

¿El derecho contra la economía?: excepción jurídica y revolución en la filosofía política de Immanuel Kant*

The law against the economy?: juridical exception and revolution in Immanuel Kant's political philosophy

MIGUEL LEÓN PÉREZ*

UNED, España

Resumen

Este artículo intenta poner de manifiesto la importancia que tiene la relación entre derecho y economía en el pensamiento jurídico-político de Kant, y analiza el peculiar modo en que el autor trata el problema de la desigualdad material entre ciudadanos. Para ello, este artículo interpreta los conceptos trascendentales de la filosofía práctica (deber, derecho y dignidad de ser feliz) en tensión con su contrapunto empírico (deseo, prudencia y felicidad). El desarrollo del argumento lleva a buscar en Kant una reflexión jurídica sobre el problema de la excepción, y arroja nueva luz sobre la cuestión de la revolución en su filosofía de la historia.

Palabras Clave

prudencia, deseo, felicidad, política, moral, propiedad, excepción, revolución.

Abstract

This article tries to make explicit the importance of the relation between law and economy in Kant's juridical and political thought, and analyses the peculiar way in which he deals with the issue of material inequality among citizens. In order to do so, this article interprets the

* Querría hacer constar aquí mi expreso agradecimiento al profesor Patxi Fernández, con cuya guía me adentré por primera vez en la lectura directa de las obras de Kant. Obviamente, las imprecisiones o errores contenidos en estas páginas son, de haberlos, responsabilidad exclusiva de su autor. Patxi seguramente preferiría que le dedicase un gol, pero los dos sabemos que el fútbol no es lo mío.

* Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (UCM/BOUN). Máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED). Estudiante del Programa de Doctorado en Derecho y Ciencias Sociales de la UNED (Departamento de Filosofía Jurídica). Correo electrónico: hsiyouchi@gmail.com

transcendental concepts of practical philosophy (duty, right, and dignity to be happy) in tension with their empirical counterparts (desire, prudence and happiness). The development of the argument leads us to look in Kant's works for a juridical reflection on the problem of exception, and sheds new light on the issue of revolution within his philosophy of history.

Keywords

prudence, desire, happiness, politics, morals, property, exception, revolution.

Introducción

Es inevitable, cuando se trata de pensar a Kant desde Marx, o a Marx desde Kant, conectar la conocida reflexión del filósofo de Königsberg, en *En torno al tópico...*, sobre los rasgos definitorios de la ciudadanía en un Estado republicano, a saber, la libertad, la igualdad y la independencia (cf. TP, AA 08: 290-296),¹ con el célebre cierre del capítulo IV del Libro Primero de *El Capital*, donde Marx afila la pluma para denunciar la hipocresía con la que se proclaman “*los derechos humanos innatos*”, esto es, la libertad, la igualdad y la propiedad, en la esfera de la circulación para ocultar la violencia estructural del sistema, que se hace evidente en el ámbito de la producción. Al volver la mirada a la circulación desde el punto de vista de la producción, por tanto, se revela que tras la supuesta igualdad entre propietarios se esconde la diferencia estructural entre el capitalista, poseedor de dinero, y el obrero, poseedor de fuerza de trabajo, que “ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*” (Marx 1984: p. 214).

Esta confrontación de pasajes abre dos opciones interpretativas. Una es considerar que, cuando Kant niega la ciudadanía a quienes no son independientes económicamente, está legitimando un determinado estado de cosas. Consiguientemente se podrá reprochar a Kant que apoye injustamente un sistema de exclusión y discriminación política, e incluso afirmar que, para ello, sacrifica su rigor filosófico e incurre en una aporía (cf. Abellán 1996). Marx, en el pasaje citado, operará entonces como el reverso crítico de Kant al poner de manifiesto la estructura de clase y la lógica de dominación político-económica que se esconde tras la diferencia entre ciudadanos y co-protegidos.

Otra posibilidad es considerar que la aporía es solo aparente e intencionada. Que Kant no estaba en realidad en desacuerdo con Schlegel, Bergk o Behr, los cuales no defendían, e incluso criticaban explícitamente, la exclusión de la plena ciudadanía de quienes no eran económicamente independientes (cf. *ibid*: pp. 253-254). Incluso que la postura de Kant podría ser más radical que la de los autores citados. Desde tal punto de

1 Todas las obras de Kant empleadas se citan siguiendo la *Akademieausgabe*, y por tanto se referencian según sus siglas en alemán. Para mayor claridad, se refieren a continuación los títulos de las obras citadas y, entre paréntesis, las siglas correspondientes: *Crítica de la razón pura* (KrV), *Crítica de la razón práctica* (KpV), *Crítica del discernimiento* (KU), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), *Metafísica de las costumbres* (MS), *El conflicto de las facultades* (SF), *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* (TP), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG), *Probable inicio de la historia humana* (MAM), *¿Qué es la Ilustración?* (WA) y *Sobre la paz perpetua* (ZeF).

vista, esta aparente contradicción sería síntoma de que, para el filósofo, el derecho de participación política que no se sustenta en unas determinadas condiciones materiales queda desvirtuado de modo inaceptable. Sería entonces preferible reconocer que se aplica un sufragio censitario antes que fingir que se ha constituido una república en sentido pleno (cf. Fernández Liria y Alegre Zahonero 2010: pp. 597-601).² Kant estaría entonces criticando sutilmente la posibilidad de instituir regímenes parlamentarios con sufragio universal haciéndolos pasar por democracias, aunque no cuenten con mecanismos estrictos que garanticen la igualdad material de los ciudadanos. Esta postura sería fácilmente equiparable a las críticas marxistas de las “democracias burguesas”.

Este artículo participa del espíritu de esa segunda posibilidad, pero la va a explorar tratando de seguir una ruta argumental que, aunque seguramente no sea nueva, sí parece menos transitada. En última instancia, y se puede decir que leyendo a Kant desde Marx, este artículo se aproxima a la filosofía política kantiana buscando ciertas tensiones, paradojas y conflictos que Kant aborda en sus textos. Frente al ejercicio usual de pensar la relación lineal entre deber, moral y dignidad de ser feliz, lo que se propone es tener en cuenta que el deber está en tensión con el deseo, que la moral está en tensión con la prudencia y que la dignidad de ser feliz está en tensión con la felicidad. La política emerge entonces como el campo en el que se articulan los vínculos contradictorios entre esas nociones clave de la filosofía práctica de Kant.

El trasfondo filosófico de un ejercicio interpretativo de estas características es, no queda más remedio que explicitarlo, la pregunta por *el lugar de lo empírico* en el pensamiento de Immanuel Kant. Esa pregunta aparece, en una primera aproximación, como un callejón sin salida. Resulta evidente que los esfuerzos de Kant estuvieron en gran medida destinados precisamente a delimitar la posibilidad y el alcance de *lo puramente a priori* en la ciencia, la moral y el arte. Por lo tanto, se podría decir que, si hay algo que Kant no quiso considerar, es el lugar que ocupa lo empírico en cualquiera de esos tres ámbitos. Habría que concluir entonces que, una vez sabemos cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*, contamos con un criterio claro de distinción entre lo que es rigurosamente ciencia, moral o estética y aquello que no lo es. Consiguientemente la pregunta por lo empírico dejaría de resultar relevante desde un punto de vista tanto teórico como práctico.

Sin embargo, frente a esa transformación de “lo puro a priori” en criterio de distinción valorativa, basta leer con atención las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura*, todas añadidas en la segunda edición de la obra, para percibir el enorme peso que tienen los matices en la construcción conceptual de “lo a priori” y “lo puro”. Es *a priori* el “conocimiento independiente de la experiencia” (KrV: B2), pero esta expresión “no es suficientemente concreta para caracterizar por entero el sentido de la cuestión planteada” (*ibid: loc. cit.*), y por eso es preciso añadir que, entre los conocimientos de esta clase,

2 Con una formulación textualmente idéntica por momentos el mismo argumento que los autores plantean a este respecto en su libro se puede encontrar en el artículo “Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales” (cf. Fernández Liria y Alegre Zahonero 2009).

“reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (*ibid*: B3). Dicho de otro modo, “la parte pura” de un conocimiento es aquella “en la que la razón determina su objeto enteramente a priori” (*ibid*: Bx).

