un derecho a la desobediencia civil? Veamos cómo plantea el problema nuestro autor. Él señala que si hubiese alguien que habiendo meditado acerca del origen del Estado decidiera oponerse a él, entonces éste cometería un crimen, ¿por qué? De hecho se sabe que el origen de todo Estado es por lo general la violencia, por ello, al intentar derrocarlo se haría de nuevo por medio de la violencia y de seguir así se

genera una regresión al infinito. La violencia viene primero y la ley sólo después. Pero ¿qué sucede cuando se piensa en los abusos del Estado? Por ejemplo, cuando el gobernante sobrecarga de impuestos a una parte de la población, es lícito a éstos quejarse por esta injusticia, pero no dejar de obedecer. No es lícito a los súbitos oponer resistencia, pero por medio de sus diputados (representantes) pueden garantizar su libertad. Respecto a si hay un derecho que permita al pueblo oponer resistencia legítima, Kant responde tajantemente que no, pues esto sería tanto como decir que encima del poder soberano hay otro que se le opone y a final de cuentas aquél no es tan soberano como debía ser. Además, si nos adentramos un poco más, podemos deducir que este derecho sería usado todas las veces que hubiera disconformidad. La pregunta que surge aquí es ¿cómo pensar la desobediencia civil?

Para nuestro autor es posible pensarla desde dos puntos de vista distintos: desde las máximas y desde la excepción. Si nosotros consideramos como válida la máxima de la desobediencia civil, entonces vemos que es legal y justa, lo cual es contradictorio, porque si esto fuera verdad, entonces la desobediencia civil resistiría el juicio público, pero por el contrario, todo acto subversivo, por razones obvias, tiene que ser hecho desde la conspiración. Todo gobierno que sabe que será derrocado intentará primero destruir a quien pretende hacerlo. La máxima que acepta la desobediencia civil, desde la visión de Kant, es una máxima perversa (mala), puesto que al ponerse en práctica lleva a la violencia, camino que si es seguido y se universaliza recaería en una guerra perpetua. Pero por qué nuestro autor no acepta la desobediencia civil. Al preguntarnos esto podemos hacer un parangón con John Locke, él dialogaba directamente con Thomas Hobbes quien empataba ley con justicia y ante su postura absolutista él consideraba necesario un derecho a la desobediencia civil. Por otro lado, Kant estaba pensando directamente en los hechos sucedidos en la Revolución francesa (véase, por ejemplo, el caso de Luis XVI, *cfr.*, MS, § 49, 153), cuando un pueblo inundado de grandes ideales decapitaba a su rey, pero sin que por ello lograra sus más profundos anhelos, baste recordar el reinado que arribó después. Formalmente Kant no acepta un derecho a la desobediencia civil, pues es algo contradictorio, pero también empíricamente, los hechos parecen corroborarse en el Estado francés.

La desobediencia civil se puede ver también como una excepción a la regla, en la cual se sabe que se está apartando de la legislación y se admite como crimen tal acto, pero con el fin de resguardar un principio más fundamental, el derecho a la libertad que es innato. Quizá un sistema jurídico puede obligar a cumplir sus leyes, pero de ninguna

manera puede obligar a sus ciudadanos a renunciar a su libertad y, con ello, a recibir un trato injusto. A este respecto no podemos alegar mucho, pero si podemos decir que aunque Kant no justifica jurídicamente la desobediencia civil, tampoco la prohíbe moralmente, dice:

Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a la ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario.⁴⁷

Sin embargo, la revolución no es siempre un camino seguro por varias razones, creo principalmente en dos: nada nos garantiza que ésta triunfará y si triunfa el poder emergente puede ser muy represor por miedo a una sublevación. El camino por el cual opta nuestro autor es la reforma paulatina del Estado. La base racional en la que se fundamenta nuestro autor es que identifica dos tipos de derecho: en sentido estricto y en sentido amplio. El derecho estatuido es lo que podemos considerar derecho en sentido estricto, los ejemplos de éste son las constituciones habidas y las actuales. Sin embargo, como podemos constatar, éstas no son perfectas ni resuelven todos los problemas que hay actualmente. Por decirlo de algún modo, no son absolutamente perfectas, tienen una pretensión de justicia, aunque no la cumplen a cabalidad. Por otra parte, el derecho en sentido amplio lo podemos pensar en como aquel que atiende a principios de la sola razón y puede ser de dos tipos: el derecho por necesidad y el derecho equitativo. Respecto del primero podemos decir que se presenta en una situación donde el conservar la propia existencia depende de cometer un acto ilícito. El ejemplo de Kant es el siguiente, dice: si en un naufragio una persona para salvar su vida tira a otra de una tabla para salvarse, pues de estar ambos sobre ella se hundirán, no puede ser castigado por esta acción, ya que su situación era matar o morir. Ninguna legislación puede hacer que una persona renuncie a su vida. Aquí dice nuestro autor: “«La necesidad carece de ley (*necessitas non habet legem*)» y, con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto” (MS, § E, 46). El hecho de que este acto no sea punible, no quiere decir que sea justo.

Por otra parte, tenemos el derecho equitativo. El ejemplo que ofrece Kant es el siguiente. Supongamos que dos personas contratan, uno ofrece sus servicios a otra por una determinada cantidad de dinero. Después de un tiempo, con la devaluación de la

⁴⁷ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 49. (En adelante PP)

moneda, a la persona que ofrece sus servicios no le alcanza el sueldo para solventar sus gastos, ésta puede apelar a la equidad para que su sueldo sea restaurado de manera que supla los inconvenientes de la devaluación. Lo único que le falta a este derecho es un juez que determine con exactitud lo que debe restituirse. Aunque Kant retoma la equidad no es una novedad suya, sino que es una noción que viene desde Aristóteles y la definía así: “lo justo [legal] y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal” (*Ética Nicomáquea*, 1137b 10-15). Como se observa, esta definición concuerda con el ejemplo kantiano, a lo estatuido se le hace una corrección desde la razón para establecer una justicia más perfecta. De la misma manera, en los sistemas jurídicos, se pueden hacer correcciones apelando a la equidad, un ejemplo claro en la actualidad es la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres a la que llaman equidad de género. La equidad es una corrección de la legalidad, que es hecha desde fuera de ella para perfeccionarla. Respecto de este derecho, Kant nos dice lo siguiente: “«el derecho más estricto constituye la mayor injusticia» (*summum ius summa iniuria*); pero este daño no puede remediarse por el camino jurídico, aunque afecte a una exigencia jurídica, porque ésta sólo pertenece al *tribunal de la conciencia*” (MS, § E, 45) que puede corregir la constitución.

Desde la perspectiva kantiana, el derecho no debe ser, o no se reduce, a lo que está estatuido en una constitución, sino que éste necesita de reflexión y de su perfeccionamiento paulatino. Por ello, aunque las leyes representan una forma de justicia (legal), no es la única ni la mejor, sino que deben corregirse siempre que no coincidan con la libertad de todos. Dice Kant: “Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero carente de seso” (MS, § B, 38), por ello también debe explorarse el derecho desde la pura razón, no para condenar el mundo, sino para reformarlo. Tenemos que entre lo que el derecho es y lo que debe ser hay una amplia diferencia. Pragmáticamente, debemos trazar por medio de la equidad un puente que ayude a acercarnos a lo que debería ser. La pregunta es cómo hacemos valer este derecho.

Kant no empata la justicia legal con la justicia formal, de hecho, señala que ambas son cosas distintas, pues mientras la primera surge de las circunstancias empíricas, la segunda nace de la razón, que es incondicionada y completamente libre. De esta manera, pensamos a la justicia legal como el derecho positivo y a la formal como derecho natural

(un ideal de justicia). La cualidad de cada uno de estos derechos es distinta, pues mientras el primero es una descripción de la realidad, el segundo es una prescripción de la misma, la cual nos sirve de hilo conductor para corregir lo creado. Al no considerar el derecho positivo como perfecto, éste es susceptible de corrección y para ello se apela al derecho de equidad, por supuesto, sin desconocer lo estatuido. La importancia de este punto es crucial, se obedece el derecho establecido no porque sea justo, sino porque nos ayuda a mantener un cierto orden, mismo que debemos perfeccionar sin romperlo, pero si continuándolo.

Ahora bien, ¿cómo reformar el Estado? Kant responde lo siguiente: “un cambio en la constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por revolución” (MS, § 49, 153-154). Aunque, si una revolución violenta tiene lugar, el súbdito como buen ciudadano deberá someterse a la nueva Constitución, pese a que su origen haya sido ilegítimo. Para promover las reformas paulatinas dentro del Estado, nuestro autor establece que: “se ha de otorgar al ciudadano —y además con permiso del propio soberano— la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad” ya que “*la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive [...])” (TP, 46). Esta libertad de pluma también es parte de la libertad de opinión, lo que nos lleva a otro principio fundamental para la corrección del Estado: el principio de publicidad.

Es absurdo pensar que al interior de una sociedad no puede haber conflicto, pues de ser así, hablar de leyes sería absurdo. Al interior de la sociedad hay orden, pero también conflicto por el dinamismo propio de la misma, por tanto, deben existir también los medios para encausarlo. Reprimir un conflicto implica el uso de la fuerza, pero no necesariamente es la solución a un problema, en cambio, encausarlo representa el intento de querer solucionarlo. Para encausar el conflicto es necesario un principio de publicidad, que consiste en someter al escrutinio público lo que se quiere promulgar como ley, al respecto, dice Kant: “Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser publicitada y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio *a priori* de la razón” (PP, 61), sin embargo, agrega más adelante, este criterio no es infalible, ya que es “un principio *negativo*, es decir, sólo sirve para conocer lo que *no es justo* con respecto a los otros” (PP, 62. Énfasis en el original).

La libertad de pluma y el principio de publicidad son el medio por el cual se puede reformar el Estado. El funcionamiento de estos principios puede verse de la siguiente forma. Para Kant, de acuerdo con la fórmula de la humanidad del imperativo categórico, toda máxima debe tratar al otro siempre como un fin y nunca como un sólo medio, ello se corrobora únicamente si la máxima es aceptada por todos aquellos que pudieran verse afectados por la misma, dicho en otras palabras: la máxima es válida si resiste el *juicio público*. Comúnmente vemos que el infractor de la ley siempre buscará pasar desapercibido, por ejemplo, el ladrón pretende mantener el anonimato de su persona, o el corrupto siempre tratará de establecer la discrecionalidad de sus actos. Cualquiera de los dos ejemplos anteriores sería reprobatorio a la luz de la opinión pública. Sin embargo, el caso contrario ocurre cuando alguien busca reclamar justicia, por lo general tratará de informar a cuanta persona sea posible de sus acciones llevadas a cabo. Pongamos por ejemplo, la lucha por la igualdad de derechos para los afroamericanos en Estados Unidos de Norteamérica, o bien, los reclamos de las minorías étnicas y grupos marginales para que les sean reconocidos sus derechos. A pesar de que muchas veces recurren a realizar actos ilegales, no se esconden para perpetrarlos, por el contrario, buscan ser observados y, de esa manera, señalar que ellos son parte de abusos mayores.⁴⁸

El juicio público como tal ayuda a la reforma paulatina de un Estado, pero también muestra otra parte que es la que interesa en nuestra argumentación, veamos. Al inicio de este capítulo mencionaba que las leyes de un Estado, es decir, la Constitución, deben tener un fundamento para ser obedecidas. Hasta aquí hemos visto que dicho soporte, en el plano normativo, es la idea del contrato social. Sin embargo, éste no se ajusta a la realidad, la pregunta es ¿deben obedecerse dichas leyes? La respuesta kantiana es un tajante sí, puesto que toda Constitución civil, por imperfecta que sea, representa un avance en relación con el estado *barbarie*. Ahora bien, aquí es donde podemos desarrollar la pragmática kantiana, es decir, ver el derecho no como un fin en sí mismo, sino como un medio para disciplinar al hombre.

⁴⁸ Últimamente me parece difícil referir a la opinión pública si no está acompañada de un principio rector como lo es el imperativo categórico en su primera formulación (la de la universalidad). Tomemos por ejemplo el caso de un secuestrador o un traficante, ellos a la luz de la comunidad en la que se desarrollan son vistos como héroes, pues ayudan a las personas con las que conviven, por lo que en sus comunidades los actos que llevan a cabo son vistos como justos, aunque en realidad anteponen la utilidad. Estas comunidades se pueden considerar perversas desde la perspectiva de que adoptan una mala máxima. Por otra parte, recientemente muchas agrupaciones, que se dicen llamar *pueblo* o *sociedad civil*, salen a reclamar derechos que la mayoría de las veces son intereses partidistas o privilegios de grupo; ellos dicen ejercer su derecho a ser escuchados aunque para ello violen una cantidad mayor de derechos, como lo es el libre tránsito. Además reclaman el apoyo de aquellos a quienes perjudican acusándoles de pasividad, sin detenerse a pensar si sus medios son los adecuados o no. Aunque también esto es síntoma de un Estado inoperante que no sabe mediar el conflicto.

La moral exige que el hombre actúe conforme al imperativo categórico por la sola representación de la ley. Pero como el hombre no es un ser moral de manera espontánea, necesita formarse como tal, para ello se hace uso de la coacción, misma que puede ser llevada a cabo por el derecho, ya que a éste no le importa el móvil de la acción, sino la efectividad de la misma. La coacción ejercida a través del derecho es legítima sólo bajo la idea de un contrato social, podemos decir que la diferencia entre el Estado y una banda de ladrones es la pretensión de justicia del primero. La disciplina generada mediante el derecho crea el hábito de obedecer reglas, pero la teoría kantiana no se detiene en ese estadio, sino que el hombre al tener la facultad de obedecer reglas, puede conseguir también la posibilidad de seguir sus propias reglas, con lo que se ubica en el obrar moral, pues el movimiento se genera desde su interior y no por móviles externos.

Para lograr ese perfeccionamiento paulatino del hombre, Kant también supone una idea de progreso al interior del Estado mismo, la cual enuncia de la siguiente manera:

[...] el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del 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 pueblo, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la *libertad*. (MS, § 52, 178-179. Énfasis en el original)

Se había mencionado que para Nietzsche el origen del Estado es la violencia, con lo cual Kant no difiere; pero acorde con la cita anterior, la pretensión de justicia que reclama esta institución debe sustituir, paulatinamente, la violencia por la razón. La sumisión debe ser cambiada por la libertad. El desarrollo del Estado implica el desarrollo del hombre mismo. Un Estado es mejor que otro si sus ciudadanos son mejores, lo cual se manifiesta en el respeto a la legislación. Nuestro objetivo, según se señaló al inicio de este capítulo, es analizar la manera de disciplinar al hombre y crear las condiciones para que éste pueda realizar su libertad, evitando actuar mal. Por medio de la coacción el hombre es encaminado a evitar el obrar mal, pero al mismo tiempo se forma buenos hábitos mediante el seguimiento de la ley. Sin embargo, la ley no siempre es perfecta, por lo que en su seguimiento también se pueden crear malos hábitos. Por tanto, mediante el perfeccionamiento de las leyes también se consigue un perfeccionamiento de los hábitos de los hombres y lo que inicio con la coacción *debe* ser sustituido por la libertad.

La idea de progreso en el plano jurídico va del uso de la fuerza (la violencia) al uso de la razón (la libertad); el progreso moral consiste en dejar de actuar por móviles

externos, para ser movido únicamente por los internos. El progreso jurídico es necesario para el progreso moral, sin embargo no es suficiente, pues aunque lo posibilita, no lo garantiza: “Cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto de derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás, lo que, en parte, el gobierno le garantiza: con esto se da un gran *paso hacia la moralidad* (aunque no se dé todavía un paso moral)” (PP, 53. Énfasis en el original). El perfeccionamiento jurídico crea las condiciones para que el hombre actúe libremente, ya que por medio de sanciones evita la transgresión de los derechos entre los individuos de una comunidad, pero no por ello los hace morales, el derecho sólo se encarga de que se cumplan las leyes de manera efectiva. Entonces ¿en qué sentido decimos que posibilita la libertad?

El derecho es una garantía para quien desea actuar de manera moral, pues si alguien trata de abusar de él, hay una institución, en este caso la legislación, que lo protege; mientras que quien desea sacar provecho de los que obran bien, piénsese en un obrero que gana su dinero honradamente y es despojado de él por un ladrón, es impedido por medio de sanciones. Así podemos ver el derecho desde dos perspectivas, como garantía para el que obra bien y como un obstáculo para el infractor. Desde la primera perspectiva es desde donde consideramos que el derecho es un garante de la libertad.

El derecho posibilita la moral porque sanciona las acciones injustas, pero además, porque coincide con éste en su fin. Veamos. Desde el plano normativo, tanto el derecho como la moral se rigen por un principio de libertad: el imperativo categórico, pero difieren en el móvil, pues mientras en la moral sólo se acepta la convicción del sujeto, para el derecho lo que importa es el resultado solamente. La moral pretende que el hombre obre bien por convicción, mientras que el derecho hace uso de la coacción, con lo que ambos pretenden evitar el mal por diferentes medios, la pregunta es por qué. El actuar mal conduce a la autodestrucción del hombre, mientras que los buenos actos muestran una persona capaz de autoedificarse. Tomemos por ejemplo la mentira. Si una persona miente para sacar provecho de los demás, quizá funcione su manera de actuar mientras los demás no se percaten de la falsedad de sus acciones, ya que si se dan cuenta de ello, él perderá la credibilidad de los demás y, por tanto, nadie querrá tener trato con él. Pero más aún, si su máxima se universalizara, es decir, si por alguna razón todos comenzaran a mentir, sería imposible vivir en sociedad, pues se cancelaría la facultad de contratar, o bien, esto implicaría grandes costos, con lo que se hace más penoso el poder sobrevivir; en el peor de los casos, la sociedad se colapsaría y sin ella el hombre no puede vivir.

La teoría kantiana del derecho tiene que enfrentarse al escepticismo de una realidad que se escinde con mucho de su ideal, pues al ver cómo es el hombre, el desaliento parece derrotar el ánimo de todo contemplador. Sin embargo, esto no es pretexto para que Kant abandone su empresa, incluso se coloca en una situación más difícil, dice: “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)” (PP, 38). No es difícil ver que toda sociedad, si quiere permanecer como tal, tiene que someterse a ciertas reglas, por ejemplo, una banda de ladrones tiene que profesarse mutua lealtad, si no quiere perecer tan pronto como aparezca. Así también, puesto que no podemos vivir fuera de la sociedad, tenemos que someternos a vivir en ella, como decía Aristóteles: “el que no quiere vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es un miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (*Política*, 1253a 14). Si no queremos ser bestias, y puesto que no podemos ser dioses, hemos de vivir en sociedad, para ello hemos de instituir el Estado.

