

Sobre un argumento meta-ético y un argumento político en *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹

Macarena Marey²

Recibido: 16 de septiembre de 2015 / Aceptado: 27 de julio de 2016

Resumen. En este trabajo, me propongo reconstruir dos tesis de importancia metaética, jurídica y política que Kant expone en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Se trata de dos tesis (con sus respectivas argumentaciones) que mantienen una sólida consistencia con dos de los núcleos temáticos de la *Rechtslehre*, lo que nos permite proponer que el texto de 1793 puede ser considerado una suerte de crítica propedéutica para la metafísica jurídico-política de Kant. La primera de estas tesis será analizada en la sección I y atañe a la concepción metaética de la libertad que Kant presenta en *Religion* a propósito del análisis del mal radical. La segunda, analizada en la sección II, a la serie de diferencias trazadas entre el estado de naturaleza y la comunidad éticos, por un lado, y el estado de naturaleza y la comunidad jurídico-políticos, por el otro. En una sección III, presentaré el sentido que estas tesis obtienen respecto de la recepción crítica que Kant hace de las teorías modernas iusnaturales.

Palabras clave: Kant; *Religión dentro de los límites de la mera razón*; *Metafísica de las costumbres*; libertad; comunidad ética.

[en] On a meta-ethical argument and a political argument in *Religion within the boundaries of mere reason*

Abstract. The aim of this paper is to reconstruct two theses Kant expounds in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* that carry a strong meta-ethical, juridical, and political meaning. These theses, along with the arguments sustaining them, show a solid consistency with the thematic nuclei of the *Rechtslehre*, which allows us to hold that the 1793 text should be considered as a sort of juridical and political critique that prepares the field for Kant's juridical-political metaphysics. The first one will be analysed in section I and concerns the meta-ethical conception of freedom Kant elaborates in *Religion* in relation to the topic of radical evil. The second one, to be dealt with in section II, has to do with the series of differences between the ethical state of nature and community, on the one side, and the juridical state of nature and community, on the other. Finally, in section III, I will study the meaning these theses bear concerning Kant's critical reception of modern natural law.

Keywords: Kant; *Religion within the Boundaries of Reason Alone*; *Metaphysics of Morals*; freedom; ethical community.

Sumario. 1. Introducción; 2. La estructura del razonamiento práctico en *Religion*; 3. Comunidades y fines; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Marey, M. (2017): "Sobre un argumento meta-ético y un argumento político en *La religión dentro de los límites de la mera razón*", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 127-146.

¹ Una versión previa de este trabajo fue leída en Madrid el 15 de septiembre de 2015 como conferencia en el marco del Seminario permanente C.L.A.S.I.C.O.S., Grupo de Investigación *Theoria cum praxi*, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Agradezco a todas las personas presentes en ese evento, especialmente a Nuria Sánchez Madrid, Roberto Aramayo y Concha Roldán.

² Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina
macarenamarey@hotmail.com

1. Introducción

En este trabajo, me propongo reconstruir dos tesis de importancia jurídica y política que Kant expone en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Se trata de dos tesis (con sus respectivas argumentaciones) que mantienen una sólida consistencia con dos de los núcleos temáticos de la *Rechtstehre*, lo que nos permite proponer la tesis de que el texto de 1793 puede ser considerado una suerte de crítica propedéutica para la metafísica jurídico-política de Kant.³

La primera de las tesis (I) que intentaré exponer reconstructivamente es de tipo moral general, es decir, en el sentido que adquiere el término “moral” en *Metaphysik der Sitten*, y atañe a la concepción metaética⁴ de la libertad que emerge del análisis kantiano de la pregunta por la maldad o bondad intrínsecas de la naturaleza humana. Sostendré que esta concepción de la libertad, más refinada que la que aparece en los textos críticos éticos de la década de los 1780s,⁵ operará en 1797 como presupuesto fundamental de la metafísica de las costumbres para sus dos doctrinas, y con especial importancia para la delimitación del punto de partida jurídico puro de la doctrina metafísica del derecho. El punto central de mi estudio de la libertad práctica premoral que aparece en *Religion* será la tesis que Henry Allison, 1990, llamó “de la incorporación”, si bien la abordaré con un análisis propio. Me interesa mostrar que ella es una evidencia sólida para sostener una tesis cuya vigencia es necesaria para el correcto funcionamiento de la metodología de la doctrina del derecho: que somos libres también cuando adoptamos, en el uso libre de nuestro arbitrio, fines “heterónomos”. Así, esta concepción de la libertad de *Religion* tiene consecuencias de tipo moral-jurídico, y de ahí su importancia eminentemente política.

³ En los textos prácticos críticos esperaríamos encontrar los principios transcendentales para una metafísica de las costumbres tal como ella es presentada en 1797, esto es, con la división jerárquica tripartita entre la moral, la ética y el derecho, la primera de las cuales es el ámbito en el que se inscriben las dos doctrinas metafísicas dependientes de ella e independientes entre sí. Esto no ocurre, sin embargo, por dos razones simples. En primer lugar, porque *Grundlegung* y la segunda *Kritik* son textos eminentemente éticos en los que la cuestión práctica general es subsidiaria a la cuestión ética. En segundo lugar, porque Kant no tenía elaborada entonces de manera completa la estructura de su sistema metafísico de las costumbres. Kant elabora paulatinamente su filosofía política de manera *paralela* al desarrollo de su ética y *no como un derivado* de ella; de hecho, sus tesis propositivas centrales ya aparecen en la década de los 1760. En otras palabras, la evolución del pensamiento ético de Kant avanza a la par de la evolución de su pensamiento político sin que estos desarrollos se toquen necesariamente de un modo significativo y ambos convergen sistemáticamente recién en la *Metaphysik der Sitten*, razón por la cual el texto de 1797 implica cambios temáticos importantes respecto de la filosofía práctica en su totalidad, incluyendo la ética.

⁴ Por una concepción “metaética” de la libertad entiendo simplemente una concepción de la libertad que se corresponde con una teoría de la acción racional, en tanto que libre; en este sentido, “metaética” refiere a aquel plano de la filosofía práctica anterior a la ética y al derecho que Kant llama, en 1797, “moral”. Agradezco a Jorge Omar López Gómez su valioso comentario en relación con este punto, ya que me ha instado a aclararlo.

⁵ Allison, 1990, p. 6 sostiene que “el reconocimiento de que incluso acciones heterónomas o no basadas en la moral son libres para Kant en un sentido incompatible porque se conciben [...] como productos de la espontaneidad práctica del agente [...] no es, como se suele pensar, una modificación tardía en la visión kantiana de la libertad sino un ingrediente esencial ya presente en la primera *Crítica* y en *Fundamentación*”. Por mi parte, considero que si bien esto es cierto, lo es en la siguiente pequeña medida: los textos críticos de la década de los 1780s *tienen que presuponer de manera tácita* esta concepción más refinada de la libertad si sus tesis prácticas acerca de la psicología moral y de la acción libre han de resultar sólidas. Si bien en estos textos se puede encontrar apoyo textual para reconstruir la concepción metaética de la libertad que aparece en *Metaphysik der Sitten* y que se prefigura explícitamente de manera más sistemática en *Religion*, en rigor, Kant todavía no disponía de la claridad conceptual que aporta la división tripartita de la metafísica de las costumbres, todavía no presente en toda su especificidad en los textos de los 1780s, y tampoco de la complejidad de la distinción entre *Wille* y *Willkür*, casi por completo ausente en *Grundlegung* y, según pienso, tan sólo esbozada en la segunda *Kritik*.

La segunda tesis (II) es propiamente política y se concentra en las diferencias entre los estados de naturaleza y los Estados-comunidades éticos y jurídico-políticos. Al respecto, propondré que el criterio de diferenciación entre ellos es primordialmente político porque (a) se fundamenta sobre la distinción metodológica entre las dos doctrinas metafísicas morales y (b) prefigura el concepto político central de la doctrina del derecho, i. e., la *aprioridad de la voluntad reunida del pueblo como unidad del soberano*.

Finalmente, quisiera (III) plantear que estas dos tesis políticas nodales de *Religion* que reconstruiré son, además de posturas positivas de Kant, el punto culminante que organiza su recepción crítica del iusnaturalismo y de las teorías del contrato social modernos. Los dos argumentos políticos de Kant en *Religion* condensan una *pars destruens* que recusa el naturalismo de estas posturas con la imputación de lo que podemos llamar una “falacia eticista”.

