

---

# Kant y la idea del progreso indefinido de la humanidad

*Kant and the idea of the indefinite progress of humanity*

---

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
Facultad de Derecho  
Universitat de València  
46071 Valencia (España)  
ptalaver@uv.es

**Abstract:** The idea of progress that underlies Modernity (and which Kant praises) has a very singular trait: its allegedly linear, irreversible and necessary character. Here we seek to analyze the fundamental dimensions of the Kantian conception of progress, and to trace its limits, appealing to a reformulation of the notion of progress, not based on autonomy, understood in terms of self-consciousness and self-sufficiency, but on the radical interdependence and solidarity of the human being and on the recovery of the idea of the “common good”.

**Keywords:** Kant, progress, autonomy, modernity, human rights.

**Resumen:** La idea de *progreso* que subyace en la Modernidad (y que Kant preconiza), revisa una especificidad muy singular: su carácter pretendidamente lineal, irreversible y necesario. Aquí se trata de analizar las dimensiones fundamentales de la concepción kantiana de progreso y plantear sus límites, apelando a una reformulación de la noción de progreso que no parta de la autonomía, entendida en clave de autoconciencia y autosuficiencia, sino de la radical interdependencia y solidaridad del ser humano y de la recuperación de la idea de “bien común”.

**Palabras clave:** Kant, progreso, autonomía, modernidad, derechos humanos.

RECIBIDO: 25/02/10 - ACEPTADO: 21/01/11

## INTRODUCCIÓN

Resulta tópico aludir a la influencia de Kant (1724-1804) sobre las categorías que constituyen el núcleo básico y el fundamento último de la modernidad: universalidad e igualdad, individualidad y autonomía, todo ello bajo la perspectiva de la razón *emancipadora* que permite al hombre salir de la tutela de la que él mismo es responsable. La filosofía kantiana viene bautizada, así, como la filosofía “moderna” por antonomasia, puesto que asume y profundiza el nuevo punto de vista planteado por el siglo de las luces, pero con una singular originalidad: incorpora este nuevo modelo de racionalidad al análisis de las cuestiones esenciales de la metafísica<sup>1</sup>. Frente a un liberalismo emergente que muestra gran hostilidad respecto de los valores religiosos, políticos y filosóficos del pasado, Kant no sólo no desecha el problema de Dios, del alma, de la inmortalidad, de la libertad y, en particular, de la moralidad; sino que los aborda de una forma nueva y con una razón nueva<sup>2</sup>.

La razón kantiana, en efecto, no es una “razón cualquiera”, no es la razón de las ideas innatas de Descartes, ni mucho menos una razón al servicio de la simple y burda experiencia, ni tampoco es una razón teológica. Es una razón que establece su propio tribunal para fijarse a sí misma sus propios límites. La razón kantiana es, sobre todo, una razón escindida: por una parte es una *razón ilustrada*, equivalente a decir una razón crítica y pública, y por otra —tal vez especialmente— es una *razón jurídica* (con vocación de legislador)<sup>3</sup>. Así

<sup>1</sup> M. TORREVEJANO, *Razón y metafísica en Kant* (Narcea, Madrid, 1982) 35-39.

<sup>2</sup> El eudemonismo y el utilitarismo británicos estaban generando el grave peligro de que la ética se convirtiera en simple sociología. Frente a esa desintegración, Kant da marcha atrás y emprende una interpretación original de la pureza y absolutez de la moral. Por ello, en su *Crítica de la razón práctica*, o sea en su ética, lo que pretende en realidad es construir una nueva metafísica (no sólo una teoría del conocimiento) que dé respuestas alternativas al empirismo capitaneado por el escepticismo gnoseológico de Hume. Vid. H. LAUENER, *Hume und Kant: Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren* (Francke, Bern, 1969) 116-118; J. CONILL, *Ética hermenéutica* (Tecnos, Madrid, 2006) 204-214; J. MUGUERZA (ed.), *Kant después de Kant, en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (Tecnos, Madrid, 1989).

<sup>3</sup> M. A. ROSSI, *Aproximación al pensamiento político de Kant*, en *La filosofía política moderna* (Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2006) 192.

pues, la idea de “modernidad” se articula en Kant con la de “ilustración”, dando lugar a una brillante síntesis de espíritu crítico. En el fondo de esa síntesis es donde anida la idea kantiana de *progreso*, una noción que constituye la “clave” de la Modernidad<sup>4</sup>.

La idea de progreso que subyace en la Modernidad (y que Kant preconiza), reviste una especificidad muy singular: su carácter pretendidamente lineal, irreversible y necesario. El pensamiento cristiano ya había defendido la idea de progreso. Así lo hizo Tomás de Aquino al advertir que “es natural para la razón avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto”<sup>5</sup>. Pero el pensamiento clásico siempre había concebido el progreso como *reversible*; es decir, dependiente del ejercicio de la libertad humana (en este mismo sentido hablará después Vico de la posibilidad de los *corsi e ricorsi* en la historia)<sup>6</sup>. Sin embargo, la noción “moderna” de progreso radica precisamente en la certeza de que el futuro será mejor que el pasado y el presente; en la convicción de que el futuro más o menos lejano coincidirá inexorablemente con la *plenitud*. El futuro es, en efecto, la categoría fundamental que introduce la Modernidad: todo lo por llegar se considera mejor que lo acontecido, ya que la idea de progreso es de facto un *a priori*. Con esta certeza, el contenido mismo de ese futuro (que lo es todo) importa poco; sea cual fuere, siempre será mejor que el presente. El “progresista”, pues, vive abierto al futuro, pero sin preocuparse realmente por él<sup>7</sup>. De ahí que el *entusiasmo* generalizado que Kant constata en el acontecimiento revolucionario francés, sea para él un signo premonitorio y confirmativo de ese futuro en plenitud (aunque prontamente fuera sustituido por un régimen de terror bajo la égira de Robespierre y sucedido por la tiranía napoleónica). En ese sentido, Kant es un “progresista” que asume la condición indefinida y moral del progreso humano.

En efecto, el *entusiasmo* de los espectadores de la Revolución Francesa satisface a ojos de Kant todos los requisitos que avalan la certeza de un progreso en la historia<sup>8</sup>. En el entusiasmo se “traiciona”

<sup>4</sup> E. CASSIER, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y Cultura en Europa en el siglo de la Ilustración* (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007) 199-203.

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 97.

<sup>6</sup> J. BALLESTEROS, *Posmodernidad. Decadencia o resistencia* (Tecnos, Madrid, 1989) 36.

<sup>7</sup> I. SOTELO, *La España del año 2000*, “Revista de Occidente” 77 (1987) 19.

<sup>8</sup> J. F. LYOTARD, *Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* (Gedisa, Barcelona, 1987) 53.

públicamente la manera de pensar general; en él se revela una toma de partido desinteresada que testimonia un carácter moral del género humano, en el que se demuestra: “que no sólo podemos esperar un progreso hacia lo mejor sino que él mismo (el entusiasmo) es ya un progreso, en la medida en que la capacidad de tenerlo es por ahora suficiente”<sup>9</sup>. El *entusiasmo* es, pues, un estado de ánimo sublime, sin el que no sería posible realizar nada auténticamente grande. Pero el *entusiasmo* en el caso de la Revolución Francesa revela algo más: revela una “comunidad ética” en el género humano que le conduce necesariamente hacia la plenitud. En el “entusiasmo colectivo” ante la Revolución Francesa se da una comunicabilidad de lo sublime, que tiene fundamento moral<sup>10</sup>. Viendo esta caracterización del entusiasmo se comprende que Kant lo presente como prueba irrefutable para convencer al más escéptico de los hombres del progreso irreversible del género humano. De ahí que el solo darse del fenómeno ya indica que ha habido y hay progreso hacia lo mejor, y no sólo que el progreso sea esperable en el futuro<sup>11</sup>. El entusiasmo por la Revolución es, para Kant, signo de una disposición moral de la humanidad que se manifiesta de dos maneras: en el derecho de todos los pueblos a darse una Constitución política (el “Estado de derecho” que asegure la igualdad jurídica) y en la concepción de un “Estado universal” en el que hayan desaparecido las luchas entre países<sup>12</sup>.

El *entusiasmo*, pues, anuncia, confirma y profetiza, al mismo tiempo, que el progreso humano existe y resulta irreversible. Un progreso que tiene como signo la Revolución Francesa; que tiene como fin la autonomía del individuo y el Estado de derecho (pleno reconocimiento de los derechos humanos); y cuya proyección histórica profetiza el advenimiento de la paz perpetua, el nuevo orden mundial. De analizar esas tres dimensiones de la idea kantiana de progreso y de sus límites, nos ocuparemos a continuación.

<sup>9</sup> I. KANT, *El conflicto de las facultades: en tres partes* (Alianza, Madrid, 2003) II.1, 39.

<sup>10</sup> J.L. VILLACAÑAS, *Kant y la época de las revoluciones* (Akal, Torrejón, 1997) 67-68.

<sup>11</sup> M. RODRÍGUEZ, *Kant y la idea de progreso*, “Revista de Filosofía” 10 (1993) 402-403.

<sup>12</sup> I. KANT, *El conflicto de las facultades* cit., II.2, 63.

## LA REVOLUCIÓN FRANCESA COMO “SIGNO” DEL PROGRESO

La idea de progreso remite en Kant a una concepción *profética* de la historia cuyo *presagio* de un futuro en plenitud parte de la Revolución Francesa. La historia meramente conjetural, derivada de indicios y no de hechos comprobados, sería, según el propio Kant, como “trazar el argumento de una novela” o “un simple juego de la imaginación”. Esto no excluye que puedan hacerse conjeturas sobre el curso de una historia, pero sin olvidar que mediante conjeturas se puede colmar una laguna de nuestra documentación, pero sería absolutamente ilusorio, y por consiguiente vano, pretender reconstruir la historia entera de la humanidad<sup>13</sup>. Distinta de la historia conjetural es para Kant la *historia profética* que tiene un plan más ambicioso: descubrir la tendencia de desarrollo de la historia humana. A diferencia de la historia empírica (que es la de los historiadores), la profética (que es la historia de los filósofos), no procede por causas y efectos, sino que busca descubrir en un evento extraordinario algo más allá de la causa de un acontecimiento subsiguiente, busca un indicio, una indicación, un signo (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) de una tendencia de la humanidad considerada en su totalidad<sup>14</sup>. Sólo la historia profética (o filosófica), puede dar una respuesta a la pregunta sobre si la humanidad está en constante progreso hacia mejor.