El derecho público no se reduce al político, pues éste vale al interior de un Estado, pero no en relación con otros Estados, por lo que debido a la vecindad entre los estados se hace necesario un derecho de gentes. Antes de que se instituya éste, podemos decir que los Estados están en una situación de estado de naturaleza, donde ninguno tiene garantizado lo tuyo y lo mío externos. Por tanto, es necesario instituir un derecho entre los Estados que permita la coexistencia pacífica. Antes de entrar en una relación jurídica, la única manera que tienen los estados de reclamar su derecho (por ejemplo en lo que refiere a la autonomía territorial) es la fuerza manifestada en el uso de la violencia. Sin embargo, al igual que en el derecho político, los estados deben considerarse como personas morales unos respecto de otros para poder instituir un derecho de gentes (*cfr.*, MS, § 53, 181). En este caso, no importa ni el tamaño ni el poderío de cada Estado, todos tienen la misma valía jurídica.

La necesidad de un derecho de gentes surge de la vecindad entre los Estados, que se encuentran en un estado salvaje, sin ley, donde cada uno busca mantener lo suyo por la fuerza, sin embargo, se hace necesario un pacto que garantice la no intervención de un Estado en otro, lo que implicaría un atentado contra la soberanía de un Estado, que es lo que lo hace valer como tal. El pacto entre los Estados, a diferencia del pacto entre civiles, no debe instituir un soberano, sino una “sociedad cooperativa (federación); una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo” (MS, § 54, 183). La creación del derecho de gentes tendría como fin

resolver los conflictos mediante leyes y no por la fuerza, con lo que nos acercáramos a la paz, por lo que conviene que veamos cómo se establecería dicha constitución internacional.

El fin de todo derecho es suprimir la violencia y cambiarla por la razón, de manera que el conflicto tenga un cause para solucionarse por la vía pacífica. Según mi interpretación, puesto que en el escrito de *La paz perpetua* se intenta una reconciliación a nivel mundial por medio de una confederación de Estados, me parece que este es un desarrollo completo de lo que se esboza respecto al derecho de gentes en *La Metafísica de las Costumbres*, por tanto, desarrollaré este último apoyándome en ambas obras. Lo que se propone en *La Metafísica* como derecho de gentes es la manera abreviada del derecho antes, durante y después de la guerra, así como la posición del enemigo injusto y el derecho a la paz, sin embargo, en *La paz perpetua* se desarrolla el tema con mayor profundidad incorporando elementos que son de suma importancia, por lo tanto, tomaré como base este último texto, aunque el otro no dejará de ser un complemento.

Inicialmente Kant toma seis artículos preliminares para postular una paz internacional, mismos que a continuación menciono. 1) La paz no es una recesión de hostilidades, sino su fin (*cfr.*, PP, 5). Ello nos muestra que cualquier tratado de paz que se firme como un receso en el que ambos Estados se armen nuevamente para la guerra, no puede ser considerado como tal, pues después de este tiempo quizá las hostilidades sean más violentas. 2) Los Estados son personas jurídicas morales, por lo que no pueden comerciarse (*cfr.*, PP, 6). Aquí Kant combate contra dos frentes, primero arremete nuevamente contra la monarquía, de la misma manera que dice que la personalidad no puede heredarse, señala que un Estado tampoco se debe heredar, pues no es una propiedad, sino una persona jurídica moral. Por tanto, todos los Estados considerados como personas jurídicas, al igual que las personas, no tienen precio, sino una dignidad. Por otra parte, puesto que un Estado es una persona moral, tampoco puede ser subordinada por medio de la conquista, pues esto representaría su muerte bajo la esclavitud.

3) Los ejércitos deben desaparecer paulatinamente (*cfr.*, PP, 7). Todo ejército de un Estado siempre despierta la sospecha en los otros de que van a ser atacados, por lo que cada Estado buscará formar su propio ejército. Sin embargo, si mediante acuerdo mutuo, los Estados disminuyen paulatinamente sus ejércitos, es más factible que se genere un clima de confianza para intentar desaparecer la fuerza como medio de respaldar los derechos entre naciones. 4) La política exterior no debe generar deuda

pública (*cfr.*, PP, 8). Pensemos, por ejemplo, en un Estado que apenas está saliendo de la necesidad, pero que también debe mantener buenas relaciones con los demás; no sería coherente que por mantener buenas relaciones en el plano internacional, se hunda en la miseria. 5) Ningún estado tiene derecho a intervenir en los asuntos de internos de otro (*cfr.*, PP, 9). Puesto que cada Estado es soberano y, por lo tanto, autónomo, ningún otro puede intervenir en lo que sucede al interior del mismo, pues con ello se vendría abajo su autonomía y también el sustento de su poder, pues que Estado puede llamarse como tal si no es autosuficiente, lo mismo que una persona no se puede llamarse así si no actúa de manera autónoma. Aunque, si por guerra civil un Estado se divide en dos y una de las partes pide ayuda a otro Estado, entonces, en este caso, no se considera como intervención.

Antes de pasar al sexto principio, que es el derecho en guerra, consideremos el *derecho antes de la guerra* (I). Todo Estado que considere que quiere restituir su derecho respecto de otro puede reclamarlo por medio de la fuerza. Puesto que entre los dos Estados no hay un juez competente, o convenio alguno, que determine lo suyo de cada quien, entonces sólo la fuerza es el medio para determinar esto último. Todo Estado debe hacer explícita su declaración de guerra al que cree que lo ha agredido, para que éste a su vez goce del derecho a prevenirse (lo que a su vez permite que una vez terminada la guerra se pueda firmar un convenio de paz). En lo que respecta al derecho de hacer la guerra, se dice que es el medio por el cual un Estado busca la restitución de una lesión por parte del otro (*cfr.*, MS, § 56).

6) Ningún Estado en guerra debe cometer hostilidades que imposibiliten la paz futura (*cfr.*, PP, 9-10). Este estatuto refiere al *derecho en la guerra* (II), su importancia emana para la posibilidad de una paz futura, pues al cometerse delitos que imposibiliten la firma de un convenio futuro, la única paz que puede alcanzarse es la del cementerio. Aquí se comprenden varios rubros, el primero de ellos supone que no hay un enemigo injusto ya que para que esto fuera verdad tendría que haber una sentencia judicial y, por lo tanto, tendría que haber una ley positiva entre los Estados en guerra —sólo podría considerarse como enemigo injusto, a aquel que rompa el *ius bellum*, pues esto imposibilitaría la paz futura (*cfr.*, MS, § 60, 189-190). De esto se sigue un segundo rubro, que no hay guerras punitivas, pues ningún Estado tiene derecho a castigar a otro, pues esto implicaría por parte del Estado que desea hacer justicia ser juez y parte, lo cual no es coherente. Un tercer y último rubro es el que refiere guerras de exterminio, puesto que éstas no tienen

como fin alcanzar un acuerdo de paz, sino más bien la paz de un sepulcro, se pierde lo poco de humano que queda en una guerra.

Derecho después de la guerra (III). Retomando del punto anterior que no puede haber guerras punitivas, al firmar el convenio de paz posterior a la guerra, el vencedor no puede exigir al otro el pago de gastos de guerra, ya que eso implicaría que el adversario fue injusto. No hay razón para considerar al vencido como injusto, ya que la guerra se decidió por la fuerza (violencia) y no por la ley. Lo justo y lo injusto no se deciden por medio de la fuerza (como en este caso la guerra), sino por la razón: “el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria” (PP, 23). Contrario a lo que muchos autores sostienen, para Kant los ciudadanos del Estado vencido, no pierden sus libertades civiles (pues no fue una guerra punitiva) y por lo tanto no son rebajados a la categoría de esclavos (*cfr.*, MS, § 58, 188). (En esta parte, podemos ver uno de los argumentos más excelsos de nuestro autor, al mostrarse a toda costa en contra de la esclavitud.)

Así como Kant considera estos seis artículos preeliminares, a los cuales añadí el derecho antes de la guerra y después de la guerra, también considera otros tres artículos definitivos, que son los siguientes: 1) la Constitución de todo Estado debe ser Republicana, 2) el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres y, 3) el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.

De acuerdo con Kant, en un Estado pueden detentar el poder diferentes personas, ya sea una, algunas o todas, de acuerdo con esto se denominará al modo de gobierno autocracia, aristocracia o democracia. Sin embargo, estas formas se pueden basar en una Constitución o en su arbitrio, cuando se sigue la ley, se denomina república, pero cuando se desacata el gobierno se llama despótico. Para nuestro autor, la consolidación de una confederación de Estados para que vivan en paz deben ser republicanos, mismos que describe así: “El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular” (PP, 18).

El republicanismo, para Kant, es el modelo de Estado desarrollado anteriormente. Una de las ventajas más importantes de esta forma de gobierno es que en ella los ciudadanos deciden por sí mismos si quieren una guerra o no, pues al considerar los gastos que ésta implica y que saldrán de su patrimonio, la devastación y todo el trabajo de reconstrucción que se necesitará, será más difícil que decidan aceptarla. Por el contrario,

un gobierno despótico, que considera al Estado como su propiedad y lo maneja a su arbitrio —con este argumento pienso que Kant le da una estocada mortal a la monarquía— considerará que “la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., y puede, por tanto, decidir la guerra como una especie de juego” (PP, 17), de aquí que se vea claramente cuál es la principal ventaja del Republicanismo y su importancia para ser el primer requerimiento como artículo definitivo.

El segundo artículo definitivo señala que debe hacer el establecimiento de una federación de estados libres. Al igual que en el derecho político, en el derecho de gentes, el querer permanecer en un estado sin ley, un estado de naturaleza en el que no se le puede garantizar lo suyo a nadie, es sumo injusto. Por ello, el imperativo moral de la razón señala que es necesario salir de ese estado. La idea de Kant es que se puede hacer una federación donde se asegure “el estado de libertad de los Estados” (PP, 24). La razón se opone rotundamente a la guerra y, por ello, la condena moralmente.⁴⁹ Sin embargo, incluso en la guerra no se renuncia al concepto de derecho, pues debe estar presente esa idea para considerar una paz posterior (*cfr.*, PP, 22).

El último principio definitivo refiere al derecho cosmopolita. Para Kant son dos cosas las que dividen principalmente a los hombres, el lenguaje y la religión, pues estas diferencias llevan en numerosas ocasiones a la guerra, pero entre otras cosas, el comercio une a las naciones (podemos decir también que es una necesidad). Por tanto, se debe establecer un derecho tal que permita la hospitalidad con el extranjero, no para que se quede a vivir en la tierra visitada, sino para darle oportunidad de que realice sus negocios. En este caso, podemos manejar el concepto de tener derecho a ser huésped. Por el contrario, la hostilidad genera que se enfríen las relaciones comerciales entre las naciones y, consecuentemente, su interés por mantener la paz entre ellos.

El derecho es una construcción humana que ha tenido lugar debido a la necesidad de permanecer en sociedad, sin embargo, también es una idea que no se ha desarrollado en toda su totalidad. Por ello, encontramos por un lado lo que el derecho es y por otro lo que debería ser. Estos dos campos que de inicio aparecen escindidos también pueden aproximarse, ya que el primero toma como hilo conductor al segundo, lo que es posible realizar mediante una reforma paulatina del Estado. Aquí podemos ver que si ante la

⁴⁹ Cabe decir que pragmáticamente la guerra tiene otra función, como veremos en el capítulo siguiente. Que refiere a la historia.

realidad a la que nos afrontamos no hay orden, recurrimos a las ideas de la razón para reformarla, con lo que el hombre aparece como un constructor de orden. La idea de un *reino de los fines* es posible gracias a la instauración de un Estado de derecho, pero no sólo eso, sino que éste tiene que reformarse continuamente para aproximarse a tal fin.

El derecho en sí mismo es un fin que tiene por objetivo la justicia. En su aspecto *a priori*, éste es un ideal de la razón que busca verse realizado completamente, sin embargo, antes de llegar a tal resultado se necesita una larga experiencia, además de buena voluntad. El derecho cumple una función meramente negativa, que es disciplinar al hombre por medio de la coacción a respetar la libertad de sus congéneres. (Con ello se logra un primer paso en la educación del hombre.) Sin embargo, también garantiza la libertad de quienes no necesitan de la coacción para coordinar sus acciones con las de otros. Lo ideal sería que todos obedecieran las leyes por decisión propia, pero mientras esto no ocurra, el derecho tiene que servirse de la fuerza, respaldada por la razón, que *debe ser* en última el único motivo impulsor de la acción.

El fin del derecho es disciplinar al hombre para liberarlo de su animalidad y acercarlo a su libertad, el problema es que ese animal es el mismo que se educa para ser hombre, por lo que ha de necesitar de una basta experiencia que le ayude a superar sus errores mediante los ejemplos que puede observar en ella. Por ello, a continuación hago un desarrollo histórico, desde un punto de vista teleológico, para analizar cómo es posible que por medio de la historia el hombre se ayude para la construcción de un reino de los fines.

La historia

Cicerón decía que la historia es la gran maestra de la humanidad. Esta frase tan llena de sentido es retomada por Kant, veamos cómo. En el capítulo anterior argumentamos que para disciplinar al hombre, para que evite el mal, debemos instaurar un sistema coactivo que limite y coordine los arbitrios, esto es un sistema de derecho. Sin embargo, la mera coacción genera dos sentimientos en el hombre: primero el temor y después el hastío. En principio, como decía Thomas Hobbes, el temor puede servir para civilizar al hombre.⁵⁰ Sin embargo, tras largo tiempo, vivir bajo el temor genera en los hombres un sentimiento de insatisfacción, un hastío que lleva a la insurrección. Por ello, para Kant, es necesario buscar los recursos que puedan ayudar a la civilización de la humanidad, es decir, un método que ayude a la pacificación del hombre. Durante el siglo XVIII se creó buena cantidad de literatura llamada *historias naturalistas*. En ellas se trataba de ofrecer una explicación de la génesis de la sociedad civil, con lo cual se pretendía convencer a todos de la necesidad del Estado. El método de estas historias era el siguiente: a partir de dos o más hechos se intentaba hacer una reconstrucción verosímil de cómo se llegaba de una época anterior a la presente, ello con la finalidad de procurar una proyección a futuro. Por medio de estas historias era introducida la idea del progreso en la historia, con la cual se pretendía incentivar el ánimo de los hombres para buscar algo mejor.

Siendo algo imprescindible la *crítica* para Kant, él se pregunta cuáles son las condiciones en las que se pueden considerar legítimas estas historias, las preguntas principales las podemos formular de la siguiente manera: ¿qué tipo de verdad merecen estas historias? ¿En qué campo funcionan mejor, en el teórico o en el práctico? ¿Estamos en progreso o sólo es una ilusión? ¿En verdad la naturaleza tiene una finalidad para nosotros, o nosotros la establecemos? Para responder a estas cuestiones es necesario remontar un poco atrás en el tiempo y ver cómo se formulan estas historias que se desarrollan a lo largo del siglo XVIII.

Una de las principales problemáticas que el hombre se ha planteado es respecto al determinismo o la libertad. ¿Cuál de las dos opciones es la verdadera? En ella subyace el

⁵⁰ Son varias las ocasiones que Hobbes habla sobre el miedo, el cual considera como una pasión civilizatoria (recordemos que para él, lo que mueve al hombre son sus pasiones y que la pasión más fuerte es la voluntad); ésta lo impulsa a buscar la paz (“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable...”) (Thomas Hobbes, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2003, p. 105 En adelante cit., como *Leviatán*) y, por ello, al tener despierta dicha pasión, por encima de todas las demás, el hombre se comporta en forma correcta. Sin embargo, la gente también se cansa de estar bajo el temor de otro(s).

problema del fin del hombre, de su función y su lugar en el mundo ¿está determinado a cumplir una parte en la naturaleza o él tiene que determinar su función? Este parece ser el problema que ha agobiado a los hombres de todos los tiempos.⁵¹ Cabe decir que la concepción de la naturaleza que se tiene condiciona de manera importante la respuesta a esta cuestión. Podemos señalar al respecto que han existido dos grandes respuestas: la primera de ellas, considera que existe una armonía preestablecida, ante lo que el hombre sólo tiene que buscar cuál es su función y su fin en el mundo; mientras que la segunda no supone un orden en el universo, sino que el hombre se enfrenta al caos y entonces tiene que determinar el orden y en consecuencia su lugar y su función en el mundo, en otras palabras su propio fin.

Un ejemplo de la primera respuesta es la filosofía platónica que podemos esbozar en *La República*. Platón consideraba que existía un orden que el hombre tenía que descubrir; el filósofo, siendo amante de la sabiduría, tendría la tarea de mostrar en qué consiste este orden. Para ello era necesario que el hombre se eleve desde la sensibilidad, pasando por el razonamiento matemático y luego el político, hasta llegar al nivel supremo en el que se ubican las ideas visibles únicamente a la razón. En este camino, todo se estructuraba jerárquicamente, incluso, y esto es lo que más nos importa, la sociedad quedaba constituida de manera tal que todos tenían un lugar y una función. El problema aquí es quién determina el lugar de cada cual. Para nuestro autor, sólo el filósofo que mediante la contemplación y alejado de las marañas de la sensibilidad podía contemplar el orden, también llamado Ser, era el indicado para decir lo que debía hacer cada cual. La ontología que presupone Platón consiste en señalar que cada cosa tiene una forma necesaria y que ésta determina su función, nada está por casualidad en el mundo, lo que tenemos que hacer es indagar su forma para determinar su función.