2. La estructura del razonamiento práctico en *Religion*

Dedicaré esta sección a reconstruir la concepción metaética de la libertad que aparece en la primera parte de *Religion*, “De la habitación del principio malo junto con el bueno, o sobre el mal radical en la naturaleza humana”. La hipótesis interpretativa que intentaré probar es que esta concepción de la libertad sirve de fundamento crítico a la caracterización del arbitrio libre que está implicada en la metodología de la doctrina metafísica del derecho y que, por ello, fundamenta las concepciones externas de la libertad en esta doctrina, esto es, la libertad innata y la libertad jurídica. Para tener presente a lo largo del análisis que sigue la idea de libertad a la que estoy haciendo referencia, es útil reponer aquí ese pasaje sistemáticamente central de *Metaphysik der Sitten* en el que Kant diferencia explícitamente las metodologías de las dos doctrinas morales:

Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la *máxima* se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. –La *doctrina del derecho* toma el primer camino. *Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones* (TL, 382, el último subrayado es mío).

La cuestión que Kant aborda en la primera parte de *Religion* es si el ser humano es, por naturaleza, moralmente bueno, moralmente malo, ninguna de las dos cosas o en parte bueno y en parte malo. El análisis kantiano se dirige directamente al punto esencial de la cuestión, i. e., la posibilidad de que el ser humano (considerado individualmente y como especie) sea bueno o malo *por naturaleza*, que tenga una determinación inevitable a la maldad o a la bondad:

Para no escandalizarnos con el término ‘naturaleza’, que estaría en contradicción directa con los predicados ‘moralmente bueno’ /21/ o ‘moralmente malo’ si se lo entendiera (como de ordinario) como significando lo contrario del fundamento de las acciones hechas por libertad, hay que notar que aquí por ‘naturaleza de los seres humanos’ se entiende solamente el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que antecede a todo hecho que caiga bajo los sentidos, donde quiera

que sea que radique ese fundamento. Pero este fundamento subjetivo tiene que ser, a su vez, siempre él mismo un acto de la libertad (RGV, 20-21).

En este pasaje, Kant ya ha puesto *in nuce* sus tesis sobre la libertad del arbitrio y el mal radical y las páginas siguientes de *Religion* están dedicadas a desplegar las argumentaciones que las sostienen. *El análisis comienza por* fijar los límites del asunto filosófico pertinente, que queda planteado como una cuestión anterior a la pregunta por la maldad o bondad. La anterioridad de esta cuestión significa que la pregunta por la maldad o bondad *naturales* humanas está mal planteada desde el inicio. La respuesta, podemos esperar, será que es una pregunta *impertinente* que se disuelve en la afirmación de la libertad humana. Pero antes de abocarme al análisis de la caracterización de la libertad que Kant expone en este marco conceptual, quisiera establecer que el sentido sistemático principal del interés kantiano por refutar las tesis sobre la naturalidad de algún tipo de conducta humana es eminentemente práctico-político. En efecto, la afirmación de la libertad contra la tesis de una conducta natural adquiere una politicidad intrínseca ni bien reparamos en las siguientes consecuencias prácticas de esta última aserción que Kant señala en “Gegen Hobbes”:⁶

si bien los seres humanos tienen en la mente la idea de los derechos que les corresponden, la dureza de sus corazones los hace incapaces e indignos de ser tratados de acuerdo a esa idea, de modo que podrían y deberían ser mantenidos bajo control por un poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia (TP, 306).⁷

Defender la libertad en la atribución de maldad o bondad a las acciones de los seres humanos y a los seres humanos como individuos y como especie no es, entonces, una cuestión meramente teórica, es un asunto conceptual cuya resolución afecta de modo directo la praxis *política*. En conexión estrecha con esto, la disolución kantiana de la pregunta por el carácter natural del proceder humano empieza por (1) *posicionarse en la perspectiva moral de la razón práctica*, como ya quedaba claro en el pasaje citado. Desde esta perspectiva, en la “*Anmerkung*” a la primera sección de la primera parte de *Religion* Kant aborda la cuestión de la libertad del arbitrio con un análisis centrado en el agente que delibera sobre sus razones para actuar. El segundo paso del análisis es (2) una *definición de la libertad del arbitrio*:

La respuesta a la cuestión plantada⁸ se funda en esta observación importante para la moral: la libertad del arbitrio tiene la característica, enteramente propia de ella, /24/ de

⁶ Esto es, en el mismo año en que apareció la primera edición de *Religion*.

⁷ La conexión conceptual-práctica entre la afirmación dogmática de la maldad natural humana y el despotismo aparece también de manera explícita hacia el final de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth, 332-3), pasaje en el que Kant objeta el proceder de los autócratas que gobiernan “con engaño (llamado razón de estado [*Staatsklugheit*])”. Kant condena allí la figura de los “*Glaubensdespoten*” que hacen de la moral un instrumento de la religión y de esta, a su vez, un instrumento del poder del gobernante del Estado. La crítica kantiana a la metafísica antropológica presupuesta por las teorías del despotismo aparece con todo su peso práctico político en su imputación a Federico II: “aquel gran monarca que *en público* profesaba ser el supremo servidor del Estado, en su confesión privada no podía reprimir decir lo contrario, suspirando, si bien absolviéndose a sí mismo al imputar esta perversidad a la malvada *raza* que se llama género humano” (Anth, 333, nota). (La mención a la autoproclamación de Federico segundo como “supremo servidor del Estado” aparece también en ZeF, 353). Para un análisis más detallado de las críticas de Kant a los presupuestos metafísicos del absolutismo autocrático, remito a Marey, 2011.

⁸ I. e., ¿es el ser humano por naturaleza moralmente bueno, moralmente malo, ninguna de las dos cosas, o en parte bueno y en parte malo?

que no puede ser determinada a realizar una acción por ningún motor impulsor⁹ si *la persona no lo ha incorporado en su máxima* (si la persona no ha hecho para sí una regla general según la cual la persona quiere comportarse); sólo así puede un motor impulsor, cualquiera que sea, coexistir con la absoluta espontaneidad del arbitrio (de la libertad) (RGV, 23-24).

Resulta imprescindible detenerse en el hecho de que Kant haya elegido, en este lugar sistemáticamente central del texto, (3) no sólo fijar una determinada definición de la *libertad del arbitrio* (y, notemos, no de la libertad transcendental de la voluntad), sino también hacerlo (a) en términos de su espontaneidad en lo que atañe a un cierto “acto” libre suyo en el uso de su libertad interna (en su deliberación práctica) y (b) en términos moralmente neutros.

Al afirmar la libertad del arbitrio frente a la atribución de un carácter natural determinado, Kant enfatiza que toda imputación moral implica necesariamente la *realización de un acto libre*. Este punto es el centro filosófico del tratamiento kantiano de la subsección de la “Primera parte” de *Religion*, el examen de la idea de que “El ser humano es por naturaleza malo” (RGV, 32-39), que Kant aborda luego de haber especificado el concepto de la “propensión moral al mal en la naturaleza humana” (tema de la subsección homónima de esta misma parte del texto). Dado que el mal no puede ser natural, pues si lo fuera no seríamos imputables y el mismo concepto de un mal moral sería auto-contradictorio, Kant afirma que “una propensión al mal sólo puede estar adherida a la facultad moral del arbitrio” (RGV, 31). La adscripción de la propensión al mal a la facultad moral del arbitrio implica, a su vez, que estamos hablando de algo que puede imputarse al ser humano en la medida en que es libre, lo que a su vez *presupone la existencia de un acto del arbitrio al cual pueda imputarse el mal moral*, pues “nada es moralmente (esto es, imputablemente) malo sino es nuestro propio *acto*” (ibídem).

Ahora bien, el problema que aparece en este momento es el de (4) determinar cuál es ese acto pasible de imputabilidad moral y cuya realización autorice el atributo evaluativo “moralmente malo” al autor de ese acto. La cuestión resulta problemática en la medida en que “bajo el concepto de una propensión se entiende un fundamento subjetivo de determinación del arbitrio, fundamento que *precede a cada acto*, por lo cual no es todavía un acto en sí mismo” (ibídem). Esto plantea una contradicción que, en rigor, se descubre como una antinomia rápidamente resoluble en el concepto de un acto interno (e inteligible) del arbitrio:

Habría, así, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiera ser tomada en cierto modo en dos sentidos diferentes, ambos pasibles de ser unidos con el concepto de la libertad. Pero la expresión “acto” puede ser

⁹ Traduzco “*Triebfeder*” por “motor impulsor” y no “motivo impulsor”. Como es sabido, la traducción literal del vocablo es “resorte”, especialmente del tipo que encontramos en mecanismos como los de relojería. El uso de la palabra (“*Triebfeder*”, “*mainspring*” o “*spring*”, “*ressort*”) era común en los siglos XVII y XVIII y esta es una de las razones por las que prefiero el uso literal de la palabra tal y como es explicado en la primera acepción de la entrada en el diccionario de los Hermanos Grimm. Además, otras opciones usuales como “incentivo” simplemente no cubren la extensión de su significado porque Kant incluye tanto a los incentivos sensuales como a los *motiva* morales bajo su sentido. Para dos series útiles de consideraciones sobre la dificultad de traducir “*Triebfeder*”, véanse Herrera, 2000, p. 395, nota y White Beck, 1960, pp. 90-91, nota. Agradezco al evaluador anónimo el haberme instado a explicar mi decisión de traducción.

válida en general tanto para [A] aquel uso de la libertad por el cual la máxima suprema (conforme o contraria a la ley) es adoptada en el arbitrio, como para [B] aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es, en lo que atañe a los objetos del arbitrio) son realizadas de acuerdo con esa máxima. La propensión al mal es un acto en el primer sentido (*peccatum originarium*) y a la vez el fundamento formal de todo acto contrario a la ley tomando el segundo sentido, es decir, de todo acto que contradice la ley materialmente (RGV, 31).