La historia profética puede *presagiar* aquello que podrá suceder, pero no *preverlo*. La previsión es tarea de una historia hipotética, de una historia que enuncia sus proposiciones en la forma “sí sucede x, entonces se dará z”, en una relación entre premisas y consecuencias; pero no está en condiciones de establecer con certeza si se verifican las premisas de las que necesariamente se derivarán ciertas consecuencias. El “evento extraordinario”, en cambio, que es el punto de partida de la historia profética, sí ha sucedido realmente. La credibilidad de la historia profética radica en discernir con profun-

<sup>13</sup> I. KANT, *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), en Kant, *Filosofía de la Historia* (Fondo de Cultura Económica, México, 1981) 185.

<sup>14</sup> I. KANT, *Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor* (1797), en Kant, *Filosofía de la Historia* cit., 118.

didad el significado del evento extraordinario elegido para la predicción. Kant, contemporáneo de aquellos sucesos, no alberga ninguna duda al señalar la Revolución Francesa como el evento extraordinario, el *signum pronosticum*, en el que basar su presagio sobre el futuro de la humanidad.

Las conocidísimas páginas de Kant sobre la Revolución Francesa se encuentran en una de sus últimas obras, publicada en 1797, cuando eran ya lejanos los ecos de aquella tempestad que había revuelto al mundo y había decapitado al monarca, crimen siempre detestado por el gran filósofo. El escrito, titulado “Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor”, está incluido en la obra *El conflicto de las facultades*, como segunda parte, y está dedicado al conflicto de la facultad filosófica, en la que Kant veía representado el espíritu crítico y que sin embargo veía dominada por la reacción, y donde anidaban los complacientes enemigos de la revolución. Como escribió Mathieu: “La fe de Kant en el progreso indefinido de la humanidad, en la íntima racionalidad de la historia, en el triunfo último de la libertad y de la paz con la justicia (...) no fue sacudida siquiera por los desórdenes de Francia, por las continuas guerras de aquellos años, por el pesimismo difundido y alimentado por los juristas y por los hombres de Estado. Le parecía que sólo el filósofo (...) estaba en condiciones de entender las respuestas sonoras de la historia, de medir el grado de desarrollo que estaba por alcanzar la humanidad, de vislumbrar el curso futuro de los sucesos, de indicar las directrices para las reformas civiles y políticas”<sup>15</sup>. El ensayo estuvo prohibido porque en él se hacía la apología de la revolución. Se publicó en 1797, a la muerte de Federico II, una vez levantadas algunas restricciones a la libertad de prensa. Un párrafo del texto se titula: “De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano”. El hecho es “la revolución de un pueblo lleno de espiritualidad” que, a pesar de haber acumulado miserias y crueldad como para inducir a un hombre bien intencionado a no intentar el experimento una segunda vez, sin embargo ha encon-

<sup>15</sup> V. MATHIEU, *Nota storica*, en *I. Kant, Scritti politici e filosofia della storia* (UTET, Torino, 1956) 87. Consignado por N. BOBBIO, *Kant y la Revolución Francesa*, en *El Tiempo de los derechos*. Traducción de R. De Asís (Sistema, Madrid, 1991) 176.

trado en los espíritus de los espectadores una participación de aspiraciones que alcanza el entusiasmo, definido como “participación en el bien con pasión, que se refiere siempre y solamente a aquello que es ideal, a lo que es puramente moral” y no puede tener otra causa que “una disposición moral del género humano”<sup>16</sup>.

Como apunta Foucault<sup>17</sup>, Kant plantea por vez primera la cuestión del presente, la reflexión sobre la actualidad: ¿qué pasa hoy?, ¿qué pasa ahora? A partir de estos interrogantes pretende identificar ciertos acontecimientos que le permitan descifrar el significado y el sentido de lo que sucede en relación con la idea de *progreso*. La cuestión ya se había planteado en la cultura clásica a través de una pregunta de carácter valorativo: ¿son los antiguos superiores a los modernos? (otra manera de preguntar si cabe hablar de progreso en la humanidad). Kant se plantea la cuestión en relación con ese acontecimiento singular que sucede en su presente y al que otorga la categoría de *signo*: la Revolución Francesa. Ese texto, ante la pregunta sobre la existencia de un progreso constante para el género humano, sostiene que no basta con seguir la trama teleológica que hace posible concebir la idea de progreso, sino que debe descubrirse un acontecimiento con valor de “signo”, de causa permanente, que a lo largo de la historia misma haya guiado a los hombres en la vía del progreso. Debe ser un signo que demuestre la realidad histórica de ese progreso (rememorativo), que lo corrobore en la realidad presente (demostrativo) y que permita evidenciar que será una realidad permanente en el futuro (pronóstico). Es decir, resulta imprescindible verificar que la causa motriz del progreso no sólo ha actuado en un momento social o histórico particular, sino que existe una tendencia general de la humanidad que marcha en el sentido del progreso: un progreso no solo material sino también moral.

Resulta paradójico que Kant no conciba la Revolución Francesa como un acontecimiento grandioso, puesto que invita a buscar ese “signo” rememorativo, demostrativo y pronóstico del progreso, no en acontecimientos estrepitosos sino en los que son mucho menos grandiosos y perceptibles. Como ya hemos apuntado, el “indicador”

<sup>16</sup> I. KANT, *El conflicto de las facultades* cit., II.3, 82.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, *¿Qué es la Ilustración?* (Alición Editora, Córdoba, 1996) 64.

de que la Revolución constituye el signo inequívoco del progreso, está en la corriente unánime de simpatía, de aspiración común que bordea el entusiasmo, suscitada por ella. Lo importante no es tanto la Revolución misma, cuanto lo que pasa por la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, no son sus actores principales. Es la relación de empatía que estos (los espectadores) tienen con esa Revolución de la que no son agentes activos. La Revolución como espectáculo, como foco de entusiasmo para los que asisten a ella (y no tanto como principio de conmoción para los que participan en ella), es un “signo conmemorativo”, porque revela que esa disposición existe desde el origen; es un “signo demostrativo”, porque manifiesta la eficacia presente de esa disposición y es también un “signo pronóstico”, porque si bien hay resultados de la Revolución que pueden ser cuestionados, resulta indiscutible que la disposición revelada a través de ella y sus consecuencias permanecerán en el futuro de la humanidad<sup>18</sup>.

El punto central de la tesis kantiana es que tal disposición moral se manifiesta en la afirmación del derecho —un derecho natural— que tiene el pueblo a no ser impedido por otras fuerzas para darse una Constitución civil que él cree buena. Esta Constitución no puede ser —para Kant— sino la republicana; es decir, aquella cuya bondad consiste en ser la única Constitución capaz de evitar por principio la guerra. Para Kant, la fuerza y la moralidad de la Revolución radican en la afirmación de este derecho del pueblo de darse libremente una Constitución en armonía con los derechos naturales de los individuos, de forma que los que obedecen las leyes sean también los legisladores. El mismo concepto de honor, propio de la antigua nobleza guerrera, se desvanece frente a las armas de quienes tenían la mirada puesta en el derecho del pueblo al que pertenecían<sup>19</sup>. Desarrollaremos este aspecto al abordar el ordenamiento cosmopolita como fin del progreso.

#### LA AUTONOMÍA COMO NÚCLEO ESENCIAL DEL PROGRESO

A partir de Kant, como es sabido, la noción de autonomía del sujeto

<sup>18</sup> I. KANT, *El conflicto de las facultades* cit., II.2, 78.

<sup>19</sup> N. BOBBIO, *Kant y la revolución francesa* cit., 179.

adquiere, al menos, dos sentidos que la definen. Por una parte, implica independencia respecto de factores externos a la voluntad de la persona. Este aspecto de la autonomía refuerza la idea de libre elección en la configuración del plan de vida individual. Por otra parte, esa capacidad de elección sólo puede ser ejercida a través de la razón. La persona autónoma se autodetermina racionalmente a través de su capacidad práctica<sup>20</sup>.

Pues bien, en el núcleo de la noción kantiana de progreso se encuentra la concepción de la libertad como autonomía. En este sentido, la autonomía como principio moral no puede dejar de reconocer el *imperativo categórico* como una condición necesaria para su realización, puesto que a través de él se concreta la capacidad de auto-legislación del individuo libre. El “deber ser” se traduce así en un obrar que no es un medio para el logro de un fin, sino que se impone por sí mismo (y por ello es categórico). Es ajeno a las condiciones subjetivas —tiene validez universal— y esta validez depende de los dictados de la razón pura. Así pues, la autonomía debe entenderse como la capacidad del individuo para darse sus propias leyes y, en consecuencia, apartarse de la heteronomía. La moralidad está inseparablemente vinculada a este aspecto de la libertad; es decir, a la libertad como autonomía (no a la libertad como espontaneidad), ya que ésta es la condición necesaria del obrar conforme al deber. Y para Kant resulta fundamental, en tanto que la vincula ineludiblemente a la dignidad de la persona<sup>21</sup>.