Esa distinción entre lo que es *solamente a priori* y lo que, además, es *puro*, reaparece como diferencia entre las proposiciones que son simplemente *a priori* y las que lo son “absolutamente” (cf. *ibid*: B3). Los dos criterios que permiten distinguir “el conocimiento puro del conocimiento empírico”, son la “necesidad” (cf. *ibid*: *loc. cit.*) y “universalidad estricta” (cf. *ibid*: B4). A partir de esta distinción Kant afirma que la matemática determina sus objetos “de forma enteramente pura”, mientras que la física lo hace de forma “parcialmente pura” (*ibid*: Bx). Y esta cuestión será tratada de nuevo con un poco más de detalle en páginas posteriores (cf. *ibid*: B14-17). En síntesis, por tanto, *la parte no pura de la física* es para Kant aquella que contiene proposiciones “estrictamente universales” y “necesarias” pero cuya necesidad se fundamenta sobre una proposición anterior que *no* es necesaria, sino que deriva de la experiencia.³

Consiguientemente, aunque en muchas ocasiones Kant puede dar a entender que todo lo *a priori* es al mismo tiempo *puro*, entre ambas nociones existe una diferencia. Sin embargo, como la crítica de las facultades superiores se ciñe a lo *puramente a priori*, Kant se permite evitar la repetición permanente de ambos términos, creando frecuentemente la apariencia de que ambas son idénticas. Desde la atalaya de la filosofía trascendental se reconoce el territorio de lo empírico en toda su amplitud, si bien se le atribuye una importancia secundaria frente a la urgencia de determinar la posición y el alcance de la atalaya misma (las condiciones *puras* y *a priori* del conocimiento). Son esas circunstancias (y no, valga la redundancia, el paisaje circundante) las que van a determinar lo que podemos y no podemos ver, y por eso la tarea de la crítica trascendental es la más urgente. Pero, en todo caso, una interpretación gradualista de la relación entre lo *a priori* y lo empírico que evite quedar atrapada en la contraposición binaria de ambos extremos está, como hemos visto, textualmente justificada.

Como lo que va a ocuparnos específicamente es *el lugar de lo empírico* en la filosofía práctica de Kant, surgen nuevas dudas. ¿No es evidente que la filosofía práctica kantiana está marcada, más que la filosofía teórica si cabe, por la eliminación de todo rastro de determinación empírica? Hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, Kant esboza el marco de su filosofía práctica y con ello el lugar que queda reservado en esta para lo empírico:

Lo práctico se define como “todo lo que es posible mediante la libertad” (*ibid*: A800/B828), y a partir de esa definición se abren dos posibilidades. Una es que “las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre” sean “empíricas” (*ibid*: *loc. cit.*), en cuyo caso la razón tendría un uso meramente “regulador” que unificaría las “leyes empíricas”. Aparece así una “doctrina de la prudencia” que “sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*” (*ibid*: *loc. cit.*),

³ En las páginas de la *Crítica de la razón pura* que estamos considerando Kant ilustra esta diferencia comparando las proposiciones “un cuerpo es extenso”, que “se sostiene a priori”, y “un cuerpo es pesado”, que no es posible enunciar sin “volver la mirada hacia la experiencia” (cf. KrV: B2, 11-12).

definida como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (*ibid*: A806/B834). Aquí la razón tiene asignada únicamente la tarea de “coordinación de los medios para conseguirla” (*ibid*: A800/B828) y no puede suministrar “leyes puras y enteramente determinadas *a priori*, sino leyes *pragmáticas* de la conducta libre y encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan” (*ibid*: *loc. cit.*). La otra posibilidad es que la voluntad libre pudiera regirse por “leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón, con fines no empíricamente determinados” (*ibid*: *loc. cit.*), esto es, por “leyes *morales*”.

Un poco más adelante Kant insiste sobre la diferencia entre las leyes pragmáticas y las leyes morales:

La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella (*ibid*: A806/B834).

La apuesta intelectual y práctica de Kant por la moral y la dignidad de ser feliz frente a la prudencia y la felicidad es indiscutible, como se constata en la *Fundamentación...* y en la *Crítica de la razón práctica*. Pero también es posible plantear que estamos, no exclusiva pero sí principalmente, ante un ejercicio intelectual similar al que se presenta en la *Crítica de la razón pura*. Aquí se presenta la capacidad de la razón para determinar de forma *pura* y *a priori* nuestra voluntad igual que en la primera *Crítica* se establece cómo la razón determina de forma *pura* y *a priori* el conocimiento. De hecho, como veremos, los textos que Kant dedica a la historia y al derecho ponen permanentemente de manifiesto la tensión entre *moral* y *prudencia*, entre *felicidad* y *dignidad de ser feliz*, que a veces es difícil de percibir en la *Fundamentación...* y en la segunda *Crítica*. En ellos lo *a priori* y lo empírico, lo fenoménico y lo nouménico, no pueden ser distinguidos con total nitidez, ya que se encuentran entrelazados en el propio objeto de análisis. En resumen, afirmamos que el carácter trascendental de la filosofía práctica kantiana no supone el menosprecio, ni intelectual ni práctico, de las determinaciones empíricas de la voluntad humana.

Caben dudas, ciertamente, acerca del estatus conceptual que ambos términos, “prudencia” y “felicidad”, tienen en el pensamiento político de Kant frente a la “moral” y la “dignidad de ser feliz”. Se podría argumentar que los primeros solamente aparecen en la medida en que contribuyen a dar una definición negativa de los segundos. Y por otra parte no ayuda a paliar esas dudas una interpretación como la ofrecida por Domenico Losurdo, que presenta las objeciones de Kant a la *prudencia* y a la *felicidad* como eco del debate político entre defensores y detractores de la Revolución Francesa. Para este autor, Kant “se muestra decididamente contrario a aquellos que, absolutizando el criterio de la ‘prudencia’, desprecian todo intento de construir un orden político fundado en la razón y en la moral” (2010: p. 57), y “desenmascara el reclamo de la ‘práctica’ o de la ‘felicidad’ como el llamamiento a que se mantenga el *statu quo*” (*ibid*: p. 167). La tesis de Losurdo sobre el

jacobinismo oculto de Kant nos resulta convincente, y sin duda la posición de Kant debe ser leída en el contexto de la polémica a tres bandas entre absolutistas, liberales y republicanos radicales. Sin embargo, Losurdo priva a los conceptos de “felicidad” y “prudencia” de cualquier entidad teórica propia dentro del sistema filosófico kantiano, y los reduce a la condición de meras referencias polémicas al vocabulario empleado por la reacción anti-jacobina. Se trata de una interpretación excesivamente historiográfica de ciertos elementos de la filosofía kantiana cuya importancia real es mayor, y en su contra juega el hecho de que muchos de los textos en los que aparecen términos como “prudencia” o “felicidad” están escritos antes de 1789.

El recorrido por la filosofía práctica de Kant que aquí presentamos contribuye a mostrar que la *prudencia* y la *felicidad* juegan un papel determinante en su pensamiento porque no pueden disolverse totalmente en el *apriorismo* moral y por tanto conservan un peso específico. Como lo que nos interesa es explorar la relación o tensión entre derecho y economía en el pensamiento jurídico-político de Kant, nuestro punto de partida será un análisis del poder del derecho como límite del deseo. Esto es lo mismo que considerar la crítica kantiana de la *prudencia*. Dedicaremos el segundo apartado a presentar y comentar los pasajes en los que Kant ofrece una cierta crítica del derecho, que es al mismo tiempo la determinación del poder del deseo. Dado que el texto adquiere con estos dos primeros apartados la forma de una *antinomía*, dedicaremos el tercer apartado a intentar resolver la contradicción recurriendo a las dos herramientas, no del todo distintas, que Kant mismo pone a nuestra disposición para ello: el *paralaje* (cf. Karatani 2003)⁴ y la *teleología*. Cierra el artículo un apartado de conclusiones.

1. Crítica de la prudencia: el poder del derecho

En la *Crítica de la razón práctica* Kant define la *facultad de desear* como la “capacidad [que tiene un ser] para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones” (KpV, AA 05: 9n)⁵ y el *placer* como “aquella representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción [...] con la capacidad causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto (o con la

4 El término “paralaje” proviene de la astronomía y el Diccionario de la Real Academia lo define como la “variación aparente de la posición de un objeto, especialmente un astro, al cambiar la posición del observador”. En su libro *Transcritique: on Kant and Marx* Kojin Karatani utiliza el término para referirse a esa peculiar operación intelectual en la cual se asienta la filosofía kantiana y que consiste en optar no por un punto de vista determinado o por su opuesto (fenómeno o noúmeno; racionalismo o empirismo; razón teórica o razón práctica...) sino por una “oscilación crítica” entre ambos, gracias a la cual sale a relucir una realidad distinta de la que estos presentan por separado (cf. 2003: pp. 3-4: 44-53). En este mismo sentido Karatani plantea que la crítica trascendental no es una “tercera posición estable”, sino que se da como resultado de “un movimiento transversal y transposicional” (cf. *ibid*: p. 4).

5 Nótese que no es sencillo clarificar la diferencia conceptual entre *deseo* y *voluntad*, puesto que esta última es “o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones” (y entonces es sinónimo de deseo) “o bien una capacidad para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos (al margen de que cuente, o no, con una capacidad física que la respalde)” (KpV, AA 05: 15). Así, se podría argumentar que *voluntad es el nombre que recibe la facultad de desear propia de los seres racionales* (libres) (cf. GMS, AA 04: 427, 446).

determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción)” (*ibid: loc. cit.*), es decir, que nos representamos (sentimos) un placer cuando satisfacemos un deseo.