Hasta aquí, la argumentación kantiana parece ser simple: la propensión al mal es imputable moralmente al ser humano en la medida en que se trata de un acto producto del uso de la libertad del arbitrio. Con la introducción de la idea de un arbitrio libre y de un acto interno que él realiza la argumentación se complejiza. Ahora es necesario analizar qué tipo de acto es aquel del que se puede decir que es moralmente malo o bueno, es decir, en qué consiste específicamente “aquel uso de la libertad por el cual la máxima suprema (conforme o contraria a la ley) es adoptada en el arbitrio”. Kant señala que la primera característica de este acto es que “es un acto inteligible, cognoscible por la mera razón sin condiciones temporales” (RGV, 31). La razón de esta apelación crítica al carácter inteligible del acto libre radica en que si debiéramos atribuir el carácter moral *originario* a la acción realizada en el tiempo (al acto empírico que se corresponde con la concreción de la acción intencionada), estaríamos atribuyendo un carácter moral determinado a un fenómeno dado en la sensibilidad, pero sin tener conocimiento de la razón para actuar¹⁰ por la cual la acción fue llevada a cabo. Toda acción considerada desde su realización concreta es, en efecto, “un acto sensible, empírico, dado en el tiempo (*factum phaenomenon*)” (RGV, 31); su evaluación moral dependería, por lo tanto, de “lo que afecta a la sensibilidad” del potencial evaluador. Nuevamente, un acto “dado en el tiempo” puede ser considerado un acto libre sólo en la medida en que haya sido determinado por un “uso de la libertad por el cual [su] máxima [...] es adoptada en el arbitrio”. Esto plantea un nuevo inconveniente, que consiste en que un mismo acto material, es decir, visto como “aquel en el que las acciones mismas (según su materia [...]) son realizadas de acuerdo con [una] máxima”, puede tener diferentes “fundamentos formales”. Así, se da el caso de que:

Con [la] inversión de los motores impulsores por medio de su máxima contraria a la ordenación moral, las acciones pueden de todos modos ocurrir de manera tan acorde a la ley como si hubieran surgido de principios reales. Cuando la razón usa la unidad de las máximas en general, que es propia de la ley /37/ moral, meramente para introducir en los motores impulsores de las inclinaciones bajo el nombre de “*felicidad*” una unidad de las máximas que de otro modo no les puede corresponder (por ejemplo, la veracidad, si se la adopta como principio, nos dispensa de la ansiedad de andar sosteniendo la consistencia de nuestras mentiras y de embrollarnos en sus vericuetos), *en ese caso el carácter empírico es bueno, pero el inteligible sigue siendo siempre malo* (RGV, 36-37, el último subrayado es mío).

Este punto de vista de la evaluación del carácter moral del acto libre del arbitrio

¹⁰ Razón que, a su vez, también puede ser considerada desde la perspectiva del carácter empírico de la deliberación moral (el fenómeno de la reflexión práctica en la consciencia temporal).

parece ser, en rigor, una aplicación objetiva de la perspectiva centrada en el agente que delibera sobre sus razones para actuar. Desde este punto de vista, se llega a la conclusión de que el mal moral tiene su fuente “en lo que afecta al principio supremo de la adopción u observancia de nuestras máximas según leyes de la libertad, no en lo que afecta a la sensibilidad (como receptividad)” (RGV, 32). Como en los textos éticos de la década de los 1780s, Kant coloca el valor moral en las razones para actuar y la acción externa concreta recibe su carácter moral sólo en la medida en que se puede considerar que está determinada por un acto libre previo perteneciente al ámbito interno de la deliberación práctica. Es este uso interno de la libertad del arbitrio, o, lo que es lo mismo, esta estructura del razonamiento práctico, lo que quisiera analizar ahora, siguiendo el criterio de la pregunta: ¿qué hace el arbitrio libre cuando realiza este acto de adopción de máximas según leyes de la libertad, sean estas máximas acordes o contrarias a la ley? Es precisamente respecto de este punto que considero que en *Religion* Kant introduce una serie de refinamientos que (a) no son explícitos en los textos éticos de la década de los 1780s, en los que el tratamiento de la estructura del razonamiento práctico no ha llegado a su culminación conceptual detallada,¹¹ y que (b) resultan en una teoría de la acción racional compatible con la división de la metafísica de las costumbres, a diferencia del conjunto de las posturas sobre la acción racional libre expuestas en esos textos.

(5) Kant comienza por señalar que al adoptar una máxima en general, “cualquier máxima que sea”, “el ser humano (incluso el peor) [...] no revoca la ley moral de un modo rebelde (renunciando a la obediencia)” (RGV, 36). Con esto, queda postulado que un agente racional, sea como fuere que decida actuar, tiene a disposición de su decisión racional el principio objetivo del deber.¹² Ahora bien, junto con el principio objetivo de la ley y el motivo a él asociado, un agente racional dispone asimismo de “motores impulsores¹³ de la sensibilidad” (ibídem). La presencia de estos últimos

¹¹ Con esto no quiero decir que esta concepción no se encuentre ya prefigurada en muchos elementos conceptuales de los textos críticos, como por ejemplo en la distinción *arbitrium brutum / arbitrium liberum* (B562) o en el tratamiento de los intereses de la razón en el capítulo III de la Analítica de la segunda *Kritik* (“*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*”, KrV, 71-89). No podemos postular un quiebre rotundo entre la concepción de la racionalidad práctica y la libertad práctica entre los textos críticos de la década de los 1780s y los textos posteriores a 1793. Ahora bien, es la suma de todas las posturas sobre la racionalidad práctica y la libertad, esto es, la totalidad de estas posturas tomada como un conjunto unitario, lo que no resulta inmediatamente consistente con la concepción de la acción racional libre que, sostengo, Kant expone en *Religion* y que está en los fundamentos de *Metaphysik der Sitten*. Además, si podemos detectar consistencias entre algunas de las tesis de los primeros textos y *Metaphysik*, es porque estamos tomando a la obra metafísica como punto de partida. En otras palabras: sabemos qué estamos buscando porque tomamos como definitivas las posturas posteriores a esos textos. No creo que pueda sostenerse la vía inversa: sin el pasaje por la *Religion*, la concepción de la libertad de la década de los 1780, si la reconstruimos a partir de todas las posturas prácticas de Kant en ese momento, no produce la idea de libertad de la que la *Metaphysik der Sitten* precisa partir. Agradezco a Nuria Sánchez Madrid sus valiosos comentarios respecto de este punto, que me han servido para hacer esta necesaria aclaración.

¹² Esto es, todo agente racional dispone del *principium diiudicationis* por el que se evalúa el carácter moral de la máxima, considerada como principio subjetivo de la acción / omisión intencionada. El principio objetivo del deber provee, además, los motivos objetivos para la acción. Ahora bien, es sólo cuando el agente realiza el acto libre de incorporar estos motivos objetivos a la máxima como fundamentos de determinación que el *principium diiudicationis* se convierte en *principium executionis*. En mi opinión, esta postura se asemeja llamativamente más a las visiones sobre la motivación de la acción expuestas en las *Vorlesungen Kaehler* (notas correspondientes al curso dictado presuntamente en 1774-1775) que a la postura de *Grundlegung*, en la que el imperativo categórico es *principium executionis* y *diiudicationis*. Para la comparación de las *Vorlesungen Kaehler* y la *Grundlegung* respecto de este punto, véase Kühn, 2004, p. XXIX; para la datación de estas lecciones, véase Stark, 2004, pp. 402-404).

¹³ En este lugar del texto, Kant define, al pasar, los “*Triebfedern*” como “materia de las máximas” (RGV, 36).

