

Sobre la vigencia de la filosofía práctica de Kant

Por JESÚS VEGA
Universidad de Oviedo

Las páginas que siguen tienen un doble designio nada novedoso. Su propósito es tanto corroborar un diagnóstico como contribuir a una crítica. Lo primero tiene como motivo inmediato la reciente conmemoración de la figura de Immanuel Kant en el bicentenario de su muerte, y su objeto es una nueva reevaluación, otra más, de la importancia de la doctrina kantiana en la historia de la filosofía práctica y de su innegable actualidad. Lo segundo responde al deseo de articular algunas intuiciones en torno al significado real que puede tener esa vigencia de la filosofía práctica de Kant, tampoco originales en absoluto pero probablemente sí muy necesarias, acaso hoy más que nunca, para acotar los límites e insuficiencias de un pensamiento filosófico idealista en materia de «racionalidad práctica».

Digo «intuiciones» porque no pretendo hablar, desde luego, con la autoridad de ningún «especialista» en Kant; si acaso, como un «especialista en ideas generales», según aquella célebre definición que Comte daba del filósofo (a su vez «en general»). De modo que lo aquí voy a decir no serán otra cosa que generalidades que todo el mundo conoce sobre el pensamiento kantiano y sobre su presencia en la filosofía actual. En cuanto al propósito crítico que las anima, es solamente reflejo de la experiencia de un profesor que –como todos lo que tienen que vérselas «de oficio» con los asuntos de la filosofía del Derecho, de la moral o de la política– ha tenido necesariamente que pensar en las tesis kantianas, desde ellas y muchas veces también –sin que tenga que ser aquella «lucha cuerpo a cuerpo» de la que hablaba, un tanto dramáticamente, Ortega– *contra* ellas.

Comenzaré, pues, con un diagnóstico general. Kant es, sin resquicio alguno para la duda, el «pensador de la época», el filósofo por excelencia de nuestro tiempo, a una considerabilísima distancia de

otros grandes filósofos clásicos pertenecientes al «ciclo del idealismo alemán» (señaladamente, Hegel) o impugnadores de él (señaladamente, Marx). Y desde luego, a mucha mayor distancia de la influencia de cualesquiera otros pensadores anteriores o posteriores. Esta valoración histórico-filosófica no es, como decía, nueva y vendría a expresar la idea comúnmente asentada de que la filosofía kantiana inaugura el pensamiento moderno, certificando el cierre del período de la filosofía medieval y abriendo el nuevo ciclo de la filosofía moderna y contemporánea. Sin embargo, sí sería necesario precisar que la presencia de Kant en nuestro mundo actual, en los comienzos del siglo XXI, es mucho más inmediata de lo que pudo serlo en los siglos XIX y XX. Algunas de las ideas básicas que el sistema kantiano convirtió en el centro de la reflexión filosófica moderna –ideas tales como las de ciencia, Estado, individuo, historia o progreso–, fueron desarrolladas inmediatamente por sistemas postkantianos que llenaron el siglo XIX, asociados a nombres como los de Comte, Hegel y Marx, sistemas a su vez cuya proyección práctica, política e ideológica se extendió a lo largo de todo el siglo XX. Una vez acaecidos hechos tales como la caída de los totalitarismos (el nazismo a mediados y el comunismo a finales del siglo XX), la consolidación de las democracias individualistas de raíz liberal y la crisis o al menos atemperación del positivismo cientificista, de la «tecnocracia» y de la idea ilustrada de progreso indefinido de las tecnologías (pongamos como referencia testimonial de esta crisis a Heidegger, la filosofía hermenéutica gadameriana y el «postmodernismo»), no sería extraño que –como ha señalado recientemente G. Bueno– Kant haya «recuperado su hegemonía». Su sistema filosófico representó, en efecto, «el punto de cristalización de las ideologías de la época moderna, que revolucionan el orden antiguo: de la Ilustración, de la Democracia y de la Ciencia»¹, y esas ideologías, después de los reajustes y convulsiones del pasado siglo, son las llamadas a constituir de nuevo el punto de referencia en el presente de la «globalización».

Aquí se trata de hablar en concreto de la vigencia de la filosofía *práctica* de Kant. Y lo primero a decir es que si hay, ciertamente, algún campo de la reflexión filosófica en el que ese diagnóstico general anterior sea plenamente válido, ése es precisamente el de la filosofía práctica, esto es, la filosofía ética, moral, jurídica y política.