La segunda respuesta a esta pregunta la podemos esbozar en Friedrich Nietzsche, él señala que la forma es fluida, pero el sentido lo es más, por tanto, toda cosa será funcional dependiendo del sentido que se le otorgue. Para demostrar semejante hipótesis él recurre a un método genealógico en el que resalta la multiplicidad de funciones que puede cumplir una forma con tan sólo introducir un sentido distinto. Para Nietzsche, lo importante es que el hombre es un ser capaz de otorgar significados y que por medio de estos puede determinar su sociedad, ello queda ejemplificado en su explicación de la clase sacerdotal en la que muestra la transvaloración de la moral. El significado de las

⁵¹ La etapa de la adolescencia muestra con claridad esta crisis muy humana, cuando los seres humanos pretenden dejar la protección paterna y buscar su independencia, la cuestión axial y que sólo puede ser hecha desde la primera persona es ¿qué voy a hacer de mi vida?

cosas, en especial de los valores, corresponde a los fines que nosotros establecemos, por lo que éstos determinan la función, dejando de lado la tesis de que la forma determina la función. La conclusión a que se llega a partir de este pensamiento es que el hombre tiene la capacidad de determinar el sentido de las cosas y con ello también su función, el referente para esta tarea es él mismo, él es su referente y, como tal, determina su destino, en palabras del autor esto se denomina *voluntad de poder*. Aunque, valga la pena apuntarlo, la voluntad de poder no es una cualidad, sino una facultad que debe ser desarrollada por el hombre; por ello, para Nietzsche, el hombre es un estado transitorio entre animal y superhombre, este último posee ya una voluntad de poder, mientras que el primero no y el hombre está en el proceso de ese desarrollo.

Sin embargo, cualquiera que sea la postura que se adopte, a partir de cada una de ellas se tiene que explicar el actuar del hombre en la tierra, es decir, su historia. Si uno adopta la hipótesis de una armonía preestablecida, entonces la historia del hombre es el camino para alcanzarla. Por otra parte, si uno cree que el hombre es el que genera orden, entonces tiene que generar un sentido a su existencia y, por lo tanto, la historia es un algo indeterminado de lo cual tiene que dar cuenta el hombre, ya que se trata de la explicación de los hechos de su libertad.

Kant se acercaría más a la segunda postura. Él duda acerca de la existencia de un orden preestablecido, pues cómo lo podríamos conocer si las capacidades del hombre son limitadas. Para conocer tal orden se necesitaría ser el creador del cosmos, es decir, ser Dios, o al menos tener su perspectiva. Sin embargo, esto es algo a lo que nuestro autor renuncia. El orden tiene que ser considerado como un ideal de la razón, no como un hecho que podamos constatar en la naturaleza. El problema que enfrenta Kant es cómo introducir orden en la historia humana, tan llena de quebrantos, particularidades y de hechos que no se vuelven a repetir. En la historia, ha diferencia de la ciencia, el estudioso de ella se enfrenta a un gran problema, no puede experimentar con los hechos, no puede repetirlos, con lo que se ve limitado para ofrecer una explicación causal de los mismos. Ante esto cabe la pregunta ¿qué tipo de valor tiene la historia? David Hume nos ofrece una explicación de cómo resolver el problema:

Pero la clase más usual de conexión entre los distintos sucesos que forman parte de cualquier composición narrativa es la de causa y efecto. Mientras que el historiador reconstruye la serie de acciones en su orden inicial, se eleva a sus fuentes y principios ocultos y esboza sus consecuencias más remotas, y escoge para su tema una determinada porción de aquella gran cadena de acontecimientos que componen la historia de la humanidad, intenta en su relato trabar cada

eslabón de esta cadena. Algunas veces, la ignorancia invencible hace que todos sus intentos sean inútiles. Otras *suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento*, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra. Ve que el conocimiento de las causas no sólo es el más satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también es el más instructivo, puesto que tan sólo *por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro*.⁵²

Como vemos en esta cita, para David Hume la historia es un relato basado en una selección de datos unidos conjeturalmente para dar una explicación de los hechos pasados. La finalidad de dicha reconstrucción es *gobernar los sucesos futuros*. Esta idea era una constante de su tiempo, más explícitamente la idea consistía en lo siguiente. El método de la historia conjetural es diferente al del contractualismo, si en este último se explicaba de manera racional la legitimación del Estado, en el primero se toma como referencia a la historia para explicar la génesis del mismo. Enrique Serrano explica la historia conjetural de la siguiente manera: ésta “consiste en tomar dos hechos históricos para reconstruir, a través de una narración verosímil, los pasos que fueron necesarios para llegar de uno a otro”.⁵³ En esencia en eso consistiría esta idea, pero no sólo pueden ser dos hechos históricos, sino más de dos. La idea es que a partir de varios hechos que parezcan tener un mismo sentido, o bien, que sean consistentes lógicamente, se realice, a partir de la reflexión, un relato de los mismos, procurando, como decía Hume, hacer una cadena lo menos inconexa posible. Autores como el mismo David Hume, Bernard Mandevile, Adam Ferguson y Adam Smith, entre otros, siguen este método para hacer las construcciones teóricas que proponen en sus trabajos. Más adelante revisaremos en que consisten.

Lo que Kant observa en estos trabajos es que pueden servir como modelos pragmáticos para estimular en los hombres la civilidad. Sin embargo, su espíritu crítico no podía dejar de lado cuáles eran las condiciones de posibilidad desde las cuales se tenían que considerar dichas historias. Es así como se plantea el problema de la legitimidad de las historias acerca de la génesis de la sociedad. Si en la ciencia las características del conocimiento son la universalidad y la necesidad, aquí nos movemos en un terreno muy diferente, pues lo propio de los hechos históricos es la particularidad y la contingencia. Entonces, ¿cómo construir la historia? De esta manera llegamos a la *Crítica del Juicio*.

⁵² David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 42. Énfasis mío.

⁵³ Enrique Serrano Gómez, “La infraestructura moral del mercado y la democracia”, en *Co-herencia. Revista de Humanidades*, vol. 2, núm. 3, julio-diciembre 2005, p. 47

Muchos de los intérpretes de Kant consideran que sus escritos históricos son algo que está muy aparte de su trabajo crítico, sin embargo, creo que los escritos históricos deben ser considerados con suma importancia a la luz de la tercera *Crítica*.

Lo primero que se tiene que aclarar es que los juicios históricos no son de la misma clase que los juicios científicos ni los juicios morales. La historia se debe juzgar desde otro tamiz. Para justificar esta nueva clase de juicios, Kant hace una distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes. Los juicios teóricos y los prácticos son juicios determinantes, puesto que poseen un universal bajo el cual se subsumen los casos particulares. Para el caso teórico usan el concepto de causalidad y para el práctico el de libertad. Sin embargo, hay cosas que no se pueden juzgar desde ninguno de esos dos conceptos. Aquí surge la pregunta de cómo juzgar esos casos.

Cuando un particular es dado y lo que se tiene que buscar es el universal, entonces lo que tenemos es un juicio reflexionante. Ante ello cabe preguntarnos cómo opera aquí la facultad de juzgar. Cuando se tiene un particular pero no un universal, se tiene que buscar una manera de investigar ese particular de forma tal que pueda ser organizado. Dice Kant: “el Juicio reflexionante, al que le incumbe ascender de lo particular hacia lo universal, necesita un principio que no puede tomar prestado de la experiencia [...] sólo [él] puede darse a sí mismo tal principio trascendental como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte” (KU, IV, 125). Este principio, que si bien es subjetivo, no obstante es *a priori*, es el concepto de finalidad. Por medio de la finalidad indagamos la naturaleza. Por ejemplo cuando usamos las máximas: “«La naturaleza toma el camino más corto» [...] «no obstante, tampoco da saltos ni en la secuencia de sus transformaciones ni en la combinación de distintas formas específicas» [...] «su enorme diversidad de leyes empíricas denota, sin embargo, una unidad bajo unos pocos principios»” (KU, V, 128).

Retomado la última máxima, podemos decir que para indagar la naturaleza suponemos que la gran cantidad de leyes empíricas se pueden reducir a unos cuantos principios para formar una unidad. Es decir, que todas las especies pueden convergir en unos pocos géneros. De lo contrario, el hombre no podría ordenar el caos que se le presenta. En general, estas máximas sirven como principios heurísticos de la facultad de juzgar. La base de estas máximas se funda en considerar la naturaleza como un sistema que sea posible para nuestra experiencia, es decir: “como si un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiera conferido tal unidad [a la naturaleza] con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva” (KU, IV, 126). Esta consideración supone una concordancia entre la naturaleza y nuestra facultad de conocer. Nosotros no tenemos garantía alguna de que

concebimos la naturaleza en sí, sino sólo de los fenómenos. Intentar reducir la naturaleza a unos cuantos principios es la forma que tenemos para asirla. Sin embargo, ésta es la única manera en que podemos avanzar en su investigación; conjeturamos de manera subjetiva, que ella puede ser unificada en unos cuantos principios, mas no debe olvidarse que *esto sólo es un ideal de la razón*, no una propiedad de las cosas mismas.

El seguir estas máximas nos lleva a otra consideración de la naturaleza, si desde el concepto de causalidad la naturaleza se puede considerar mecánicamente, a partir de la finalidad la podemos pensar técnicamente, es decir, en analogía con el arte (*cfr.*, Primera introducción, apartado 5, en especial p. 52). Una consideración mecánica de la naturaleza es aquella en la que las causas determinan por completo los efectos, sin embargo, en la consideración técnica, los efectos son un fin que debe perseguirse buscando las causas adecuadas. En otras palabras, la representación del objeto precede a su causa para generar el objeto. Kant explica también esta relación de otra manera, hace una distinción entre causa efectiva y causa final. Para Aristóteles, en su teoría causal esbozada en el libro II de la *Física*, ambas causas debían ser estudiadas por igual para conocer al objeto en su totalidad, pues consideraba que eran objetivas, en cambio, para Kant, sólo la primera es objetiva y la segunda es subjetiva, ya que no comparte con El Estagirita la idea de que todas las cosas tienen una forma que determina su función, por el contrario, esto sólo es un supuesto de la razón para indagar la naturaleza. Esta forma de juzgar es la reflexionante.

Considerar que la naturaleza tiene un fin, es pensar que ella se dirige hacia algo, hacia una determinación última. La cuestión central es, ¿cómo sabemos cuál es el fin de la naturaleza? Cuando recurrimos a la observación, lo que encontramos es una serie caótica de sucesos que ordenamos sistemáticamente, por medio de la conjunción de las formas puras de la intuición y las categorías del entendimiento, sin embargo, ello no muestra a qué tienden todas las cosas, sino más bien exhibe cierta regularidad que se desarrolla cíclicamente. Por mencionar un ejemplo, vemos que el agua se precipita a la atmósfera en forma de lluvia; se infiltra en la tierra para hasta juntarse en los mantos freáticos; después sale a la superficie por los manantiales para formar ríos que a su vez llegan al mar; aquí, el agua se evapora para formar nubes e iniciar nuevamente el proceso. Si nos preguntáramos, ¿cuál es el fin de todo este proceso?, me parece que no tendríamos una respuesta, pues un hecho siempre remitirá a otro y así sucesivamente. Kant señala que no se puede buscar un fin en la naturaleza, pues lo que aparece en ella siempre remite a algo más.

Si no podemos encontrar un fin último en la naturaleza, entonces dónde. Para determinar el fin de la naturaleza necesitaríamos ser sus creadores y haberle insertado un propósito, esto es tanto como colocarse en la postura de Dios, o por lo menos, ver desde sus propios ojos. Sin embargo, esto no es posible, ya que no poseemos tal virtud. Por tanto, dice nuestro autor, el fin último ha de buscarse en la razón y éste, al no corresponder a la creación entera, no puede ser otro más que el hombre en su consideración moral. (cfr., KU, § 83, 417). Por tanto, si consideramos a la naturaleza teleológicamente, su fin último es el hombre. En otras palabras y desde esta perspectiva, suponemos que la naturaleza es un medio para la realización del hombre. Aquí se entiende de manera clara, me parece, la unidad de la *Crítica del Juicio*, primero se presenta la naturaleza como algo que fue dispuesto para que el hombre lo disfrute (estéticamente), pero después como el medio para realizar sus fines (teleológicamente). En ambos casos, la naturaleza es algo para el hombre, en lo primero para el disfrute de lo bello y en lo segundo para la realización de su fin moral.

Me parece necesario hacer una breve digresión. Hannah Arendt comete un error al privilegiar el juicio estético sobre el teleológico, pues señala que Kant prefiere la vida contemplativa sobre la acción.⁵⁴ Ella comenta que Kant, ante los hechos de la Revolución francesa, prefiere tomar una postura de espectador y, por lo tanto, imparcial. Sin embargo, me parece que ella no ve que el fin moral implica una razón que nunca es pasiva y que sea capaz de dominar las sensaciones, como lo son la cobardía y la pereza, para convertirse en mayor de edad, o bien, para llegar a ser autónomo, y con ello, libre moralmente hablando. Para conseguir dicho fin, Kant traza un plan pragmático que ayude a estimular al hombre a realizarse moralmente, es decir, a actuar por convicción. Me parece que Arendt olvida la tercera máxima del Juicio: la primera es pensar por sí mismo; la segunda es pensar en el lugar del otro (lo que correspondería a la perspectiva del espectador) y la tercera es el pensar consecuente, misma que “sólo puede alcanzarse en relación con las dos primeras y tras un seguimiento de ellas convertido ya en destreza” (KU, § 40, 260). Es decir, la tercera máxima es la del actuar consecuente, pues implica haber desarrollado la destreza. Como vemos, Arendt se queda en la segunda máxima y no llega a la tercera.

Regresando a nuestro tema, si suponemos que la naturaleza está dispuesta de manera tal que sirve como medio para la realización moral del hombre, entonces tiene

⁵⁴ Para un desarrollo más amplio de lo que estoy diciendo, puede verse la conferencia 9 del libro *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona, Paidós, 2003), donde señala, respecto de la Revolución francesa, que para nuestro autor la vida contemplativa es la mejor. Cfr., pp. 99-110.

que proporcionarle las herramientas necesarias para que éste lo logre. De esta manera llegamos a que la consideración histórica del hombre se basa en la reflexión. Kant supone heurísticamente que el hombre es el fin último de la creación, por tanto, todo lo demás está en función de lo que a él le conviene, incluso cuando una consideración miope no le permita ver eso. Aquí no se está diciendo que objetivamente la naturaleza es el medio para el hombre, sino que de manera subjetiva actuamos *como si* lo fuera. Además, puesto que la consideración de la naturaleza como un todo es un ideal de la razón, se puede reclamar con cierto derecho el otorgarle un sentido a ese todo. La historia, desde este punto de vista, tiene que mostrarnos que la naturaleza sirve al hombre, aunque éste no sea consciente de ello. En los escritos donde Kant explica su filosofía de la historia debe suponerse este principio crítico del Juicio reflexionante y considero que deben ser interpretados desde él. Pues los juicios históricos no tienen un valor cognoscitivo ni moral, sino reflexivo.

Lo que a continuación cabe preguntarnos es qué tipo de reflexión tenemos que hacer de la historia. Kant nos dice que hay tres perspectivas para considerar la historia: en retroceso, en progreso y en estancamiento. La primera de ellas también puede denominarse la perspectiva del terrorismo, en ella cabe pensar que se avanza hacia lo peor, llegando a su propia autodestrucción. La historia considerada como progreso es llamada también eudemonista, en ella se considera que el hombre va mejorando paulatinamente, sin embargo, esta tesis de un progreso indefinido en la historia se ve muy débil frente a la experiencia que se le presenta. Por último, desde la perspectiva en donde la historia es pensada como un estancamiento, las expectativas de vida no son atractivas, puesto que si siempre se permanece igual, ¿qué sentido tiene la acción cuando nada cambiará?⁵⁵ Sin embargo, el hecho de que consideremos cada una de estas perspectivas de la historia como posible, no quiere decir que una de ellas agote la realidad, ello sería tanto como creer que se pueden determinar todas las intenciones de los hombres que han actuado en la historia.

Si consideramos la hipótesis de que la historia va en retroceso, entonces lo más plausible será que las personas busquen el mayor disfrute, olvidándose de las responsabilidades, antes de que ésta llegue a su fin; por otra parte, el estancamiento lleva a la inactividad, pues al permanecer todo igual, no tiene caso intentar cambiar las cosas. Sin embargo, por débil que sea el argumento de una historia que progresa, esta hipótesis

⁵⁵ Cfr., el artículo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (en adelante citado como Progreso), en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2004, pp. 98-104.

parece inyectar en el ánimo humano la necesidad de hacer un mejor esfuerzo, mismo que, efectivamente, nos abrirá una mayor posibilidad al progreso. Por tanto, esta última perspectiva parece ser la más saludable y, por tanto, conviene aceptarla más que las otras. Cuando tomamos esta perspectiva, surge otro gran problema, ¿en qué hecho podemos anclar la esperanza de un progreso humano?, ¿cuál debe ser el fundamento que de firmeza a esta suposición?, ¿en verdad podemos encontrar un hecho tal que nos haga creer que en la historia hay un progreso?

Para Kant, como apuntan muchos de sus intérpretes, la Revolución francesa es el hecho en el cual puede ampararse la idea de progreso, no por el hecho mismo (como fue lo sucedido con el rey francés), sino por la búsqueda por consolidar los ideales de la libertad. Ahora bien, mi intención no es continuar esta línea ya bastante trabajada por otros, aunque la considere una beta rica a explotar, me parece necesario hacer otro tipo de interpretación. La alegoría simbólica que Kant nos presenta en su artículo “Comienzo presunto de la historia humana” narra una reflexión del desarrollo de la vida humana a partir de las *escrituras bíblicas*. Lo que exalta nuestro autor en este relato es cómo el hombre, al transgredir la ley, se ve sometido a la responsabilidad de sus actos (el castigo), para posteriormente, mediante el trabajo, conseguir la libertad. Si comparamos esta historia con las desarrolladas por los autores de la Ilustración escocesa, parece realmente pobre, sin embargo, lo que Kant nos enseña a la luz de la *Crítica del Juicio* es que nosotros somos quienes le damos un sentido a estas historias. Antes de explicar cuál es la perspectiva kantiana que quiero resaltar en relación con su historia, me parece útil hacer un breve recorrido a través de las historias conjeturales que le precedieron, con ello lograré sentar gran parte de lo que en el prusiano será la insociable sociabilidad.