Triebfedern en la estructura psicológico-moral del ser humano no es efecto de un acto libre, sino que depende de “su disposición natural, de la que es igualmente inocente” (ibídem). Por este motivo, desde la perspectiva de la imputabilidad moral, no se puede decir que un impulso sensible determine por sí mismo y sin más al agente a un curso de acción; si lo hiciera, no habría imputabilidad en ese curso de acción y no podría decirse que resulta de un acto libre del arbitrio. Por lo tanto, para que un motor impulsor de la sensibilidad forme parte de la decisión racional, es necesaria la mediación de algún acto interno por el cual un impulso sensible pueda convertirse en parte constitutiva de una decisión racional libre. El acto específico por el cual esto ocurre es, para Kant, una *incorporación*: “según el principio subjetivo del amor propio, [el arbitrio libre] los incorpora [i. e., a los *Triebfedern* de la sensibilidad] también en su máxima” (RGV, 36).¹⁴

Con estos elementos, podemos (6) describir con mayor precisión algunos rasgos de la estructura de la racionalidad práctica que Kant expone en *Religion* y que, según la hipótesis interpretativa que sostengo, servirán de base para la concepción de la libertad externa en *Metaphysik der Sitten*:¹⁵

(i) Un agente racional libre dispone de dos clases de potenciales motores impulsores: el del deber, asociado a la ley moral y, por lo tanto, proveniente de la razón pura práctica (o, lo que es lo mismo, la voluntad) y los de la sensibilidad, que no sólo dependen de nuestra constitución práctica como seres racionales finitos, sino que además son asociables a un principio más general, como por ejemplo el “principio subjetivo del amor propio”.

(ii) Si bien es claro que “sin motores impulsores, el arbitrio no puede ser determinado” a la acción, (RGV, 34),¹⁶ para que uno de ellos se convierta en un fundamento de determinación del arbitrio, el arbitrio mismo tiene que convertirlo en tal. Esto es: si un motivo, sea el del deber o un motivo asociado a principios heterónomos, puede ser una razón para actuar es porque el agente ha realizado algún tipo de acto por el que lo ha reconocido y adoptado libremente como tal. *Es el arbitrio*

¹⁴ El verbo que usa Kant es „aufnehmen“; el diccionario de los hermanos Grimm propone los siguientes verbos latinos: “*suscipere, accipere, recipere*”. En el contexto, “reconocer” y “aceptar” adquieren un sentido ulterior de “incorporar”, pues se trata de aceptar un motivo ya presente en la estructura psicológica moral del agente para, así, reconocerlo como parte constitutiva de una razón para actuar.

¹⁵ La complejidad de esta estructuración de la acción racional libre permite a Kant explicar la insuficiencia de las clásicas explicaciones dicotómicas del mal que atribuyen el vicio a la sensibilidad. Así, leemos en RGV, 58: “*Consideradas por sí mismas*, las inclinaciones naturales son buenas, esto es, no son reprochables, y querer extirparlas no es solamente en vano, sino también perjudicial y censurable; más bien, tenemos que domarlas para que no se aniquilen unas a otras y para que puedan ser unificadas en un todo armonioso llamado felicidad. La razón que organiza y ejecuta esto se llama *prudencia*. Sólo lo moralmente contrario a la ley es malo en sí mismo, absolutamente reprochable, y tiene que ser erradicado. Pero la razón que enseña eso, sobre todo cuando lo pone en obra, es la única que merece el nombre de *sabiduría*, en comparación con la cual el vicio también puede ser llamado *necedad*, pero sólo cuando la razón siente en sí la fuerza suficiente para *despreciarlo* (y a todo lo que incita a él), no cuando simplemente lo odia como algo a ser temido y se arma contra él”. En su útil comentario a *Religion*, DiCenso, 2012, p. 91 nota al respecto que “las orientaciones al mal no son meramente el resultado de que la libertad humana esté comprometida por impulsos somáticos o por los incentivos externos asociados con la riqueza, el placer o incluso el miedo. El mal resulta de la libertad, del arbitrio mismo. Por esto es evidente que la interacción entre el querer, las inclinaciones y las máximas del mal es mucho más compleja de lo que cualquier forma de dicotomía del tipo espíritu / materia o libertad / instinto podría dar cuenta”.

¹⁶ Con este refinamiento, queda sugerido que la sola máxima no constituye una razón para actuar por sí misma, sino que se precisa agregar el motor impulsor a la descripción generalizada de la acción. Podemos decir, así, que una máxima se convierte en *principio* (subjetivo) *executionis* una vez que el agente le ha incorporado el motivo.

libre, por lo tanto, quien genera sus fundamentos de determinación por medio de un acto suyo. Este acto consiste en una incorporación del motivo a la máxima.¹⁷

(iii) Teniendo en cuenta (i) la coexistencia, en la conciencia moral del agente, de la ley moral y de motores impulsores provenientes de la sensibilidad y (ii) que el agente realiza un acto libre por el que reconoce un motivo determinado como razón para actuar, Kant aclara que, en rigor, la incorporación de un motivo en particular no implica desestimar completamente otro motivo, sino una “inversión” de las razones para actuar, según el punto de vista no ya de la mera racionalidad libre de la acción, sino de la moralidad (como *Moralität*):

En consecuencia, el ser humano (incluso el mejor) es malo sólo en la medida en que invierte el orden moral de los motores impulsores al incorporarlos a sus máximas: incluye en su máxima la ley moral junto con la del amor propio, pero como se da cuenta de que no pueden coexistir la una junto a la otra a la par, sino que una tiene que estar subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motores impulsores del amor propio y de sus inclinaciones la condición para el cumplimiento de la ley moral, cuando es esta última, antes bien, la que debe ser incorporada como único motor impulsor en la máxima universal del arbitrio, en tanto que es la *condición suprema* de la satisfacción de los primeros (RGV, 36).

En conclusión, la libertad del arbitrio consiste en que él *hace algo con la propensión al mal: decide conscientemente una ordenación determinada de los motivos para actuar.* En este acto de aceptación reflexiva de un motivo disponible en la estructura de su racionalidad práctica, el agente otorga más peso a una razón para actuar, entre otras disponibles, convirtiéndola en el motivo determinante de la realización concreta de la acción, motivo que el agente tiene que añadir en toda deliberación práctica a su descripción general de la acción (máxima) que se propone realizar. Finalmente, la tesis de la incorporación es la tesis de que la decisión racional moral se dirime en el acto de aceptación consciente de un motivo, en la aprobación reflexiva de un motivo que puede tener un origen heterónomo, independiente de la razón práctica, como razón válida y subjetivamente necesaria para actuar. El significado de esto es, a su vez, que la libertad del arbitrio pertenece a un plano racional meta-ético, anterior a la atribución de un valor moral-ético determinado a la acción. Y es precisamente esta misma estructura racional práctica que aparece con sistematicidad y detalle recién en *Religion* la que, propongo, sirve de propedéutica crítica para la capacidad de libertad relativa a la adopción de fines que está en los cimientos de la *Rechtslehre*. La razón de esto último radica en que la tesis de la incorporación le permite a Kant mantener una noción del arbitrio libre que contiene una nota central fundamental de cara a la división sistemática definitiva de la metafísica de las costumbres que presentará en 1797.

¹⁷ Se puede entender este acto como un acto de “consentimiento reflexivo” en el sentido en el que lo entiende Korsgaard, 1996, pp. 49-89, pero sin asumir que el consentimiento reflexivo sea equiparable eminentemente a una “prueba de la moralidad” de los motivos y razones de un agente (ibídem, p. 89). Con la tesis de la incorporación queda claro que un consentimiento deliberado respecto de un motivo en general no provee, por sí mismo, un valor moral positivo a la acción; simplemente, la hace una acción libre. La prueba de moralidad (de su carácter ético) necesita de argumentos independientes, que se agregan sintéticamente a la moral en general con la introducción de la doctrina de la virtud (de la ética como “sistema de los fines de la razón práctica”). En otras palabras, para determinar el valor ético de una acción necesitamos avanzar más allá del terreno de la moral en general en cuya jurisdicción se desarrolla la teoría kantiana de la acción racional libre e ingresar en el reino normativo-ético de la doctrina metafísica de la virtud.

En efecto, la descripción de la espontaneidad del arbitrio que Kant expone en *Religion* implica que el agente es moralmente libre *incluso cuando* otorga más peso a un motor impulsor contrapuesto al motivo del deber. En esto consiste, en definitiva, el mal radical y por ello es que tiene sentido considerarlo mal *moral*: porque es producto de una elección consciente y libre. Con todo, en lo que atañe a la concepción de la acción racional libre, el punto a destacar es que hay un uso libre del arbitrio que nos permite descubrir que existe, a su vez, una concepción meta-ética de la acción *anterior* a la evaluación del carácter ético de una acción. Esta concepción de la libertad le permite a Kant en *Metaphysik der Sitten* sostener dos posturas centrales de sus respectivas doctrinas. Respecto de la doctrina de la virtud, posibilita la definición de la ética como “sistema de los fines de la razón práctica” (TL, 381) y la afirmación del carácter sintético de su principio supremo, por contraposición a la analiticidad del principio supremo de la doctrina del derecho, así como la tesis de que la auto-coacción es una “extensión del concepto del deber por encima del de la libertad externa y de su limitación por medio de lo meramente formal de su concordancia universal” (TL, 396) que él conlleva. Respecto del tema que me ocupa ahora, la doctrina del derecho, autoriza a Kant a asumir la libertad externa y la abstracción de los fines dados que las personas han adoptado libremente como punto de partida de esta doctrina. Veamos brevemente por qué.