La autonomía es, pues, una capacidad universal que todo sujeto puede y debe adquirir en tanto adquiera la racionalidad. La autonomía es valiosa en sí misma. Lo importante para la concepción kantiana no es aquello que logramos a través del ejercicio de la autonomía, sino el ejercicio mismo que hacemos de nuestra capacidad para actuar racionalmente. La autonomía es, al tiempo, una exigencia y una consecuencia del progreso, que se ve cumplida con el ejercicio de la racionalidad, que nos otorga la independencia, nos libera de la tutela propia de la infancia y nos eleva a la condición de adultos. De

<sup>20</sup> J. MARDOMINGO, *La autonomía moral en Kant* (Universidad Complutense, Madrid, 1993) 123-131.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 143-159.

ahí que, para Kant, el progreso deba pasar necesariamente por la emancipación del sujeto frente a las fuentes clásicas de autoridad: el maestro, el doctor (la tradición) y el sacerdote (la religión). Veamos estas dimensiones de la autonomía.

a) *La autonomía de la razón*

La reivindicación de una razón autónoma y crítica, libre del yugo que el hombre mismo le había impuesto, como exigencia de la madurez y del progreso del género humano, fue objeto de reflexión para Kant en su breve y conocido escrito: *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung?)*, publicado en el año 1784. En ese texto, expresa el núcleo esencial de lo que entiende por progreso y el instrumento para alcanzarlo. Dos meses antes, Mendelssohn, un judío contemporáneo de Lessing que vivía en Alemania, ya había contestado a esa pregunta, pero Kant no tenía conocimiento de ello. El ensayo de Kant fue publicado en el periódico *Berlinische Monatschrift* casi simultáneamente con el de Mendelssohn (en diciembre y septiembre de 1784, respectivamente). Ambos responden a la pregunta que Johann Friedrich Zöllner lanzó en el seno de la *Mittwochsgesellschaft*, una sociedad secreta de hombres de letras (*Gelehrter*) e influyentes funcionarios públicos que floreció en Prusia en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>22</sup>. La pregunta de Zöllner generó un intenso debate dentro de esa sociedad secreta, pero sólo nos ha llegado el texto de Mendelssohn. Kant providencialmente lo desconocía al escribir sus reflexiones. De otro modo (como confiesa en una nota solitaria al final de su ensayo), se hubiera abstenido de escribirlas<sup>23</sup>. Kant abre su ensayo definiendo la *ilustración* en los siguientes términos:

“Ilustración (*Aufklärung*) es la liberación (*Ausgang*) del hombre

<sup>22</sup> Para entender el contexto histórico en el que se inscribe el texto de Kant puede verse la introducción de J. SCHMIDT, *What is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences*, en J. SCHMIDT (ed.), *Eighteenth Century and Twentieth-Century Questions* (University of California Press, Berkeley, 1996) 2-15.

<sup>23</sup> Para un análisis comparativo entre la visión de Kant y la de Mendelssohn, vid. P. MUCHNIK, *Kant y la antinomia de la razón política moderna*, “Revista Latinoamericana de Filosofía”, 34/1 (2008) 39-61.

de su culpable inmadurez (*selbst verschuldeten Unmündigkeit*). La inmadurez consiste en la incapacidad de utilizar el entendimiento (*Verstand*) sin la guía (*Leitung*) de otro. Esta inmadurez es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismos de ella sin la tutela de otro. Sapere aude! ¡Tén el valor de servirte de tú propia razón! Tal es la máxima de la Ilustración”<sup>24</sup>.

La ilustración es para Kant una tarea: superar la discrepancia existente entre el desarrollo de nuestro entendimiento y el de nuestra voluntad. Esa tarea no es opcional. Se presenta como un deber, puesto que la inmadurez del hombre es auto-impuesta (*selbst verschuldet*), y sólo puede ser superada mediante un cambio en su configuración volitiva. Este cambio implica el abandono de una comfortable *heteronomía*, donde obedecemos como niños la ley que proviene de otro. Ilustración es la salida (*Ausgang*) de esa infancia voluntaria de la humanidad; es decir, la plena asunción de responsabilidad sobre la propia vida. En otras palabras: adquirir conciencia de la propia *autonomía*. Las figuras de autoridad a las que Kant se refiere en este contexto son muy significativas: el “maestro”, que monopoliza el conocimiento; el “doctor”, que decide sobre nuestro bienestar, y el “sacerdote”, que se encarga de nuestra salvación espiritual. Estas figuras proveen “dogmas y fórmulas, [...] instrumentos mecánicos para el uso (o mejor dicho, abuso) de nuestras capacidades naturales”<sup>25</sup>. Desde estas figuras podemos responder a las preguntas fundamentales que afligen la razón humana: qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué podemos esperar. Pero tales preguntas, como Kant muestra en cada una de sus *Críticas*, demandan que la razón afronte la dura tarea de conocerse a sí misma<sup>26</sup>. Sin embargo, al someter nuestro entendimiento a la tutela de la tradición, nuestras creencias reciben el respaldo de su autoridad, pero la pasividad que asumimos ante ellas transforma su pretensión de verdad en mera imposición. Kant considera que esto es así porque vivimos en la edad de la crí-

<sup>24</sup> I. KANT, *¿Qué es la Ilustración?* (Tecnos, Madrid, 1998) 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 15-16.

<sup>26</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura* (Espasa Calpe, Madrid, 2001) A 805/ B 833.

tica (*Zeitalter der Kritik*), en “la que todo debe someterse” al examen “del tribunal” de la razón humana, la única autoridad capaz de decidir entre las distintas pretensiones de validez de los poderes que compiten por la hegemonía<sup>27</sup>. El poder que decide substraerse a ese veredicto y escapar “al libre y público examen” de su validez, genera necesariamente la sospecha y, de algún modo, se vuelve implícitamente cómplice en la perpetuación de su inmadurez, pues se niega a ejercitar su entendimiento y pensar por sí misma, condenándose así a la idiosincrasia de un punto de vista privado, injustificado en la esfera pública de la razón<sup>28</sup>.

La inmadurez (*Unmündigkeit*) es para Kant una forma de la ventriloquia: en vez de hablar con la voz de mi propio entendimiento, soy hablado por el entendimiento de otro. Este vínculo paternalista destruye toda posibilidad de reciprocidad y reconocimiento mutuo, pues substituye el consenso por la coerción. El tutor (*Vormund*) se erige como portavoz, la voz ajena que habla por mí cuando yo hablo. Kant describe esta relación de alienación en términos deshumanizantes. Utiliza la imagen del pastor y del rebaño, donde el sujeto de la obediencia nunca coincide con el del mandato, contradiciendo el presupuesto de la moderna soberanía popular, donde la autoridad de la ley consiste en que, al obedecerla, nos reconocemos también como sus legisladores. Para el individuo *autónomo*, sólo tiene autoridad aquello en lo que él reconoce los trazos de su autoría<sup>29</sup>. En la “edad de la crítica” (la Ilustración), el “yo quiero” debe poder acompañar todas mis acciones. La inmadurez, la heteronomía del entendimiento, Kant la asocia con el “uso privado de la razón”, la esfera de la obediencia y la pasividad, y la contrasta con “el uso público de la razón”, donde el individuo piensa por sí mismo y es libre:

“El uso público de la razón humana debe ser siempre libre, y sólo él puede producir ilustración entre los hombres; el uso privado de la razón puede frecuentemente ser muy restringido, sin que ello obstaculice el progreso hacia el iluminismo. Por el uso

<sup>27</sup> *Ibidem*, A XI y B XII.

<sup>28</sup> Sigo a partir de aquí las reflexiones de P. MUCHNIK, *Kant y la antinomia de la razón política moderna* cit., 56.

<sup>29</sup> I. KANT, *¿Qué es la ilustración?* cit., 16.

público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer como hombre de letras (*Gelehrter*) cuando se dirige a la totalidad del público lector. Como uso privado de la razón designo aquél que una persona hace en tanto ocupa un particular puesto civil o función que se le ha otorgado”<sup>30</sup>.

La distinción kantiana invierte la topología liberal (el espacio público es el que debe ser restringido para dar lugar a la máxima expresión de perspectivas privadas<sup>31</sup>). Para Kant, en cambio, el uso privado de la razón nos convierte en “parte de la máquina”, en instrumento y no en persona<sup>32</sup>. En esta esfera estamos al servicio de una autoridad, de la que dependemos para nuestra subsistencia. El sacerdote y el soldado, figuras públicas desde el punto de vista liberal clásico, son para Kant ejemplos de la razón privada. En la Prusia de Kant esas funciones dependían directamente de la voluntad del príncipe, y por lo tanto eran empleadas para defender el interés de otro. El hombre de letras (*Gelehrter*), en cambio, es libre y puede criticar a las autoridades establecidas, pues no depende del príncipe y se dirige a una audiencia virtualmente universal. Para ser comprendido por “la totalidad del público lector”, el intelectual no sólo debe hablar por sí mismo, sino que además debe *razonar*; por ejemplo, expandir su punto de vista para poder *comunicarse* con aquellos que hablan otras lenguas, que tienen otros príncipes, y que entienden sólo si se les habla en un lenguaje público, con razones accesibles para todos<sup>33</sup>. Los discursos que resultan del uso de la razón pública tienen lo que Kant llama “validez objetiva”, pues expresan un punto de vista *cosmopolita*, que trasciende las limitaciones de la propia aldea y tradición.

No obstante, Kant reconoce que el uso privado de la razón tiene un lugar en la vida humana. Ni el ejército, ni el gobierno, ni la iglesia, pueden funcionar en un estado de permanente auto-crítica. Pero el soldado, el ciudadano, y el pastor, son más que la función que ocupan en la estructura social, y en principio pueden distanciarse de sus

<sup>30</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>31</sup> Cf. J. S. MILL, *On Liberty*. Edición de S. Collini (Cambridge University Press, Cambridge, 1989) cap. 2.

<sup>32</sup> I. KANT, *¿Qué es la ilustración?* cit., 18.

<sup>33</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, cap. 10, § 40.

roles y volverse *Gelehrter*, intelectuales críticos. Kant espera que estas figuras de la razón privada se eleven por encima de sus ataduras y critiquen sus lealtades, pero sólo en el caso de que la solidaridad con el propio grupo entre en conflicto con las exigencias básicas de la honestidad y la decencia. No hay nada malo en que el pastor —señala Kant a modo de ejemplo— enseñe la ortodoxia de su credo. “Porque lo que enseña en función de sus deberes como servidor de la iglesia es algo que está más allá de su discreción como maestro, y su trabajo consiste en presentarlo de acuerdo a la manera establecida y en nombre de otro”<sup>34</sup>. Pero si encontrara en esas doctrinas algo que se opone a la esencia misma de la religión, “no sería posible para él en buena conciencia continuar con sus deberes institucionales y tendría entonces que renunciar”<sup>35</sup>. La doble pertenencia de los ciudadanos “a la aldea y al mundo” reproduce, en el orden político, la misma relación que en el orden moral tienen para Kant la felicidad y el deber: en ambos casos se trata de un individuo dividido, complejo, arraigado tanto al orden de la naturaleza como al de la libertad.

Esta duplicidad es para Kant signo de la finitud humana y a la vez garantía de la inmanencia de la normatividad y de la permanente posibilidad de crítica. La distancia que podemos asumir con respecto a las solidaridades existentes permite alertar a los gobernantes de la posible injusticia de sus mandatos y genera condiciones de obediencia compatibles con la autonomía individual. Por ello Kant considera que “para una ilustración de este tipo, lo único que se requiere es *libertad*. Y esa libertad es la más inocua de todas: libertad para hacer uso público de la razón en todos los temas”<sup>36</sup>.