La suposición misma de que éste sea un ámbito autónomo (una «parte definida») de la filosofía –la «filosofía práctica»– es inequívocamente de filiación kantiana, si bien sabemos que Kant ha sido aquí menos un creador que un receptor de la *philosophia practica universalis* de tradición aristotélico-escolástica que le llega a través de la escuela de Wolff (Achenwall, Baumgarten). Si hasta hace sólo unas

¹ BUENO, G., «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», *El Basilisco*, 35 (2004), pp. 3-40, p. 3.

pocas décadas las expresiones «práctica» o «praxis» eran monopolio del marxismo y del materialismo, y más o menos lo mismo sucedía con la noción de «razón crítica» (Escuela de Frankfurt), la sola mención en nuestro tiempo del sintagma «razón práctica» está evocando casi exclusivamente el legado de Kant. En especial, bajo esta «rehabilitación de la razón práctica» (por usar una expresión que se puso en circulación hace veinte años en Alemania) se sobreentienden cuando menos las dos cosas siguientes: i) el mundo de la acción o praxis humana como territorio de operatividad de la «razón», pero una razón ya no teórica, científica o instrumental, sino «normativa», y ii) un esquema de unificación común y armónico, a partir de tal noción de racionalidad, de sus diversas subregiones (morales, éticas, políticas y jurídicas).

Que la esfera –o esferas– de la acción práctica se hallen sometida a pautas de racionalidad y que ello permita aventurar relaciones de unidad (no polémica) entre ellas son, efectivamente, ideas cuya presencia dominante en la filosofía práctica actual está, de un modo casi exclusivo, escrita en lenguaje kantiano y pensada con conceptos kantianos. Y podría decirse que si la verdadera «vuelta a Kant» se ha producido más en el presente cambio de siglo que en el anterior, cuando aquel famoso lema de O. Liebmann –*Zurück zu Kant!*– abrió paso a los diversos neokantismos, ello es porque hoy éstos están en buena parte olvidados acaso precisamente por estar demasiado ligados a la filosofía teórica (la epistemología, la teoría del conocimiento) del pensador de Königsberg; especialmente el neokantismo logicista o marburgiano (Natorp y Cohen), más centrado en la «razón pura», mientras que sólo el neokantismo «axiológico» (Windelband y Rickert), es decir, el centrado en la «razón práctica», tuvo una línea de continuidad que conduce directamente a la filosofía hermenéutica (Dilthey y Weber) y a la teoría de los valores (Lotze, Scheler y Hartmann). No es, pues, la filosofía teórica kantiana aquella que tiene presencia inmediata en el presente, probablemente debido a que los dualismos no menos clásicos que ella introduce en la reflexión moderna y contemporánea (analítico/dialéctico, *a priori*/*a posteriori*, empírico/trascendental, etc.) sí que han sido desarrollados autónomamente, con libertad frente a Kant, por otras tradiciones filosóficas (marxista, analítica, fenomenológica, etc.) sin que su evolución posterior parezca permitir un retorno a los términos literales del criticismo kantiano. En cambio, la filosofía práctica –y sólo ésta– sí que es hoy mucho más kantiana que nunca, si es que alguna vez dejó de serlo.

Para corroborar lo anterior de un modo extensional o empírico bastaría la referencia al hecho de que la filosofía *académica* hoy practicada (aquella que, según el mismo Kant, sería «artista» de la razón) ha adoptado como «paradigma normal» (en el sentido kuhniano) el sistema de ideas de dos filósofos que se reclaman hoy expresamente continuadores del proyecto kantiano de fundamentación de la razón práctica –J. Rawls, en Estados Unidos y J. Habermas, en Europa– cuyas

obras dominan abrumadoramente la bibliografía producida en los departamentos de filosofía moral, política y jurídica de las universidades a ambos lados del Atlántico². Estos pensadores (y podrían ser mencionados otros muchos: Apel, Singer, Hare, Gauthier, Herman, O'Neill, Korsgaard, Nino, Arendt, Tugendhat, Nagel, Richards, etc.) rehabilitan a Kant más por el método, el *constructivismo* práctico, que por los supuestos «metafísicos» o precisamente «teoréticos» que aún envolverían el sistema de su filosofía práctica, supuestos que no se avendrían ya, ni serían necesarios, para la filosofía contemporánea, una vez producidos sus sucesivos giros «lingüístico» y «pragmático»³. Tampoco resulta extraño en absoluto, a la luz de todo lo dicho, que la «hegemonía kantiana» venga asociada fundamentalmente a la filosofía analítica de raigambre anglosajona⁴.