A partir de esa definición de la facultad de desear también se comprende, siguiendo las definiciones que aparecen en la *Fundamentación...*, qué son la *felicidad* y la *prudencia*. De la *felicidad*, que en la primera *Crítica* había aparecido definida como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (KrV: A806/B834), también se puede decir que es el “fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales” (GMS, AA 04: 415). Mientras que la *prudencia* es “la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio” (*ibid: 416*).

Cuando Kant escribe *prudencia* (*Klugheit*), resuena por supuesto en nosotros el término *phrónesis*, es decir, el “modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (Aristóteles 2000: 1140b), o, dicho de otro modo, la facultad que emplea la “parte” del alma racional con la que percibimos los seres “contingentes” (*ibid: 1139a*), y por tanto se hace evidente que Kant lleva la contraria al Estagirita con su decisión de desvincular la *prudencia* de la *ética* y presentar el imperativo moral como independiente de cualquier determinación patológica. Kant circunscribe el ámbito de acción de la *prudencia* aristotélica a la política. Esta actividad aparece entonces como la *administración colectiva de los objetos de deseo*, es decir, como “el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” (ZeF, AA 08: 372), o como la actividad que asegura el sometimiento pasivo de los individuos a una autoridad. La economía no va a ser pensada, por tanto, al margen de la política, sino como algo inherente a esta.

Sin embargo, advierte Kant, el sometimiento por la vía del deseo, por la vía “empírica”, no es tan sólido como pudiera parecer porque su pretendida universalidad no es tal. Allí donde se disloca el acuerdo entre gobernante y gobernados, allí donde la felicidad que el primero dispone para los segundos no se corresponde con la que estos esperan, se produce una falla en el orden político. De esta falla nos habla en *En torno al tópico...* cuando dice que “el principio de la felicidad” no opera auténticamente como tal y “conduce al mal en derecho político, tal y como lo hacía en la moral” (TP, AA 08: 302): “El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión de ser feliz, y se vuelve rebelde” (*ibid: loc. cit.*).

Así, de la misma manera que el imperativo categórico desplaza en la moral al hipotético, el imperativo legal desplaza en la política a las prescripciones de la prudencia. La política no es tanto “el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” (ZeF, AA 08: 372) como más bien una “teoría del derecho aplicada” (*ibid: 370*). Esa teoría del derecho aplicada toma el establecimiento del estado civil como “un deber primordial e incondicionado” (TP, AA 08: 289), y por tanto apuntala el deber de obediencia no en la satisfacción de ciertos deseos sino fundamentalmente en la responsabilidad político-moral de garantizar la conservación de la comunidad política, haciendo con ello más resistente la constitución civil del Estado. “[E]l concepto del deber”,

escribe Kant, “no solo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo, en el orden práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella [...], sino que resulta también sobradamente *más fuerte*, penetrante y prometedor de éxito” (*ibid*: 286).

Pero, ¿cómo es posible que el deber sea *más fuerte* que el deseo? Kant mismo enfatiza que si sentimos un “apremio”, una “coacción interna” a actuar moralmente es porque estamos “patológicamente afectados”, es decir, porque deseamos actuar en contra del deber. El único modo de que ambas afirmaciones sean compatibles es plantear que, precisamente porque el imperativo categórico funciona al margen de toda determinación patológica, este es *más fuerte* que cualquier deseo patológicamente determinado, ya que incluso cuando no cumplimos con nuestro deber somos internamente conscientes de que deberíamos haber actuado de otra manera (cf. KpV, AA 05: 71-85). Sin embargo, esa *coacción interna*, que no siempre funciona, es sin duda insuficiente para constituir una comunidad política, y por eso tiene sentido distinguir el derecho de la moral. El primero se apoya en la *coacción externa* y se preocupa exclusivamente por la concordancia de la acción con la ley, sin importar el móvil de la acción; para la segunda es esencial que el móvil del cual resulta la concordancia de la acción con la ley sea únicamente la “idea del deber” (cf. MS, AA 06: 219).

Por lo tanto, aunque un Estado no sea (no deba ser) gobernado exclusiva ni fundamentalmente según los preceptos de la prudencia, la obediencia no depende solamente de la coacción interna ejercida por el sentido del deber de cada súbdito: en cualquier caso es necesario contar con la coacción externa. Dicho de otro modo, la política es, *al mismo tiempo*, “teoría del derecho aplicada” y “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres”, y ambas facetas han de combinarse para hacer posible la reforma progresiva de las comunidades políticas existentes con el fin de dotarlas de una constitución republicana.

Dicha constitución, dice Kant, es “la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer y, más aún, de conservar” (ZeF, AA 08: 366) porque las “tendencias egoístas” de los individuos juegan a la contra, hasta el punto de que “muchos” consideran a los seres humanos directamente incapaces de vivir bajo “una constitución de tan sublime forma” (*ibid*: *loc. cit.*). Kant no comparte ese pesimismo, y afirma que, “la Naturaleza” puede acudir en auxilio de “la voluntad general, fundada en la razón, [que es] respetada pero impotente en la práctica” (*ibid*: *loc. cit.*). ¿Cómo? Mediante “una buena organización del Estado” que permita que las “fuerzas” de los seres humanos, sus “tendencias egoístas”, queden “orientadas” de modo que “unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen” (*ibid*: *loc. cit.*). No habla Kant, por tanto, “del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza” (*ibid*: *loc. cit.*), y nos plantea el problema de “cómo puede utilizarse ese mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos” (*ibid*: *loc. cit.*). Desde este punto de vista, por tanto, no es imposible que se dicten leyes guiadas por el principio de felicidad, siempre y cuando estas no sean el “fin del establecimiento de una constitución civil” sino un “medio para *asegurar el estado de derecho*, sobre todo frente a enemigos exteriores del

pueblo” (TP, AA 08: 298). Por consiguiente, “el jefe del Estado ha de tener facultad para juzgar [...] si leyes así son necesarias para el auge de la comunidad [...]; mas no está facultado para hacer que el pueblo sea -por así decir- feliz contra su voluntad” (*ibid: loc. cit.*).

Todo esto indica que, efectivamente, la política ha de ser entendida como la administración colectiva de los objetos de deseo, y que el hecho de recurrir a leyes públicas, más o menos cercanas al ideal republicano, no permite a los poderes públicos ignorar la forma en que los súbditos están patológicamente afectados. Y es que cuando se dice que el deber es “*más fuerte*” lo que en realidad se está diciendo es que es “respetado pero impotente en la práctica”. Por tanto, la única diferencia de peso que existe entre una comunidad política gobernada según los preceptos de la prudencia y una comunidad política gobernada según los principios del derecho es el marco de regulación del *conflicto por la satisfacción del deseo*, es decir, el establecimiento de un determinado derecho de propiedad, al cual Kant dedica buena parte de su “Doctrina general del derecho”, que es parte de la *Metafísica de las costumbres*.

“Lo mío exterior” a que se refiere el derecho de propiedad, explica Kant, se puede definir en primera instancia como “aquello fuera de mí, cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme” (MS, AA 06: 248). Esta definición es insuficiente porque ese uso discrecional se asienta sobre un hecho pre-jurídico, la apropiación efectiva de ese objeto exterior, que se convierte entonces en “objeto de mi arbitrio”, es decir, en “algo cuyo uso está físicamente en mi poder” (*ibid: 246*). Por tanto, es más adecuado definir lo mío exterior como “aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme aun cuando yo no esté en posesión de ello” (*ibid: 249*). Todo esto quiere decir que, incluso antes de la institución de un estado civil, tenemos la competencia, reconocida por los demás gracias a que nos la confiere una “ley permisiva de la razón práctica” y la *idea* de la comunidad originaria del suelo (cf. *ibid: 250-251*), de obligar a otros a “abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación” (*ibid: 247*). Dado que este acto de apropiación que obliga a los demás deriva de una ley permisiva, estamos ante una acción “moralmente indiferente” (*ibid: 222*).

Este derecho “natural” de propiedad requiere dos matices. El primero es que, dado que la ley práctica ha de ser universal, al mismo tiempo que cada uno trata un objeto de mi arbitrio como suyo también está reconociendo implícitamente la posibilidad de que pueda convertirse en objeto del arbitrio de otro (cf. *ibid: 252*). El segundo es que, mientras no se instituya un estado civil, el derecho de propiedad es solo provisional y depende de la capacidad que uno tenga para mantener la posesión física del objeto; una vez instituido un estado civil, son los poderes públicos los que mantienen por nosotros esa posesión empírica para que tengamos garantizada la posesión racional (cf. *ibid: 255-257, 284-285*).