Si tomamos la indicación normativa del proceder de la doctrina del derecho que Kant establece en TL, 382, “es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle”, nos vemos obligados a suponer que existe una concepción básica de la libertad del arbitrio tal que permite que consideremos que la adopción de fines en general, sin atender a su contenido material ni a su posible coincidencia con el único fin propiamente ético,¹⁸ es un acto libre que bajo la jurisdicción de la doctrina moral del derecho es moralmente indiferente en cuanto a su valor ético. Esta premisa metodológica normativa de la doctrina del derecho entraña necesariamente la tesis de que un arbitrio libre tiene (i) la *capacidad descriptiva* y (ii) la *autorización moral-jurídica* de proponerse a sí mismo los fines que el agente quiera. Con otras palabras, presupone la existencia de un acto libre del arbitrio por el cual un agente adopta reflexivamente un fin cuya materia puede provenir tanto de la sensibilidad (y estar, entonces, asociada a un “principio del amor propio” e incluso a una concepción heterónoma del bien propuesta, por ejemplo, por una religión histórica) como del principio de la humanidad. Lo que evalúa el principio normativo de la doctrina del derecho es la compatibilidad de las libertades en la interacción práctica externa y con ella el resguardo del derecho innato a mantener la independencia respecto de arbitrios constrictivos ajenos. Esta capacidad, junto con la permisibilidad moral-jurídica general de adoptar fines “heterónomos”, permite a las personas consideras desde la perspectiva jurídica realizar actos libres sin que ello implique una intromisión ilegítima en la jurisdicción auto-coactiva de la libertad interna.

La doctrina del derecho necesitaba contar con una concepción crítica de la libertad que la desasociara de fines internos *predeterminados* con independencia de un acto libre del arbitrio por dos motivos. En primer lugar, porque lo contrario implicaría una intromisión de la coacción en el ámbito auto-coactivo, lo que entraña,

¹⁸ A saber, el fin que el “principio supremo de la doctrina de la virtud” nos obliga a adoptar, el fin del ser humano (TL, 395).

sabemos, una contradicción con la autonomía ética. Pero antes de ello, implicaría una contradicción conceptual con la idea misma de un acto libre de mi arbitrio: dado que “yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo un fin mío” (TL, 381), tener un fin sin haberlo hecho mío “sería auto-contradictorio: un acto de la libertad que al mismo tiempo no es libre” (ibídem).¹⁹

La segunda razón consiste en que la tesis metaética sobre la libertad del arbitrio desasociada de fines pre-fijados en un orden moral independiente por alguna concepción de la legalidad natural es la culminación positiva de las críticas de Kant al teleologismo fundacional político de los iusnaturalismos modernos y del naturalismo antropológico dogmático, a él asociado, asumido como punto de partida para la elaboración de las teorías modernas del contrato social. Así, la libertad pre-moral del arbitrio libre cuya actividad deliberativa práctica queda descrita a propósito de la tesis de la incorporación es la condición crítica de posibilidad para el desarrollo de la idea de que los arbitrios libres se influyen mutuamente en sus relaciones externas prácticas y que esta externalidad de las relaciones de mutua influencia es el límite estricto de la jurisdicción de la doctrina moral jurídico-política. Esto nos lleva a la segunda tesis política que Kant presenta en *Religion*.

3. Comunidades y fines

Kant traza una serie de analogías entre los pares conceptuales estado natural ético / comunidad ética y estado natural jurídico / comunidad política. Sin embargo, la relación sistemática entre estos pares no se caracteriza por la semejanza; antes bien, se define por medio de diferencias fundamentales. Una de ellas consiste en que la comunidad política es una de las condiciones de posibilidad de la comunidad ética (RGV, 94). Una segunda diferencia atañe al principio de reunión de cada una y, por lo tanto, al modo en que cada una de ellas adquiere su unidad. El principio de reunión de la comunidad ética es la virtud, incapaz de ser acompañada de coacción, mientras que el principio de reunión de una comunidad política es la voluntad omnilateral en tanto que legisladora del derecho coactivo, condición necesaria para el respeto efectivo del principio formal de la concordancia universal de las libertades. Una tercera diferencia, estrechamente conectada con la anterior, es que mientras que el surgimiento de la unidad del sujeto político soberano se consigue por medio de la *autoformación* de la voluntad reunida de las personas que luego dependerán de aquellas leyes que ellas mismas se darán, el soberano de la comunidad ética es *otra* voluntad, una voluntad independiente de y superior a esas voluntades que quedarán sometidas a su organización. Frente a la incapacidad de los seres humanos de liberarse completamente del régimen del “principio malo” en su interacción (RGV, 93) para así establecer una sociedad regulada por “leyes de la virtud” (RGV, 94), la

¹⁹ TL, 381: “La determinación de un fin es la única determinación del arbitrio a cuyo mismo concepto le es propio el no poder ser coaccionado por el *arbitrio* de otro, incluso *físicamente*. Otro bien puede *coaccionarme* para que haga algo que no es mi fin sino un medio para un fin de otro, pero no puede coaccionarme para que yo lo convierta en mi fin, y ciertamente no puedo tener un fin sin haberlo hecho mío. Esto [i. e., tener un fin sin haberlo hecho mío] sería auto-contradictorio: un acto de la libertad que al mismo tiempo no es libre. –Pero proponerse a sí mismo un fin que a la vez es deber no es contradictorio, porque en ese caso me auto-coaccio, lo que es plenamente compatible con la libertad”.

encargada de dar unidad a la comunidad ética es la idea de la razón práctica de Dios como un soberano moral del mundo.

En este marco, junto con el siguiente análisis de las particularidades de la idea kantiana de una comunidad ética, *quisiera proponer la tesis de que estas diferencias se fundan en última instancia sobre la doble distinción operativa de la división de la metafísica de las costumbres, a saber: la discriminación moral entre coacción y auto-coacción y la diferencia sistemática de los roles que los fines juegan en las doctrinas respectivas a sendos modos de necesidad moral.*²⁰ El siguiente pasaje ofrece un apoyo contundente a esta hipótesis interpretativa:

En una comunidad política existente todos los ciudadanos políticos *qua* ciudadanos políticos se encuentran en el *estado de naturaleza ético*²¹ y están autorizados a permanecer en él. Pues sería una contradicción *in adiecto* que una comunidad política coaccionara a sus ciudadanos para hacerlos ingresar en la condición ética, porque esta conlleva en su concepto el estar libre de coacción.²² [...] /96/ ¡Ay del legislador que quiera *concretar por medio de la coacción una constitución orientada a fines éticos!* Pues no sólo estaría realizando directamente lo contrario de una constitución ética, sino que también *estaría socavando su constitución política y volviéndola insegura*²³ (RGV, 95-96, los tres últimos subrayados son míos).

Es inevitable notar el paralelo entre este pasaje y el argumento cuasi-realista que Kant presenta en la segunda parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* contra el paternalismo eudaimonista: “Aquí es evidente que el principio de la felicidad [...] ocasiona el mal también en el derecho estatal tanto como lo hace en la moral [...]. El soberano quiere hacer feliz al pueblo de acuerdo con sus conceptos y se convierte en déspota; el pueblo no se quiere privar del derecho universal a su propia felicidad y se vuelve rebelde” (TP, 302).

El paralelismo entre la indeseabilidad y la imposibilidad de imponer coactivamente constituciones basadas en la afirmación de fines internos propiamente éticos (“de la razón pura práctica”) y de hacerlo sobre fines internos heterónomos como la felicidad no es, por supuesto, casual. Por el contrario, responde a la tesis kantiana que estructura la división sistemática de la metafísica de las costumbres. Me refiero, nuevamente, a la diferencia metodológica esencial entre la metafísica del derecho y la metafísica de la virtud, definida en términos del concepto de los fines en general en lo que atañe a la posibilidad o imposibilidad de la coacción. Ambos elementos conceptuales, esto es, el par coacción / autococacción y la noción de fines en general, confluyen para justificar la distinción entre las dos formas de comunidad en cuestión. Así, *es porque* la comunidad ética contiene en sí analíticamente el concepto de que

²⁰ En Marey, 2015, analizo con mayor detalle el tópico del rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres.

²¹ “*Der ethische Naturzustand*” es, por supuesto, el giro que utiliza Kant, no es una creación de mi autoría. Agradezco al evaluador anónimo que me instó a hacer este comentario.

²² Esta es la *razón ética* por la cual los ciudadanos políticos no pueden ser coaccionados a ingresar en una comunidad ética.

²³ Esta es la *razón política* por la cual los ciudadanos políticos no pueden ser coaccionados a ingresar en una comunidad ética.

sus miembros estén “libres de coacción” que una constitución política coactiva no puede estar “orientada a fines éticos”. La razón de esto no es solamente ética (la imposición externa de fines éticos viola el principio de la autonomía, neutralizando así todo valor de moralidad) y política (esa imposición vuelve inestable cualquier constitución política), es antes de ello pre-moral o metaética. En efecto, es, como vimos, *una nota descriptiva del funcionamiento de la racionalidad práctica libre que no podemos ser coaccionados externamente para tener fines*, dado que la adopción de fines es, al igual que la incorporación de un *Triebfeder* en una máxima y también por definición, un acto interno del arbitrio libre.