Pero el *signum* kantiano no ha dejado sólo su impronta en el discurso filosófico, sino que también se hace muy claramente visible en el discurso justificativo más o menos «oficial» de las propias *prácticas* públicas, políticas, jurídicas y morales (aquellas que según Kant serían «legisladoras» de la razón). Hablamos, claro está, de las prácticas públicas características de los Estados democráticos de Derecho occidentales, fundados sobre el sistema productivo de mercado tendente a una mundialización económica capitalista (el *World-System* de Wallerstein). Este escenario es propicio a la generalización de *lógoi* diversos caracterizados, entre otras cosas, por una tendencial convergencia entre: i) *las justificaciones morales y las justificaciones jurídicas*: así, p. ej., la creciente «moralización» del Derecho tras la segunda postguerra, en función de la apelación a «valores» o «principios», que rigen las Constituciones y la práctica de los tribunales superiores, a su vez teorizada por doctrinas como las de Dworkin o Alexy; ii) *las justificaciones morales y las justificaciones políticas*: así el discurso reivindicativo de los «derechos humanos universales», o la apelación

² Véase RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, pp. 31, 43, 251 ss.; HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* [1981], trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.; MCCARTHY, Th., «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105/1 (1994), pp. 44-63. En el ámbito específico de la reflexión sobre el Derecho y la racionalidad jurídica, Kant podría considerarse inspirador directo o indirecto de las principales doctrinas contemporáneas, tanto del positivismo clásico (baste la alusión a KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho* [1960], trad. de R. Vernengo, UNAM, México, 1982), como del actual postpositivismo (baste la alusión a ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica* [1978], trad. de M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pero véase también, p. ej., ALLARD, J., *Dworkin et Kant. Réflexions sur le jugement*, Univ. de Bruxelles, Bruselas, 2001).

³ Véanse RAWLS, J., «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77/9 (1980), pp. 515-572, y HABERMAS, J., «Caminos hacia la detrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás», en *Verdad y justificación*, trad. de L. Díez, Trotta, Madrid, 2002, pp. 181-220.

⁴ Véase WEINBERGER, O., «The Language of Practical Philosophy», *Ratio Juris*, 15/2002, pp. 283-293.

a los procedimientos dialógicos y consensuales en el marco del pluralismo axiológico democrático, del liberalismo individualista, del multiculturalismo, de la era «postconvencional» y «postmetafísica», y iii) *las justificaciones políticas y las justificaciones jurídicas*: así el proceso de constitucionalización europea, la defensa del republicanismo cosmopolita, el «patriotismo constitucional» y la globalización jurídica en la era «postnacional», la defensa del Derecho internacional en el contexto del «juridicismo europeo» (frente al «hobbesianismo» norteamericano que defienden los más agresivos ideólogos del imperio, tipo R. Kagan), etc.

El excipiente que vendrá a amalgamar semejante mezcla, que acaso mereciera más el hegeliano nombre de *Sittlichkeit*, ha terminado siendo, sin embargo, por antonomasia, el pensamiento kantiano o al menos un muy fiel trasunto suyo. Sin duda, en todo ello obran de modo determinante las peculiares características constitutivas de la «filosofía práctica» (frente a otras «partes definidas» de la filosofía), así como de la realidad práctica misma que sería su objeto (frente a otras realidades), en sus mutuas relaciones. Pero, sobre todo, serán decisivas las propias características peculiares de la reconstrucción filosófica kantiana: lo que podría llamarse su «metodología de racionalización del campo práctico». Sobre ambas cosas, (I) los supuestos y propuestas de este «método» de la razón práctica y (II) las posibles objeciones críticas que cabe dirigirle, versará la presente exposición.