Hasta el momento hemos hecho hincapié en dos cuestiones. Una es la apelación al deber de obediencia a la ley, apoyado en la coacción exterior, frente al sometimiento exclusivo por la vía del deseo. Otra es la enunciación del derecho de propiedad tal y como lo establece *a priori* la razón. Ambas forman parte de un mismo ideal político-moral que

debería guiar la evolución de las formas políticas existentes hacia una constitución republicana, la única que puede realmente ser instituida a partir de la idea de *contrato social*. Ahora lo que nos interesa resaltar es que ambos elementos no están exactamente acompañados, no avanzan al mismo ritmo. El deber de obediencia existe frente a cualquier autoridad política mientras que el marco jurídico de regulación de la propiedad instituido por dicha autoridad no tiene por qué coincidir exactamente con el establecido *a priori* por la razón.

La incuestionabilidad del deber de obediencia llega hasta tal punto que “[e]l origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él” (*ibid*: 318). Esto significa que “el súbdito no debe sutillar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe” (*ibid*: *loc. cit.*). Por lo tanto, “[t]ampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo” (*ibid*: 319). En definitiva, “[c]ontra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo” (*ibid*: 320). Y, consiguientemente, “un cambio en una constitución política (defectuosa) que bien puede ser necesario a veces, solo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, [...] no por *revolución*” (*ibid*: 322).

Así, en aquellos casos en los que el marco jurídico de regulación de la propiedad no sea compatible o no coincida con el establecido *a priori* por la razón, la misma razón plantea la necesidad, el deber, de reformar las leyes del Estado.⁶ Precisamente ese era el caso del Antiguo Régimen, de manera que Kant dedica sutiles pero afiladas críticas a la servidumbre,⁷ y a las formas de propiedad asociadas a la nobleza y el clero en tanto que estamentos, planteando que el Estado puede “abolirlas” en cualquier momento, a condición de indemnizar a los directamente afectados en ese momento (cf. *ibid*: 324), quienes “no pueden quejarse de que se les arrebatase su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía solo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara” (*ibid*: 324-325). A medida, por lo tanto, que se desarrolla la Ilustración como *proceso* (cf. WA, AA 08: 40) también se perfecciona la constitución civil del Estado para garantizar, frente a las limitaciones de la prudencia, que el conflicto entre proyectos distintos de felicidad no desemboca en la disolución de la comunidad política. Ahora bien, ¿está el conflicto por la propiedad efectivamente neutralizado?

2. Crítica del derecho: el poder del deseo

6 “El político moral seguirá este principio: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, es un deber, particularmente para los gobernantes, el estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, sacrificando incluso su egoísmo” (ZeF, AA 08: 372).

7 “[E]l jefe supremo no puede tener dominios, es decir, terrenos para su uso privado (para diversión de la corte). Porque entonces correspondería a su propio criterio discernir hasta dónde deberían extenderse, de suerte que el Estado correría el peligro de ver toda la propiedad del suelo en manos del gobierno y de contemplar a todos los súbditos como siervos de la gleba (*glebae adscripti*) y como poseedores de lo que solo es propiedad de otro; por tanto, como privados de toda libertad (*servi*)” (MS, AA 06: 324).

Si obviamos la distancia que de hecho puede existir entre el *ser* y el *deber*, centrándonos en lo que la razón dispone por sí misma *a priori* acerca de la condición de miembro de un estado civil plenamente constituido (es decir, republicano), encontramos, como ya se anticipó al inicio de este artículo, que todos los individuos han de ser “libres en cuanto hombres”, “iguales en cuanto súbditos” e “independientes en cuanto ciudadanos” (TP, AA 08: 290). *Libres* en la medida en que están gobernados por el derecho, de modo que no se les dice en qué ha de radicar su felicidad sino que solamente se establece la libertad de los demás como el límite que no deben traspasar (cf. *ibid: loc. cit.*). *Iguales* en la medida en que todos están igualmente sometidos a las mismas leyes, de manera que, al no haber estamentos, la posición que alcanzarán dentro de la sociedad será aquella que le permitan “su talento, su aplicación y su suerte” (cf. *ibid: 291-294*). *Independientes*, por último, quiere decir que están en condiciones de actuar como co-legisladores (cf. *ibid: 294*) porque tienen “alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le[s] mantenga” (*ibid: 295*), de manera que “en los casos en los que haya[n] de ganarse la vida gracias a otros lo haga[n] solo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas” (*ibid: loc. cit.*). Aquellos que son libres, iguales e independientes pueden ser considerados *ciudadanos*, mientras que aquellos que solo son libres e iguales tienen estatus de *coprotegidos*.

A la luz de la tercera característica queda todavía más claro el contenido de la segunda, en la medida en que la igualdad ante la ley enunciada *a priori* por la razón nada tiene que ver con la conformación de una sociedad igualitaria. La “igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta [...] perfectamente compatible con la máxima desigualdad [...] en sus posesiones” (*ibid: 291*), incluso cuando eso genera relaciones de dependencia tales que “el bienestar de uno depende sobremanera de la voluntad del otro” (*ibid: 292*).

Asimismo, el concepto de *felicidad* queda redefinido, en el marco de la reflexión acerca de las características de una constitución republicana, como la *conciencia* “de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel que los demás -quienes, en cuanto súbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro” (*ibid: 293-294*). Lo cual sin embargo es obstáculo para que, como hemos visto, un gobernante pueda por ejemplo implementar políticas proteccionistas (cf. *ibid: p. 299*) para favorecer la felicidad de sus súbditos.

De esta argumentación es posible extraer dos conclusiones. Por un lado, y *contra Hobbes* (cf. 2008: III.13), que el derecho positivo no instituye la jerarquía social, aunque sí la consolida en la medida en que se limita a asegurar el derecho propiedad (cf. MS, AA 06: 255-257, 284-285; Williams 2015). Por otro, que tampoco la elimina más allá de garantizar que no dependerá de privilegios hereditarios. Ante esa situación extraña, la razón práctica puede hacer sin duda que nos preguntemos, en palabras de Kant, “cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos” o “cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubiera podido

adquirir todos ellos unas posesiones estables, se vean con eso reducidos al mero servicio de los anteriores” (TP, AA 08: 296), pero no puede darnos *a priori* una respuesta satisfactoria para poner fin a esa desigualdad. ¿Por qué?

Si el origen de la desigualdad no es el derecho ni el deber, entonces hemos de buscarlo en la violencia o el deseo. Si es la violencia, entonces nuestra pregunta nos pone frente a un momento pre-jurídico que, o bien es moralmente indiferente (si se trata de la apropiación originaria) (cf. MS, AA 06: 222, 246-249), o bien es irreprochable *a posteriori*, una vez que ha desembocado en un estado civil (cf. *ibid*: 318-322). Por otra parte, si su origen es el deseo tal y como queda acotado bajo los principios jurídicos enunciados *a priori* por la razón, entonces tampoco cabe realmente una queja jurídico-moral al respecto, puesto que las acciones que han llevado a la desigualdad entre los miembros de una comunidad son, como poco, legales (conformes con el deber externo), y puede que hasta morales (realizadas por mor del deber interno).

Se deduce igualmente que no estamos ante una cuestión que se pueda resolver apelando a la “felicidad ajena” como “fin que es a la vez un deber” (cf. *ibid*: 386-388, 393-394). Esta es un deber ético cuya amplitud (y por tanto discrecionalidad individual) no se corresponde con la urgencia política del presente caso, ya que las relaciones de propiedad se tornan de hecho en el eje fundamental que define el conflicto político. Así, más que de la “felicidad ajena” estaríamos hablando, en todo caso, de la “felicidad de los míos”. De la felicidad de los amigos (el Tercer Estado, la nación, el proletariado, el pueblo...) frente a los enemigos (cf. Schmitt 1984). Como se verá en lo que sigue, no es sencillo discernir si una postura así puede (o debe) ser considerada como *legal o moral*.

Estamos, por tanto, ante una pregunta (“¿cómo debemos poner fin a la desigualdad material entre los seres humanos?”) que la razón formula pero que, por lo que parece, la razón no puede responder. Esa aparente impotencia no es excusa:

[N]inguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto, el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla (KrV: A477/B505).

3. Entre la antinomia y el antagonismo: deseo, derecho y excepción

Allí donde Kant enfrenta una antinomia, su disolución depende de mostrar que su origen se encuentra en la confusión entre dos planos distintos, el del *fenómeno* y el del *noúmeno*. Una vez tenida en cuenta esa distinción, las dos tesis en conflicto resultan ser, según el caso, igualmente ilusorias o igualmente verdaderas. La antinomia que nos ocupa no es, desde luego, del tipo ilusorio, cuyo mejor ejemplo es la contradicción entre dos proposiciones que afirman, respectivamente, la finitud y la infinitud del mundo, y que se resuelve al comprender que en ambas se está suponiendo, erróneamente, que el mundo es una cosa en sí (cf. KrV: A504-505/B532-533). Es claro que no nos encontramos ante un caso semejante porque, en el conflicto entre las determinaciones del deber y los

condicionantes del deseo, no hay una reducción de lo nouménico a lo fenoménico o viceversa, sino una pretensión contradictoria de prioridad de uno de estos ámbitos sobre el otro.