Mi intención en hacer el recorrido por algunos pensadores empiristas del siglo XVIII es mostrar cómo recrean la historia a partir del egoísmo para llegar a la armonía de la sociedad. En otras palabras, su interpretación de la realidad es mostrar que lo que nosotros llamamos virtud, surge de uno de los mayores vicios humanos, el egoísmo. Luego pretendo mostrar, que a la luz de la teoría kantiana, las historias conjeturales son narraciones reflexivas que tienen como fin llevar al hombre a actuar conforme al bien común. Por último, desarrollaré la propia reconstrucción del egoísmo a partir de la teoría kantiana, a través del concepto de insociable sociabilidad. De esta manera, también señalaré que para nuestro autor, a pesar de todos los vicios que tiene el hombre, le es posible construir una sociedad en la que pueda convivir armónicamente (aunque no por ello estará viviendo moralmente).

El problema del contractualismo, como se analizó en el capítulo anterior, es que no da una explicación de cuál es el origen de la sociedad ni de su dinámica, sino que simplemente se limita a señalar cuáles son los criterios que sirven para regular la sociedad, es decir, su intención es legitimar el Estado. Sin embargo, la tradición empirista buscaba hechos fehacientes de cómo se conforma la sociedad, es decir, intentaban dar una explicación genética de la realidad. Un primer acercamiento lo tenemos en Bernard Mandeville. Este autor de origen inglés es un importante antecedente de lo que pocos años después desarrollaría la llamada escuela escocesa, no sólo por su manera de escribir y los supuestos que comparte con ella, sino también por el método que ha de seguir.

El objetivo de Mandeville es mostrar que aquellos vicios de los que nos sentimos avergonzados son los que nos hacen crear una sociedad próspera. Ésta parte de la premisa de que no hay hombre tan salvaje que no le reblandezcan las alabanzas, como tampoco hombre tan vil al que no deje de molestarle el desprecio, por lo tanto, dice Mandeville, “la adulación tiene que ser el argumento más eficaz que pueda usarse con las criaturas humanas”.⁵⁶ Ya que todo hombre siente un gran aprecio por sí mismo, las alabanzas a su persona son algo que siempre acepta, en tanto son verosímiles, y siempre está acompañado de su inseparable orgullo, aunque astutamente busque disimularlo u ocultarlo. Ésta es la primera premisa del origen de la sociedad: al hombre le gusta la adulación.

Para Mandeville es importante señalar que el origen de la sociedad no está en las religiones, de hecho el considera que su estudio comprende más que al hombre religioso, al hombre natural, no al judío o al cristiano, sino al que aún no se mueve por la divinidad. Para nuestro autor, los primeros elementos morales son introducidos por los políticos, éstos estimulaban la ambición de los hombres mediante condecoraciones y premios, para que actuaran en pos del bien común. Al ser la adulación el móvil humano por excelencia, se llamó a lo que causaba molestias al bien común *vicio*, mientras que a lo que lo favorecía se le denominó *virtud*. De esta manera, ya que todo hombre busca se le tenga en alta estima, buscará que se le llame virtuoso y apostará por el bien común al mismo tiempo que busca saciar su ego, mientras que también intentará que no se le llame vicioso, ya que es algo que no acepta para sí mismo, por más vil que sea. Mandeville toma como ejemplo a los romanos y dice que si queremos ver por qué llegaron a tales

⁵⁶ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 2001, p. 24.

grados de magnificencia hay que enfocar la vista en todos los premios y honores que entregaban a sus hombres: “lo que impulsó a tantos hasta el más alto grado de abnegación, no fue otra cosa sino la destreza de sus políticos que supieron emplear los medios más efectivos para halagar el orgullo humano”.⁵⁷

Sin embargo, el principio de la adulación también es efectivo en la vida cotidiana, por ejemplo, cuando a una mujer se le elogia diciendo que es toda una dama, aunque apenas sea una niña, ésta se empezará a comportar como dama y buscará ejemplos a seguir que logren la admiración de los demás. O bien, en otro caso, un niño, dice Mandeville, puede ser incitado a comportarse correctamente diciéndole que es todo un caballero y que sólo los de la calle ensucian la ropa y maltratan el sombrero, de tal manera, el niño buscará controlarse para no ser tratado como uno de la calle, sino que intentará, mediante su amable comportamiento, el halago de ser llamado caballero.

Dice Mandeville: “el hombre más humilde tiene que confesar que la recompensa de una acción virtuosa, o sea la satisfacción que de ésta emana, consiste en cierto placer que, al contemplar su propio mérito, se procura a sí mismo”.⁵⁸ Las críticas que recibió este autor por parte de sus contemporáneos apuntan a que incita el vicio, es decir, la adulación, y deja de lado la virtud; sin embargo, intentó mostrar que es nuestro propio egoísmo, el cual es movido por el halago, lo que nos conduce a buscar el bien común. De esta manera, todos al buscar su propia satisfacción mediante el halago, generan una sociedad próspera, nuestro autor pretende demostrar que: “la vileza de los ingredientes que en conjunto componen la saludable mixtura de una sociedad bien organizada y para ensalzar el maravilloso poder del talento político gracias al cual, con los más despreciables elementos, se erige tan bella máquina”.⁵⁹ En este caso la sociedad se genera a partir del talento político que pone en juego los egoísmos particulares de tal manera que al luchar cada uno por su propia ambición, cooperan para formar la sociedad.

La manera en que Mandeville toma los datos de la historia es tal que puede explicar cómo se han generado las sociedades exitosas, como la romana, así como también muestra cuál es el camino que se tiene que seguir si se pretende crear una institución capaz de coordinar sus acciones en pos del bien común. A diferencia del ideal contractualista, a nuestro autor le importa mostrar cuál es la dinámica a seguir si se quiere crear una sociedad próspera, de la misma manera que se crearon algunas en el pasado, para ello muestra que en la historia ya se han dado estos casos. De acuerdo con la

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 31-32.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 6.

clasificación de las perspectivas de Kant, él estaría señalando que debemos tomar una postura progresista si queremos vivir mejor. Con ello se está utilizando la historia para un fin pragmático: edificar la sociedad.

Lo anterior es, a mi juicio, el más importante precedente para lo que se denomina la Ilustración escocesa. Ésta se caracteriza porque sus autores se dedican a escribir lo que llamamos historias conjeturales. La intención de los autores de esta escuela, al igual que la de Mandeville, es mostrar cómo se genera la dinámica social a partir de seres como lo son los humanos. Esta escuela no considera la libertad como el fundamento de la génesis de la sociedad, sino que consideran que las pasiones son lo que mueve a los humanos a actuar de determinada forma. Empecemos el breve análisis de tres autores de la escuela escocesa que incursionaron en las historias conjeturales: David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson. Los retomo en orden cronológico, ya que el primero influyó en el segundo y éste a su vez en el tercero.

Para Hume, como buen empirista, es importante señalar que no hay móviles en el hombre más allá de sus pasiones, la razón misma es una sierva de ellas, como lo dice en su libro segundo del *Tratado sobre la naturaleza humana*, por lo que a través de las pasiones intentará explicar cómo se genera la dinámica de la sociedad. Si para Mandeville era la adulación, enaltecimiento del orgullo humano, lo que generaba la sociedad, para Hume no será otra cosa que el egoísmo lo que lo lleve a buscar la conformación de la sociedad. Pues al buscar satisfacerse a sí mismo, también tendrá que cooperar en pos del bien de todos, veamos:

[...] la justicia [...] tiene dos fundamentos distintos: el *interés*, cuando los hombres se percatan de que es imposible vivir en sociedad sin someterse a ciertas reglas; y la *moralidad*, cuando ya han percibido ese interés y experimentan placer en la consideración de acciones que conducen a la paz de la sociedad y disgusto en las que se oponen a ella.⁶⁰

De acuerdo con esta cita, lo que primero nos aparece es un interés por instituir reglas para poder vivir en sociedad, este interés que se señala es el egoísmo, dice Hume: “Su verdadero origen [refiriéndose a las leyes] está en el amor a sí mismo y como el amor a sí mismo de una persona es naturalmente contrario al de otra, estas diversas pasiones interesadas se ven forzadas a adaptarse de manera que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento”.⁶¹ Sin embargo, una vez acostumbrados a tener cierta

⁶⁰ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana, (Libro III, Acerca de la moral)*, Traducción de Margarita Costa, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 100. Énfasis en el original.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 95.

normatividad que procede del interés, en este caso del egoísmo, surge un sentimiento llamado moral que nos hace experimentar aversión por los que violan la normatividad y alteran los beneficios que ésta trae consigo, de modo ese egoísmo que nos llevó a instituir leyes se transforma en un sentimiento moral que nos conduce a obedecer las leyes. De esta manera, se instituye lo que es justo, primero por interés y luego por un sentimiento moral. A partir de este análisis podemos decir cómo se instituye una sociedad civil, dice Hume:

No es cierto que es imposible que los hombres protejan sus intereses de una manera tan efectiva como por una observancia universal e inflexible de las normas de justicia, que son las únicas por las que pueden conservar la sociedad y preservarse a sí mismos de caer en esa condición salvaje y miserable que se representa comúnmente como *estado de naturaleza*.⁶²

Ya en Hobbes se puede observar lo miserable que podría resultar el estado de naturaleza, pero ahora en Hume se analiza cómo evitarlo. Para él, de acuerdo con su teoría de las pasiones, los hombres atienden más a lo que es contiguo a su tiempo y espacio, que a lo que está más apartado. En este caso, se necesita crear una institución que actualice la justicia, es decir, las leyes, de modo que resulten más cercanas al hombre y que éste les de cumplimiento. Digamos, por ejemplo, que alguien siempre está sacando provecho con base en falsas promesas, puede tener un beneficio inmediato, pero ya que este hombre no es movido por una visión a largo plazo, la de que en el futuro nadie querrá pactar con él aunque decida cumplir verdaderamente, podría actuar así hasta que dejen de creerle. Sin embargo, en el caso de la justicia, las leyes le dirían: “Te protejo de que todos cumplan las promesas que hacen contigo, pero te sanciono si tú no cumples”.

En la promesa se tiene que cumplir lo pactado si se quiere generar confianza (condición básica de todo sistema cooperativo), sin embargo, por qué se deben obedecer las leyes civiles. Dice Hume que se tienen que cumplir las leyes, no porque el hombre las halla pactado, sino porque éstas permiten su convivencia —vemos otra vez el interés—. Para nuestro autor ninguna ley se instituye por contrato, como en Hobbes, sino que “el mismo egoísmo que hace que los hombres se molesten tanto unos a otros, [los lleva a] tomar una dirección nueva y más conveniente produce las reglas de la justicia y es el primer motivo de su observancia”.⁶³ Sin embargo, el que el interés sea el primer motivo de

⁶² *Ibíd.*, p. 101. Énfasis en el original.

⁶³ *Ibíd.*, p. 112.

obediencia, no quiere decir que sea el más digno, sólo es primero en tiempo, pero el motivo legítimo para actuar correctamente recae en el sentimiento moral.

Para Hume, la sociedad civil es un constructo artificial que se basa en las convenciones humanas, es decir, las leyes que en ella se proclaman no son leyes de la naturaleza, sino de lo que él llama la voluntad humana. Una sociedad civil debe fundamentarse, según Hume, en tres leyes fundamentales: “*la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas*”.⁶⁴ La primera ley refiere a la conservación de lo que llamamos nuestro, sin necesidad de recurrir a la violencia, es decir, la propiedad. Para este autor, la propiedad es una convención humana, pues el que sea de uno o de otro un determinado objeto, en nada modifica sus cualidades físicas, por ejemplo, un terreno no deja de tener ciertas propiedades —digamos minerales— por el hecho de cambiar de dueño. Respecto a la segunda ley, Hume menciona que ésta refiere al comercio, el hecho inminente de que nadie puede ser completamente autónomo, lo obliga a depender de los otros y viceversa. En esta relación de mutua necesidad ambas partes tienen que intercambiar sus propiedades para poder sobrevivir, esta relación entre los individuos también es artificial, pues siempre se manifiesta de diferentes maneras en todas las sociedades.

La tercera ley, que refiere al cumplimiento de las promesas, es el punto en que quiero centrarme. Como sabemos, el término *promesa* no tiene un referente empírico, es decir, de ella no predicamos diciendo: “eso que ves ahí es una promesa”. Sino que cuando hablamos de ella decimos que refiere a la intención de hacer o dejar de hacer algo, o también, puede decirse del cumplimiento de un hecho que no es presente y que solo tiene lugar en el futuro, pero que como tal no está en el ahora. Hume se interroga acerca de qué es una promesa, a lo que responde: “las promesas son invenciones humanas que se fundan en las necesidades e intereses de la sociedad”.⁶⁵ Al igual que las dos leyes anteriores, ésta también tiene un carácter artificial. La promesa es el medio por el cual los hombres se ven inducidos a realizar una acción en vistas de un beneficio recíproco, pero ante esto surge la pregunta ¿cómo los hombres son inducidos a este actuar? Para Hume, como se puede ver en su teoría de las pasiones, el hombre no se mueve por la razón, sino que son las pasiones las que lo obligan a actuar, pero cómo llevar al hombre que puede hacer promesas por simples palabras, al cumplimiento de las mismas, la respuesta es por medio de la institución de símbolos o signos, dice: “Después

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 92. Énfasis en el original.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 84.

de que se han instituido esos signos, quienquiera que los use estará inmediatamente obligado por su propio interés a cumplir sus compromisos y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a hacer lo que prometió”.⁶⁶

Un beneficio es lo que lleva al hombre a cumplir sus promesas, pues por medio de las palabras que son símbolos se compromete a llevar a cabo los actos de los que dijo sería autor, pero ese beneficio también es un interés, pues en caso de no cumplir sus promesas nadie querrá pactar con él, lo que le generará mayores problemas para vivir. Sin embargo, dice Hume, “Luego, un sentimiento moral se une al interés y se convierte en una nueva obligación para la humanidad”,⁶⁷ por ejemplo, la idea que tenemos de abstenernos de la propiedad ajena. De la misma manera en que surgió esa idea de la abstinencia de tomar lo ajeno, surgen otras ideas como la del interés público, la educación y el arte de los políticos.

Podemos observar que para Hume lo que mueve al hombre a instituir la sociedad es el egoísmo, que es un principio utilitario, sin embargo, la dinámica que se genera en estas relaciones fecundan un sentimiento moral que lleva a cumplir la ley no sólo por la utilidad. Me interesa recalcar que para este autor, lo primero en el tiempo, el interés, no es lo primero en dignidad, pues él considera que lo verdaderamente valioso es lo que se hace en pos del sentimiento moral. Aquí podemos vislumbrar una reconstrucción de la génesis de la sociedad que parte del egoísmo, pero que desemboca en un sentimiento moral, con lo que se muestra, me parece, un desarrollo civilizador en el hombre. Para Hume no es la idea del contrato lo que nos civiliza y nos empuja a realizarla, sino el interés propio —es decir, el egoísmo— que terminará convirtiéndose en un sentimiento moral. Por su parte, Adam Smith, siendo gran admirador de Hume, planteará algo muy semejante, veamos.

Adam Smith, para explicar la dinámica social, parte de una idea verosímil de un proceso donde hay un progreso en la historia, mismo que se puede analizar con las dos etapas que señala, una etapa ruda y otra civilizada. Las mediaciones entre estas dos etapas explican cómo se genera la dinámica social. La primera etapa es una sociedad de autoconsumo y de solidaridad afectiva, pero en la medida que va creciendo se va desarrollando de diferente forma. Al incrementar el número de habitantes, aumentan también sus necesidades y, por consiguiente, también cambia su manera de producir. La productividad genera una división del trabajo, lo cual involucra tres elementos: a) la

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 88.

⁶⁷ *Loc. cit.*

especialización, b) el ahorro de tiempo y c) la introducción de maquinaria. Este cambio, a su vez, da lugar a una sociedad interdependiente, misma que es propia de una etapa civilizada.

La división del trabajo es la principal mediación entre estas dos etapas. La reconstrucción conjetural de Smith señala que con el desarrollo de la sociedad surge la división del trabajo. Al dividirse el trabajo, una sola persona ya no tiene que hacer todo el proceso, sino parte del mismo, por lo que ésta se vuelve más hábil en esa parte que le corresponde, lo cuál es la especialización. Esta especialización trae como consecuencia el ahorro de tiempo, pues al dedicarse cada quien a una sola cosa, incrementa la habilidad y con ello la velocidad. Pero al dividir la producción en etapas, los movimientos se vuelven más mecánicos, o bien, más simples, lo que permite la introducción de maquinaria dentro del proceso, lo cual hace que aumente la producción, teniendo oportunidad no sólo de producir para la propia satisfacción de las necesidades, sino también para intercambiar productos. Es decir, aquí está latente el comercio.

Sin embargo, este progreso en la manera de producción no implica necesariamente un progreso moral, aunque tampoco lo excluye. Más bien, en este tránsito de una etapa a otra cabe la posibilidad de insertar el germen moral. Smith, al igual que Mandeville y Hume, señala que lo que primero mueve al hombre es el egoísmo, por medio de éste se empieza a generar la convivencia. Sin embargo, al generarse estas relaciones, se va generando una simpatía entre los actuantes, misma que puede ser de dos formas: directa o indirecta. La simpatía se genera por la aprobación de la acción por parte de los espectadores. Cuando ésta es referida a los motivos de la acción se denomina directa, pero cuando sólo se tiene en cuenta los efectos de la acción se considera indirecta.⁶⁸

Veamos qué tiene que ver esta simpatía con lo moral. El hombre, como en Mandeville, busca ser aprobado por los demás, por lo que en principio realiza sus acciones movido por ese interés. Los efectos que ello conlleva es el ser apreciado por los efectos de sus pasiones, sin embargo, esto es una mera cuestión utilitarista movida por el egoísmo. Pero para Smith cabe la posibilidad de que el hombre no sólo actúe por ese interés, es decir, movido por el aplauso de los efectos de sus acciones, sino que también busque encarnar auténticamente los motivos que lo llevan a actuar de determinada forma. Esto último es lo que se llama simpatía directa y es aquí donde cabe la moralidad.

⁶⁸ Para una revisión más detallada de Adam Smith véase: Enrique Serrano Gómez, “La infraestructura moral del mercado y la democracia. Reflexiones a partir de la teoría de Adam Smith”, en *Co-herencia. Revista de Humanidades*, vol. 2, núm. 3, julio-diciembre de 2005, p. 52.