Así, las diferencias ulteriores entre las comunidades ética y política se levantan sobre este pilar fundacional del edificio de la moral: el juego conceptual que entablan los fines y la libertad del arbitrio en su relación con la capacidad de recibir coacción de manera legítima. Veamos cómo opera este criterio diferenciador en la especificación de la descripción del estado natural ético, en la determinación de su problema y de las causas de su problematización, por contraposición al estado natural jurídico.

(A) En RGV, 93ss, Kant describe el estado natural ético como una situación de la que podemos saber que sus circunstancias peligrosas no están causadas por nuestra “naturaleza cruda” como individuos aislados, sino que su problematización se genera en nuestra convivencia inevitable:

No es la instigación de su naturaleza cruda lo que despierta lo que ha de llamarse propiamente *pasiones*, que tantas catástrofes ocasionan en su predisposición originalmente buena [i. e., del ser humano]. Sus necesidades son sólo pequeñas y el estado de su ánimo en procura de ellas moderado y tranquilo. Es pobre o se tiene por tal sólo en la medida en que se preocupa por causa de que otras personas lo tengan por pobre y podrían menospreciarlo por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia /94/ y las inclinaciones hostiles conectadas a ellas asaltan su naturaleza por sí auto-suficiente *tan pronto como se encuentra entre otros seres humanos*. Y no es necesario siquiera suponer que ellos ya están hundidos en la maldad y que son ejemplos que lo inducen al mal: es suficiente con que ellos están ahí, a su alrededor, que los seres humanos están ahí para corromperse mutuamente en su disposición moral y para hacerse mutuamente el mal (RGV, 93-94).²⁴

La interacción como disparador de los inconvenientes del estado natural es algo que comparten los dos estados de naturaleza. *La diferencia radica en qué aspecto de la interacción es el que genera la indeseabilidad del estado natural respectivo*. El estado natural jurídico-político se encuentra aquejado por un problema externo

²⁴ Asimismo, en RGV, 96-97, Kant traza estas analogías entre los dos estados de naturaleza y delimita con precisión la especificidad del problema del estado natural ético: “Así como el estado de naturaleza jurídico es un estado de guerra de todos contra todos, del mismo modo el estado de naturaleza ético /97/ es el estado de la incesante pugna del mal, que se encuentra en él y en cada uno de los demás, contra el principio bueno que reside en todo ser humano. [En el estado de naturaleza ético] [...], las personas se corrompen mutuamente su predisposición moral y a causa de la falta de un principio que los reúna, tal como si fueran *instrumentos del mal*, incluso contando con la buena voluntad de cada individuo, se alejan del fin común del bien y se ponen unos a otros en el peligro de recaer en las manos de su dominio. Además, así como el estado de una libertad externa sin leyes (brutal) e independencia de leyes coactivas es un estado de injusticia y de guerra de todos contra todos del cual el ser humano debe salir para ingresar en una comunidad civil-política [*aquí se inserta la conocida nota al pie en la que Kant retoma y refina el estado de guerra hobbesiano*], así el estado de naturaleza ético es una pugna *pública* recíproca contra los principios de la virtud y un estado de ausencia interna de moralidad del cual el ser humano natural debe esforzarse por salir tan pronto como sea posible”.

de justificación normativa de obligaciones jurídicas, pues en él ellas no tienen garantizada la reciprocidad y, por lo tanto, tampoco la universalidad, de modo que en rigor es imposible que existan obligaciones jurídicas adquiridas²⁵ en este estado. Por su parte, el estado natural ético adolece de un problema asociado a la libertad interna, problema que Kant determina con la terminología de la lucha entre los principios del bien y del mal. Así, (B) el problema específico del estado natural ético se formula en los términos éticos evaluativos de la propensión al mal y su relación con la posibilidad del “triumfo” del principio bueno; en este marco conceptual, la condición natural ética se caracteriza por la constante preeminencia del dominio del mal:

si no se pudieran encontrar medios para erigir una unión cuyo fin entero y propio sea la prevención de este mal y la promoción del bien en los seres humanos, una unión permanente y siempre en expansión, una sociedad creada únicamente para la preservación de la moralidad que con fuerzas unidas pudiera contrarrestar el mal, entonces no importa cuánto haya hecho el ser humano individual para rehuir de su dominio, el mal lo mantendría incesantemente en el peligro de la recaída bajo su dominio (RGV, 94).²⁶

De manera análoga a cualquier teoría del contrato social, la necesidad práctica de una comunidad ética unificada queda así demostrada con la indicación de que permanecer en el estado natural implica la perpetuación de una situación indeseable. Además, al igual que ocurre con el problema jurídico normativo del estado natural jurídico, la solución del problema causado por la interacción *sólo* puede conseguirse colectivamente, esto es, por medio de la formación de una comunidad reunida. Pero la analogía llega hasta ahí, porque a diferencia del problema jurídico, cuya solución está al alcance de la acción humana, la del problema ético no lo está.

No obstante la similitud de la solución comunitaria al problema de la condición natural que comparten los dos estados de naturaleza,²⁷ hay, en efecto, una diferencia crucial entre la idea regulativa de la república (el Estado en la idea) y la “idea de una república universal según leyes de la virtud” que determina una diferencia ulterior entre sendos *exeunda*. Kant afirma que la idea de una comunidad ética “es una idea completamente distinta de la idea de todas las leyes morales que atañen a aquello que sabemos que está bajo nuestro poder”, pues se trata precisamente de “la idea de

²⁵ Esto es, obligaciones respecto de los objetos externos al arbitrio.

²⁶ Véase también RGV, 94: “el dominio del principio bueno, en la medida en que los seres humanos pueden contribuir con ello, no es alcanzable, entonces, de otro modo más que por medio del establecimiento y la difusión de una sociedad según y por mor de las leyes de la virtud, una sociedad de cuya realización en su totalidad la razón hace una tarea y deber para el género humano entero. —Pues sólo entonces puede esperarse una victoria del principio bueno sobre el malo. Además de las leyes que prescribe para cada individuo, la razón moral legisladora ha desplegado además una bandera de la virtud como punto de reunión para todos quienes aman el bien, con el fin de reunirlos bajo ella para así conseguir, sobre todo, el predominio sobre el principio malo, que no deja de acosarlos”.

²⁷ Así como la solución al problema natural jurídico se alcanza sólo por una vía colectiva, también se da el caso de que “el bien moral supremo no puede ser realizado solamente por medio del esfuerzo de la persona individual por conseguir su propia perfección moral, sino que requiere de una unión de las personas individuales en un todo para ese mismo fin, para /98/ un sistema de personas bienintencionadas solamente en el cual y por cuya unidad puede realizarse el bien moral supremo” (RGV, 97-98). Sin embargo, mientras que la instauración de un derecho político como superación del escollo que vuelve precarias todas las relaciones jurídicas en el estado natural jurídico es practicable para los seres humanos, la condición ética humana es incapaz de resolver por sí misma el problema de la pugna del principio malo contra el bueno.

trabajar en pos de un todo del que no podemos saber si está en nuestro poder” (RGV, 98). Que su realización esté más allá de nuestro poder hace del deber de realizar una república regida por el principio de la virtud un deber que “se diferencia de todos los demás deberes” (ibídem).²⁸

La diferencia entre este deber de salir del estado natural ético y el *exeundum* jurídico se dirime en dos de sus características principales. En primer lugar, el *exeundum* ético se caracteriza por la particularidad del beneficiario del deber: “no es un deber de los seres humanos para con los seres humanos, sino del género humano para consigo mismo” (RGV, 97).²⁹ En segundo lugar, es un deber que está fuera de nuestro poder cumplir completamente, pues requiere del ejercicio constante de la voluntad de actuar virtuosamente y por el motivo objetivo de la ley moral. Pero este ejercicio es, por definición, una tarea infinita, como leemos en la *Tugendlehre*:

La virtud está siempre en *progreso* y, sin embargo, también siempre comienza *de nuevo*. –Lo primero se sigue de que considerada *objetivamente* la virtud es un ideal inalcanzable, al cual es, no obstante, un deber acercarse continuamente. Lo segundo se fundamenta *subjetivamente* en la naturaleza del ser humano, que es afectada por inclinaciones, bajo cuyo influjo la virtud nunca puede estar tranquila y quieta con sus máximas adoptadas de una vez y para siempre, sino que si la virtud no se levanta, se hunde inevitablemente. Pues las máximas morales no pueden estar fundadas como las máximas técnicas, en la costumbre (dado que ello pertenece a la constitución física de la determinación de su voluntad); por el contrario, si su práctica se volviera costumbre, el sujeto perdería su libertad en la adopción de sus máximas, lo que constituye sin embargo el carácter de la acción por deber (TL, 409).