I

Si hubiera que buscar un lema que resumiera la entera filosofía práctica kantiana, ése podría muy bien ser el siguiente: Kant es el filósofo de la normatividad. En efecto, la idea de *norma* es probablemente la idea central de toda la filosofía kantiana, incluyendo por cierto su propia filosofía teórica en cuanto «crítica». Atendamos, en efecto, al significado último del célebre «giro copernicano» que Kant habría imprimido a la teoría del conocimiento tradicional: no es el objeto quien determina al sujeto cognoscente, sino el sujeto quien constituye al objeto. Éste será, como todo el mundo sabe, un giro hacia el *constructivismo*. No entraremos en la espinosa cuestión de si este giro fue o no realmente originario de Kant o si hay que interpretar su significado idealista más bien como una «contrarrevolución ptolemaica» (Russell). Limitémonos a examinar cuáles son sus consecuencias. La razón nada conoce que ella misma no haya producido en la cosa conocida, se dice al comienzo de la *Crítica de la razón pura*. Nuestro entendimiento «posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados»⁵. Hay, pues, una definición expresa

⁵ *Kritik der reinen Vernunft* [1787], en *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1968, vol. III, B XVII, p. 12 [trad. esp. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993, p. 21].

del entendimiento o facultad cognoscitiva por conceptos (*Verstand*) como «facultad de las reglas»⁶. Esta definición supondrá un «giro normativista» de la teoría del conocimiento, como vieron perfectamente los neokantianos de Baden y especialmente Windelband, cuando cifra la revolución kantiana en la tesis de que «los objetos no son para nosotros sino determinadas reglas a las que debemos someternos en nuestras combinaciones de ideas» y de que «todo el conocimiento se basa en la normatividad de las ideas»⁷.

Se explica así la sobreabundancia de metáforas prácticas (y en concreto jurídicas) en la epistemología kantiana, tantas veces señalada: toda la primera *Crítica* será un «proceso a la razón», que trata de resolver como *quaestio iuris* las pretensiones cognoscitivas de la metafísica⁸. El conocimiento mismo sería visto como un *ius*⁹, en el cual el sujeto cognoscente, dice Kant, opera «como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula»¹⁰. El «primado de la razón práctica» ya estaría, pues, obrando en la propia filosofía teórica.

Ahora bien: en la esfera práctica los efectos del giro copernicano serán notoriamente mucho más contundentes. Aquí estamos instalados originariamente en el ámbito de la acción humana, de las relaciones prácticas inmanentes entre los *sujetos*, como individuos y como miembros del grupo social, y no sólo en el plano de su conocimiento de los objetos. Éste es, pues, el lugar en donde las metáforas prácticas, jurídicas y morales, dejarían de ser tales metáforas: el constructivismo normativo se halla, por decirlo así, «en casa». Se trata ahora de reconstruir el modo cómo la acción humana, relacionada con otras acciones humanas, se somete a «razón», es decir, se gobierna a su vez por regla o norma. La pregunta fundamental es, así, una pregunta normativa: «¿qué debo hacer?»¹¹, paralelamente a como la pregunta teórica se planteaba qué puedo conocer. Y es entonces cuando lo que alguna vez se ha llamado la «maza del argumento trascendental» es blandida por Kant con toda su extraordinaria fuerza. Pues en el campo práctico, nos dirá ese argumento, las reglas no pueden ser *meramente* empíricas, no pueden provenir del entendimiento (de la «facultad de desear» o «voluntad»), y sí sólo de la razón misma (*Vernunft*), porque en otro caso no serán propiamente reglas «morales». Han de poder ser contempladas como reglas sometidas a principios *a priori* de la propia

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, B 171, p. 131 [trad. esp. p. 149].

⁷ WINDELBAND, W., *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia* [1921, 8.ª ed.], trad. de Wenceslao Roces, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1949, pp. 97, 101; el concepto de norma sería así «el concepto central de la filosofía crítica» (p. 277).

⁸ Véase, p. ej., PIEVATOLO, M. Ch., «The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason», *Ratio Juris*, 12/3 (1999), pp. 311-327, donde se compara la crítica kantiana con la actividad de un «tribunal constitucional».

⁹ MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, cap. I.

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII, p. 10 [trad. esp., p. 18].

¹¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 833, p. 522 [trad. esp., p. 630].

razón, y no de la experiencia. Si en el campo del conocimiento y de la ciencia, el entendimiento (*Verstand*) construye sobre la experiencia fenoménica aplicando sus categorías (por ejemplo, la causalidad) para obtener *leyes* o reglas objetivas (la «Naturaleza») quedando la razón limitada a un uso regulativo, en el campo de la praxis la razón es *ella misma una causa*, esto es, dirige o gobierna la acción produciendo efectos en el mundo, *constituyendo* en él la moralidad mediante el imperio de su propio principio.