Un hombre puede, por algún tiempo, aplazar la ilustración, pero no renunciar a ella, no sólo en lo que a su persona concierne sino también en lo que concierne a la posteridad. Renunciar significa vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Kant sostiene que la suya no es una época ilustrada pero sí una época de ilustración. Hay señales de que se ha abierto el campo para trabajar

<sup>34</sup> I. KANT, *¿Qué es la ilustración?* cit., 19.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 22. Aunque la supuesta inocuidad está lejos de ser evidente, pues exige una reforma drástica de las instituciones sociales existentes, tal y como Kant indica en *¿Qué significa orientarse en pensar?*

libremente y de que los obstáculos para una ilustración general son cada vez menos. Esta es la época de la Ilustración, o el siglo de Federico, un príncipe que no se considera indigno al declarar que tiene por deber no prescribir a los hombres nada en materia de religión, sino que les deja plena libertad en este campo, en lo que es asunto de la conciencia, para servirse de su propia razón. El objetivo principal de la Ilustración es la utilización de la razón principalmente en asuntos religiosos, pues de las artes y las ciencias los señores carecen de interés en ejercer tutela sobre sus súbditos.

Un jefe de estado que favorece la Ilustración va más allá en lo que respecta a la legislación, al permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos en relación a la mejor institución, criticando incluso las existentes. Precisamente, el deseo del hombre de separarse, de distinguirse, de competir con los otros, es lo que permite el progreso, que se abandone la barbarie y que se avance en la civilización.

#### b) *La autonomía moral*

Como ya habíamos apuntado, la dimensión más profunda de la autonomía se verifica en el terreno de la moral. Y ello entronca, en el ámbito individual, con la ineludible dimensión moral con la que Kant concibe la idea de progreso de toda la humanidad. Kant aborda la cuestión de la autonomía moral en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada en 1785. Tiene la clarividencia de comprender que aquí radica el fundamento mismo de la ética. Para poder afirmar la existencia misma de una ciencia sobre el “deber ser”, debe existir un “deber ser”, unas pautas de comportamiento obligatorias: debe haber normas. ¿Pero de dónde proceden? Y aquí, la respuesta sólo puede ser: o proceden del hombre mismo, o proceden “de fuera”, “de otro” —incluido “el Otro”, Dios—; o autonomía o heteronomía. Kant elige la primera.

Planteada la disyuntiva en términos absolutos, decantarse por la autonomía significaba prescindir de Dios en la ética. Los contemporáneos de Kant así lo entendieron, y se empezó a difundir la acusación de ateísmo contra el filósofo. Él, sin embargo, era un ferviente luterano y quiso rechazar la acusación, a la vez que buscaba un lugar

donde cupiera Dios dentro de su sistema. Lo encontró como “postulado” de la “razón práctica”, y se apresuró a publicar una versión ampliada de la *Fundamentación* que incluyera este hallazgo: la *Crítica de la razón práctica*, que vio la luz en 1788. Dios aparecía, pero su papel en la ética era de garante, no de fundamento. La autonomía seguía intacta porque Kant la veía como una exigencia imprescindible de la dignidad del hombre. “La autonomía —escribe— es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>37</sup>.

La noción de dignidad y su importancia en la antropología es algo que Kant hereda de la Ilustración. Pero, como es habitual en él, no se limita a recoger un concepto, sino que también perfila su contenido. Y define la dignidad (*Würde*) como aquello que tiene un valor (*Wert*) intrínseco y por ello incondicionado, frente a lo que tiene un valor extrínseco —y, por ello, relativo—, que en vez de dignidad tiene precio. Lo digno vale por sí mismo, nunca en relación con algo ajeno. Y la persona humana, por serlo, es digna. No son comparables ambos valores, ni se pueden situar en el mismo plano. Y así —escribe—, “en toda la creación, todo lo que se quiere o sobre lo que se tiene algún poder puede emplearse solamente como medio; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo”. La frase que sigue es muy significativa, pues enlaza dignidad y autonomía: “Y así él es el sujeto de la ley moral, que es santa, en virtud de la autonomía de su libertad”<sup>38</sup>. Para Kant, condicionar el comportamiento humano a cualquier factor de la naturaleza, del modo que sea, supone un atentado a una dignidad que por definición debe ser incondicionada. De ahí que la autonomía sea una exigencia ineludible de la moral. El propio Kant explica su postura.

“El hombre considerado como parte del sistema de la naturaleza es un ser de una importancia mediocre, tiene un valor vulgar que comparte con los otros animales que produce el sol. Por otra parte, en la medida en que se eleva por encima de ellos gra-

<sup>37</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de J. C. Mardomingo (Ariel, Barcelona, 1996) 203.

<sup>38</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica*. Traducción de R. R. Aramayo (Alianza, Madrid, 2000) 225.

cias a la inteligencia que le permite proponerse fines, adquiere un valor intrínseco de utilidad, que hace que desde este punto de vista se prefiera un hombre a otro; o sea, que en las relaciones de los hombres considerados desde el punto de vista animal o como cosas, hay un precio análogo al de una mercancía, pero por ello inferior al valor del medio de cambio general, el dinero, cuyo precio es por esta razón considerado eminente. Pero, considerado como persona, o sea como sujeto de una razón moral práctica, el hombre está más allá de todo precio; ya que, bajo este punto de vista, no puede ser considerado como medio para los fines de otro, ni siquiera para sus propios fines, sino como un fin en sí mismo, pues posee una dignidad (un valor interior absoluto), por el que impone un respeto de su persona a todas las demás criaturas racionales, y que le permite medirse y estimarse en pie de igualdad con cualquiera de ellas”<sup>39</sup>.

Este texto, típicamente kantiano, se encuadra en el contexto del dualismo propio de la tradición cartesiana. En Descartes se separan, en el hombre, la *res extensa* de la *res cogitans*, y como la misma terminología escogida indica, se trata de una distinción de *res et res*: son dos “cosas” distintas. En la ética kantiana hay matices propios<sup>40</sup>, pero es indiscutible que lo que tiene valor de persona es sólo *lo humano* separado del mundo visible. Y es lo único que tiene propiamente dignidad; todo lo demás tiene un precio. Por otra parte, la “naturaleza” (llámese “naturaleza”, “lo natural”, “la creación”, “el mundo”, etc.), para Kant es un mundo impersonal. No incluye lo personal. Y, como se desprende de sus palabras, no tiene dignidad. Queda por lo tanto fuera de la esfera ética propiamente dicha<sup>41</sup>. Conceptos como “ley natural” tienen para Kant cabida dentro de las ciencias naturales, pero

<sup>39</sup> I. KANT, *La metafísica de las costumbres*. Traducción de A. Cortina y J. Conill (Tecnos, Madrid, 1989) 26-27.

<sup>40</sup> El principal es que la autoconciencia que identifica al “yo” no consiste en percibirse como pensante –el *cogito* cartesiano–, sino percibirse como sujeto de una conciencia moral.

<sup>41</sup> Refuerza esta consideración una noción tomada del área de la “razón pura”: que el mundo visible pertenece a la esfera de lo “fenoménico”, donde no se alcanza a conocer la realidad esencial de las cosas, mientras que “lo personal” pertenece a “lo nouménico”, pues corresponde a una intuición inequívoca.

no dentro de la ética. Así se puede entender el papel esencial que tiene la noción de autonomía dentro de su sistema: se trata de una autonomía del sujeto con respecto a la naturaleza; o sea, a lo externo, a lo dado, a lo impuesto. La ética exige, en nombre de la dignidad, que la persona humana no remita el fundamento de su conducta a algo externo, sino que obre con autonomía: que sea su propio legislador.

Resulta evidente que en el sistema ético de Kant no tiene cabida ninguna autoridad externa fuera del propio sujeto (ni siquiera Dios)<sup>42</sup>. El mismo Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, se encarga de disipar las dudas al respecto. Lo que podríamos denominar *teonomía*, que en la ética kantiana consistiría en “deducir la moralidad de una voluntad divina absolutamente perfecta”, debe excluirse, “no sólo porque no tenemos, a pesar de todo, la intuición de la perfección de Dios, y que no podemos derivarla de nuestros conceptos, de los que el principal es el de la moralidad, sino porque, si no procedemos del azar (para no exponernos al mayor círculo vicioso que se produciría en efecto con esta explicación), el único concepto que nos queda de la voluntad divina —despojada de los atributos del amor, de la gloria y del dominio—, ligado a las tremendas representaciones del poder y de la cólera, establecería necesariamente los fundamentos de un sistema de moral que sería justo lo contrario de la moralidad”. La conclusión de esto no admite lugar a dudas: “Conclusión. La religión, como ciencia de los deberes para con Dios, está situada más allá de los límites de la pura filosofía moral”<sup>43</sup>.

Poco importa aquí que Kant hubiera sido un creyente cristiano convencido, ni intentar averiguar hasta qué punto verdaderamente lo era. Lo que importa no es su persona sino su sistema. Lo verdaderamente importante es que, para Kant, la “teonomía” es en todo caso heteronomía y, por ello, rechazable. Más aún, es la heteronomía más radical, la que no deja resquicio alguno para la autonomía. Por eso afirma que el sistema a que daría lugar sería “justo lo contrario de la

<sup>42</sup> Y ello es así a pesar de la introducción de Dios en la *Crítica de la razón práctica* como “postulado” que garantiza la recompensa del obrar recto, y a pesar de incluir aquí y allá palabras como “creación”, “santo” o “sagrado”. Estos términos están introducidos desde fuera del sistema y Dios está metido “con calzador” en éste: se abre un hueco para Él en una posición marginal y frágil dentro del sistema ético.

<sup>43</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica* cit., 180-181.

moralidad”. En el sistema kantiano, admitir la obediencia a una ley divina tiene un precio: la dignidad humana. No hay por tanto trascendencia: hay incompatibilidad. He ahí otra de las claves de la noción de progreso: eliminación de la teología moral y su sustitución por el imperativo ético.