Precisamente por eso, la contradicción que tratamos de resolver está mucho más próxima a la antinomia entre libertad humana y necesidad de la naturaleza. Lo que ocurre en este caso es que ambas pueden ser afirmadas sin que exista contradicción entre ellas, siempre y cuando tengamos presente de que ambas afirmaciones se sostienen desde “puntos de vista” distintos. La libertad humana es afirmada desde el punto de vista del “*carácter inteligible*” del sujeto, mientras que la necesidad de la naturaleza es afirmada desde el punto de vista del “*carácter empírico*” de ese mismo sujeto (cf. *ibid*: A539-541/B567-569). La compulsión interna al deber es el fenómeno que prueba que, a pesar de la sujeción de los seres humanos a las leyes naturales, existe un margen para la acción libre, y que por tanto la libertad no es un mero espejismo (cf. *ibid*: A547-548/B575-576; KpV, AA 05: 86-87).

Es evidente que el escollo que aquí nos ocupa está directamente emparentado con la antinomia entre libertad humana y necesidad natural. Pero no se resuelve del mismo modo. No es que *la pretensión del derecho de imponerse al deseo* y, viceversa, *la pretensión del deseo de imponerse al derecho*, sean en realidad consecuencia de no haber distinguido convenientemente entre el *homo phaenomenon*, afectado por los deseos, y el *homo noumenon*, cuya libertad es determinada solamente por el deber. No es que *ambas proposiciones sean ciertas desde puntos de vista distintos*. El origen de la contradicción que hemos detectado no es una confusión en los puntos de vista. Al contrario, el origen de la contradicción es la naturaleza del propio objeto de reflexión. Tanto la filosofía del derecho como la filosofía de la historia nos hablan sobre las acciones reales de los seres humanos, sobre la forma en que, de hecho, se entremezclan libertad y necesidad. Abren ante nosotros el amplísimo campo de la experiencia.

El imperativo moral es un juicio sintético *a priori* y por eso la razón es indefectiblemente *respetada*. Pero esa es también la causa de que la misma razón sea *impotente* frente a todo aquello que solo puede darse *a posteriori*, y en particular frente al sistema de producción y distribución de la riqueza. Ciertamente la razón proporciona una serie de pautas sobre cómo debería funcionar dicho sistema, pero más allá se despliega una multitud de determinaciones empíricas sobre las cuales *el deber no puede decir nada sin poner en tela de juicio su propia universalidad y, por tanto, la fuente de su “fuerza”*. Por consiguiente, habiendo distinguido perfectamente entre el punto de vista *nouménico* y el punto de vista *fenoménico*, hallamos que el sentido del deber se agita contra la desigualdad de posesiones y al mismo tiempo se autolimita para preservar el principio de igualdad entre los propietarios.

¿Apunta Kant de alguna manera en sus textos a esta “zona gris” en la que nos encontramos? Sí, y lo hace doblemente, puesto que son dos puntos de vista filosóficos complementarios los que estudian las acciones de los seres humanos. En el caso de la filosofía del derecho, aparece la noción de los “derechos dudosos”. En el caso de la

filosofía de la historia, aparece la cuestión de la revolución. Como vamos a ver, ambas están íntimamente relacionadas.

La noción de “derechos dudosos” aparece al inicio de la *Metafísica de las costumbres* (cf. MS, AA 06: 234). Kant explica que, al pensar el concepto de derecho en sentido lato, nos encontramos con dos términos problemáticos, que son la *equidad* y el *derecho de necesidad*. La *equidad* no apela meramente “al deber ético de los otros” sino que se apoya en un derecho al que “le faltan las condiciones que el juez necesita para determinar [...] cuánto o de qué modo es posible satisfacer” la reclamación que plantea quien la invoca (*ibid: loc. cit.*). Por otra parte, el derecho de necesidad consiste “en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida esté en peligro” (*ibid: 235*). En ambos casos se confunden “los fundamentos objetivos con los subjetivos del derecho (ante la razón y ante el tribunal), ya que lo que alguien con buenas razones reconoce por sí mismo como justo, no puede encontrar confirmación ante un tribunal, y lo que él tiene que juzgar como injusto en sí, puede lograr indulgencia ante el mismo tribunal” (*ibid: 236*).

Por otra parte, decíamos, en la filosofía de la historia de Kant la cuestión de la revolución ocupa un lugar destacado. No podría ser de otro modo, puesto que nuestro autor fue testigo de la Revolución Francesa, y dicho episodio histórico es un excelente ejemplo no solo de cómo se puede reformar la constitución para armonizarla con los principios jurídicos enunciados por la razón, sino también de cómo el conflicto entre visiones distintas de la felicidad, entre distintos modos de administración de los objetos de deseo, puede romper las bridas del derecho. Precisamente las reflexiones de Kant en torno a estos acontecimientos son de máximo interés para nosotros, ya que, si bien no hay (o no hemos encontrado) reflexiones acerca de los conflictos por la propiedad que vayan más allá de la eliminación de los privilegios feudales, sí que contamos con comentarios de enorme trascendencia acerca de la ejecución de Luis XVI.

El punto de partida de la reflexión de Kant a este respecto es la afirmación del deber de obediencia. De la misma manera que los miembros de un estado civil tienen el deber de someterse a su soberano independientemente de cuál sea el origen histórico de su autoridad, “si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder” (*ibid: 323*). Pero, ¿qué ocurre con el monarca destronado?, ¿queda sujeto él también a ese deber de obediencia?

En una larga nota al pie Kant plantea que “el destronamiento del monarca puede concebirse o bien como una abdicación voluntaria de la corona y como una renuncia al poder, restituyéndolo al pueblo, o bien como un abandono del poder sin que se atente contra la persona suprema, que quedaría así reducida al estado de persona privada” (*ibid: 320-323n*). El caso de Luis XVI sería, en opinión de Kant, el primero, ya que en otro punto de esta obra comenta (sin nombrar a qué rey se refiere) que “cometió un considerable error” (*ibid: 341*) al dejar en manos del pueblo “el poder de legislar sobre la tributación de los súbditos” (*ibid: loc. cit.*) porque al hacerlo también le dio “el poder de legislar sobre el

gobierno” (*ibid: loc. cit.*). En cualquiera de los dos casos, de todos modos, el monarca queda “reducido a la condición de ciudadano” (*ibid: 323*) y tiene dos opciones: o bien aceptar su nueva situación, prefiriendo “su tranquilidad y la del Estado” (*ibid: loc. cit.*); o bien correr “el riesgo de marcharse para emprender [...] la aventura de recobrarlo” (*ibid: loc. cit.*), sea a través de una nueva revolución tramada en la clandestinidad, o con ayuda de potencias extranjeras. En este último caso, que es precisamente el de Luis XVI, el monarca destronado actúa con pleno derecho al tratar de recuperar aquello que le ha sido arrebatado injustamente.

En lo que toca, por otro lado, al pueblo que fuerza el destronamiento o la abdicación, este “puede alegar el pretexto de necesidad (*cassus necessitatis*)” (*ibid: 320-323n*) para justificar el hecho revolucionario, pero no puede “demandar” ni “castigar” con derecho, por su actuación anterior, al monarca depuesto (cf. *ibid: 320-323n, 323*). Por eso mismo, en caso de que se produzca “el *asesinato* mismo del monarca [...], cabe pensar que el pueblo lo hace por *miedo*” (*ibid: 320-323n*) al “castigo” o la “venganza” que sufriría si la autoridad derrocada recuperara el poder. Se puede, pues, recurrir de nuevo al derecho dudoso de necesidad, pero no es admisible la pretensión de dar plena juridicidad a la ejecución del monarca destronado, cuando no se trata de “una disposición de la justicia penal, sino únicamente de una disposición de la autoconservación” (*ibid: loc. cit.*). Esa pretensión es fruto de “la arrogancia del pueblo” y “es peor aún que el asesinato mismo, ya que contiene un principio que haría imposible incluso la regeneración de un Estado destruido” (*ibid: loc. cit.*). Por consiguiente, “el *asesinato* ha de pensarse solo como una *excepción* a la regla” (*ibid: loc. cit.*), como un incumplimiento deliberado en el que se “elude” la ley “sin negarle formalmente obediencia” (*ibid: loc. cit.*) porque la transgresión es concebida simultáneamente como “detestable” y como necesaria.

En síntesis Kant plantea, por un lado, que la mejor justificación que se puede dar al asesinato, moral y jurídicamente reprobable, del monarca depuesto es el “derecho de necesidad”, es decir, un “derecho dudoso”. Y, por otro, que bajo ningún concepto es deseable ni recomendable intentar dar una falsa cobertura legal a un acto que es mejor que aparezca como lo que realmente es: como una *excepción*, como una *decisión* motivada por el miedo, como un límite puesto al *derecho* por el *deseo*. Dicho de otro modo, el conflicto entre deseo y derecho abre el espacio de la *excepción*. Por eso mismo, además, ahora sabemos darle un nombre preciso al conflicto mismo, que no es una *antinomía* sino un *antagonismo*.⁸

¿Cómo se resuelve este antagonismo? Una respuesta preliminar nos la ofrece otro pasaje en el que Kant utiliza este término, tan poco usual en su filosofía (cf. Eisler 1994: p. 28). Lo encontramos en *Ideas para una historia...*, donde Kant afirma que “el *antagonismo*” de las disposiciones de los seres humanos “*dentro de la sociedad*” (IaG, AA

8 “Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal [...]; solo nos tomamos la libertad de hacer una excepción a esa ley [...] [A]quí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (*antagonismus*)” (GMS, AA 04: 424).