La razón práctica es razón pura práctica: la praxis humana o es determinada *a priori* por la razón pura o no es racional, es decir, no es verdaderamente *moral* o libre, sino simple secuencia del mecanismo causal de la Naturaleza. Nunca la idea de libertad se formuló de modo más rotundo: libertad es la propia causalidad *nouménica* de la razón; libre puede decirse sólo aquel curso de acción cuya cadena de efectos pueda imputarse, como a su primera causa, a la razón misma o *nôus*; en ello radicará al tiempo su cualidad moral. De este modo, la condición *a priori* de posibilidad de la racionalidad práctica (de la moral en el mundo) no es otra que la efectiva producción de la acción bajo fundamentos de la razón, y no sólo bajo fundamentos puramente empíricos (hipotéticos o condicionales). Solamente entonces las reglas prácticas serán genuinas *normas* («leyes prácticas», imperativos categóricos o incondicionales). La razón (práctica), diríamos por seguir con metáforas jurídicas, es «juez y parte», pone la regla y la aplica o ejecuta. O mejor aún, es «legisladora» (*gesetzgebend*) y asegura su «potestad jurisdiccional» por la vía más directa: suponiendo que será eficaz *necesariamente...* a menos que no haya en absoluto moralidad en el mundo, sino el puro juego mecanicista de las causas y los efectos por intermediación de un entendimiento humano cuya necesidad será heterónoma pero no autónoma. Tal es la resolución kantiana de la tercera antinomia de la razón pura¹².

La razón determina la acción humana *a priori*, mediante su propia regla, pero una regla que no tiene contenido: no dicta lo bueno ni lo malo, porque sólo podría hacer tal cosa indicando algún contenido empírico. De manera que opera a partir de la sola *forma* de la razón, que es la propia *idea* general de una «regla», esto es, la pura conexión abstracta de elementos bajo condiciones de universalidad y necesidad, el mero concepto *a priori* de una «ley» que es dada «como un hecho de la razón pura»¹³. Una acción será racional (moral) cuando pueda reconducirse a la absoluta universalidad de la razón: cuando sea universalizable sin autocontradicción. De aquí resulta la conocidísima formulación del «imperativo categórico»: «obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como

¹² *Kritik der reinen Vernunft*, B 566 ss., pp. 366 ss. [trad. esp., pp. 467 ss.]; *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], en *Kants Werke*, cit., vol V, p. 97 [trad. esp. de E. Miñana y M. G. Morente, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 145].

¹³ *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 29 [trad. esp., p. 50].

principio de una legislación universal»¹⁴. Esta fórmula cifra la *autonomía* de la razón a obrar, frente a cualquier forma de (moralmente espuria) heteronomía. Otra formulación del imperativo expresa la idea de *dignidad* humana: «no trates al otro como un medio sino como un fin en sí mismo». Ambas ideas constituyen desde su enunciación kantiana los criterios básicos del «deontologismo» de la racionalidad moral, del que provienen las ideas fundamentales que en la actualidad se discuten (o mejor, casi debiéramos decir se indiscuten) como definitivas del «punto de vista moral», desde el procedimiento constructivo formal como test de las reglas materiales (máximas) sobre las que se aplica en segundo nivel (en términos de universalizabilidad, simetría, reciprocidad, imparcialidad, etc.) hasta los ideales de corrección que de ahí derivan, incluyendo la idea misma de «deber», sobre los que luego hablaremos.

Este esquema tiene fuerza expansiva a las demás regiones del mundo práctico: el Derecho y la política. Pues la razón práctica es única y la misma: la unidad de la esfera práctica viene dada por la unidad de la propia razón. Así, en el plano jurídico-político tenemos las reglas del «estado jurídico» o *Estado de Derecho*, reglas que son colectivas, ya no individuales, y «externas», ya no internas como las de la moral. Por tanto, se refieren a la mera voluntad o acción reglada por conceptos del entendimiento, pero no obstante se hallarían igualmente sometidas según Kant a ideas regulativas *a priori* de la razón, a «leyes de libertad»¹⁵. El Derecho sería aquel conjunto de normas heterónomas (esto es, operativas en virtud de móviles empíricos) cuya racionalidad se ajusta al principio *a priori* de hacer posible la coexistencia del arbitrio o libertad externa de cada uno con el de todos según una ley universal de libertad¹⁶. El ordenamiento jurídico va ligado intrínsecamente a la coerción, lo que –invirtiendo una expresión de A. Cortina– le convertiría en una especie de «forma deficiente de moral»¹⁷, un mal necesario para hacer viable la convivencia social. Pues la sociedad no sería otra cosa para Kant que aquella asociación de individuos que tienen que someterse a leyes coactivas para poder ser libres. Hay aquí un argumento «dialéctico» (que anticipa motivos hegelianos) expresado en el famoso oxímoron: la «insociable sociabilidad de los hombres» (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*). Idea que resume perfectamente la síntesis que Kant pretende entre la tradición racionalista y la empirista, entre el absolutismo despótico de un Hobbes y el liberalismo individualista de un Locke. Por un lado, Kant prolonga la vieja suposición (aristotélico-escolástica y racionalista) de que el hombre sólo puede ser virtuoso dentro de la *pólis*, en el