Esto suscita un importante reparo al sistema ético kantiano y es su radical individualismo. ¿Cómo encajar el imperativo ético de cada persona con el de las demás personas? ¿Cómo compaginar la completa autonomía moral de cada sujeto con la de los otros? Para salvar este escollo, Kant sustrae al Derecho de la esfera de la Moral. Pero el resultado no es muy prometedor. Por una parte, porque la norma jurídica sin referente moral se convierte en un mero instrumento para la arbitrariedad del poder. Y si el Derecho se reduce a la voluntad normativa del más fuerte, resultaría muy difícil considerarlo respetuoso con la dignidad de la persona. De ahí la necesidad de encontrar un fundamento *fuerte* que garantice una normatividad positiva congruente con la dignidad y garante de la autonomía. Ese fundamento está en los derechos humanos.

c) *La garantía jurídica de la autonomía: los derechos humanos*

La conquista fundamental de la modernidad, aquello a lo que podemos llamar en sentido estricto *progreso*, se sitúa en el ámbito del Derecho y consiste en el reconocimiento de una esfera privada y reservada del individuo en la que no cabe interferencia alguna por parte del poder público o de persona alguna, sin el consentimiento del propio sujeto. Es lo que, desde la famosa conferencia en 1919 del doctrinario francés Benjamin Constant (1767-1830), se conoce como “libertad de los modernos”, en oposición a la denominada “libertad de los antiguos”, que se sustancia básicamente en la participación política<sup>44</sup>. El núcleo de esta libertad de los modernos es el que ya había sido enunciado por Kant en su opúsculo de 1793: *En torno al tópico: esto puede ser verdadero en teoría pero no en la práctica*, en los siguientes términos:

<sup>44</sup> B. CONSTANT, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en M. LUISA SÁNCHEZ (ed.), *Del espíritu de conquista* (Tecnos, Madrid, 1988) 68.

“Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal”<sup>45</sup>.

La formulación de este principio suponía la eliminación del gobierno paternalista (*imperium paternale*), “en el que los súbditos —como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial— se ven obligados a comportarse aguardando el juicio de jefe de Estado sobre cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean”<sup>46</sup>. La afirmación de este núcleo básico de actuación autónoma del sujeto, junto a la exigencia de garantizarlo y protegerlo, da lugar a la formulación de derechos como la libertad religiosa y de conciencia, la intimidad, la inviolabilidad del domicilio o la correspondencia; es decir, la protección de lo que se ha dado en llamar la *privacy* (el derecho a *no ser visto* y a usar con carácter exclusivo determinados bienes), así como la libertad de expresión, la libertad de pluma —cuyo carácter inalienable destaca el propio Kant en clara oposición a Hobbes<sup>47</sup>— y la libertad de movimiento dentro y fuera del propio Estado. Este ámbito de libertad fue designado por I. Berlín, en un texto muy conocido, como la “libertad negativa”, por cuanto su rasgo característico estriba en la exclusión de toda injerencia ajena al sujeto<sup>48</sup>.

No obstante, la concepción ideológica subyacente en la “libertad de los modernos” (el ámbito inexpugnable de autonomía del sujeto) va unida a una componente que la mediatiza y condiciona de manera radical, en cuanto a la titularidad de los derechos y a la no-

<sup>45</sup> I. KANT, *Sobre el aforismo: Esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica*, en R. R. ARAMAYO (ed.), *Teoría y práctica* (Tecnos, Madrid, 1986) 26.

<sup>46</sup> I. KANT, *Sobre el aforismo* cit., 27.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>48</sup> I. BERLÍN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Traducción de J. Bayón (Alianza, Madrid, 1988) 191 y 202.

ción misma de autonomía: la elevación de la *propiedad privada* —entendida como capacidad de disposición exclusiva e ilimitada de los objetos— a fundamento y modelo de comprensión de todo derecho, y por ende, también de los derechos humanos<sup>49</sup>. La visión de los derechos humanos como “derechos de propiedad” aparece por primera vez, de forma sumaria y patente, en el Tratado del Gobierno civil de Locke (1632-1704): “Todo hombre tiene la *propiedad* de su propia persona. Nadie fuera de él tiene derecho alguno sobre ella. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiamente suyas”<sup>50</sup>. Las consecuencias de este planteamiento (elevación de la propiedad a modelo de todos los derechos) en lo referente al sujeto de derecho, podrían sintetizarse en esta máxima: el no poseedor de mercancías (el no propietario) es equiparable al menor de edad<sup>51</sup>. Esta equiparación aparece ya en el pensamiento del abate Sieyès, ideólogo de la primera fase de la Revolución Francesa, cuando establece su famosa distinción entre “ciudadanos activos”, que disponen de rentas y merecen tener sufragio, y “ciudadanos pasivos”, que no disponen de rentas y no merecen votar. Pero fue Kant quien, sobre las huellas de Sieyès, profundizó y fundamentó esta concepción. En diferentes pasajes de su obra, Kant desarrolla como principios de organización jurídica y política los dos primeros elementos del tríptico revolucionario: la li-

<sup>49</sup> Sintetizo aquí la reflexión de J. BALLESTEROS, *Posmodernidad* cit., 62-73.

<sup>50</sup> J. LOCKE, *Tratado sobre el gobierno civil*. Traducción de A. Lázaro (Aguilar, Madrid, 1960), sec. 27. Además de considerar la totalidad de los derechos como propiedad, Locke eleva la “obra de las manos” sobre el “trabajo del cuerpo”, de manera que el *homo faber* resulta superior al *animal laborans*. En su visión, con la obra de las manos se crea algo nuevo y distinto respecto de la simple satisfacción de las necesidades cotidianas, algo que puede conservarse y convertirse en dinero, siendo esto la base de la acumulación y de la riqueza. El trabajo del cuerpo se limita a satisfacer necesidades humanas básicas, sin dejar residuo, por lo que su agente, el *animal laborans*, se limita a “sobrevivir” pero no es capaz de proyectar, dado que se ve obligado a vivir en el instante. Por el contrario, el titular de la “obra” (el artefacto), el *homo faber*, al ser capaz de acumular, lo sería también de proyectar y pensar, y por ello puede alcanzar la condición de ciudadano, con plenitud de derechos civiles y políticos (Vid. J. LOCKE, *Tratado* cit., sec. 36, 45 y 50). La capacidad de poseer e intercambiar bienes es considerada por Adam Smith como el rasgo distintivo del hombre frente al animal. En consecuencia, la libertad de cambio y la libre disposición resultaría la más excelsa manifestación de la razón humana, aspecto éste que se convierte en el eje de la concepción economicista del progreso manifestada por la Modernidad y que la diferencia del resto de la culturas (J. BUCHANAN, *El cálculo del consenso* (Madrid, Espasa, 1980) 308).

<sup>51</sup> J. BALLESTEROS, *Posmodernidad* cit., 56.

bertad y la igualdad; pero no menciona en absoluto la fraternidad<sup>52</sup>. Esto se debe, en opinión de su comentarista y continuador Ebbinghaus, a que tal principio conduciría a la socialización de los bienes productivos; de ahí que la sustituyera por la “autonomía de la voluntad”, o *sibi sufficientia*, a la que se refiere en estos términos:

“La única cualidad exigida para el derecho al voto, aparte de la cualidad natural de no ser niño o mujer es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad que le mantenga, es decir, que en las cosas en que hay que ganarse la vida gracias a otros lo haga por venta de lo que es suyo (*ius disponendi de re sua*)”<sup>53</sup>.

De acuerdo con ese principio y en perfecta continuidad con lo expresado por Locke, Kant sólo considera sujetos de derechos civiles a quienes gozan de autonomía (son *sui iuris*), pero entendida ésta como “autosuficiencia” (capacidad de mantenerse a sí mismo a través de la propiedad). En efecto, *el homo faber* adquiere su personalidad civil (titularidad de derechos) porque vende algo que está fuera de él; pero no así el *animal laborans*, el arrendatario de servicios, porque sólo puede vender su propia fuerza y su propio tiempo (y eso le hace un sujeto dependiente, “no autónomo” en el sentido de autosuficiente). La pretendida universalidad con la que el liberalismo formula los derechos humanos resulta una proclamación meramente abstracta y, por ello, insuficiente y excluyente; porque a la hora de su formulación jurídica, es la propiedad como condición de la autonomía la que determina a los sujetos titulares de los mismos<sup>54</sup>.

Esto evidencia los límites de la concepción ilustrada y moderna de los derechos humanos y la notable divergencia entre la concepción abstracta de la universalidad y la concreta (algo que tampoco resulta demasiado congruente con la propia noción de progreso, con una ineludible componente universal). Y es que, en la concepción kantiana, la dignidad como atributo abstracto universal del ser humano

<sup>52</sup> I. KANT, *Teoría y práctica*. Traducción J. M. Palacios (Tecnos, Madrid, 1986) 25 ss.

<sup>53</sup> I. KANT, *Teoría y práctica* cit., 34.

<sup>54</sup> J. BALLESTEROS, *Posmodernidad* cit., 59.

no fundamenta la atribución de la titularidad de derechos a “todos” los seres humanos; puesto que, en lo concreto, la dignidad exige racionalidad y autonomía<sup>55</sup> y son estas cualidades las que realmente atribuyen la condición de persona y, por tanto, la personalidad jurídica. Estamos ante lo que J. Ballesteros ha denominado el *personismo*; es decir, la consideración de que hay seres humanos que no son personas (porque no son autónomos) y, en consecuencia, no son titulares de derechos<sup>56</sup>. Por de pronto, el propio Kant deja sin personalidad jurídica plena a mujeres, niños y trabajadores por cuenta ajena. Ciertamente que las mujeres y los trabajadores por cuenta ajena accederán posteriormente a la personalidad civil y política con el reconocimiento del sufragio universal, pero seguirán sin superar su marginación y/o explotación. Aunque la peor de las situaciones corresponderá (y sigue correspondiendo) a los “no autónomos” en sentido absoluto (los niños y los a ellos asimilados: ancianos y enfermos). El principio kantiano de la “autonomía de la voluntad” como fundamento de la dignidad humana debilita drásticamente la posición y protección jurídica del sujeto “no autónomo” (dependiente y/o no autosuficiente), reduciendo la condición de titular de derechos al sujeto autónomo (adulto y propietario); y abriendo la vía, por tanto, a la exclusión e, incluso, eliminación (aborto, eutanasia) de aquellos que no reúnen la plena condición de sujetos de derecho por carecer en sentido pleno de dignidad<sup>57</sup>.