Muchos de los detractores de Adam Smith consideran que el desarrollo del mercado conduce necesariamente al progreso moral, la tan mencionada *mano invisible*, pero en realidad lo que señala nuestro autor es que cabe la posibilidad de este desarrollo moral junto con el mercantil. Si empatamos esta posibilidad con la necesidad, entonces la teoría de Smith pierde su originalidad, pues lo que nuestro autor quiere hacer es mostrar cómo se genera la sociedad y cómo, dentro de ella, es posible mejorar moralmente. El progreso en este autor apunta a que, si inicialmente las relaciones sociales tienen como móvil un fingimiento egoísta, después se puede lograr un auténtico sentimiento moral por medio del cual se relacionen los hombres.

Adam Ferguson es influido sobremanera por Adam Smith. Para él, ya no es la pregunta ¿cómo legitimar un Estado?, o ¿cómo instituir la sociedad civil? Sino cuáles son los factores que han posibilitado la creación de de la misma. Él dice que el cuidado de la subsistencia es el resorte principal de nuestras acciones, pero que ni la inclinación a estar juntos ni el beneficio que se obtiene de esta situación puede explicar por completo lo que une a los hombres, señala: “El afecto funciona con mayor fuerza cuando tropieza con dificultades”.⁶⁹ De aquí que sean importantes dos factores para la cohesión de la sociedad, primero, la naturaleza y, segundo, las otras sociedades. El hombre al verse afectado por las circunstancias externas que le golpean, como lo son el clima y la aridez de la tierra, se esfuerza por superar la adversidad, lo que genera un espíritu de cooperación: “Los hombres hacen más cuando tienen que superar ciertas dificultades que cuando cuentan con supuestas bendiciones para disfrutar, y la sombra del desnudo roble y del pino son más favorables para el genio del hombre que las de la palmera y el tamarindo”.⁷⁰ Pero también, al verse amenazados por otras naciones tiende a unirse, dice Ferguson: “Sin la rivalidad de las naciones y el ejercicio de la guerra, la propia sociedad civil podrá apenas haber encontrado un objeto o una estructura”.⁷¹

Sin embargo, en esta sociedad también debe haber un principio de justicia, este se expresa de la siguiente manera: “ningún hombre está naturalmente obligado a otro, que no está obligado, por tanto, a soportar ninguna imposición o tratamiento desigual”.⁷² Es decir, al no estar obligado a nadie por naturaleza, como es el caso de la esclavitud en Aristóteles, entonces mi obligación con el otro surge de lo mismo que él está dispuesto a

⁶⁹ Adam Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 23.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 151.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 31.

⁷² *Ibíd.*, p. 111.

obligarse conmigo, es decir, hay un principio de reciprocidad. De aquí tenemos que la obligación surge de las convenciones entre los hombres, donde al no haber distinciones naturales todos parten de una igualdad que no admite privilegios. Así, “La ley es el convenio sobre el que se han puesto de acuerdo los miembros de la misma comunidad y bajo el cual el magistrado y el súbdito continúan disfrutando sus derechos”.⁷³

Si para otros autores la preocupación principal es mantener el Estado en armonía, para Ferguson el conflicto al interior de la sociedad es la manifestación de la libertad y gracias a ello se mantiene un equilibrio en ella, pero su capacidad para resolver los problemas se debe principalmente a las leyes instituidas. Lo que permiten las leyes es el desarrollo de la democracia y de los derechos políticos: “Las leyes concebidas para garantizar los derechos y las libertades del pueblo pueden servir como un estímulo para la población”.⁷⁴ Nuestro autor como liberal-democrático insiste en que las leyes mantienen la igualdad y la libertad en la sociedad, y que los privilegios y los títulos obstruyen esto: “ninguna sociedad es libre cuando se le permite a cualquiera hacer el mal impunemente”.⁷⁵ Para nuestro autor una igualdad de libertades es el ideal máximo, sin embargo, se debe luchar por la libertad hasta las últimas consecuencias para conseguirlo: “La libertad es un derecho que cada uno debe estar dispuesto a reclamar por sí mismo, y quien pretenda concederla como un favor, la deniega por ese simple acto”.⁷⁶ Por otro lado, dice el autor: “La libertad, podemos decir, es el resultado del gobierno de la ley, y debemos conservar las normas [...] para defenderlos [derechos] y como una barrera que el capricho humano no puede traspasar”.⁷⁷

Siguiendo la argumentación de Ferguson, él dice que la causa de la corrupción y de la división de las sociedades es la lucha entre un gobierno despótico y el pueblo. Dice: “el capricho y la pasión son las normas de gobierno para el príncipe”,⁷⁸ mientras que la democracia se basa en sus leyes. A la inversa Aristóteles, Ferguson pone la monarquía como la peor forma de gobierno y la democracia como la mejor. Sin embargo, para llegar a esta conclusión hace un recorrido histórico, señala que todas las sociedades empiezan con un gobierno despótico, pero al paso del tiempo, sus miembros van avanzando en la adquisición de conciencia por medio de la educación que la experiencia les proporciona y van formando comunidades más democráticas. Aunque también puede suceder lo

⁷³ *Ibíd.*, p. 197.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 172.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 197.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 335.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 332.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 348.

contrario, es decir, que las sociedades se corrompen y vuelven a estados donde reina la injusticia, entre los actos de ésta puede contarse la esclavitud. El progreso que propone Ferguson consiste en que poco a poco los hombres van reclamando su libertad, de lo que se sigue un gobierno participativo. Las leyes que se instituyen en un Estado son producto de esta misma dinámica. Sin embargo, de aquí no se sigue necesariamente que el hombre siempre progresa, habrá casos en que se camine hacia la corrupción, lo cual se manifiesta en la desobediencia de la ley.

Del breve esbozo de estos autores puede verse que ellos pretenden mostrar la posibilidad de un desarrollo en la sociedad, para lo cual recurren a elementos empíricos. El principio que mueve al hombre es el egoísmo, al menos en los tres primeros, para posteriormente llegar a un estado en el que actúan movidos por el sentimiento moral. En el caso de Ferguson, el modelo propuesto apunta también a un progreso, mediante la propuesta de la participación política de todos que tiene su base en el respeto a la ley. Cabe señalar que ninguno de los autores citados proclama que todo lo que dicen se cumple cabalmente, sino más bien que estos son lineamientos que en general siguen los seres humanos como sociedad. En lo que sigue, trataremos de ver cómo podemos reconstruir la historia en Kant desde elementos semejantes.

Para Kant, el hombre como individuo debe moverse siguiendo sólo sus principios, sin embargo, antes de llegar a ese estadio es movido por la sensibilidad. De una manera análoga, la humanidad también puede verse desde esta perspectiva, como una especie de hombre universal cuyo móvil para actuar es la fuerza, pero que paulatinamente se debe ir sustituyendo por la razón. El problema a resolver en este caso es mostrar cómo es posible un tránsito del hombre, en tanto especie, de la mera animalidad en la que predomina el uso de la fuerza, a una humanidad que tiene como principio el uso de la razón.

Para Kant no existe una providencia tal que nos marque el destino y que lleve la historia a buen término, sin embargo, lo cual no significa que no podamos pensar *como si* la hubiera, es decir, *como si* en la naturaleza hubiera un designio secreto que llevara al hombre a la realización de su fin moral: la construcción de un *reino de los fines*. Incluso cuando al hombre se le presentaran las condiciones más adversas, debe considerarse la posibilidad de una salida al conflicto para poder regularlo. Es así como llegamos a la idea de un juicio reflexionante que nos proporcione las herramientas necesarias para postular la posibilidad de construir una sociedad organizada armónicamente.

Mi propósito en esta parte es intentar reconstruir la historia, desde la perspectiva kantiana, *como si* el egoísmo, al igual que en los autores ingleses, fuera el móvil que lleva a la civilización del hombre. Para ello parto de la idea de insociable sociabilidad, que obliga a que los individuos edifiquen un Estado para coordinar sus acciones; después apunto a la guerra, situación en la que los Estados tienen que buscar la paz entre ellos, si no quieren ser alcanzados por la paz del cementerio; ello lleva finalmente a la idea de una confederación de Estados, donde se postula la idea de una paz perpetua, con base en esta idea es posible pensar la construcción de un reino de los fines. Sin embargo, me parece sumo importante enfatizar que mientras en Hume y Smith hay un tránsito directo del egoísmo a la moral (que para ellos es un sentimiento), para el pensador prusiano esto no es posible. El egoísmo puede ser domesticado, pero sus móviles, al ser utilitarios, nunca pueden ser morales. Por tanto, a través de la reconstrucción histórica del egoísmo en Kant, podemos llegar a la civilización de la sociedad, pero no a la moralización de la misma, pues esto depende de los individuos, no de los factores externos. En todo caso, coloquialmente hablando, se puede decir que la historia nos puede ayudar a formar un hombre prudente, con lo que se pone la mesa para la moralidad, pero no puede realizarla.

La historia del hombre inicia con el mal (*cfr.*, Religión, 35 y Comienzo, 79, éste es un recurso pedagógico que debe ser tomado como fundamento para la reconstrucción de la historia, pues sólo desde este supuesto se puede pensar la idea de un progreso de lo malo hacia lo bueno). La trasgresión de la ley por parte hombre tiene consecuencias para con su prójimo, lo cual le hace consciente de su libertad, ya que lo confronta de manera conflictiva con el otro. En el otro buscará el medio para satisfacer sus necesidades, sin embargo, él mismo se ve amenazado ante esta situación, lo que le lleva a mantener un vínculo con el otro, pero también un sentimiento opuesto que le impulsa a separarse, esto es a lo que Kant llama la *insociable-sociabilidad*.

Para Kant, el antagonismo es lo que lleva al hombre a su desarrollo, pero veamos cómo se desarrolla. El antagonismo surge en el hombre, primero, consigo mismo, luego, con los otros y, finalmente, entre Estados. Tal como nace, el hombre no es libre, sino que tiene que hacerse libre y, para ser tal, debe luchar consigo mismo. La razón no es un atributo dado como la vista o el tacto, sino que es una facultad que se debe desarrollar, ésta llega a su plenitud cuando se determina a sí misma. Pero para llegar a esta meta, antes lucha consigo misma, pues tiene que decidir entre seguir sus instintos, o bien, ordenarlos y conducirlos. Optar por lo primero es aceptar vivir como mero animal, como diría Hume, la razón se convierte en sierva de las pasiones y sólo funciona como un

instrumento para perseguir el máximo goce. Sin embargo, elegir la racionalidad es erguirse de la inmediatez para desplegar la libertad a un abanico más amplio de posibilidades.

El hombre pronto desarrolló por medio del gusto los medios para su nutrición; probando, comparando y seleccionando, encontró que al romper con la inmediatez de sus sentidos, podía aspirar a más, con lo que se hizo consciente de que su razón le brindaba una amplia ventaja en relación con los demás animales. El primer éxito en este campo le hizo consciente de las ventajas que representa el uso de la razón (*cfr.*, Comienzo, 71-72). El instinto sexual fue el segundo logro del hombre como individuo, la hoja de parra surge como el producto del alejamiento de los sentidos y el acercamiento a la razón. A diferencia de otros animales, el hombre descubrió que podía extender el placer sexual llevándolo al plano de lo erótico; él no necesita de una época de celo para disfrutar de tal regodeo, sino que puede romper con el instinto natural que lleva a la reproducción, para elevarlo al plano de un deleite por el placer mismo. Al sustraer el objeto de los sentidos, lo elevó a la razón convirtiéndolo en algo más intenso y más duradero (*cfr.*, Comienzo, 73). En este caso, el abstenerse fue lo que llevó al hombre del mero estímulo al gusto por lo bello. Es entonces que surge la necesidad de sentirse aceptado por todos los demás, con lo que se gesta “el respeto de los demás” (Comienzo, 74), que es lo que constituye la base de la sociabilidad.

La reflexión de las expectativas futuras, paso que marca ampliamente el rompimiento con la inmediatez de los sentidos, constituye la más auténtica prerrogativa humana, la capacidad de proponerse fines, ya que su preocupación no es sólo por lo presente, sino por lo que ha de venir. Asimismo, en este paso, el hombre adquiere la facultad de planear la manera en que quiere vivir, con lo que se ha echado también una loza encima, pues su preocupación crece por lo venidero, sin embargo, esto genera una satisfacción mayor no sólo en el momento de conseguir sus metas, sino también al perseguirlas (*cfr.*, Comienzo, 74-75). El cuarto y último paso es que el hombre adquiere conciencia de que él constituye el auténtico fin de la naturaleza y nada de lo que hay en la tierra puede hacerle competencia (*cfr.*, Comienzo, 75). En virtud de la cualidad anterior, al proponerse fines, el hombre adquiere conciencia de que no hay otro ser en la creación que posea esa facultad. Por tanto, él y sólo él puede considerarse como el fin último de la naturaleza, pues tiene la capacidad de formarse planes y seguirlos.

La lucha del hombre consigo mismo esta acompañada de su lucha con los demás, en ella nace también la necesidad de una reconciliación. La hoja de parra que es el

símbolo del distanciamiento del mero impulso sensible a la razón, genera también un sentimiento de pudor —que insinúa el recato, la honestidad, la castidad—, mismo que a su vez genera un sentimiento de respeto. Éste permite la sociabilidad, como ya se dijo, pero al mismo tiempo está acompañado de otros sentimientos que la impide, puesto que el hombre se ve limitado por los otros, busca retirarse de la sociedad, es así como se forma lo que Kant llama la *insociable-sociabilidad* (cfr., Idea, 46). El antagonismo que aquí se genera proviene de la capacidad humana de proponerse fines, pues éstos varían de un individuo a otro, por lo que cuando no coinciden se genera un conflicto. El hombre, para realizar sus fines, necesita del otro, pero al mismo tiempo, el otro limita lo que él quiere, es así como llegamos a la necesidad de una mediación entre ambos.

Los hombres están unidos por un interés común que al mismo tiempo los divide: el deseo de realizar sus propios fines. Desde el punto de vista prudencial, el hombre sabe que si quiere consumir sus propósitos, tiene que colaborar con los otros, de tal manera que al ayudar a los otros se ayuda a sí mismo. Sin embargo, esto no es tan fácil, pues primero necesita enfrentarse al mayor de los problemas de la humanidad, que es el crear una sociedad civil, donde la ley reine por encima de todos los caprichos particulares. En tal sociedad, la ley es la voluntad general valedera para todos. Pero qué hará que el hombre, que todavía no logra salir de su animalidad, obedezca esta ley, con lo que se enfrenta a un nuevo problema. Dice nuestro autor: “el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor* [...] que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos” (Idea, 50. Énfasis en el original). Pero ¿de dónde saca a este señor?, tiene que ser otro hombre como él, que a su vez también es un animal.

Ante la dificultad de quebrantar las voluntades individuales, para hacer valer una voluntad universal, cabe recurrir a la historia. Si bien no podemos encontrar un señor que haga valedera la voluntad general (es decir, la ley), la historia universal es la gran experiencia que nos alecciona acerca del por qué conviene obedecer la ley. Ella, nos muestra que los conflictos que surgen de las voluntades particulares hacen necesario el acatamiento de una voluntad universal. Para Kant, desde el punto de vista de la reflexión: “El destino [puede leerse historia] guía a quien se somete, arrastra al que se resiste” (PP, 37. Originalmente la frase aparece en latín, pero el traductor ofrece la versión española). En otras palabras, la historia nos ayuda a poner en perspectiva el destino del hombre, si convenimos en acatar las leyes, la historia puede darnos ejemplos de cómo perfeccionar nuestros sistemas jurídicos, pero de lo contrario, en la historia también se muestra cómo

los pueblos llegan a su propia destrucción. Sin embargo, conviene tomar el aprendizaje negativo de las sociedades que no se han mantenido como tales, para no cometer los mismos errores.

La cuestión nodal es, ¿cómo hace el hombre para que toda la experiencia histórica se muestre en su favor? Aquí es necesario emitir un juicio reflexivo acerca de la historia, pensar que en ella la naturaleza tiene un plan para llevarnos al cumplimiento del fin moral del hombre: la libertad. Lo primero que necesitamos hacer es encontrar un elemento común a lo largo de toda la historia y a partir de él explicarla. Es sumo importante recalcar que esto *no es una determinación, sino una posibilidad que nos sirve pragmáticamente para actuar.*

El conflicto es la constante de la historia de la humanidad, pero sólo a partir de él la naturaleza puede hacer surgir la armonía, pues el antagonismo que nos suministra, aunque es la enfermedad, también es el antídoto, ya que por medio de él desarrollamos todas las disposiciones humanas, de lo contrario quedarían adormecidas. La naturaleza ha dispuesto cuidadosamente de todo lo que el hombre necesita para su realización como fin moral (para posteriormente conformar un reino de los fines). Primero ha cuidado que éste tenga todos los medios necesarios para su subsistencia, luego, mediante la guerra los ha hecho llegar a las regiones más inhóspitas y, también por la guerra, los hace entrar en relaciones jurídicas (*cfr.*, PP, 33). Veamos cómo se desarrolla esta historia conjetural.

De lo primero que se encarga la naturaleza es de garantizar la existencia física de los hombres en todas las regiones. Es decir, dispone en todas las regiones del mundo de plantas y animales que le puedan servir como alimento, pero también como medio para adquirir otros fines, por ejemplo: animales como el camello, el reno y el caballo son usados como medio de transporte. Sin embargo, al procurar que vivan los hombres, la naturaleza también declara despóticamente que *deban vivir* y para ello se sirve de la guerra como medio (*cfr.*, PP, 35).

Como recurso para generar la guerra entre los hombres, la naturaleza se sirve de la diferencia de lenguas y de religiones (*cfr.*, PP, 40). Cuando los hombres no consiguen entenderse racionalmente, lo hacen por medio de la violencia, para lograr lo primero, deben tener una lengua común, mas al carecer de ella, caen en lo segundo. Por tanto, ante la ausencia de un lenguaje compartido para solucionar pacíficamente sus diferencias, la violencia se hace presente. De esta forma, el hombre cobra conciencia de los costos que implica el no solucionar sus problemas por el uso de su razón, pues los inconvenientes de la guerra son, con mucho, mayores. El otro recurso de la naturaleza es

la religión, la diferencia de credos presenta el más encarnizado espectáculo entre los hombres a lo largo de la historia. La religión encarna uno de los sentimientos más profundos en el hombre, la fe, y cuando él cree que ésta es amenazada lucha con todas sus fuerzas y medios para defenderla. Así, la diferencia de lengua y religión generan el conflicto entre los hombres.