¹⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 30 [trad. esp., p. 49].

¹⁵ *Die Metaphysik der Sitten* [1797], *Kants Werke*, cit., vol. VI, p. 215 [trad. esp. de A. Cortina y J. Conill, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 17].

¹⁶ *Die Metaphysik der Sitten*, p. 230 [trad. esp., p. 39].

¹⁷ Cortina, A., «La moral como forma deficiente de Derecho», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5 (1988), pp. 69-85.

seno de la sociedad política. Esto le distancia de, por ejemplo, un Rousseau y su idea de la bondad natural del género humano, si bien Kant sigue participando de la confianza en la necesidad de un «contrato social» o «contrato originario» como instancia de perfección de la sociedad política a partir del «estado de naturaleza», instancia orientada a instituir «la libertad de cada miembro de la sociedad», que es un principio *a priori* fundante de toda Constitución y, en general, de todo «estado civil»¹⁸. La libertad es «el único derecho innato, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad»¹⁹. Concibe Kant así como un «deber moral» el ingreso en el estado jurídico por medio de un tal pacto, que responde a «una *mera idea* de la razón»²⁰, y al que presenta también bajo la forma «histórico-cultural» de un designio o intención oculta de la misma Naturaleza (preludio asimismo de la hegeliana «astucia de la razón») ²¹. La historia de la humanidad sería, pues, fundamentalmente historia jurídica, progreso hacia el Derecho.

Ahora bien, por otro lado ello significa en Kant reconocer a las claras, lejos de cualquier visión idílica, la condición efectivamente «insociable» del hombre desde el más descarnado pesimismo antropológico que se resigna ante lo que I. Berlin –siguiendo justamente una metáfora kantiana y antes agustiniana y luterana– ha llamado el «fuste torcido de la humanidad»²². Ahora el término comparativo de referencia ya no son los «seres santos» (como sucedía en la moral), sino más bien los «demonios»²³. En efecto: entrar en el estado jurídi-

¹⁸ *Zum ewigen Frieden* [1795], en *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 331 [trad. esp. de J. Abellán, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 15]; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], en *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 290 [trad. esp. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 3-60, p. 27].

¹⁹ *Die Metaphysik der Sitten*, p. 237 [trad. esp., pp. 48-9].

²⁰ *Über den Gemeinspruch*, p. 297 [trad. esp., pp. 36-7].

²¹ Véase el principio octavo de su *Idea para una Historia universal*: «se puede considerar, a grandes rasgos, la historia del género humano como la realización de un plan oculto de la naturaleza, enderezado al establecimiento de una constitución estatal interior y exteriormente perfecta, como el único estado en que puede la Humanidad desarrollar plenamente sus disposiciones» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], en *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 27 [trad. esp. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 17].

²² «A partir de una madera tan retorcida como aquella de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto» (*Idee*, p. 23 [p. 12]). Véanse las irónicas críticas contra la «arcádica vida pastoril» propia de un «estado de naturaleza» a lo Rousseau, vertidas en su *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 81ss. (obra aún no editada en la *Akademie-Textausgabe*).

²³ «El problema del establecimiento del Estado tiene solución, hasta para un pueblo de demonios (con tal de que tengan algún entendimiento): [...], y se puede formular así «[cómo] ordenar una multitud de seres racionales, los cuales, para su conservación, necesitan en conjunto leyes generales, pero cada uno de los cuales tiene por su parte a escabullirse de esas leyes, y establecer su constitución de modo tal