La elevación de la propiedad a prototipo de los derechos humanos, que es clave en la concepción ilustrada de los derechos, se convertirá en doctrina común de los juristas a través de la elaboración de la categoría del *derecho subjetivo*, por parte de la Escuela histórica (Savigny) y de la Pandectística (Windscheid). Para estos, el derecho de propiedad, “señorío ilimitado y exclusivo de una persona sobre una cosa”, es el paradigma de todo derecho y, al subrayar la

<sup>55</sup> I. KANT, *La Metafísica de las costumbres* cit., 94

<sup>56</sup> J. BALLESTEROS, *El titular del derecho. La distinción entre persona y ser humano. El personismo contra la universalidad de los derechos*, en J. J. MEGÍAS (coord.), *Manual de Derechos Humanos* (Thomson Aranzadi, Pamplona, 2006) 140-147.

<sup>57</sup> J. BALLESTEROS, *Exigencias de la dignidad humana en la biojurídica*, en A. APARISI, (coord.), *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo* (Eiunsa, Pamplona, 2004) 43-77.

voluntad como fuente y origen de los derechos, análogamente al planteamiento kantiano, marginan como sujetos de derecho a quienes no están en condiciones de manifestar su voluntad (consagrando la distinción entre capacidad jurídica y capacidad de obrar)<sup>58</sup>.

Por otra parte, la elevación de la propiedad a modelo de referencia en la concepción de los derechos humanos se contrapone a su carácter esencialmente inalienable y los convierte en fundamentalmente “enajenables” (a pesar de las proclamas retóricas en sentido contrario y de su consagración como tales en las dos primeras y emblemáticas declaraciones de derechos: la de independencia norteamericana de 1776 y la *Declaration de droits de l’homme et le citoyen* de 1789, considerada como el “Evangelio de la Modernidad”). En efecto, la concepción kantiana de la titularidad de los derechos ligada a la “autonomía de la voluntad”, permite situarlos en el ámbito del “tener” y no en el del “ser”, por lo que se convierten en plenamente disponibles. Sólo que, cuando esa disponibilidad se proyecta sobre la vida, parece abonarse la legitimidad del suicidio o de la venta del propio cuerpo<sup>59</sup>. He ahí una importante contradicción que pretendió resolverse argumentando a favor de la distinción entre la condición de *sui iuris* y la de *sui dominus*. Pero partiendo del principio absoluto de autonomía de la voluntad (*sui iuris*), no resulta fácil poner restricciones al presupuesto *volenti non fit iniuria*, lo que habilita para disponer en sentido absoluto de uno mismo, como *sui dominus*.

La propia argumentación kantiana a favor de esa diferencia plantea también una distinción entre la responsabilidad sobre uno mismo y la responsabilidad sobre las cosas. En efecto, en el dominio “sobre las cosas”, Kant no aprecia la existencia de ningún deber, ya que este dominio es el que constituye al hombre como *sui iuris*; sin embargo, la responsabilidad que existe sobre uno mismo sí exige un modo determinado de actuación, por cuanto cada uno es responsable de su persona frente a la humanidad<sup>60</sup>. Esta disponibilidad ilimi-

<sup>58</sup> Vid. F. C. SAVIGNY, *Sistema de Derecho Romano actual*, tomo I, II.59, II.204.

<sup>59</sup> La ilegitimidad del suicidio resulta clara en I. KANT, *Introducción a la Teoría del Derecho* (Marcial Pons, Madrid, 1997) §7 y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cit., 85; pero resulta difícilmente defendible partiendo de la afirmación del principio de autonomía de la voluntad.

<sup>60</sup> I. KANT, *Introducción a la Teoría del Derecho* cit., §17.

tada e incondicionada de las cosas (v. gr. de los recursos naturales) como presupuesto del pensar moderno, concretamente del kantiano, resulta algo imposible de asumir hoy en un clima de creciente conciencia ecológica<sup>61</sup>.

*d) La proyección futura del progreso: la paz perpetua*

Kant expuso sus ideas sobre el sentido de la Historia y sobre la linealidad del progreso, básicamente, en dos escritos: *La idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *La paz perpetua*<sup>62</sup>. Kant parte de que en la historia hay un cierto plan inteligible, un proceso racional dirigido hacia alguna finalidad, pese a que las apariencias nos muestran una historia desordenada, llena de sucesos inútiles, penosos, librados al azar y fuera del control humano. Ese plan depende de la Providencia divina (idea que se remonta a Vico, Agustín de Hipona, y en general a la concepción cristiana de la historia), si bien Kant parece identificar la Providencia con la propia Naturaleza, ya que suele emplear indistintamente estos términos. En cualquier caso, según Kant, la naturaleza persigue un plan para la especie humana que al final se cumplirá como fruto de las vicisitudes históricas, pese a las intenciones subjetivas de los hombres, y aún valiéndose de ellas. La especie humana, protagonista de la historia, se va desarrollando racionalmente bajo el impulso de una naturaleza ideológica, y ese desarrollo no es más que la expansión de la misma razón en su dominio sobre la naturaleza. Este proceso no puede fallar, porque la naturaleza no obra en vano<sup>63</sup>:

<sup>61</sup> J. BALLESTEROS, *Posmodernidad* cit., 62.

<sup>62</sup> El primero, compuesto en 1784, y por consiguiente algunos años antes que la Revolución, pasó inadvertido para los contemporáneos, que sí conocieron y comentaron, como Fichte y Hegel, el segundo; fue después, junto con todos los escritos kantianos de filosofía de la historia, combatido en el ámbito del historicismo, desde Dilthey a Meinecke, cuando vieron en la concepción teleológica de la historia una revisión de la filosofía antihistoricista del iluminismo (Vid. N. BOBBIO, *Kant y la revolución francesa* cit., 179).

<sup>63</sup> Sigo aquí el planteamiento de J. J. SANGUINETI, *La filosofía del progreso en Kant y Tomás de Aquino*, "Anuario Filosófico", 18/2 (1985) 197-210.

“Lo que da esta garantía no es otra cosa que ese gran artífice que es la Naturaleza, de cuyo curso mecánico resulta evidente la finalidad de extraer de las discordias de los hombres, incluso contra su voluntad, la concordia. Se denomina destino en cuanto se afirma como necesidad de una causa eficiente que obra según leyes propias, desconocidas para nosotros; pero considerada en su finalidad en el curso del mundo, la llamamos Providencia, en cuanto se revela como profunda sabiduría de una causa más alta dirigida al fin último objetivo de la especie humana y predeterminante de este curso del mundo”<sup>64</sup>.

Respecto al hombre, la *intentio naturae* es el desarrollo de todas sus potencialidades o disposiciones racionales. Afirmando una tesis clásica, Kant señala que la raíz de la historia es la racionalidad humana, unida al hecho de que el hombre es el animal naturalmente más desprovisto de recursos, como si la naturaleza hubiera querido que todo lo hiciera apelando siempre a la sola razón. “La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón”<sup>65</sup>. Sin recursos naturales abundantes, sin esquemas innatos de conducta ni ideas preconcebidas, existe únicamente un acicate externo que mueve al hombre a progresar: la presión de las *necesidades*, sin las cuales se dejaría vencer por la indolencia, ya que tendría todo resuelto y no se vería así coaccionado a pensar. El mecanismo que lleva a la razón a actuar necesariamente incluye también la relación de antagonismo con los demás seres racionales, y ahí está la clave. Los hombres son sociables entre sí, pero también son mutuamente litigiosos, y la mezcla de ambas tendencias tiene un poder constructivo que desarrolla la racionalidad.

<sup>64</sup> I. KANT, *La paz perpetua*. Introducción de A. Truyol (Tecnos, Madrid, 1985) 12.

<sup>65</sup> I. KANT, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Kant, Filosofía de la historia* cit., 42. Aquí Kant se aparta de Rousseau, pues mientras éste parte de una inocente existencia natural que el hombre va abandonando, Kant opina que ese feliz estado primitivo es utópico y moralmente ambiguo, y que sólo en sociedad el hombre puede actuar su libre arbitrio y alcanzar la autoconciencia moral.

“El hombre tiene propensión a asociarse, porque en ese estado siente más su condición de hombre, es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados, a los que en verdad no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la barbarie a la civilización”<sup>66</sup>.

El juego de oposiciones es la realización de un “plan secreto” de la Naturaleza (anticipo de la “astucia de la razón” en Hegel). Cada sujeto, según sus propias inclinaciones, persigue sus propósitos individuales, normalmente opuestos a los de los demás. Pero cada individuo y cada pueblo, como siguiendo un hilo conductor, se dirigen hacia una finalidad natural para ellos desconocida. “El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia”<sup>67</sup>. El antagonismo es el motor del progreso: sucede como con los árboles de un bosque, que si están aislados crecen de modo caprichoso y atrofiado, mientras que juntos, precisamente porque cada uno trata de quitarle el sol y el aire al otro, se esfuerzan por sobrepasarse y así crecen de modo más alto y más bello. He aquí, en cierto modo, una justificación de la “competitividad” defendida por los teóricos del capitalismo, y también de la idea darwiniana de la lucha por la vida.

Distingue Kant *dos* etapas en el proceso histórico de avance de la racionalidad. La primera (ya mencionada en los textos citados) consiste en la transición desde la barbarie a la civilización. Se da este paso

<sup>66</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 45.

cuando los hombres deciden limitar sus libertades en conflicto poniendo un amo que les gobierne y estableciendo el Derecho. Así pues, para Kant, el verdadero progreso es de naturaleza *jurídico-moral*: la civilización es la superación del salvajismo o, en otras palabras, es el establecimiento del Estado de Derecho. Con la Ley se trata precisamente de evitar una permanente situación bélica, puesto que la guerra (afirma Kant, no siendo quizá del todo coherente consigo mismo) al final deberá desaparecer, para evitar la desaparición del hombre mismo<sup>68</sup>. El segundo paso será el tránsito del estado de conflicto continuo de las naciones a una *federación de Estados*. La misma decisión a que fue constreñido el salvaje de renunciar a su libertad indiscriminada, para buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal, deberán tomar los Estados para acabar con la miseria de las guerras.