El hombre se ve inmerso en un mundo en guerra, del que él mismo es responsable, por lo que tiene que asimilarla. A lo largo de la historia, la guerra ha tenido diferentes matices, desde los primeros pueblos que lo que buscaban era el exterminio del otro, hasta considerarla como algo noble, por ejemplo: la virtud guerrera (*cf.*, PP, 36). Sin embargo, el propósito final es erradicarla para llegar, o por lo menos acercarnos, a la paz perpetua. La guerra nos da una lección de lo que es un estado sin derecho, pero vale la pena decir que incluso en las peores situaciones, esta idea de derecho continúa presente. La naturaleza quiere que esta idea conserve la supremacía (*cf.*, PP, 39), por tanto, se vale de la astucia de la razón para realizarla. La mutua dependencia que surge, tanto entre los hombres como entre los Estados, hace necesario el comercio, que no puede llevarse a cabo en medio de la guerra, sino que propicia que se firmen negociaciones. El *poder del dinero*, como fiel aliado de los Estados, fomenta la paz y rechaza la guerra mediante los convenios (*cf.*, PP, 41).

Este recurso de la naturaleza obliga a generar buenos ciudadanos, aunque no personas morales (*cf.*, PP, 38). El mecanismo de la naturaleza obliga al hombre a ser buen ciudadano, aunque no a ser moralmente bueno, pues mientras lo primero depende de la coacción, lo segundo sólo corresponde a la convicción de cada quien. Una república puede ser instaurada incluso para un pueblo de demonios, siempre que éstos tengan entendimiento, pues basta que obedezcan las leyes. Sin embargo, ello no los hace morales, pero por otra parte, en un lugar donde se respetan las leyes, puede vivir una persona moral, incluso conviviendo con demonios, pues éstas le garantizan su existencia. En este espacio se puede ver que el mero mecanismo de la insociable sociabilidad (que podemos equiparar con el egoísmo de los empiristas) no puede conducirnos a la moralidad, sino tan sólo disciplinarnos y hacernos prudentes. El hecho de que se genere un hábito de cómo debo comportarme para que los demás no me recriminen, no significa que soy una persona moral, para llegar a ese nivel se necesita que actúe de acuerdo con la ley moral por convicción propia. Por lo que, desde la perspectiva kantiana, la guerra, como mecanismo de la naturaleza que nos lleva a instaurar un sistema jurídico, nos obliga

a civilizarnos, pero no a moralizarnos, con lo que “se da un gran *paso hacia la moralidad* (aunque no se dé todavía un paso moral)” (pp, 53. Énfasis en el original).

¿Puede un orden estético ayudarnos a construir un orden cívico?

En la antigüedad, lo bello, lo bueno y lo justo aparecían unidos, pero en la modernidad se presenta a cada uno escindido de los demás. La pregunta que aquí cabe responder es, si a partir de crear una bella armonía podemos colaborar en la construcción de un orden civil. Desde un punto de vista kantiano esto me parece posible y aunque el mismo Kant no explotó esta posibilidad, creo que la anunció y puede ser provechosa. Antes de iniciar mi argumentación, considero necesario explicar ciertas características de la estructura de la primera parte de la *Crítica del Juicio*, es decir, el “Juicio estético”. Posteriormente, centraré mi atención en el párrafo 41 y siguientes, que es donde pienso se abre esta posibilidad. Por último, ofreceré algunos ejemplos de cómo se ha llevado a cabo esta idea y de cómo podrían servir en nuestra sociedad.

La estructura de la “Crítica del Juicio estético”

Podemos dividir la “Crítica del Juicio estético” en cuatro partes: la analítica de lo bello, la analítica de lo sublime, la deducción de los juicios de gusto y lo bello artístico. Esta división es un tanto arbitraria, sin embargo, para los fines de mi desarrollo espero se justifique a lo largo de mi explicación. Evidentemente, el autor no divide esta primera parte de su obra tal como la presento, pero para mi es importante esta división por la tesis que quiero proponer. Lo más significativo, creo yo, es analizar cómo uniré estos elementos.

a) La analítica de lo bello

En la analítica de lo bello se nos explica las cualidades que debe tener un juicio de gusto. Éste no es un juicio de lo agradable ni de lo bueno ni de conocimiento. Es un juicio que place sin interés alguno en la mera reflexión. Aunque no tiene un concepto determinado, tiene la forma del mismo, pues la imaginación percibe cierta armonía (llámese también orden) a través de la cual puede disfrutar de todo lo que se le presenta sin entrar en conflicto con el entendimiento. La forma conceptual contiene las características que debe tener un juicio de conocimiento en general. Un juicio de gusto no tiene un concepto definido, pero tiene esa forma conceptual, lo que nos suministra esa apariencia de que estamos emitiendo un juicio válido para todos. La cuestión no es la validez del juicio, sino bajo qué términos puede serlo.

Las cuatro características que surgen de la analítica de lo bello son: (1) los juicios de gusto se caracterizan por su desinterés (KU, § 5, 160). Un juicio de gusto no encierra ninguna satisfacción con la existencia del objeto, por ello es desinteresado, sino más bien con la reflexión producto del libre juego de la imaginación con el entendimiento que es despertado por lo que se le presenta y es revivido por el ser humano en su reflexión. (2) Estos juicios poseen una validez universal no conceptual (KU, § 9, 170). La posibilidad de que un juicio de esta índole sea valedero para todos no se basa en la necesidad de la existencia de los objetos; sino más bien, en suponer, como se verá más adelante, un *sensus communis*, que posibilita la comunicación general de la reflexión que se tiene del objeto bello. (3) El juicio de gusto posee una finalidad sin fin (KU, § 17, 189). Quizá éste es el punto más problemático de la *tercera crítica*, cómo concebir una finalidad que no tiene fin. Brevemente podemos decir que el hombre, al contemplar la naturaleza, al observarla apacible, tranquila, en el desarrollo continuo de sus ciclos, cree que ella fue dispuesta para que la disfrute al contemplarla. Aunque no hay una prueba objetiva para demostrar tal afirmación, al compartir todos esta experiencia, suponemos subjetivamente que éste es un fin de la naturaleza, que no nos lleva a nada ni depende de los objetos, pero que vivifica el espíritu. Así creemos ver un fin, subjetivamente, donde objetivamente no hay tal, pues para explicarnos tal efecto, suponemos una inteligencia ordenadora, sin que tengamos prueba alguna de ello. (4) Los juicios de gusto tienen que poseer un satisfacción necesaria para quien son presentados, sin recurrir a concepto alguno (KU, § 22, 194). En otras palabras, un juicio de gusto contiene en sí tal armonía, que a quien le sea presentado coincide con él, no por llevar un concepto, sino porque a partir de tal juicio puede entender una regla.

En la analítica de lo bello podemos analizar la naturaleza en analogía con el arte, pues suponemos que ésta es producto de una inteligencia superior que dispuso un orden para que nosotros lo disfrutemos. Si bien no tenemos certeza alguna de que esto sea cierto, tampoco encontramos contradicción en albergar tal idea. Desde esta perspectiva, podemos considerar la naturaleza como algo que fue hecho para que nosotros lo disfrutemos, aunque sólo en la reflexión (en el caso del juicio de lo bello). Esta experiencia es de lo más común, por ejemplo, un niño que empieza a descubrir el mundo, se siente maravillado por fenómenos naturales como el arcoiris o la rotación del sol y luna, de tal forma que cree que éstos fueron creados por alguien. Por otra parte, cualquiera de nosotros, al visitar un bosque, un manantial o contemplar un ocaso en la playa, cree que la naturaleza es un todo ordenado. La armonía que la imaginación encuentra en lo

percibido, la lleva a suponer un orden en la naturaleza. Aquí, puede decirse, el hombre tiene un encuentro armónico con la naturaleza, pues ésta está en total calma y él puede disfrutarla.

b) La analítica de lo sublime

Sin embargo, la experiencia que el hombre tiene con la naturaleza no sólo es armónica, sino también puede ser conflictiva. La segunda parte del Juicio estético, es decir, la analítica de lo sublime, se nos explica esta situación. Hay entornos en que la imaginación no percibe un orden y se ve violentada por lo que se le presenta, pues no encuentra conceptos en el entendimiento para explicarse qué es lo que tiene enfrente. En este caso, podemos decir que los fenómenos rebasan el entendimiento y la imaginación busca en la razón una explicación para lo que acontece. La imaginación es violentada a rebasar sus límites sensibles y a ordenar la naturaleza partiendo de las ideas que la razón le ofrece, así, por medio de ellas, da una explicación coherente de lo que está observando.⁷⁹

En lo sublime, la naturaleza violenta a la imaginación, pues sobrepasa todos los patrones sensibles, hay una inadecuación de lo que se presenta, no hay forma desde la cual se pueda partir. Aquí surge un displacer, sin embargo, también surge un placer cuando la imaginación rebasa sus propios límites sensibles y ordena el caos que parecía inadecuado, pero mediante una idea éste pudo ser armonizado. Dice Kant: “*Sublime* es aquello que gusta inmediatamente gracias a su resistencia frente al interés de los sentidos” (KU, Observación al § 29, 228. Énfasis en el original). El placer que el hombre encuentra en lo sublime, no viene de la naturaleza misma, sino de la resistencia que en él encuentra para afrontar las circunstancias que se le presentan.

⁷⁹ Al respecto me parece importante citar un pasaje de Adam Smith. Cuando él explica cómo se desarrollan las investigaciones filosóficas a través de la astronomía, señala que los primeros astrónomos pretendían explicar de modo simple el cosmos, la tierra era el centro del universo, en una esfera alrededor de ella giraba la luna, en otra el sol y en una última donde las estrellas. Sin embargo, la rotación de cinco estrellas (que eran los planetas) no coincidían con este orden, de tal manera que los hombres observadores se vieron en la necesidad de inventar un sistema capaz de explicar esa anomalía. Surgió la teoría de los epiciclos de Ptolomeo, pero no era suficiente, de tal manera que se fueron generando otras, incluso, Ticho Brahe, hizo girar los planetas alrededor del sol y a su vez éste giraba alrededor de la tierra; pero no fue sino Copérnico quien planteó la idea de que la tierra se mueve alrededor del sol. Aquí el hombre deja a un lado la sensación de que la tierra no se mueve y de que todo gira en torno a ella. Surge así la teoría copernicana conocida por todos, aunque sea vagamente, pero al respecto, y esto es lo que me importa, es lo que dice Smith: “Nada puede demostrar [que este ejemplo] de forma más evidente la facilidad con que *los eruditos renuncian a la evidencia de sus sentidos para preservar la coherencia de las ideas de su imaginación*” (Adam Smith, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Pirámide, 1998, p. 85. Énfasis mío).

Cuando los hombres están ante una tormenta eléctrica, un temblor, una tempestad a medio mar o la erupción de un volcán, su primer impulso es el miedo, pues no saben a qué se enfrentan. Sin embargo, esto no lo detiene, por el contrario, le parece un reto que hay que vencer. A diferencia de un perro que ante los rayos oculta sus orejas bajo sus patas delanteras, el hombre tiene la capacidad de interrogarse acerca del por qué suceden tales cosas, es decir, el hombre rompe con la sensibilidad para buscar más allá de ella una explicación que le ayude a superar lo que se le presenta. El ser humano no es determinado por los hechos naturales, sino que se determina así mismo y aunque no pueda controlar la naturaleza en su totalidad, sabe que ella tampoco lo puede determinar. Frente un espectáculo descomunal de la naturaleza, el hombre se siente impotente físicamente ante ella, pero por medio de su razón rebasa todo límite natural. La naturaleza no puede suprimir esa facultad humana. Por tanto, lo sublime no se encuentra en la naturaleza, sino en la razón del hombre. Un ser humano es llamado sublime cuando se enfrenta a la naturaleza determinado por su razón y no por sus instintos, pues por muy poderosa que ella sea no puede arrebatarse su libertad.

Lo sublime es lo absolutamente grande, lo grande sin más, todo patrón sensible que le presenta la experiencia no es capaz de compararse con ello (KU, § 25, 203-204). La naturaleza nos parece sublime cuando en sus fenómenos lleva consigo la intuición de infinitud, pero todo lo que nos presenta ella es finito. Cuando la imaginación es violentada por el caos de un espectáculo descomunal de la naturaleza, la razón hace que la imaginación se desprenda de su sensibilidad y “progrese por sí misma hasta lo infinito” (KU, § 26, 210). De tal manera que la razón, que es la facultad de los principios y de la totalidad, obliga a que la imaginación se represente, no aprehensivamente, sino de forma comprensiva, las series de elementos dadas en la naturaleza, e incluso el infinito (KU, § 26, 210). Por tanto, la infinitud reside en la capacidad racional del hombre y no en la naturaleza, pues no depende de la experiencia el concebirla, sino de su facultad racional.

El hombre, a partir de su choque de lo que percibe en la naturaleza, recurre a su razón para generar nuevos órdenes desde los cuales pueda explicarla por completo. Así se rompe con la inmediatez de los sentidos para llegar a la infinitud de sus ideas, con las cuales se determina a sí mismo y busca determinar a la naturaleza. En lo bello y lo sublime percibimos dos caminos: el primero que nos lleva a la determinación de un orden por medio de los sentidos y el segundo que pretende instaurar un orden en la naturaleza desde la razón. Por tanto, en lo sublime se presenta el único sentimiento que puede ser considerado moral: el respeto. Éste surge de la admiración, hacia uno mismo o hacia los

otros, de determinarse por su propia razón. Una persona que se rige siempre mediante sus principios y actúa acorde con ellos sin importar la situación que se le presenta, despierta el respeto hacia sí de quienes le rodean. Por el contrario, quien no es capaz de disciplinarse y actúa siguiendo la inmediatez de sus sentidos, no es respetado porque no tiene la capacidad de gobernarse por medio de la razón.

En la analítica de lo sublime, Kant da cuenta de esa capacidad del hombre de darse fines a sí mismo. No necesita justificar los juicios que de aquí emanan, puesto que ya lo ha hecho en la *Crítica de la razón práctica*. La superación del caos natural está en la facultad de conducirse de acuerdo con las ideas de la razón.

c) La deducción trascendental de los juicios de gusto

Un juicio estético, en general, puede referirse a un juicio de lo agradable, o de lo bello, o también, de lo sublime, pues éstos son revisados en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Sin embargo, la deducción de los juicios estéticos, en sentido estricto, se reduce sólo a los juicios de gusto, mediante los cuales se refiere a lo bello. Cuando el ser humano depende de la existencia del objeto para sentir placer, estamos hablando de un mero deleite en los sentidos, que refiere a lo agradable exclusivamente. Ejemplo de esto puede ser la glotonería o la embriaguez. Cuando el placer no depende de la existencia del objeto y place en la reflexión, entonces referimos al sentimiento que juzga lo bello del objeto, aun cuando éste no esté presente o ni siquiera exista como tal; aquí tenemos un placer en el sentimiento que surge de la reflexión. Por otra parte, si lo que se presenta es informe y causa displacer, pero se puede adecuar a una idea de la razón desde la cual se pueda determinar incluso la infinitud, entonces lo que tenemos es un juicio de lo sublime.

Los juicios acerca de lo agradable, no son juicios propiamente, pues éstos refieren sólo a un deleite que depende de la existencia del objeto, es decir, responden a un patrón causal que obedece a la sensación del objeto para hacerse presentes. De esto concluimos que ellos no necesitan una justificación, pues de haberla sería en términos de causalidad.⁸⁰ Puesto que los juicios acerca de lo sublime se justifican mediante el concepto de libertad, no necesitan de una justificación, puesto que ya la tienen. Por tanto, la deducción de los juicios estéticos se refiere solamente a los juicios de gusto.

La pregunta que se trata de resolver aquí es: ¿cómo como son posibles *a priori* los juicios de gusto? Si los juicios de conocimiento se justifican *a priori* mediante el concepto

⁸⁰ Un ejemplo de esto podrían ser las teorías hobesiana y humeana de las pasiones, donde éstas se explican en términos causales.

de causalidad y los prácticos por el de libertad, qué justifica *a priori* los juicios de gusto. El concepto que funge como columna vertebral de la *Crítica del Juicio* es el de finalidad. Ésta tiene detrás de sí el concepto de teleología y puede clasificarse en dos clases, finalidad sin fin y finalidad. Respecto de esta última, Kant señala que: “Lo que aquí fundamenta el juicio [teleológico] es un concepto (de fin) que lo precede *a priori*” (Primera Introducción, apartado 10, 100). Sin embargo, qué fundamenta un juicio estético que se basa en una finalidad sin fin.

Un juicio de gusto debe cumplir con dos peculiaridades para considerarse como tal: primero, tiene que ser autónomo y, segundo, no puede demostrarse mediante concepto alguno. Un juicio tal exige que todo sujeto juzgante lo haga desde sí y por sí, pues ya que no tiene concepto alguno como base, no admite demostración alguna (sólo los conceptos son susceptibles de ser demostrados). Sin embargo, los juicios de gusto tienen que ser comunicables, pues aunque no tienen conceptos, poseen la forma de los mismos y en virtud de ello es posible exigir la adherencia de los demás. La comunicabilidad de tales juicios se basa a su vez en el supuesto de una sensibilidad común, o como la llama nuestro autor un *sensus communis*. Sólo suponiendo que poseemos una estructura similar de nuestro sentimiento es posible pensar en comunicarnos. Incluso, sin tal postulado no sería pensable la comunicación de nuestros conocimientos (KU, nota al pie del § 38, 254-255). El juicio de gusto contiene el principio general del Juicio consistente en subsumir bajo una legalidad las representaciones dadas, aunque en su caso no necesita de conceptos, pues la *libertad* de la imaginación coincide con la *legalidad* del entendimiento.