08: 20), es decir, la “insociable sociabilidad de los hombres” (*ibid: loc. cit.*), es “[e]l medio del que se sirve la Naturaleza” (*ibid: loc. cit.*) para hacer posible el desarrollo de tales disposiciones, ya que dicho antagonismo “*acaba por convertirse en la causa de un orden legal*” (*ibid: loc. cit.*) capaz de armonizar el despliegue de las mismas.

No es sencillo formalizar el tipo de solución que Kant está proponiendo. De hecho, es posible que el propio Kant no lo tenga del todo claro cuando escribe las líneas que acabamos de citar, puesto que el análisis definitivo de los juicios teleológicos está planteado en la tercera *Crítica*, publicada en 1790. Sin embargo, hay claros indicios de que Kant trabaja progresivamente en ello a lo largo de la década de 1780. Un signo importante de ese desarrollo gradual es la referencia, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a la “*epigénesis de la razón pura*” (KrV: B167). Mediante esta noción Kant trata de explicar cómo es posible que las *formas puras y a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, a las cuales añadimos la *materia* proporcionada por nuestros sentidos, den lugar a un conocimiento que, efectivamente, nos permite relacionarnos con una realidad que suponemos de forma problemática y de la que, en rigor, no sabemos absolutamente nada. Lo que hace Kant, por tanto, es juzgar teleológicamente el alcance de nuestras propias facultades para afirmar que, al ser nosotros parte del sistema de la naturaleza, estas se van conformando progresivamente y como resultado de nuestra interacción con el entorno.

Esta hipótesis explicaría no solamente el origen de nuestro entendimiento, sino también de nuestra razón. Por ejemplo, en *Probable inicio...*, Kant plantea que el deseo de “prolongar o acrecentar” la “excitación sexual” mediante la imaginación, que es tanto más eficaz “cuanto más sustraído a los sentidos se halle el objeto, evitándose así el tedio que conlleva la satisfacción de un mero deseo animal” (MAM, AA 08: 112), conduce al ser humano a pasar “paulatinamente del mero deseo animal al amor, y con este, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza” (*ibid: 113*). Así, el pudor, que surge como un medio para estimular la excitación sexual y no para tratar de anularla, “proporcionó [...] la primera señal para la formación del hombre como criatura moral” (*ibid: loc. cit.*). Por lo tanto, este *juicio teleológico* tiene repercusiones de enorme importancia: disuelve *de facto*, y más allá de lo que evidenciaba el fenómeno observable de la compulsión al deber, la *aparente antinomia* entre el *mecanismo de la naturaleza* (basado en la *causalidad*) y el *sistema de la naturaleza* (basado en la *finalidad*) (cf. KU, AA 05: 385 y ss.), y al mismo tiempo introduce de nuevo lo empírico allí donde no se lo espera, es decir, en la conformación progresiva de las facultades superiores. El *juicio teleológico* no supone, pues, algo distinto del paralaje, sino más bien la consecuencia de su aplicación rigurosa, es decir, la unificación de *fenómeno* y *noúmeno*, en tanto que puntos de vista del sujeto trascendental, en una unidad con el sistema de la naturaleza.

Volviendo a la cuestión específica que nos ocupa, lo que Kant está planteando es que ese enjuiciamiento teleológico de las facultades humanas, en este caso de la *facultad de desear* y de la *razón*, unifica en un *sistema de la naturaleza* la evolución política de nuestras sociedades. Integra con ello en su filosofía el hecho de que, si bien la *reforma* de

la constitución allí donde no se ajusta a los principios del derecho es un *deber*, también hay “errores” que no son reformables.

Otra evidencia de que esta es la propuesta de Kant la encontramos en *En torno al tópico...*. Allí Kant advierte que él no solo “confía en la teoría” sino también “en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza donde no se quiere ir de buen grado. Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana” (TP, AA 08: 313). Esto nos devuelve a ese problema que Kant formulaba en *Sobre la paz perpetua* y que citamos en el primer apartado: “cómo puede utilizarse ese mecanismo [de la Naturaleza] en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos” (cf. ZeF, AA 08: 366). Ahora sabemos que, incluso para Kant, *existe un límite empírico para el derecho que este ni puede ni debe traspasar*. Del mismo modo, ahora somos capaces de percibir los momentos en los que Kant habla de la política como “teoría del derecho aplicada”, dando por supuesta implícitamente esa otra idea de la política como “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres” pero obviando a propósito la existencia de esa zona gris en la que el derecho no opera para así preservar su propia integridad. Ocurre así, por ejemplo, cuando leemos que “[n]o hay [...] ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política” (cf. *ibid*: 379) pero “[s]í lo hay [...] subjetivamente (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud” (*ibid*: loc. cit.), o que “[l]a verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” (*ibid*: 380) porque, en última instancia, la moral “corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas” (*ibid*: loc. cit.).

Nuestra conclusión podría ser entonces que *la moralidad es condición necesaria pero no suficiente de la política* o, si recuperamos la terminología propuesta más atrás, que *la “felicidad ajena”, en cuanto fin que es un deber, es condición necesaria pero no suficiente de la “felicidad de los míos”*. La relación entre moral y política solo puede ser la que acabamos de enunciar, puesto que si la primera fuese condición necesaria y suficiente de la segunda no habría forma de contemplar la posibilidad de que la naturaleza “nos lleve por la fuerza donde no queremos ir de buen grado”. Entonces todo dependería solo de las buenas intenciones del gobernante, de las cuales ya advierte (con sumo cuidado) el propio Kant que es mejor no esperar nada (cf. MS, AA 06: 339).

De hecho, si nos preguntamos qué impulsó la abolición de las formas de propiedad feudales, si fue la razón o el conflicto político en torno a la administración de ciertos objetos de deseo (particularmente la tierra), constataremos la ambigüedad de la respuesta dada por el propio Kant, que considera que esas formas de propiedad dependían de la “opinión” (cf. *ibid*: 324-325). ¿Significa eso que se impuso la razón o la bondad del gobernante? Entendemos que no. Para Kant los conflictos sobre la propiedad difícilmente se resuelven apelando a la buena voluntad. Hace falta la fuerza coercitiva, o bien del derecho, o bien de la revuelta. Y además habrá que prestar atención para confirmar, cuando se manifiesta la primera, que no lo hace en realidad bajo el espectro de la segunda.

Ocurriría en tal caso igual que cuando la guillotina (donde la cabeza cae al cesto) conjura a la pica (donde la cabeza va ensartada).

Hemos de hacer notar, además, que el espacio que aquí se deja a la *excepción* opera en último término, y por paradójico que pueda resultar, en favor del fortalecimiento del gobierno basado en el derecho. El tipo de regulación de la propiedad que la razón enuncia *a priori* es tal que, necesariamente, tiene que postular la *igualdad entre los propietarios* a costa de no decir nada de la *igualdad de las posesiones*. Consiguientemente, la economía queda configurada como un *campo* en el que quienes están desposeídos dependen de los poseedores y, de esa manera, quedan de hecho sometidos a un sistema social de administración de sus objetos de deseo en el que, además, muchas veces la coerción externa es invisible. Este desequilibrio que se constituye por la vía de los hechos es un obstáculo para la realización del ideal de la razón y, sin embargo y a pesar de todo, el sistema social de administración de los objetos de deseo que lo produce es coherente con la legislación *a priori* de la razón. Es evidente, por lo tanto, que solo una *irrupción del deseo*, una *excepción*, puede contribuir a garantizar el avance hacia el fin enunciado por la razón, a saber, que la política tenga más de “teoría del derecho aplicada” que de “arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres”. Resuena aquí, pues, el eco de Marx, del pasaje de *El Capital* referido al inicio.

No es esta, por lo demás, la posición de un moralista político, que elabora “una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado” (ZeF, AA 08: 372), sino la que se puede esperar que adopte un político moral. Precisamente al hacer hincapié en la existencia de una *excepción* y reconocer todas sus consecuencias moralmente reprobables se salvaguarda la *respetabilidad* de la moral en unas circunstancias frente a las cuales es *impotente*; lo contrario, como se vio en el caso de la ejecución de Luis XVI, implicaría adulterarla.

Conclusión

En estas páginas hemos tratado, como se decía en la introducción, de releer los textos que Kant dedica a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho siguiendo dos claves. Una, la tensión entre el derecho y la economía, cuya mejor conceptualización es seguramente la proporcionada por Max Weber (cf. 2014: pp. 720-724). Otra, la tensión entre deber y deseo, moral y prudencia, dignidad de ser feliz y felicidad. Esta segunda clave implica reconsiderar el lugar que lo empírico tiene en el sistema filosófico kantiano, y por tanto aprovechamos la introducción para aportar algunas reflexiones al respecto.