“Mediante las guerras, los preparativos excesivos e incesantes para las mismas, y por la miseria que finalmente tiene que sentir en su interior todo Estado, aún en medio de la paz, la Naturaleza —con ensayos al comienzo imperfectos, y después de múltiples devastaciones, naufragios y hasta con un interior agotamiento general de sus fuerzas— impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para hacerlos entrar en una federación de pueblos en la que cada Estado, aún el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debiendo a su propio poder o por la propia estimación jurídica, sino únicamente debido a esa gran federación de pueblos (*foedus amphictyonum*), es decir, a este poder unido y a la decisión, según leyes, de la voluntad común”<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Kant no es un defensor a ultranza de la guerra; más bien la ve como un mecanismo previsto por la naturaleza, execrable en sí mismo, y que la razón puede y debe superar. Las guerras son como *ensayos* (que no están en la intención de los hombres, pero sí en el finalismo natural) para producir nuevas relaciones entre los Estados y para formar nuevas estructuras mediante la destrucción o el desmembramiento del todo. Pero, al término del proceso, la guerra no sólo tiene que desaparecer, sino que por fuerza de la misma naturaleza se extinguirá, pues los males que trae consigo obligan naturalmente a que la libertad se decida a buscar una ley de equilibrio, que se consigue con el imperio del Derecho.

<sup>69</sup> I. KANT, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* cit., 48-49.

Con los matices propios de Kant, late en el fondo la idea roussoniana del “contrato social” aplicado al orden internacional. Y ése es el fin último de la historia para Kant: la idea racional de una comunidad pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra, propuesta como principio de Derecho, moralmente obligatoria, y a la que tiende la Naturaleza, puesto que la “sociedad cosmopolita” es la condición para que la razón pueda desarrollar plenamente todas las capacidades que la Naturaleza implantó en la especie humana. Este modelo de sociedad, que Kant propone como meta última de la historia, se acomoda a la concepción clásica del liberalismo político. Se trata de llegar a un estado eminentemente jurídico, intermedio entre el caos y la coacción violenta, en el que “la libertad de cada uno acaba allí donde empieza la libertad de los demás”. Las personas se encuentran en una permanente situación conflictiva, pero ahora ese conflicto está regulado por las leyes, o autorregulado por el mutuo control de todos sobre todos. El antagonismo sigue existiendo (y continúa siendo eficaz para el progreso); tan sólo se han eliminado los riesgos de destrucción que conllevaba la ausencia de toda ley. Aunque las intenciones de todos estén secretamente en conflicto, el mutuo control y el sometimiento a la legislación hacen que, por lo menos su conducta pública, sea la misma que si no tuvieran tales intenciones destructivas. Con esto el hombre se ve forzado a ser un buen ciudadano, aunque no sea moralmente una buena persona. Hasta una raza de demonios, ejemplifica Kant, con tal de utilizar la racionalidad, podría alcanzar la “paz perpetua”, con sólo que consiguieran organizarse bien desde el punto de vista jurídico<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> La idea de apelar al tribunal de la razón legislativa para superar el estado primitivo de salvajismo, tomada de Hobbes, ya aparecía implícitamente en la *Crítica de la razón pura*, aplicada allí a la necesidad de una razón crítica que debía establecer ciertas condiciones de validez del uso de la razón, para acabar con la barbarie de las interminables discusiones de la razón dogmática. Con esto, según Kant, se aseguraba el derecho inalienable de la razón de someter a discusión todas sus dudas y pensamientos dentro de los cauces de la ley, sin el peligro de ser molestados o privados de la libertad por sostener una determinada postura. De modo semejante a las ideas de Popper, la razón crítica se pone como fundamento de una sociedad políticamente libre, mientras que la razón dogmática estaría vinculada a la violencia tiránica. No por esto Kant todo lo reconduce al Derecho. El estado de Derecho es sólo una condición exterior que ayuda a la moralidad interna, propia de cada conciencia. El mundo de la legalidad prepara y sirve al mundo de la moralidad. El progreso del género hu-

La tendencia de la historia humana hacia un orden jurídico mundial (resumido en el término-clave *Weltbürgertum*) y la idea de un ordenamiento cosmopolita tiene un origen estoico, pero fue transferido por Kant desde una concepción naturalista de la historia a una finalista<sup>71</sup>. Como hemos visto, el acicate del progreso para Kant no está en la calma sino en el conflicto. Sin embargo, intuyó con claridad la necesidad de un límite por encima del cual el antagonismo sería excesivamente destructivo; de ahí la necesidad de un “autodisciplinamiento” del conflicto hasta la constitución de un ordenamiento civil universal. En una época como la suya, de guerras incesantes, Kant observa que:

“[...] la libertad salvaje de los Estados ya constituidos, es decir: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en los armamentos, por las devastaciones subsiguientes a las guerras y todavía más por la necesidad de mantenerse constantemente en armas, impide, de un lado, el pleno y progresivo desarrollo de las disposiciones naturales, por otro, debido a los males que derivan, obligará a nuestra especie a buscar una ley de equilibrio entre muchos Estados para su misma libertad antagónica, y a establecer un poder común que a tales leyes dé fuerza, hasta hacer surgir un ordenamiento cosmopolita de seguridad pública”<sup>72</sup>.

Kant también desarrolló esta idea de la “cosmópolis”, por la que todo hombre es potencialmente ciudadano no sólo de un Estado sino del mundo, en su obra *La paz perpetua* (1795). Señala Bobbio que uno de los aspectos menos estudiados de este escrito es la introducción por parte de Kant (junto al Derecho público interno y al externo, que era división tradicional), de una tercera clase de Derecho, que él llama *ius cosmopoliticum*<sup>73</sup>. Como es sabido, de los tres artículos defi-

---

mano no implica necesariamente un incremento de la moralidad de la intención, pero sí al menos, gracias al Derecho, un aumento del número de acciones externas conformes al deber, es decir, una ampliación de la apariencia fenoménica de moralidad (vid. J.J. SANGUINETTI, *La filosofía de la historia en Kant y Tomás de Aquino* cit., 204).

<sup>71</sup> N. BOBBIO, *Kant y la Revolución Francesa* cit., 182.

<sup>72</sup> I. KANT, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* cit., 49.

<sup>73</sup> N. BOBBIO, *Kant y la Revolución Francesa* cit., 182-183.

nitivos del imaginario tratado por una paz perpetua, el primero (la Constitución de todo Estado debe ser republicana), pertenece al Derecho público interno; el segundo (el Derecho internacional debe fundarse sobre una federación de Estados libres), pertenece al Derecho público externo. Pero Kant añade un tercer artículo que dice así: “El Derecho cosmopolita debe estar determinado por las condiciones de una universal hospitalidad”<sup>74</sup>. ¿Por qué Kant añade a los dos géneros de Derecho público tradicionales (el interno y el externo) un *tertium genus*? Porque —continúa Bobbio—, además de las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos y las del Estado y los otros Estados, considera que también se deben tener en cuenta las relaciones entre todo Estado y los ciudadanos de los otros Estados o, viceversa, de los propios ciudadanos con los otros Estados.

De aquí se derivan dos máximas: respecto a la primera relación, el *deber de hospitalidad* o bien el derecho (Kant subraya que se trata de un derecho y no sólo de un deber filantrópico) de un extranjero que llega a territorio de otro Estado a no ser tratado de forma hostil; respecto a la segunda relación, “el derecho de visita perteneciente a todos los hombres, es decir, el de entrar a formar parte de la sociedad universal en virtud del derecho común a la posesión de la superficie de la tierra, sobre la cual, siendo esférica, los hombres no pueden esparcirse aislándose en el infinito, sino que deben en última instancia resignarse a encontrarse y a coexistir”<sup>75</sup>. De estos dos derechos de los ciudadanos del mundo derivan dos deberes de los Estados: del primero, el deber de permitir al ciudadano extranjero entrar en el propio territorio; (y, por tanto, la condena de los habitantes de las costas de los Estados bárbaros que se apoderan de las naves que atracan y convierten en esclavos a los naufragos); del segundo, el deber del huésped de no aprovecharse de la hospitalidad para transformar la visita en conquista; (y, por tanto, la condena de los Estados comerciales europeos que con el pretexto de establecer estaciones de comercio introducen tropas que oprimen a los indígenas)<sup>76</sup>. A este respecto, resulta oportuno recordar que Hegel, al tiempo que se burlaba

<sup>74</sup> I. KANT, *La paz perpetua* cit., 24.

<sup>75</sup> I. KANT, *La paz perpetua* cit., 25.

<sup>76</sup> N. BOBBIO, *Kant y la Revolución Francesa* cit., 182.

de las fantasías de la paz perpetua kantiana, justificaba el imperialismo y la expansión colonial<sup>77</sup>.

En esta relación de reciprocidad entre el derecho de visita del ciudadano extranjero y el deber de hospitalidad del Estado visitado, Kant había prefigurado originariamente el derecho de todo hombre a ser “ciudadano”, no sólo del propio Estado sino del mundo entero, y se había imaginado el planeta como una potencial “ciudad global”, como una *cosmópolis*<sup>78</sup>. Con este último tipo de relación (entre Estados e individuos de los otros Estados), Kant cierra el sistema general del Derecho y la proyección histórica del mismo. En este sistema, el ordenamiento jurídico universal (la *cosmópolis*) representa la cuarta y última fase: después del estado de naturaleza (donde sólo existe el Derecho privado), del estado civil (regulado por el Derecho público interno), y del orden internacional (regulado por el Derecho público externo)<sup>79</sup>. Concebido como la última fase de un proceso, el “Derecho cosmopolita” no es para Kant “una representación de mentes exaltadas”, ya que en un mundo en el que “en materia de asociación de los pueblos de la tierra (...) se ha logrado progresivamente un signo tal que la violación de Derecho producida en un punto de la tierra es conocida en el resto”. El Derecho cosmopolita es “la necesaria coronación del Código no escrito, tanto del Derecho público interno como del Derecho internacional, para la fundación de un Derecho

<sup>77</sup> La mentalidad imperialista encontró pleno apoyo en la filosofía de Hegel, dado que para él la libertad sólo era posible en Europa: “África no tiene interés histórico, ya que sus miembros viven en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización” (G. W. F. HEGEL, *La razón en la historia*. Introducción de A. Truyol (Seminarios, Madrid, 1972) 47). De ahí que, según él, los africanos salgan ganando al convertirse en esclavos de los europeos, ya que para ellos ni la vida ni el hombre tiene valor alguno. Asia habría estado demasiado encerrada en sí misma, y de ahí su despotismo. América mostraría su inferioridad tanto en sus hombres como en sus animales. En Hegel, la defensa del imperialismo como clave del progreso va unida al hecho de que “sólo un pueblo es el portador del espíritu universal en cada época de la historia, por lo que el espíritu de los restantes pueblos carece de derechos frente a él” (*Ibid*, 59). Este dominio de una nación sobre las demás guarda gran relación con el valor militar, pues el “fundamento del mundo moderno ha proporcionado al valor militar su aspecto más elevado, por cuanto su expresión aparece ya en cuanto miembro de una totalidad contra otra totalidad” (J. BALLESTEROS, *Postmodernidad* cit., 38-39).