²⁸ En RGV, 94-95 tenemos la siguiente definición de la comunidad ética, con sus notas distintivas (que marco entre corchetes): “Se puede denominar a una unión de los seres humanos bajo meras leyes de la virtud según la prescripción de esta idea una sociedad *ética* y, en la medida en que estas leyes sean públicas, una sociedad *ético-civil* (en oposición a la sociedad *jurídico-civil*), o una *comunidad ética*. Esta comunidad puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar constituida por todos sus miembros (de hecho, [diferencia 1: comunidad política condición necesaria, pero no suficiente, de la comunidad ética] sin la comunidad política en su base, una comunidad ética no podría ser realizada por los seres humanos). Esta sociedad [diferencia 2: principio de unificación] tiene sin embargo un principio de reunión (la virtud) particular y propio de ella y por eso también una forma y una constitución que la diferencian esencialmente de la comunidad jurídico-civil. Con todo, hay una analogía entre ambas como dos comunidades consideradas en general, respecto de la cual la primera también puede ser llamada un *Estado ético*, /95/ esto es, un *reino* de la virtud (del principio bueno). La idea de este último Estado tiene en la razón humana su completa realidad objetiva bien fundada (como deber de unirse a tal Estado), aunque [diferencia 3: no es realizable por la sola acción humana] nunca se puede esperar subjetivamente de la voluntad buena de los seres humanos que ellos se decidieran a trabajar armoniosamente en pos de este fin”.

La definición comparativa de los dos estados civiles en términos de la coacción reza: “Un *estado jurídico-civil* (político) es la relación de los seres humanos entre sí en la medida en que están comunitariamente bajo leyes jurídicas públicas (que son, en su conjunto, leyes coactivas). Un estado *ético-civil* es aquel en el que los seres humanos están reunidos bajo leyes libres de coacción, es decir, *leyes de virtud*” (RGV, 95).

²⁹ Salir del estado de naturaleza ético es un deber de virtud, por lo tanto, incapaz por definición de ser acompañado de coacción, mientras que el *exeundum* jurídico autoriza el ejercicio de la coacción. En el estado natural jurídico, “cada uno puede impeler por la fuerza al otro para salir de este estado y entrar en una condición jurídica” (RL, 312).

Asimismo, el alcance de la comunidad ética es universal, mientras que el de las sociedades políticas no lo es. Véase RGV, 96: “Además, como los deberes de virtud conciernen al género humano en su totalidad, el concepto de una comunidad ética siempre refiere al ideal de un todo de todos los seres humanos, y en eso se diferencia de una comunidad política”.

Por esta segunda característica, el deber de instaurar una “república universal según leyes de la virtud” demanda racionalmente presuponer la idea “de un ser moral supremo por cuya organización universal las fuerzas de los individuos, por sí insuficientes, son reunidas para un efecto común” (RGV, 98). Respecto de la consecución del bien supremo moral comunitario, la existencia de una voluntad universal reunida no es suficiente por sí misma; es por el contrario condición necesaria la postulación de la idea de un ser moral superior a nuestras voluntades, incluso reunidas, que organice colectivamente nuestros esfuerzos morales individuales. Si el triunfo del bien moral bajo el imperio de la virtud, el “efecto común” esperado, ha de ser postulado como fin común (siempre inalcanzable, de todos modos), sólo puede serlo tras la apelación a un principio de reunión que trasciende nuestras capacidades morales. Esto comporta una distinción cualitativa respecto del estado jurídico político y acarrea una distinción *política* esencial respecto de la (C) solución al problema natural ético. Esta diferencia es política porque atañe al tipo de soberano legislador de cada comunidad reunida:

si la comunidad a fundar fuera a ser *jurídica*, el legislador (de las leyes constitucionales) tendría que ser la multitud que se reúne por sí misma en un todo, porque la legislación procede del principio “restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales ella puede coexistir con la libertad de cada uno de los demás según una ley universal” [i. e., el principio del derecho externo], y en este caso la voluntad general establece, por lo tanto, una coacción legal externa. Pero si la comunidad a fundar fuera ética, el pueblo como tal no puede ser visto como él mismo legislador. Pues en tal comunidad todas las leyes son dispuestas entera y propiamente para promover la moralidad de las acciones (algo interno que, *qua* interno, no puede estar bajo leyes humanas públicas); por el contrario, las leyes humanas públicas /99/ que constituirían una comunidad jurídica están dispuestas para la legalidad de las acciones, que es visible a los ojos, y no para la moralidad (interna) de la que hablamos ahora (RGV, 98-99).

La argumentación desemboca en la conclusión, que es lo que Kant quería demostrar, de que “tiene que haber otro diferente del pueblo que pueda ser designado como legislador público de una comunidad ética. [...] Este es el concepto de Dios como un gobernante moral del mundo. Por lo tanto, una comunidad ética es concebible solamente como un pueblo bajo mandatos divinos, esto es, un *pueblo de Dios*, y ciertamente *según leyes de la virtud*” (RGV, 99). Ahora bien, lo que deseo resaltar es que en el pasaje antes citado que lleva a esta conclusión, Kant pone de relieve que el criterio por el cual se distinguen tanto los modos de unificación comunitarios como las designaciones de los sendos soberanos se erige sobre la distinción entre los dos aspectos de la libertad moral sobre el que se basa el edificio sistemático de las costumbres en su totalidad. Estos dos aspectos de la libertad, el interno-ético y el externo-jurídico, se corresponden con los dos diferentes modos de necesidad moral (auto-coacción y coacción, respectivamente) y acarrearán dos modos diferentes de pensar la relación con los fines. El dominio de la libertad externa cae bajo la jurisdicción de la coacción y por ello lo que atañe al contenido material de los actos del uso interno del arbitrio libre, como la adopción de máximas y fines, debe ser abstraído en la legislación; el reino de la moralidad implica necesariamente la adopción efectiva de un fin determinado que tiene un contenido material específico (el fin de la humanidad) y esta adopción misma demanda una intención moral virtuosa, incapaz de ser acompañada de coacción tanto física como moralmente.

La serie de desemejanzas entre los Estados ético y político se traza, así, a partir del punto de partida de la distinción metodológica y normativa entre coacción y auto-coacción y en la consecuente diferencia que estos modos de necesidad implican para el tratamiento de los fines en cada una de las dos doctrinas morales. A partir de esta piedra moral de toque fundacional del edificio arquitectónico de la metafísica de las costumbres, Kant arriba a la conclusión política de que una comunidad ética sólo puede estar regida por la idea de un soberano moral del mundo, independiente de nuestras voluntades finitas. Lo que esta diferencia radical entre ambas comunidades resalta es, propongo, la intrínseca politicidad del tratamiento kantiano de la idea de una comunidad ética. Esta politicidad se descubre en el contraste radical que implica la diferencia entre los principios de unificación y entre los sujetos soberanos de sendas comunidades. Esta diferenciación sirve de base crítica para la tesis jurídico-política nuclear de la *Rechtslehre*: así como el problema del estado natural ético lleva a la postulación de la idea de Dios como soberano moral, el problema del estado natural jurídico lleva a la idea de la aprioridad de la voluntad unilateral, de la unidad a priori de la voluntad reunida del pueblo, como única solución moral al problema el estado natural jurídico.

4. Conclusiones

La *hipótesis interpretativa general* que condujo este trabajo es una propuesta de lectura del corpus kantiano y consiste en que existen en *Religion* argumentos y tesis jurídico-políticos y metaéticos que debemos considerar, desde una perspectiva que analiza el desarrollo evolutivo del pensamiento político de Kant, como elementos propiamente políticos y fundantes en el marco de una crítica jurídica propedéutica para la *Rechtslehre*.

En la primera parte de este trabajo, he sugerido que la misma estructura crítica de la acción racional libre que Kant despliega en *Religion* se aplica a la adopción de fines en *Metaphysik der Sitten*.³⁰ *Religion* puede, entonces, asumir un rol crítico

³⁰ Esto ocurre, no obstante, con una discontinuidad que si bien no afecta la continuidad entre la noción de arbitrio libre de *Religion* y la de *Metaphysik der Sitten*, sí implica refinamientos ulteriores en la concepción del arbitrio y la estructura de la acción racional libre. Me refiero al tratamiento nuevo que Kant hace de los fines en la segunda de estas obras. Así, por ejemplo, encontramos una diferencia notable respecto de los fines-deberes de la propia perfección y la felicidad de los otros en lo que atañe a su fuente de normatividad. Nótese, por ejemplo, el contraste entre la prioridad normativa del fin de la humanidad en la enunciación del “principio supremo de la doctrina de la virtud” y el concepto de fin que está implícito en este pasaje de *Religion*:

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

RGV, 4-5: “Pero aunque la moral no necesita para su propio propósito representarse un fin que deba preceder la determinación de la voluntad, puede bien ser el caso de que tenga una referencia necesaria a un fin semejante, a saber, no como al fundamento, sino como referencia a las consecuencias necesarias de las máximas que son tomadas de acuerdo con ellas”.