co, gobernado por reglas de derecho es tanto como «obligar a los individuos a ser libres», colocarlos «forzadamente» bajo el mecanismo artificial de Leviatán, bajo el dominio de leyes colectivas eminentemente coactivas, conстриéndoles por todos los medios a acatarlas como única condición de posibilidad de la propia libertad individual en el marco de la coexistencia común. El conflicto y la competencia incompatible, no armónica, entre los individuos y sus cursos de acción externa –lo que Kant llama «antagonismo» [*Antagonism*]– constituye al tiempo el motor originario («del que se sirve la Naturaleza») de todo dinamismo social y político, cuya canalización sólo es posible imponiendo una «igualdad de sumisión» de los sujetos bajo unas y las mismas leyes como *súbditos*, capaces de asegurar simétricamente el mismo grado de libertad e independencia de todos ellos como *ciudadanos*. El resultado será una sociedad «donde se dé la mayor libertad [posible] y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad»²⁴. La ley fijará así los *derechos* delimitadores de las respectivas esferas de libertad externa de cada uno compatible con la de todos los otros²⁵. Derechos que, en cuanto mecanismos formales, imponen reducidos de inmunidad o «independencia frente al arbitrio conстриente de otro»²⁶ en términos de igualdad (igualdad de oportunidades o «en la línea de salida») y libertad (libertad negativa o «libertad-de»). Y, en cuanto mecanismos materiales, aprovechan positivamente en favor del progreso social –como la «mano invisible» de A. Smith o la «fábula de las abejas» de B. Mandeville– el egoísmo, la voluntad de dominio o la codicia individuales²⁷. En materia de organización del Estado y la constitución jurídica «no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza»²⁸. Kant establece, pues, un Derecho de «mínimos», frente a una Moral de «máximos». Ambos, sin embargo, se complementarían «racionalmente» por cuanto los primeros marcan las condiciones para que los individuos lleven adelante sus planes de vida en función de la compe-

que, aunque sus sentimientos privados sean hostiles entre sí, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran malas inclinaciones» (*Zum ewigen Frieden*, p. 366 [trad. esp., p. 38]).

²⁴ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, p. 22 [trad. esp., pp. 10-11], 5.º principio.

²⁵ FLETCHER, G. P., «Law and Morality: A Kantian Perspective», *Columbia Law Review*, 87/3 (1987), pp. 533-558, p. 546.

²⁶ *Die Metaphysik der Sitten*, p. 237 [trad. esp., p. 48].

²⁷ «[...] esas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, p. 22 [trad. esp., p. 11]).

²⁸ *Zum ewigen Frieden*, p. 366 [trad. esp., p. 39].

tencia y del uso individual del entendimiento (de acuerdo con la consigna antipaternalista del *sapere aude!*) y puedan así alcanzar aquellos últimos mediante máximas materiales que doten de contenido al imperativo moral que sólo puede ser producto de la autonomía del individuo²⁹.

El cuadro que ofrece semejante racionalización del espacio jurídico-político resume, pues, las ideas fundacionales del «Estado liberal de Derecho», en cuya historia interna Kant ocupa un puesto eminente³⁰. Un cuadro íntegramente incorporado asimismo a las discusiones filosófico-políticas del presente, una vez que el liberalismo ilustrado ha podido ser refundido, tras los reajustes derivados del ascenso y caída de los regímenes totalitarios del siglo xx, dentro de los nuevos marcos del «Estado democrático y social de Derecho»³¹. Para ello será preciso, por un lado, acentuar los aspectos contractualistas (Rawls) o procedimental-comunicativos (Habermas)³² del kantiano *Staat in der Idee*, y por otro, dejar en la oscuridad los elementos reaccionarios o monárquico-despóticos aún perfectamente presentes en su doctrina política. Entre estos últimos sobresale el problema del así llamado «déficit democrático» de la teoría kantiana del Estado. Aunque los principios de su modelo de constitución republicana incluyen la separación de poderes (Locke y Montesquieu) y la preeminencia teórica del legislativo a través de la idea de la autolegislación soberana (Rousseau)³³, en la práctica esto se resuelve en una ficción regulativa proyectada sobre el ejercicio del poder monárquico que, *legibus solutus*,

²⁹ Véase CERRONI, U., *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Giuffrè, Milán, 1962, pp. 68 ss.

³⁰ Véanse, p. ej., BOBBIO, N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuelle Kant*, Giappichelli, Torino, 1969, pp. 271 ss.; DIETZE, G., *Kant und der Rechtsstaat*, Mohr, Tübingen, 1982, p. 8; BURG, P., *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlín, 1974, p. 141 (donde se habla incluso de «modelo ultraliberal»), 79 ss. Cabe recordar la frase de Marx: «podemos fundadamente considerar la filosofía de Kant como la teoría alemana de la Revolución francesa» («El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho», en *Escritos de juventud*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1982, p. 289).