Después, en el primer apartado, estudiamos la necesidad de subordinar la prudencia al derecho, ya que el desarrollo del concepto de ley exterior introduce la coacción externa y, por tanto, la obediencia según fines empíricos. De ello dedujimos que la diferencia entre un régimen gobernado solamente por la prudencia y un régimen gobernado por el derecho es el marco regulador dentro de cual se sigue produciendo la administración, patológicamente condicionada, de los objetos de deseo. Por ello repasamos someramente el análisis que Kant hace del derecho de propiedad tal y como la razón lo enuncia, y señalamos que el sistema jurídico enunciado por la razón está desacompañado: por una

parte se plantea un deber de obediencia incondicionado a la autoridad política y por el otro un ideal jurídico de regulación del derecho de propiedad que no necesariamente se va a corresponder con la realidad. Ese desacompasamiento nos llevó a preguntarnos hasta qué punto el marco jurídico guiado por el ideal republicano podría ser suficiente para neutralizar de forma efectiva el conflicto por los objetos de deseo, y con ello dimos pie a la búsqueda una *crítica* del derecho en las reflexiones de Kant.

En el segundo apartado hallamos al menos un indicio de esa crítica al constatar que el principio de la igualdad entre propietarios nada dice de la igualdad de sus posesiones y que, por tanto, hay *ciudadanos y coprotegidos*. La razón práctica nos conducía así a preguntarnos por el origen de la desigualdad pero parecía incapaz de dar una respuesta acorde con sus propias exigencias. El deseo, en tanto que fuerza conformadora de la jerarquía social, aparecía así como factor capaz de plantearle al derecho un límite infranqueable.

Con ello llegamos al tercer apartado, donde tratamos de armonizar el resultado contradictorio ofrecido por los dos primeros. Confirmamos que estábamos teniendo en cuenta el paralaje kantiano, la diferencia entre *fenómeno* y *noúmeno*, hasta donde nos lo permitía nuestro objeto, cuya naturaleza hace que ambos aparezcan entrelazados. Encontramos los “derechos dudosos”, la *equidad* y el *derecho de necesidad*, y tras ellos la reivindicación de la excepción declarada abiertamente como tal frente a los intentos de dar una justificación legal a decisiones políticas revolucionarias, claramente movidas por el deseo, como la ejecución del soberano. Surgió así la noción de antagonismo, y la posibilidad de su disolución reflexiva mediante un juicio teleológico que inserte dicho antagonismo dentro de la dinámica unificada del sistema de la naturaleza.

Concluimos que *la subsunción del deseo por el derecho* se enfrenta efectivamente a un límite infranqueable más allá del cual el derecho pierde su carta de naturaleza. Y que ese espacio de indeterminación no pone en tela de juicio la defensa kantiana del derecho como producto de la finalidad moral del ser humano, sino que es de hecho el garante necesario de la evolución política de las sociedades humanas hacia el ideal republicano. Este ideal es por lo tanto condición necesaria, pero no suficiente, de su propia realización práctica. No hay una contradicción entre teoría y práctica porque la teoría admite las excepciones de la práctica necesita.

Todo lo dicho en el artículo y recapitulado hasta este punto invita a volver desde Kant a Marx. Si la “acumulación originaria” (Marx) es una forma concreta de “apropiación originaria” (Kant) por relación a una forma históricamente determinada de orden social, y si el argumento de Kant es convincente en lo que se refiere a la necesidad moral y jurídica de aceptar, por el bien del propio derecho, que no es cuestionable el origen de un ordenamiento jurídico-político, entonces la crítica moral al capitalismo tiene un recorrido muy corto. Aunque la reacción contra la injusticia que funda e instituye el orden capitalista tiene desde luego un fundamento moral, no se desarrolla ni conduce en términos exactamente morales, ni siquiera jurídicos, sino en el terreno de los “derechos dudosos”, que es en definitiva el de la excepción.

Esto invita abrir una discusión que aquí no puede ser abordada con el detalle que merece. Solo puede ser enunciada como hipótesis, como promesa incierta de un futuro trabajo al respecto. Tal vez la ley del valor-trabajo, que es principio rector de la dinámica del capital, sea una máxima en sí misma compatible con los requisitos que establece el imperativo categórico en sus dos formulaciones. No querría esto decir que los agentes económicos operen por mor del deber, porque además la máxima que guiaría su acción permanecería generalmente oculta por el *fetichismo de la mercancía* (cf. Marx 1986: pp. 87-102), pero sí que tal máxima sería conforme al deber. Contribuiría a dar plausibilidad a esta hipótesis, además, la extraordinaria similitud, que solo podemos apuntar, entre el modo en que Kant abstrae progresivamente todas las determinaciones empíricas de la voluntad para llegar al imperativo categórico (cf. KpV, AA 05: 19-31) y el modo en que Marx abstrae progresivamente todas las determinaciones empíricas de la mercancía para llegar a la ley del valor-trabajo (cf. 1986: pp. 43-51).

Volvamos, empero, al argumento principal de este artículo, y cerremos al fin el círculo, retornando al comienzo de nuestra exposición. Allí defendimos una interpretación gradualista del tránsito de *lo puro a priori* a *lo absolutamente a posteriori*. Ahora podemos decir que en estas páginas hemos mostrado sobradamente cómo en el campo de la filosofía práctica se produce ese “movimiento” gradual. El *derecho* supone, frente al *deber moral*, la introducción de la coerción externa, y con ello de un elemento empírico del que carece el deber moral. A su vez, la política, no es solamente *derecho*, sino también *prudencia*, y por ello es *más que coerción*, en la medida en que hay *una manipulación más sofisticada de los afectos* de los seres humanos. Finalmente, en la *excepción*, allí donde lo político casi pierde su nombre, o tal vez lo gana verdaderamente (cf. Schmitt 1984 y 1998), encontramos la confrontación directa, absoluta, de deseos irreconciliables, que parece estar en contradicción con el punto de partida y que sin embargo da solidez a toda la escala.⁹

La necesidad de una comprensión gradualista de la relación entre deseo y derecho queda reafirmada por un pasaje de *En torno al tópico...* que hemos omitido hasta el momento. Frente a la idea de que existe una “teoría del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez” (TP, AA 08: 306), lo único que se puede alegar es que, “si bien los hombres tienen en su cabeza la idea de los derechos que les asisten, la dureza de su corazón les hace [...] incapaces de indignos de ser tratados con arreglo a ella” (*ibid: loc. cit.*). Esto es lo que hace “lícito y necesario un poder supremo que, procediendo simplemente de acuerdo con las reglas de la prudencia, los mantenga en orden” (*ibid: loc. cit.*). Sin embargo, Kant advierte, aquí se produce un “salto a la desesperada (*salto mortale*)” (*ibid: loc. cit.*), porque si resultase que el soberano hubiera prescindido de todo derecho y estuviera solo por la fuerza, “también al pueblo le estaría permitido intentar ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal” (*ibid: loc. cit.*).

El planteamiento que hace aquí Kant es en primera instancia contradictorio, puesto que sabemos por el mismo texto (cf. *ibid: 302*) que gobernar solamente mediante la

⁹ Faltaría ubicar en esta serie, en algún lugar entre la moral, el derecho y la política, la *antropología práctica* (cf. GMS, AA 04: 388), considerada tal vez como el saber sobre el cual se apoya la vertiente más empírica de la política.

prudencia es sinónimo de no gobernar de acuerdo con la idea de derecho que nos proporciona la razón. La única forma de darle coherencia es, como se ha señalado, evitar la adopción de un esquema binario (o prudencia, o derecho) y optar por una interpretación gradualista (a más prudencia menos derecho y viceversa). De esta manera, lo que entendemos es que cuanto más convencido esté el gobernante de que sus súbditos tienen tan duro el corazón que el derecho no va más allá de su cabeza, tanto más recurrirá a la prudencia (esa prudencia subsidiaria del derecho) y tanto más se acercará a ese punto en que no pueda, por la reacción rebelde de sus súbditos, reclamar con justicia su obediencia.

El “salto a la desesperada” que supone confiar en la prudencia, y que es tanto más desesperado cuanto mayor es el peso que tiene esta frente al derecho, nunca desaparece completamente. La aplicación estricta del derecho enunciado por la razón lo único que puede hacer es acotar notablemente ese “salto a la desesperada”, circunscribiéndolo al espacio propio de la sociedad civil, entendida esencialmente como el ámbito en el que se despliegan las relaciones económicas. A partir de ahí, si uno es conservador, esperará que el control estatal será suficientemente férreo como para evitar que el conflicto estalle abiertamente. O, si uno se deja llevar por pasiones jacobinas, confiará en que el conflicto hará tambalearse justo aquello que el derecho no puede transformar, los fundamentos del orden económico, y dejará intacto justo aquello que la razón tiene interés en preservar, que es el derecho mismo. En el primer caso el intérprete verá a Kant como un tímido liberal. En el segundo, como un republicano radical, si bien críptico.