La deducción de los juicios de gusto, según nuestro autor, “es muy fácil porque no necesita justificar ninguna realidad objetiva de un concepto” (KU, Observación al § 38). La validez de estos juicios se basa en el supuesto necesario de que compartimos una sensibilidad en común a través de la cual podemos comunicarnos y en esto último se basa el placer. El sentido común no debe confundirse con el entendimiento común, el cual refiere a los conocimientos científicos que se comparten en un lugar y época específicos, sino más bien un *sentido comunitario* en el cuál pueden coincidir todos.⁸¹ Una muestra clara de este sentido es el que se refleja en los arquetipos desarrollados por las artes en general. Tomemos a la literatura como modelo: la obra de William Shakespeare, *Romeo y Julieta* nos ofrece un prototipo de amor invencible, pues a pesar de todas las

⁸¹ Cuando desarrolle el ejemplo de cómo llegar de un orden estético a un orden civil, este concepto cobrará suma importancia.

adversidades conserva la esperanza de realización, aunque sea en un lugar más allá de donde puedan llegar nuestros sentidos. Cualquiera que comparta nuestra cultura occidental, no dejará de conmoverse con tal proyección y buscará identificarse, de alguna manera, con los personajes presentados. Esto puede ser llamado un sentir común, presupuesto fundamental del juicio de gusto.

d) Lo bello artístico

Párrafos anteriores decía que la experiencia de lo bello era el encuentro armónico del hombre con la naturaleza, de ello podíamos hacer un juicio de gusto. Dicho con más rigor, un juicio puro de gusto solo refiere a lo bello natural, pues esta experiencia no implica concepto alguno en lo más mínimo, ante lo cual cabe preguntarnos ¿qué tipo de juicio se puede emitir acerca del arte?, pero antes de resolver esa cuestión conviene antes aclarar, ¿qué entiende Kant por arte?

Nuestro autor, antes de definir su concepto de arte, nos señala tres sentidos en los cuales éste difiere de otras actividades. En primer lugar, el arte se distingue de la naturaleza en cuanto que éste es un producto artificial, cuya base es la producción mediante la libertad, es decir, surge de una voluntad productora de un fin. En otras palabras, “su causa productora ha pensado un fin” (KU, § 43, 269). En segundo lugar, el arte no refiere a la ciencia, por ejemplo, uno puede determinar a partir de ciertos conocimientos como construir un objeto útil para sobrevivir, pero éste no es el propósito del arte. El arte no refiere a la manipulación de los objetos con el fin de obtener utilidad alguna. Por último, el arte es algo distinto de la artesanía. Dice Kant que el primero es algo libre, mientras que lo segundo puede llamarse retribuido. Éste último, que podemos verlo ejemplificado en las figurillas que se venden en las zonas arqueológicas, es un producir que lleva consigo la fatiga del trabajo y sólo resulta atractivo para el que lo desarrolla por los efectos que produce (la ganancia), mientras que el arte libre es una actividad que place en sí misma al momento de realizarla.

Para Kant, lo propiamente artístico es lo que él denomina el bello arte, veamos en qué consiste esta idea. Anteriormente decíamos que cuando contemplamos la naturaleza y la consideramos bella es porque parecía estar hecha para que la disfrutemos, es decir, que hay una inteligencia ordenadora que la dispuso de esa manera. La naturaleza bella lo es en tanto parece obra del arte. Por el contrario, todo arte bello busca parecer naturaleza, no porque la imite, sino que, pese a ser un producto intencional, pretende no parecerlo. En palabras de nuestro autor, esto se explica así: “La naturaleza era bella

cuando al mismo tiempo parece arte y el arte sólo puede llamarse bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, parece naturaleza” (KU, § 45, 272).

El arte puede clasificarse de dos maneras, como mecánico y como estético. Respecto del primer caso podemos considerar a la arquitectura, que mediante conocimientos científicos desarrolla conjuntos armoniosos. El arte estético se divide a su vez en agradable y en bello. Respecto al primero cuando sólo atiende al mero goce, por ejemplo, las historietas de una sobremesa, o la música de una reunión; pero el arte bello es aquél que se disfruta en la contemplación, pues parece dar la regla a la naturaleza, o bien, asemeja ser un producto natural. A diferencia del arte mecánico y del agradable, el arte bello sólo puede ser realizado por el genio, éste es un ser dotado de una disposición de ánimo que lo lleva a establecer su propio canon. A través de él, la naturaleza da su regla al arte (KU, § 46, 273). El genio es capaz de crear nuevos órdenes, en los cuales representa series que no se encuentran en la naturaleza, pero parecen parte de ella, debido a que despiertan la espontaneidad del juego entre la imaginación y el entendimiento.

Sin embargo, hay una diferencia esencial entre lo bello natural y lo bello artístico, sólo del primero se puede hacer un juicio estético puro, es decir, que no implique concepto alguno. Lo bello artístico siempre es reflejo del desarrollo de la cultura y, por tanto, supone conceptos, aunque no es su intención mostrarlos. El desarrollo del gusto es un hecho que se ha dado a lo largo de la historia, una generación toma de otra como ejemplo sus productos, para hacer sus propios ensayos y no caer en errores pasados. Si los hombres tuvieran que iniciar en cada generación el desarrollo del gusto, sería muy difícil que pasara de un estado rudimentario. La creación de lo bello artístico implica, para su perfeccionamiento, muchos conocimientos, como la lectura de autores clásicos, conocer la historia y lenguas antiguas (KU, § 44, 270), en otras palabras, implica un desarrollo cultural. El arte mecánico y el bello difieren mucho entre sí, sin embargo, dice Kant, “no hay ningún arte bello en el cual no haya algo mecánico, algo que deba concebirse y seguirse según reglas” (KU, § 47, 276), lo cual no es en demérito del arte bello, sino más bien en ello se refleja el progreso del gusto. Por esta razón, de lo bello artístico nunca se puede desprender un juicio estético puro, pues siempre contiene algún concepto desde el cual puede concebirse su ordenamiento. Vale la pena remarcar que las reglas que sigue el arte bello en su parte mecánica son de tal excelcitud que parecen ser naturales, es decir, *como si* fueran creadas de manera no intencional.

Para Kant, sólo de lo bello natural se puede hacer un juicio estético puro, pero de lo bello artístico no, pues aquél refiere directamente a la reflexión de la cosa bella, mientras que éste apunta a la representación de la cosa, lo cual implica, de alguna manera, un concepto. Sin embargo, en esta aparente desventaja reside la preponderancia del arte, dice nuestro autor: “El arte bello muestra su superioridad en que describe bellamente cosas que en la naturaleza podrían ser odiosas o desagradables” (KU, § 48, 278). Por ejemplo, una escena fúnebre puede ser vivificada de mejor manera mediante un cuadro que con un ataúd enfrente. Por medio del arte bello se puede reflexionar acerca de un hecho repugnante en sí, como el genocidio de un pueblo, sin que éste nos cause aversión, aunque sí descontento (por ejemplo el *Guernica* de Pablo Picasso).

d) La unidad del “Juicio estético” a partir de la división anterior

Podemos estructurar la primera parte de la *Crítica del Juicio* ‘como si’ fuera el desarrollo de una vida humana. Primero, el hombre se encuentra con una naturaleza armónica que parece haber sido dispuesta para que él la disfrute: lo bello (que se puede equiparar con los bellos años de una cómoda infancia). En segundo lugar, tiene lugar una experiencia donde la naturaleza es un displacer, pues desborda las capacidades sensibles de la imaginación y la violenta a traspasar sus límites para hacer uso de las ideas de la razón: lo sublime (en este caso el parangón es la adolescencia, etapa en la que el hombre está en conflicto por definirse asimismo desde su propia interioridad racional). La justificación de los juicios de gusto representa el supuesto fundamental a partir del cual el hombre tiene una capacidad que no puede ser comprobada en ningún otro ser, la comunicabilidad no de sus sentidos, sino de sus sentimientos, que implican la reflexión de las sensaciones (aquí podemos apuntar hacia el inicio de la madurez del hombre mediante su relación con los otros). Por último, el hombre muestra una capacidad no sólo imitativa, como los demás animales, sino también creativa; esto no responde a la mera necesidad, sino a una facultad de su voluntad que es la libertad. El hombre es capaz de crear arte, es decir, de desarrollar una actividad lúdica sin más fin que el placer en el mismo desarrollo: lo bello artístico (la analogía que tiene lugar aquí es la etapa de la madurez, en la cual se supone que el hombre se determina de manera autónoma, es decir, desde su libertad).

Puede decirse que la primera experiencia del hombre es armónica, la segunda es violenta y la tercera es la recuperación de la armonía a través de la razón. Sin embargo, éste es un proceso que nunca se detiene, pues el hombre se encuentra con experiencias inquietantes que se ve obligado a ordenar continuamente mediante las ideas de su razón.

El arte también es una facultad de representar no sólo a la naturaleza, sino también las ideas de la razón, ya que por medio de él se pueden plasmar ideas en forma sensible que de otra manera no se podría hacer. El arte genera orden no desde la sensibilidad, sino desde la razón. Desde mi punto de vista, no es casual que antes de hablar de lo bello artístico, Kant desarrolla lo sublime, pues tiene que mostrar que la capacidad creativa del hombre no le viene dada de la sensibilidad de las cosas naturales, a lo mucho, ésta le sirve de ejemplo, pero de ninguna manera la determina.

La pregunta es cómo transitamos de un orden estético a uno legal. En el caso del orden legal, el hombre también imagina un tiempo en el que todo era bueno, una Edad de Oro (*cfr.*, Religión, 35). Sin embargo, ante la realidad en que vivimos, me parece, ésta nos violenta a buscar la creación de un nuevo orden —que puede ser la corrección del presente— por medio de la razón. Así, el hombre que al inicio cree seguir un orden natural, posteriormente intenta establecerlo desde su razón. La creación de un orden ideal como crítica del presente hizo reaccionar a muchos de manera negativa, señalando que esto no era sino una utopía irrealizable. Pero contrario a esta forma de pensar es utilizar tal ideal como un proyecto a efectuar, o por lo menos, intentar acercarnos a él. Lo bello y lo legal, desde esta perspectiva, siguen caminos análogos (orden, conflicto y restauración del orden a través de las ideas de la razón), sin embargo y pese a que no dejan de ser ideas totalmente distintas, considero que la intuición de orden que nos ofrece lo bello artístico puede servir para motivar el orden jurídico. Como mencioné antes, es una idea que Kant no explota, pero que se puede desarrollar.

El orden estético como incentivo del orden jurídico

El juicio de gusto carece totalmente de interés, pero ello no quiere decir que no se le pueda enlazar alguno. Aunque con ello se perdería la pureza de ese juzgar, lo bello se podría subordinar al fin último del hombre: la constitución de su moralidad. El primer ejemplo que encontramos de esto en la *Crítica del Juicio* aparece en el § 17, mientras que un segundo desarrollo lo encontramos en los §§ 41-42. En ambos casos, Kant intenta mostrar la posibilidad de una relación entre lo bello y lo moral. Explicaré brevemente cómo concibe nuestro autor esta concordancia, para después exponer cómo sería posible, según creo, un recorrido de un orden estético a lo jurídico.

A diferencia de lo bello natural, lo bello artístico siempre contiene una parte intelectualizada. Mientras que en la naturaleza se pueden encontrar muchas formas que son susceptibles de ser reglamentadas, en lo bello artístico, por mucho que se oculte, hay

una regla. Dejaré a un lado lo bello natural para referirme a lo artístico. Respecto de éste último trataré de mostrar la posibilidad de formarnos un ideal de él. Cabe decir que mientras una *idea* es un concepto de la razón que nunca se puede dar en la realidad, un *ideal* es “la representación de un ser individual como adecuado a una idea” (KU, § 17, 185). El ideal representa un prototipo o arquetipo de cómo deben estar constituidos los objetos considerados como bellos. Según la explicación psicológica que ofrece nuestro autor, para llegar a tal ideal, nuestra imaginación deja caer varias imágenes en un mismo lugar y toma como modelo la parte que resulte más sombreada. Es decir, el patrón de belleza es tomado del promedio que la imaginación obtiene de todas sus representaciones sensibles. Por ejemplo, el ideal de un caballo o de una casa.⁸²

En el caso del ideal estético del hombre, según Kant, puede integrarse de dos partes: una idea normal estética y otra que refiere a una idea de la razón. Conforme a la primera, podemos hacernos un ideal de belleza de manera semejante a como erigimos el ideal de caballo, es decir, a partir del promedio de la comparación de diferentes representaciones estéticas, sin embargo, el prototipo de belleza de un varón bello sólo corresponde al país en donde se realiza la comparación. Por otra parte, el ideal de belleza que corresponde a la razón no descansa en los atributos físicos del hombre, sino en la humanidad que lleva en su propia persona. Este ideal corresponde al ser humano en general y a través de él se intenta “hacer visible la bondad del alma o la pureza o la fortaleza de la serenidad” (KU, § 17, 189). Ejemplos como éstos, los podemos encontrar sobre todo en la literatura, el héroe, el guerrero, e incluso el mismo Jesucristo, son modelos de algún tipo de belleza moral.

Cuando se trata de establecer un modelo de belleza, el juicio estético adopta reglas a partir de las cuales considera algo como bello, con lo cual deja de ser puro, pues contiene alguna parte intelectual, es decir, un concepto; lo cual es algo propio del arte. Al añadir un concepto a lo bello añadimos un interés, ahora conviene ver de qué clase puede ser este interés.

Lo bello puede ser enlazado con un interés intelectual o con uno empírico. El primer interés refiere a la moral. Siendo la libertad un concepto de la razón, cuando se

⁸² A este respecto, cabe decir que también se puede llegar a un prototipo a partir de otro tipo de métodos, por ejemplo, el llamando *número de oro* (equivalente a 1.618) es calculado a partir de una proporción matemática y sirve para establecer, entre otras cosas, proporciones estéticas en las obras arquitectónicas. Otro caso que puede servir para ilustrar es el *Estudio de las proporciones del cuerpo humano* de Leonardo da Vinci, quien para establecer tales patrones de medida empleó métodos científicos tomados de la física y la anatomía (cfr., Anna-Carola Krauß, (ed.), *Historia de la pintura del Renacimiento a nuestros días*, Colonia, Könemann, 1995, pp. 14-15).

enlaza con lo bello refiere a una relación meramente intelectual. Como se observó en la “Analítica de lo bello”, lo bueno y lo bello son conceptos totalmente distintos y uno no se desprende del otro, incluso, señala Kant, los creadores del arte son quienes más se apartan de una vida moral al seguir sus pasiones caprichosas y vanidosas. Al notar la actitud de los creadores del arte, el prusiano señala que lo que nos puede trasladar de lo bello a lo moral es el interés inmediato por la belleza natural, no por la artística. El interés habitual por las bellas formas de la naturaleza muestra una disposición (no una determinación) favorable al sentimiento moral. En virtud de qué podemos unir la belleza natural con una disposición moral. La admiración por la naturaleza nace porque en sus productos bellos se muestra como arte (es decir, como si hubiera sido creada intencionalmente), es decir, como si tuviera un propósito o un orden según leyes “como finalidad sin fin”, ello nos hace buscar en nosotros mismos el fin último de nuestra existencia “la determinación moral” (KU, § 42, 267). El placer que nace de lo bello en la naturaleza despierta en nosotros la reflexión, primero por buscar los fines en la naturaleza, pero al no encontrarlos en ella, nos volcamos hacia nosotros mismos para determinarlos a partir de nuestra razón, es así como llegamos a la moralidad.

Por otra parte, también podemos enlazar un interés empírico con lo bello, pero en este caso sólo puede ser con el arte. Antes de hacer dicho enlace considero necesario hacer una importante precisión. Páginas antes mencioné que el arte puede ser libre o mecánico, el primero sólo es asible para el genio, aquél que tiene el don que la naturaleza le otorga para dar la regla al arte. Sin embargo, el arte mecánico es accesible a todos, pues se trata, en mayor medida, de crear algo nuevo a partir de patrones establecidos. Para los fines que persigo, me interesa enlazar el interés empírico con el arte mecánico y no con el libre.

Platón, en la *República*, señaló que los artistas debían subordinar sus creaciones a los fines de la ciudad. Desde mi perspectiva, en el caso del arte libre, esto no sólo representa un crimen contra el genio, sino contra la humanidad, pues el arte libre tiene que seguir su propio camino sin que nadie intervenga en él, salvo los que lo construyen. El genio tiene la capacidad de asombrar a los hombres de una época mediante sus creaciones, el intentar reglamentar su trabajo sería amarrarle las manos y, en consecuencia, renunciar a la oportunidad de vivir la experiencia de lo bello artístico. Mi propuesta es retomar, más bien, el enlace de un interés empírico con el arte mecánico, mismo del cual Kant juzga que: “sólo puede ofrecer un tránsito muy ambiguo desde lo

agradable a lo bueno” (KU, § 41, 263). Sin embargo, mi propósito no es transitar a la moralidad, sino a la legalidad jurídica.

En los empiristas ingleses pudimos observar que a partir del egoísmo se puede llegar a la constitución de una sociedad civil, de una manera análoga considero que a través de la vanidad se puede llegar a un resultado similar. Es decir, mediante la educación de los sentidos, partiendo de lo agradable podemos llegar al refinamiento estético, con lo cual estaremos generando un orden, ello con la finalidad de que éste habitúe al hombre a actuar de acuerdo con una legalidad, primero estética y después jurídica. Veamos cómo se puede dar este tránsito desde la teoría kantiana.

Dice nuestro autor que “[d]esde un punto de vista empírico, lo bello sólo interesa en *sociedad*” (KU, § 41, 262). Si un hombre viviera en una isla desierta, no se preocuparía por limpiar su cabaña, por arreglarse, buscar flores o cultivar un jardín. El sentido estético nace de su convivencia con los otros, pues a través de éste empieza a comunicar sus sentimientos, en principio rudimentarios, pero que se desarrollan hasta lograr posibilidades de comunicación infinitas. Los primeros intentos de esta facultad se pueden observar en aquellos hombres que pintan sus cuerpos o los adornan con plumas de colores de aves exóticas; mucho tiempo después, en la vestimenta elegante, por ejemplo, de un caballero inglés. A esto se le pueden agregar ciertos modales que permiten una convivencia armoniosa y que despiertan la admiración por un comportamiento correcto. Conjeturalmente, podemos decir que el hombre experimenta un desarrollo en su refinamiento estético.

Con el gusto nace la base para la sociabilidad (*cfr.*, Comienzo, 74), pues el hombre avanza poco a poco de lo agradable a lo bello, pero también al decoro, al pudor y, posteriormente, al respeto por los demás. Los humanos, a diferencia de otros animales, no pueden vivir solos, sino que necesita vivir en sociedad, pero también en ella se siente más cómodo que estando como ermitaño, ya que en ella se pueden desarrollar todas las facultades del espíritu, “sólo en sociedad le renta no ser meramente ser humano, sino ser también, a su modo, un ser humano más exquisito (el comienzo de la civilización)” (KU, § 41, 262). En sociedad, el hombre trata de refinar sus sentidos y comunicar sus sentimientos de manera universal, pues esto despierta la admiración de los demás.