Es claro que en este último pasaje Kant está haciendo alusión al concepto de fin en el sentido en el que es fin el bien supremo y, por lo tanto, es correcto afirmar que “la moral no necesita [...] representarse un fin” *en ese sentido*, pero es justamente la obligación de adoptar un fin como fundamento de determinación lo que manda explícitamente el principio supremo de la doctrina de la virtud, si bien no se trata del bien supremo, sino del *Endzweck* de la humanidad. Quisiera sugerir que el concepto de fin con el que opera *Religion* es un concepto

protagónico en la consolidación del pensamiento político de Kant, pues aporta una concepción de la libertad del arbitrio que prefigura el punto de partida puramente jurídico de la doctrina del derecho. Este punto de partida adopta una concepción de la libertad que tiene dos características críticas tales que la vuelven contrapuesta a los iusnaturalismos modernos. Tras la abstracción de los fines en general que realiza la doctrina del derecho, las nociones de libertad innata y jurídica quedan (a) desligadas de fines naturales pre-fijados, pero también de los fines éticos de la razón, que se agregan sintéticamente cuando la moral ingresa al ámbito de la doctrina de la virtud. Por esta desconexión, la doctrina del derecho puede desarrollarse dentro del campo moral sin que ello implique una intromisión de la ética o en la ética. Al mismo tiempo, el análisis de la libertad expuesto en *Religion* se orienta críticamente a (b) desasociar la libertad del arbitrio de afirmaciones naturalistas dogmáticas acerca de la conducta humana. De este modo, la doctrina del derecho puede contar con una idea de la interacción práctica externa que no precisa recurrir a la afirmación de una belicosidad intrínseca del género humano para explicar los inconvenientes de la condición humana natural.

En la segunda parte, el estudio de las diferencias entre las comunidades ética y política ha servido para descubrir la conexión sistemática entre la concepción metaética de la libertad definida a partir de 1793 y la autonomía política de la voluntad popular unida. En efecto, la contraposición entre las notas definitorias de la comunidad ética y de la comunidad política nos permite detectar dos continuidades entre *Religion* y *Metaphysik der Sitten*. Por un lado, (i) Kant presenta en ese marco tres de los rasgos específicos del estado jurídico-político que la *Rechtslehre* se encargará de justificar: la autoformación de la unidad de la comunidad, la atribución de la potestad soberana legislativa a la comunidad misma y la idea de que el deber de salir del estado natural jurídico autoriza el uso de coacción. Por el otro, (ii) estas tres características de la comunidad política, así como sus opuestas correspondientes en la comunidad ética, se sustentan en las distinciones entre coacción y auto-coacción y entre el principio del derecho y el de la virtud y en la tesis meta-ética que funda esas distinciones, a saber, la tesis acerca de la imposibilidad de imponer fines (éticos y heterónomos) por medio de la coacción.

Para finalizar, quisiera proponer que esta politicidad de *Religion* se inscribe en el marco conceptual-polémico delimitado por aquel primer momento del análisis kantiano del problema del mal y del bien morales: su rechazo al naturalismo. Esta postura inicial de *Religion* es parte de una tarea intelectual constante en el corpus kantiano, que consiste en pasar los iusnaturalismos y las teorías del contrato social modernos por el tamiz de la crítica para recuperar para la metafísica de las costumbres el argumento del contrato social y, así, otorgarle un fundamento moral categórico. El movimiento estratégico desplegado en *Religion* es, considero, señalar los graves problemas conceptuales en los que incurren aquellas teorías que no consiguen delimitar con precisión el ámbito natural y el de la libertad ni el ámbito ético del

casi puramente teleológico, diferente del concepto de fin como deber y fuente de normatividad. En definitiva, el bien supremo como fin supone un concepto distinto de fin respecto del que está encerrado en la enunciación del principio supremo de la *Tugendlehre*. Así, podemos conjeturar que las diferencias evidentes que las dos obras presentan respecto del concepto de fin atañen a que los tratamientos de esta noción asumen la forma de cuestiones diferentes motivadas por preguntas diferentes: es una de las intenciones que impulsan *Religion* responder la pregunta “¿qué podemos esperar?”, mientras que *Metaphysik der Sitten* contiene las respuestas definitivas a “¿qué debemos hacer?”.

jurídico³¹ y que cometen, en consecuencia, una suerte de falacia eticista en filosofía política.

El error filosófico político que propongo llamar “falacia eticista” es aquel en el que incurre todo naturalismo antropológico dogmático cuando pretende comenzar un argumento político estatal coactivo con una afirmación dogmática acerca de la naturaleza conductual humana y con una determinación teleológica de la libertad. A partir de lo analizado en este trabajo, podemos afirmar que la falla central de tal postura es su incapacidad para justificar moralmente el empleo de la coacción, dado que al postular un fin fijo para todas las acciones, fin que sólo puede ser en rigor adoptado en la libertad interna de cada persona, está postulando un tipo de comunidad regida por la lógica de la comunidad ética. Así, una teoría política que comience por postular una naturalidad de la conducta humana cuya libertad queda acotada a la elección de los medios atinentes a un fin natural postulado con independencia de la libertad del arbitrio, o bien (A) es incapaz de mostrar la factibilidad misma de la coacción (por lo tanto, de lo político), o bien (B) impone la coacción sobre la libertad interna, violentando así tanto el ámbito de la doctrina metafísica de la virtud como la doctrina metafísica del derecho. Con la libertad del arbitrio expuesta en *Religion* y asumida como punto de partida por la *Rechtslehre* y la serie de desemejanzas entre la comunidad ética y la comunidad política, Kant está en condiciones de elaborar una doctrina del derecho que no incurre en estos dos graves inconvenientes.

5. Referencias bibliográficas

- Allison, Henry E., 1990, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- DiCenso, James J., 2012, *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Herrera, Larry, 2000, “Kant on the Moral *Triebfeder*”. *Kant-Studien*, 91, 395-410.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Göttingen y Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- Kant, Immanuel, GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo IV, pp. 385-463.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A y B para paginación de la primera y de la segunda edición, respectivamente, tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252.
- Kant, Immanuel, KpV, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo V, pp. 1-163.

³¹ En las lecciones sobre derecho natural anotadas por Feyerabend, Kant imputa a los “profesores de derecho natural” una incapacidad para ubicar el derecho natural en el lugar preciso del saber teórico al que pertenece: “No se ha sabido determinar todavía el lugar del *jure naturae* en la filosofía práctica a partir de principios ni indicar los límites entre el derecho natural y la moral. De ahí que las diferentes proposiciones de ambas ciencias se confundan” (*Einleitung*, 7). Kant sugiere que la dificultad básica para ubicar adecuadamente el derecho natural en el sistema de la filosofía moral radica en una concepción errónea de la relación entre libertad humana y ley y la diferencia que esto implica con las leyes de la naturaleza: “Las leyes son o leyes naturales o leyes de la libertad. Si ha de estar bajo leyes, la libertad tiene que dar ella misma las leyes. [...] Si /9/ la libertad está sometida a una ley de la naturaleza, entonces no es libertad. Ella tiene que ser, por eso, ella misma ley. Parece ser difícil comprender esto y todos los profesores del derecho natural erraron el punto, que, de todos modos, nunca hallaron”. (*Einleitung*, 8-9).

- Kant, Immanuel, TP, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo VIII, pp. 273-314.
- Kant, Immanuel, RGV, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo VI, pp. 1-102.
- Kant, Immanuel, ZeF, *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo VIII, pp. 341-386.
- Kant, Immanuel, MS, *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo VI, pp. 205-493. [RL: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, pp. 205-378; TL: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, pp. 379-491].
- Kant, Immanuel, Anth, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, Op. Cit., tomo VII, pp. 117-333.
- Kant, Immanuel, V-Mo/Kaehler (Stark), *Vorlesung zur Moralphilosophie*, ed. por Werner Stark, Berlin – New York, de Gruyter, 2004.
- Kant, Immanuel, *Einleitung*, en Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 1-15.
- Korsgaard, Christine, 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Kühn, Manfred, 2004, „Einleitung“, en Kant, Immanuel, *V-Mo/Kaehler (Stark)*, Op. Cit., pp. VII-XXXV.
- Marey, Macarena, 2011, “Las críticas de Kant al modelo teórico del Estado westfaliano”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, XVIII, 2011, pp. 13-34.
- Marey, Macarena, 2015, “El rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres”, en Pringe, Hernán; Jáuregui, Claudia; Moledo, Fernando y Thisted, Marcos, *Crítica y metafísica*, Hildesheim, OLMS, 2015, pp. 277-293.
- Stark, Werner, 2004, „Nachwort“, en Kant, Immanuel, *V-Mo/Kaehler (Stark)*, Op. Cit., pp. 371-407.
- White Beck, Lewis, 1960, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.