<sup>78</sup> I. KANT, *La paz perpetua* cit., 43.

<sup>79</sup> N. BOBBIO, *Kant y la Revolución Francesa* cit., 183

público general y por consiguiente para la realización de la paz perpetua”<sup>80</sup>.

A partir de lo expuesto, podemos afirmar que Kant representa, sin duda, la forma más valiosa de progresismo, en tanto que condena explícitamente el colonialismo y los ejércitos permanentes<sup>81</sup>. Paradójicamente, la época que se autodenominó “progresista” es la época del imperialismo. Por desgracia, el pacifismo de Kant, excesivamente confiado en el poder de lo institucional, también fracasó en la práctica. Su entusiasmo por el triunfo del Derecho tendrá su plasmación histórica en la Sociedad de Naciones. Pero el sonoro fracaso de ésta al no poder impedir la escalada de violencia desencadenada por Hitler, arrastrará también consigo el arrumbamiento de la idea de progreso irreversible que Kant intuyó y desarrolló a partir de la idea de *citoyen*<sup>82</sup>. Por supuesto que estos fracasos no suponen el descrédito definitivo de todo planteamiento cuyo objetivo sea la consecución de la paz, pero al menos sí evidencian una clara constatación de la falsedad de la dialéctica<sup>83</sup>. En otras palabras, no resulta sostenible la idea moderna de progreso que incluye el presupuesto acrítico de su carácter indefinido, lineal e irreversible.

<sup>80</sup> I. KANT, *La paz perpetua* cit., 56.

<sup>81</sup> La idea hegeliana de progreso resulta insostenible. Pero también se han descartado otras como la planteada por Herbert Spencer, al señalar el paso de lo militar a lo burgués como consecuencia del desarrollo industrial. La base del progreso estaría íntimamente ligada a la Revolución Industrial y equivaldría al paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. El progresismo de Spencer era tan falso como el lema del *premier* victoriano Disraeli (1804-87): «paz y abundancia», con el pueblo muriéndose de hambre y el mundo en armas. En efecto, la pretendida heterogeneidad burguesa no era sino eliminación de lo sagrado, facilidad para el negocio de los ricos y encierro de los pobres, así como la exaltación del imperialismo inglés en África: *right or wrong, my country*. La época progresista es la época del imperialismo. De otro lado, el pretendido pacifismo burgués no es sino traslado del militarismo desde la metrópoli a las colonias, tal y como ha visto Hanna Arendt; el industrialismo, lejos de producir la reducción del Estado y la guerra conducirá, a los pocos años de la muerte de Spencer y del final de la época Victoriana, a la mayor guerra jamás habida en la historia (J. BALLESTEROS, *Postmodernidad* cit., 40-41).

<sup>82</sup> Una crítica acertada a la concepción kantiana del progreso indefinido, basado en la idea de *citoyen*, puede verse en J.F. LYOTARD, *El entusiasmo* cit., 54-67.

<sup>83</sup> J. BALLESTEROS, *Postmodernidad* cit., 42.

## CONSIDERACIONES FINALES

La noción kantiana de progreso y, en general, toda su filosofía de la historia aparece marcada por una concepción liberal individualista del hombre, al que se define sólo a partir de la *autonomía*, entendida ésta como independencia y autosuficiencia (autarquía)<sup>84</sup>. De ahí que no podamos compartir su visión del “antagonismo” como instrumento principal del progreso, rápidamente aprovechada por el economicismo capitalista en clave de competitividad (aunque accidentalmente pudiera contribuir a ese progreso). Las limitaciones de la inteligencia humana y los frecuentes desórdenes pasionales son los que explican los antagonismos y las tensiones individuales y colectivas, pero deberíamos aspirar a superarlos mediante una más atenta utilización de la facultad intelectual, y contando con las virtudes morales que facilitan una convivencia justa.

Las guerras que se derivan del antagonismo no pueden tener una componente moral de necesidad histórica, porque con ello se trivializaría la realidad de la violencia o, lo que es aún peor, se justificaría. Si con ocasión de las guerras sobrevienen bienes y progresos, tal consecuencia es sólo un accidente fortuito. Pero cuando aceptamos la inevitabilidad del progreso histórico, entonces aceptamos también que no existe distinción entre el bien y el mal como calificativos de la acción humana. Lo que cuenta es el resultado del proceso. El mal, en cuanto necesario históricamente, se acaba convirtiendo en bien. Es el papel de la “astucia de la razón”, secularización de la idea de Providencia, en la que se desvirtúa totalmente su sentido. Cuando se niega el misterio del mal, entonces la violencia y la guerra no pueden ser ya juzgadas, como advierte Bobbio, sino que son sin más justificadas<sup>85</sup>.

Junto a la justificación de la violencia, la filosofía progresista de la historia (y en esto Kant sí es una honrosa excepción) está basada en el *etnocentrismo*, al afirmar que la racionalidad actúa en cada momento a través de determinados sujetos, sin que estos sean conscientes de la misión que realizan (estos sujetos pueden ser la nación,

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>85</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace* (Il Mulino, Bolonia, 1979).

como en Hegel, la clase en Marx y en los burgueses, la raza en Gobineau, etc.). En cualquier caso, el protagonismo siempre pertenece al mundo occidental, que es el “único civilizado”. Afirmación que conduce inevitablemente a la marginación y explotación del resto del mundo, que tendrá su culminación en la Conferencia de Berlín de 1885, en la que se llevó a cabo el reparto del “magnífico pastel africano”, tal y como lo definió el rey Leopoldo II de Bélgica.

África, en efecto, ha sido el continente especialmente sacrificado por la modernidad europea. Precisamente por ello, me parece una referencia esencial para redefinir la noción de progreso desde unos presupuestos que respondan eficazmente a la realidad de todo el género humano y que superen de algún modo la deriva etnocentrista y tecnológica sobre las que aparece situado por la modernidad. La experiencia personal de una larga estancia en Addis-Abeba (Etiopía) me permitió captar con particular claridad un aspecto (puede que evidente para muchos, pero nunca antes tan patente para mí), que considero relevante a la hora de conformar esa auténtica idea de progreso: una particular conciencia de la finitud humana, de la precariedad de nuestra existencia, y, por tanto, de la radical e inevitable *interdependencia* de los sujetos. En efecto, situado en ese entorno geográfico y físico, desde el primer momento se experimenta con intensidad la necesidad del “otro”. A partir de ahí se comprende con claridad, la radical insuficiencia de la concepción liberal individualista en su intento de definir al ser humano a partir de una noción de *autonomía*, que resulta etnocentrista, marginadora y reduccionista. En consecuencia, una auténtica concepción del progreso debe necesariamente sustituir el presupuesto de la autonomía (autarquía) por el de la solidaridad y la interdependencia.

Como consecuencia de establecer la autonomía como clave del progreso, Kant no concibe una sociedad realmente unida y cohesionada como comunidad, sino sólo un espacio de convivencia en el que se armonizan y equilibran de manera cuasi mecánica las libertades en conflicto. Y eso se debe, entre otras razones, a que la libertad que Kant propone es una libertad puramente formal (al igual que la moral), de manera que la única meta concebible para la sociedad consiste en el respeto de la libertad ajena y el disfrute de la propia. Desaparece por completo del horizonte la idea de *bien común*. Pero las libertades

humanas deben unificarse precisamente en y para la consecución del *bien común* que toda sociedad debe perseguir si quiere mantenerse interiormente unida.

En este sentido, esa nueva concepción del progreso supone un redescubrimiento, en su sentido más profundo, de la noción de *bien común*. Sólo desde esta idea cabe plantear el existir social sobre las coordenadas de un con-vivir (interdependencia, respeto y servicio) que da lugar a la comunidad de personas. Para los clásicos la idea de bien común revestía una importantísima operatividad práctica, en la medida que establecía un límite al ejercicio del poder público, fundamentaba la resistencia frente a la opresión y explicaba la convivencia en términos de solidaridad. La concepción moderna reformula terminológicamente la idea bajo los conceptos de “interés público” o “interés general”, no ajenos a las manipulaciones de corte individualista o colectivista, que serán objeto de una amplia polémica que adquiere su mayor intensidad en la década de los 40 y 50, pero que llega hasta nuestros días<sup>86</sup>.

Pero cabe destacar que aquello que singulariza al bien común como tal es su carácter de *común*, en un sentido no sólo objetivo sino subjetivo. No consiste en una masa de bienes de los que pueden beneficiarse aisladamente cada una de las personas que integran una sociedad, pudiendo permanecer ajenas y extrañas unas a las otras, sino que se trata de un bien que sólo puede alcanzarse y obtenerse *en común* y que, por tanto, une y exige de todos una constitutiva capacidad de comunicación que permita concebir y realizar un proyecto común. Dicho en otras palabras, el elemento básico del bien común de una sociedad concebida como comunidad de personas es la “interrelación”, la mutua referencia. Con una expresión más contundente podríamos decir que el bien común se identifica, en cierto modo, con el “convivir”, con la vida en común gracias a la cual las personas se conciben mutuamente referidas y afrontan en común la tarea de existir como personas, es decir, como seres que alcanzan la propia perfección y la madurez en la comunicación y en el encuentro.

---

<sup>86</sup> Una excelente síntesis del debate ideológico relativo a la noción de bien común puede verse en A. E. PÉREZ LUÑO, *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica* (Tecnos, Madrid 1997) 235-243.

La simple coexistencia individual y la formalidad del deber ético de respeto a las libertades ajenas acaba dibujando una sociedad excesivamente juricista y juridificada. Una moral centrada sólo en la justicia para con los demás —sobre la base de la autonomía de la conciencia— se agota en la salvaguarda del Derecho. Por ello, el ideal kantiano de la filosofía de la historia, el último eslabón del progreso —la confederación de las naciones—, resulta una meta loable y justa, pero a nuestro modo de ver, demasiado pobre.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> El autor del presente artículo es miembro del Grupo de investigación de excelencia PROMETEO, CI-10 *Derechos Humanos, sostenibilidad y paz*, financiado por la Generalitat Valenciana.