Por lo tanto, quedando fuera de toda duda la oposición de Kant al absolutismo del Antiguo Régimen, no es sin embargo fácil emitir un juicio definitivo sobre el grado de radicalidad de su postura. Si uno de los principales criterios de distinción entre liberales y republicanos radicales es el diferente modo en que conciben y emplean la noción de libertad, que es negativa para los primeros y positiva para los segundos, el problema es que no es fácil ubicar a Kant en este esquema (cf. Colomer Martín-Calero 1994; Beade 2009 y 2011; Vorpapel da Silva 2016). Analizar con detalle el uso que Kant hace de la noción de libertad es de nuevo una tarea que no cabe abordar aquí, pero sí se puede esbozar al menos la estructura del argumento a partir de lo ya expuesto.

Si consideramos el contenido de las tres *Críticas*, es cierto que Kant define en varias ocasiones la *idea* de libertad en un sentido negativo, pero también que frecuentemente niega, acto seguido, que tal forma de libertad sea en principio posible. Así, en realidad, la única libertad atribuible al ser humano es la que resulta no de la total ausencia de determinaciones exteriores, sino de la potencial autonomía de la voluntad, que podría desplegarse no *contra* sino *a pesar de* esas determinaciones. Esa voluntad autónoma se conforma y desarrolla a través de la interacción práctica de cada individuo con su entorno y del conjunto de los seres humanos con el resto del sistema de la naturaleza en un proceso dinámico e histórico en el cual la causalidad mecánica juega un rol esencial pero no absoluto (cf. KrV: A321/B378 y ss., A532/B560-A558/B586, A797/B825 y ss.; KpV, AA 05: 3-4, 71-87; KU, AA 05: 174-181, 385 y ss.).

En los textos de Kant dedicados a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho el tratamiento de la cuestión de la libertad se ordena de modo parecido. Por un lado, la libertad aparece en ocasiones definida en sentido negativo como la posibilidad que cada cual tiene de “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” (TP, AA 08: 290). Por otro, es concebida a partir de la noción de autonomía, es decir, como el hecho de que un ciudadano no tiene que “obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento” (MS, AA 06: 314; cf. ZeF, AA 08: 350). Yendo en principio a la contra de ambas, encontramos todas las reflexiones de Kant acerca de la política como gobierno mediante el mecanismo de la naturaleza (cf. ZeF, AA 08: 366), la defensa taxativa del deber de obediencia (cf. MS, AA 06: 318-322), y la comprensión de los estallidos revolucionarios como momentos en los que la naturaleza y la necesidad se imponen, al menos en gran medida, a la voluntad potencialmente autónoma (cf. *ibid*: 320-323n).

Acabamos de mostrar que el gobierno según la prudencia y el gobierno según el derecho no se contraponen de forma binaria, sino que se articulan en una escala gradual y continua. Podemos añadir ahora que, consiguientemente, la postura de Kant no es que el ser humano o bien realiza acciones totalmente libres (autónomas), o bien realiza acciones totalmente determinadas (heterónomas), sino que la autonomía de la voluntad es solo un vector de fuerza que se articula con otros en composiciones de lo más variadas. La acción moral es solo aquella en la que se expresa el grado máximo de libertad o autonomía del cual el ser humano es capaz, pero las revoluciones son momentos excepcionales en los que, necesariamente, la libertad no se manifiesta en ese grado máximo.

Aquí también hemos argumentado que la noción de lo *puro a priori* no es un criterio de distinción valorativa. Ahora añadimos que al presentar las revoluciones como estallidos “naturales” Kant no está siendo despectivo, aunque pudiese parecerlo. Incluso se podría decir que las revoluciones, como los volcanes, aparecen ante nosotros como acontecimientos sublimes al mismo tiempo que son episodios históricos plagados de sucesos terribles (cf. KU, AA 05: 260-262, 264; SF, AA 07: 85; Losurdo 2010: 123-128; Lyotard 2009: 28 y ss; Huet 1994).

Al identificar, en el plano jurídico-político, la transformación revolucionaria de la sociedad con el problema de la excepción, Kant puede ser visto como un republicano radical, aunque desarrolle su postura con argumentos poco habituales y en parte disimulados. Lo mismo ocurre, como estamos viendo, en lo tocante a su forma de comprender la libertad política. Para Kant la libertad humana, en el grado en que sea posible según la situación, es ante todo la capacidad de obrar con autonomía y en concurso con otros, y por lo tanto no es descabellado atribuirle un uso de la idea de libertad en su sentido positivo, reconociendo al mismo tiempo que tampoco en este punto su argumento discurre del modo habitual. En ese sentido, el plausible republicanismo radical de Kant nos proporciona herramientas para construir hoy una crítica del republicanismo liberal, y su forma de entender la libertad humana también nos puede ayudar a fundamentar una crítica de la libertad burguesa.

En la medida en que resulta muy difícil emitir un juicio definitivo, la discusión académica sobre el jacobinismo oculto de Kant puede no ser tan sustantiva a la postre. Tiene más importancia el hecho de que, sea la filosofía un *Kampfplatz* a secas o “la lucha de clases en la teoría” (Althusser 2004: p. 9), Kant supo distinguir, con honestidad intelectual y rigor, la realidad del deseo, y después tomar partido por el deber.

Bibliografía

- Abellán, J. (1996). “En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía”, en C. Roldán Panadero, R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza Carpentier (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de "Hacia la paz perpetua" de Kant*, Tecnos, Madrid, pp. 239-258.
- Althusser, L. (2004). “La filosofía: arma de la revolución” (Trad. de M. Harnecker), en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México D.F., pp. 5-12.
- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea* (Trad. de J. Pallí Bonet), Gredos, Madrid.
- Beade, I.P. (2011). “Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia”, *Daímon. Revista internacional de filosofía*, nº 54, pp. 25-44.
- (2009). “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político”, *Revista de Filosofía*, vol. 65, pp. 25-41.
- Colomer Martín-Calero, J.L. (1994). “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, *Doxa*, nº 15-16, pp. 581-598.
- Eisler, R. (1994). *Kant-Lexikon* (Vols. 1-2) (Trad. de A.-D. Balmès y P. Osmo), Gallimard, Paris.
- Fernández Liria, C. y L. Alegre Zahonero (2010). *El orden de El Capital: Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid.
- (2009). “Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales”, *Viento Sur*, nº 100, pp. 9-20.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el Ciudadano* (Trad. de J. Rodríguez Feo), UNED, Madrid.
- Huet, M.-H. (1994). “The Revolutionary Sublime”, *Eighteenth Century Studies*, vol. 28, nº 1, pp. 51-64.
- Kant, I. (1798). *El conflicto de las facultades* (Trad. de R. Rodríguez Aramayo), Alianza, Madrid, 2003.
- (1797). *La metafísica de las costumbres* (Trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho), Tecnos, Madrid, 2012.
- (1795). “Sobre la paz perpetua” (Trad. de J. Abellán), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 141-187.
- (1793). “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’.” (Trad. de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 95-139.

- (1790). *Crítica del discernimiento* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas), A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- (1788). *Crítica de la razón práctica* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo). Alianza, Madrid, 2009.
- (1786). “Probable inicio de la historia humana” (Trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 77-93.
- (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ed. y Trad. de R. Rodríguez Aramayo, Trad.), Alianza, Madrid, 2012.
- (1784a). “¿Qué es la Ilustración?” (Trad. de A. Maestre y J. Romagosa), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 21-31.
- (1784b). “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 33-49.
- (1781-87). *Crítica de la razón pura* (Ed. y Trad. de P. Ribas), Taurus, Madrid, 2010.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: on Kant and Marx* (Trad. de S. Kohso), MIT Press.
- Losurdo, D. (2010). *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant* (Trad. de G. Escolar Martín), Escolar y Mayo, Madrid.
- Liotard, J.-F. (2009). *Enthusiasm: the Kantian Critique of History* (Trad. de G. Van Den Abbeele), Stanford University Press.
- Marx, K. (1984). *El Capital. Libro Primero* (Ed. y Trad. de P. Scarón), Siglo XXI, Madrid.
- Schmitt, C. (1998). *Teología política* (Trad. de F.J. Conde), Struhart&Cia, Buenos Aires.
- (1984). *El concepto de lo “político”* (Trad. de E. Molina y Vedia, y R. Crisafio), Folios, Buenos Aires.
- Vorpagel da Silva, L. (2016). “Sobre el problema de la libertad en Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, nº 2, pp. 541-559.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. (Trad. de J. Medina Echeverría et al.; Ed. rev. por F. Gil Villegas), FCE, México.
- Williams, H. (2015). “El concepto kantiano de propiedad” (Trad. de L. Cebolla Sanahuja), *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, nº 2, pp. 347-359.