El punto más alto que se puede alcanzar en el refinamiento de los sentidos es que éstos se puedan transformar en sentimientos y así poder comunicarlos universalmente, dice Kant: “la idea de una comunicabilidad universal, aumenta, sin embargo, su valor hasta el infinito” (KU, § 41, 262). Para alcanzar tal comunicación debe romper con la

estrechez de su mira y plantearse como un ser universal, es decir, con la capacidad de ponerse en el lugar del otro. Sin embargo, cómo puede ayudarnos esto a la construcción de un orden civil.

Cómo es posible transitar del orden estético al orden civil

En los párrafos anteriores vimos que el hombre se preocupa estéticamente por su propia persona y también por su propiedad, por ejemplo, en sembrar un jardín. Ahora planteemos la posibilidad de que esta misma actitud la reflejamos hacia los espacios públicos, por ejemplo, las calles, los parques, los centros culturales y deportivos, ¿qué pasaría? ¿Serviría de algo mantener limpios estos espacios? ¿Sería la misma actitud de las personas si estos lugares están limpios o sucios? ¿En qué puede ayudar que se conserven en buenas condiciones los espacios públicos?

La diferencia entre cuidar o no un espacio público —en este caso, conservar el orden estético— es la actitud que tenemos hacia él. Cuando una persona cuida un objeto, el que sea, es porque lo considera como suyo; sin embargo, cuando permanece indiferente ante él, se debe a que lo ve como algo extraño a su persona. En el caso de los espacios públicos, el no preocuparse por ellos genera este sentimiento de extrañeza, pese a ser el lugar donde se vive, no hay una identificación con él. Podemos decir que el ciudadano con tal actitud vive como extranjero en su propia tierra. Sin embargo, qué pasaría si hay un interés auténtico por conservar en buenas condiciones los espacios que son compartidos por todos. Me parece, pecando de optimista, los sentiríamos como nuestros y, por tanto, tenderíamos a identificaríamos con su cuidado, incluso podríamos sentirnos orgullosos del lugar en el que habitamos.

Pero respondamos esta pregunta ¿es importante el orden estético de un lugar para incentivar un orden civil? Tomemos por ejemplo dos calles, una en la que todo se mantiene en orden, no hay basura regada, las paredes están pintadas adecuadamente y el alumbrado público funciona bien; mientras que en la calle subsiguiente se encuentra lo contrario. Considero que, para el común de la gente, es más comfortable llegar a sus destinos por la calle ordenada en lugar de la otra, pues el orden, de alguna manera, genera un sentimiento de hospitalidad, mientras que el caos despierta una sensación de hostilidad. No pasará mucho tiempo en que en esa calle, por el abandono, comiencen a juntarse personas que no desean ser vistas o que pretenden molestar a los demás. Además, una calle que no se mantiene limpia genera otros problemas, asociados con

roedores, moscas y perros callejeros, si a eso le sumamos un alumbrado público deficiente, durante la noche puede ser el refugio para cualquier delincuente que pretenda asaltar a las personas que regresan del trabajo, por ello, vuelvo a cuestionar ¿tiene sentido conservar el orden estético de la calle? A la luz de este breve ejemplo me parece que sí.

El refinamiento estético puede ayudar a generar un orden civil. Aunque sea un burdo tránsito de lo agradable a lo bueno, cosa que no pretendo, sino más bien transitar de lo bueno a lo legal, me parece una posibilidad importante como apoyo para la creación de un orden civil. Un ejemplo exitoso pragmáticamente a este respecto es la teoría “broken-windows”, desarrollada por el psicólogo Philip Zimbardo de la Universidad de Stanford en 1969. Él señala que cuando hay un desperfecto, por pequeño que sea, se generan problemas mayores, veamos en qué consistió su experimento.

Zimbardo dejó dos automóviles similares abandonados, uno en una calle del Bronx, en Nueva York, y otro en la calle Palo Alto, en el estado de California. Después de un día, el carro abandonado en el Bronx estaba completamente desvalijado, mientras que el de la calle de Palo Alto permaneció igual tras una semana. La situación cambió cuando intencionalmente uno de los vidrios fue roto. El destino de este vehículo fue el mismo que el del otro. Con este experimento el profesor Zimbardo mostró que el más pequeño desperfecto ocasiona otros mayores, pues incluso en una calle donde aparentemente no había delincuentes, cuando hay un desperfecto que ocasiona el orden, pronto lo acompañan otros más.⁸³ Pero ¿a qué se debe esto? Para examinar a detalle esta teoría me parece importante citar en extenso lo siguiente:

Social psychologists and police officers tend to agree that if a window in a building is broken *and is left unrepaired*, all the rest of the windows will soon be broken. This is as true in nice neighborhoods [como vimos en el ejemplo anterior] as in run-down ones. Window-breaking does not necessarily occur on a large scale because some areas are inhabited by determined window-breakers whereas others are populated by window-lovers; rather, one broken window is a signal that no one cares, and breaking more windows costs nothing. (It has always been fun.)⁸⁴

Como se puede ver en la cita anterior, un pequeño desperfecto, como lo es una ventana rota, genera otros mayores, tanto en un buen vecindario como en otro

⁸³ Cfr., James Q. Wilson y George L. Kelling, “The police and neighborhood safety. Broken Windows”, en *Atlantic Monthly*, vol. 249, núm. 3, marzo de 1982, p. 31.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

caracterizado, digámoslo así, como peligroso. La cuestión es sencilla, una ventana rota es señal de descuido y si nadie protege ese edificio resulta divertido y nada costoso romper otras. A eso le podemos agregar que posiblemente después llegará gente que comience a hacer graffities, otros más a tirar basura, hasta convertirse en un lugar para vagos que busquen refugio. Con el tiempo quizá llegará el momento en que se convertirá en un punto rojo del mapa de la policía. Considerando que éste no es el único punto en la ciudad donde tiene lugar este caso, podemos esperar que en otros sitios ocurra lo mismo, hasta convertir la ciudad en caos que puede ir en aumento. El pequeño desperfecto parece que influye en la actitud de los demás e invita a que éstos continúen destruyendo lo que tal vez inició de manera accidental. Por tanto, puede decirse, de acuerdo con esta teoría, que el más mínimo detalle de desorden genera otros mayores. Más vale reparar una ventana a tiempo que pretender hacerlo cuando haya un desperfecto mayor.

Un ensayo de esta teoría fue anunciado en New Jersey con el nombre de “Safe and Clean Neighborhoods Program”, a mediados de la década de 1970, el artículo a que remito (y donde principalmente fue dada a conocer esta teoría) se enfoca a una de las ciudades: Newark. En ella, lo primero que se realizó fue hacer que los policías inspeccionaran la ciudad a pie, en lugar de usar las patrullas. En principio esto no fue bien visto por algunos oficiales, ya que lo consideraban como un castigo, además de creer que no tendrían la misma autoridad ni podrían asistir a los llamados que se realizaran con la prontitud necesaria. A pesar de ello, se puso en marcha el plan, la ciudad era patrullada por miembros uniformados que andaban a pie. La aceptación por parte de la ciudadanía fue positiva, pues sentían que con este cambio estaban más seguros. Si acontecía un problema, tenían más confianza para solicitar ayuda a los oficiales, algo distinto que si éstos anduvieran en la patrulla, ya que se contaba con un contacto más cercano.

Con el tiempo, los policías comenzaron a detectar qué tipo de problemas acontecían en cada lugar. Además, se empezaron a familiarizar con las personas y éstas con ellos, de tal manera que fueron capaces de reconocer quién era un habitante de la ciudad y quien no, con lo que se podía detectar con mayor facilidad posibles malvivientes venidos de otras partes. Tiempo después, no sólo los policías eran los responsables de mantener el orden, sino que también la ciudadanía se sentía comprometida con ello, denunciando los desperfectos. Por otra parte, debido a esta cercanía entre ambas partes de la sociedad, se comenzaron a rescatar lugares que eran considerados como puntos criminales, las acciones emprendidas fueron tales como reparar el alumbrado público, exigir que los edificios estuvieran en buen estado, pintar las casas, mantener limpias las

calles por medio de la colocación de botes de basura, entre otras. De esta manera, cuando había un pequeño desperfecto, era más fácil detectar en qué puntos, por ejemplo, cuando alguien pintaba un graffiti o se empezaba a dejar la basura fuera de su lugar. Me parece que el resultado más valioso de esta experiencia es que se generó un sentido comunitario en el que se ve lo público como un interés que debemos cuidar todos y no como algo extraño que sólo corresponde atender a las autoridades.

Años después, a principios de la década de 1980, un programa similar fue puesto en marcha en el metro de la ciudad de Nueva York, la cuestión fue la siguiente. El tráfico que se formaba en esa ciudad a las horas pico era algo que no debía suceder, entonces surgió la pregunta de ¿por qué sucedía esto?, ¿qué era lo que no funcionaba en la ciudad?, evidentemente algo no andaba bien. Analizando la situación se dieron cuenta que el problema era ocasionado por el alto uso de transporte privado, en especial, por el uso excesivo de taxis. La interrogante principal era cómo desahogar las calles para evitar este problema que afectaba no sólo el tiempo de traslado de las personas, sino también a su salud, pues se generaban diversos tipos de contaminación ambiental, como bióxido de carbono liberado por los vehículos y el ruido.

De acuerdo con la planificación de la ciudad, para evitar el tráfico de las horas pico, el metro de la ciudad de Nueva York tenía que ayudar en esa difícil tarea. Fue entonces que se decidieron a ver qué pasaba con éste y por qué no funcionaba como debía. El panorama que encontraron al entrar en el metro fue displacentero en gran medida. Los vidrios estaban rayados, las paredes llenas de graffities, basura tirada por todas partes y era el lugar donde muchos vagabundos se refugiaban para pasar el día sin hacer nada. A esto se le sumaba que nadie respetaba las reglas y que había numerosos infractores menores, por ejemplo, quienes rayaban los vidrios y entraban al metro sin pagar su boleto. Algo era claro, dentro de ese lugar había un ambiente de inseguridad que hacía que las personas decidieran no usarlo salvo por necesidad. Por otro lado, si este transporte funcionaba como debía, el tráfico de la ciudad se solucionaría en gran parte. ¿Qué hacer?

La administración de ese entonces decidió invertir una gran cantidad de dinero para recuperar ese importante medio de transporte. Los encargados del proyecto fueron George Kelling, quien fue contratado por el Departamento de Tránsito de Nueva York como consultor, y David Gunn, director del Metro; más tarde se les uniría también William Bratton, director de la policía del Metro. Lo primero que hicieron fue implantar un orden: pintaron todas las paredes, se restauraron los vagones limpiándolos y cambiando los

vidrios rayados, el sistema de limpieza se procuró que fuera más eficiente. Por otra parte, se obligó que todos pagaran su boleto de entrada al transporte. Parte de la dificultad no estaba tanto en restaurar el metro, como en mantenerlo en buen estado, entonces se implantó un programa llamado “tolerancia cero”. Éste consistía en sancionar la más mínima falta. Si alguien era sorprendido tirando basura, rayando un vidrio, entrando sin pagar, o alguna otra falta menor, era consignado a las autoridades. La razón para mantener esta política fue la siguiente: “si una falta, por pequeña que sea, se deja sin castigar, siempre tendrá imitadores”. Pronto este programa dio otros resultados, pues de cada siete infractores menores, uno de ellos era perseguido por una falta mayor, y de cada veinte, había uno que portaba un arma ilegalmente.⁸⁵ Al introducir este programa no sólo se ayudó a resolver el problema del tráfico en la ciudad, sino también el de la seguridad en una parte vital de ella: el transporte público.

Después del éxito obtenido en este primer proyecto, las autoridades resolvieron implementarlo en toda la ciudad, cuando Rudolfp Giuliani llegó a ser alcalde de la Ciudad de Nueva York en 1994, William Brantton fue nombrado director del Departamento de Policía. De igual manera que en el metro, lo primero que se buscó fue establecer un orden en la ciudad, habilitando todo el alumbrado público, limpiando las partes de la ciudad en las que se depositaba la basura sin que el lugar tuviera esa finalidad específica, obligando a que los dueños de edificios abandonados a que les dieran mantenimiento y utilidad, blanqueando las paredes que se encontraban rayadas. El problema fue también el mismo que en el metro, cómo mantener ese orden. La solución no fue tan rápida como en el caso anterior, implicó más tiempo, pero después de una década se logró reducir en más de un cincuenta por ciento el índice de criminalidad. La visión a largo plazo fue lo que facilitó que este proyecto llegara a un fin aceptable.

No obstante, “broken windows” no está exento de críticas, muchas de ellas apuntan a que éste programa no tiene nada que hacer frente a problemas como el crimen organizado. Como un primer ejemplo podemos mencionar el narcotráfico, las personas dedicadas a este ilícito gustan de tener bien arregladas sus propiedades en los lugares

⁸⁵ El dato lo retomo de un artículo llamado “Graffiti”, escrito por Adrián Alejandro Velasco Sánchez, aparecido en la página web: http://docente.ucol.mx/al018764/public_html/index.htm, sección “Ventanas rotas”.

donde viven. Por otra parte, la corrupción política no es algo que pueda solucionarse desde aquí.⁸⁶

Lo rescatable de este programa, me parece, es la participación ciudadana. Si todos nos ocupamos de cuidar nuestros espacios públicos, sentiremos que estamos en un lugar más hospitalario, pues el orden genera una sensación de confort. Recurriendo al mismo Kant, cuando habla de lo bello natural, él dice que sentimos un placer pues nuestras capacidades cognitivas están en una armonía sin necesidad de conceptos, por ejemplo, creo que todos de alguna manera lo hemos experimentado cuando observamos un paisaje o una puesta de sol; de manera análoga, una ciudad ordenada y limpia tiende a hacer sentir a los que la habitan y a sus visitantes más confortados. Por ejemplo, en la Ciudad de México, no es lo mismo caminar por una calle de la Merced, que por la calle de Madero. Aquella está llena de basura, ratas, comercio informal, mientras que ésta busca sacar a relucir la arquitectura colonial que posee. Dentro de estas dos calles es más fácil quebrantar el orden donde se considera que hay más caos, en el lugar que permanece limpio.

En el caso mexicano, el investigador Adrián Alejandro Velasco Sánchez pone como ejemplo los autobuses públicos llamados “Delfines” y “Ballenas”, en el año de 1976, éstos eran transportes limpios y eficientes. Sin embargo, su deterioro empezó con rayones de pluma, que fueron seguidos por navajazos en los asientos y las famosas “compras” de pseudo-estudiantes universitarios que “protestaban”. El deterioro fue tal que a principios de la década de 1980 el servicio dejó de funcionar. Éstos fueron sustituidos por la Ruta 100, transporte que sufrió la misma suerte. Siguiendo el principio mencionado antes, parece que se repite la historia de que si una pequeña falta se deja sin sancionar, siempre tendrá imitadores. Por lo que es necesario conservar el orden en el más mínimo detalle.

Cabe preguntarnos una vez más ¿podemos llegar a un orden civil a través de un orden estético? Creo yo, basado en la argumentación ofrecida, que si el orden estético es capaz de despertar un sentimiento de respeto que invite a conservarlo, cabe la posibilidad de hacer este tránsito. Un ejemplo promisorio de este caso podría ser el cuidado de los señalamientos de tránsito. México es conocido mundialmente por lo elevado de sus niveles de corrupción. Muchos esperan la solución de un líder que haga valer las normas. Sin embargo, si por el contrario, tomamos como un deber ineludible el respetar las

⁸⁶ Un desarrollo de esta crítica, puede verse en David Thacher, “Order maintenance reconsidered: Moving beyond strong causal reasoning”, en *The Journal of Criminal Law & Criminology*, vol. 94, núm. 2, 2004, pp. 381-414.

normas de tránsito, estaremos combatiendo la corrupción no sólo de los policías que están en la calle, sino que también lo haríamos con sus jefes que perciben gran parte del dinero generado por esos ilícitos. Presento el caso porque es algo que está en las manos de cada quien el hacer o dejar de hacer, pero como éste hay muchos otros en los que la decisión está en manos de la ciudadanía. Sin embargo, para poder lograr dar este paso cívico se necesita de más educación, desafortunadamente nuestro gobierno recorta el presupuesto a ésta para incrementarlo a la fuerza pública (en el caso específico, hablamos del Ejército Nacional). Al igual que Kant en su *Pedagogía*, opino que si los gobiernos invirtieran en educación la misma partida que destinan para gastos militares, ésta podría ayudar en mucho a la construcción de una nueva sociedad.

Bibliografía

IMMANUEL KANT

[Primera introducción] *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Visor, 1987.

[Pedagogía] *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1991.

[TP] *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993.

[PP] *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.

[GMS] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999.

[Religión] *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[KpV] *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002.

[KrV] *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.

[KU] *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado Libros, 2003;
Crítica del Juicio, México, Editora Nacional, 1973.

[Idea] “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2004, pp. 39-65.

[Comienzo] “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2004, pp. 67-93.

[Progreso] “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2004, pp. 95-122.

[MS] *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.

OTROS

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

_____, *Política*, Madrid, Gredos, 1999.

_____, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2003.

_____, *Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 2003.

Bernstein, Richard, *El mal radical*, México, Fineo, 2006.

Deleuze, Gilles, *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 2002.

Ferguson, Adam, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 2003.

Höffe, Otfried, *Breve historia ilustrada de la filosofía*, Barcelona, Península, 2003.

_____, "La libertad y el imperativo categórico. Acerca de la moral en la época de las ciencias naturales", en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, enero-junio 2006, pp. 9-24.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin Books, 1985.

_____, "Sobre la norma del gusto", en *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, pp. 23-52.

_____, *Tratado de la naturaleza humana, (Libro III, Acerca de la moral)*, Traducción de Margarita Costa, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

Leyva, Gustavo, *Intersubjetividad y gusto*, México, UAM-I, 2002.

Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2002.

Mandeville, Bernard, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 148-186.

_____, *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002.

Vico, Giambattista, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.