³¹ Véase BÖCKENFÖRDE, E. W., «Origen y cambio del concepto de Estado de Derecho» [1991], en *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, trad. de R. Agapito, Trotta, Madrid, 2000, 26 ss; GARCÍA PELAYO, M., *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 13-91.

³² Véase RAWLS, J., *Liberalismo político* [1993], trad. de A. Doménech, Crítica, Barcelona, 1996; HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992], trad. de M. Jiménez, Trotta, Madrid, 2001.

³³ [...] Toda verdadera república es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo». «El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo [...] De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora» (*Die Metaphysik der Sitten*, pp. 341 y 313-4 [trad. esp., pp. 179 y 143]; libertad «externa» o «jurídica» es «la facultad de no obedecer otras leyes exteriores que aquellas a las que haya podido prestar mi consentimiento» (*Zum ewigen Frieden*, p. 350 [trad. esp., p. 16]).

habría de gobernar tan sólo *como si* sus decisiones pudieran ser aceptadas por el pueblo en cuanto colegislador «hipotético»³⁴.

Ello no obstante, el discurso kantiano de la libertad e igualdad, con sus tintes legalistas y necessitaristas, estaba llamado a convertirse en los dos siglos siguientes en el «discurso de los derechos» –o incluso de la «idea de Derecho» en general³⁵– después de que éstos se materialicen también como «derechos sociales y económicos», y no sólo «políticos», cuya garantía se traslada de la ley a la Constitución, en forma de valores y principios rectores de la actividad político-legislativa en el contexto del llamado «constitucionalismo democrático»³⁶. Y es también en esa precisa clave formal-normativa –procedimentalista y consensualista– cómo tenderán a ser resueltas desde entonces cualesquiera tensiones que de ahí puedan resultar típicamente para la teoría política: liberalismo y democracia, derechos y soberanía popular, deliberación individual y colectiva, liberalismo y comunitarismo, universalismo y particularismo, sociedad civil y política, libertad e igualdad, etc.³⁷

Habría aún un último plano al que extiende su luz racionalizadora el ideal jurídico: el plano internacional de las relaciones *ad extra* entre Estados. Relaciones que, en cuanto regidas por la violencia y la guerra, Kant estima aún inmersas en el «estado de Naturaleza». La razón prác-

³⁴ El *pactum sociale*, como «mera idea de la razón», tiene solamente la realidad práctica de «obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito [...] como si hubiese expresado su acuerdo con una voluntad tal [...] aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad» (*Über den Gemeinspruch*, p. 297 [trad. esp., 36-7], subrayado nuestro). Junto con ciertas afirmaciones expresas contrarias a la democracia como forma despótica de gobierno (cfr. *Zum ewigen Frieden*, p. 352 [pp. 18-9]), otros elementos que harían problemática una adscripción kantiana inmediata al parlamentarismo democrático son el rechazo del derecho de resistencia o la restricción de la razón pública (*Öffentlichkeit*) al «uso privado», posiciones a veces achacadas a la presión de la censura del Estado prusiano (Federico II: «razonad, pero obedeced») y otras a una robusta vena hobbesiana preferidora de la injusticia frente al desorden o la anarquía. Sobre todo ello, véase CONTRERAS PELÁEZ, F., «La libertad en el pensamiento de Kant», en G. Peces-Barba *et al.* (eds.), *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2001, vol. II, pp. 483-577, pp. 551 ss. En la *pars pudenda* kantiana, a los ojos del actual Derecho penal (que se autoconcibe heredero de la Ilustración), figura también, importa no olvidarlo, su rigorismo retribucionista decididamente basado en el *ius talionis*, pena de muerte incluida. También cabría recordar sus convencidas discriminaciones hacia el «bello sexo» en el cap. III de las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*.

³⁵ Véase WEINRIB, E. J., «Law as a Kantian Idea of Reason», *Columbia Law Review*, 87/3 (1987), pp. 472-508.

³⁶ Véase FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de P. Andrés y A. Greppi, Trotta, Madrid, 1999; ALEXY, R., *Teoría de los derechos fundamentales* [1985], trad. de E. Garzón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

³⁷ HABERMAS, J./RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de G. Vilar, Paidós, Barcelona, 1998; HABERMAS, J., «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», *Doxa*, 5 (1988), pp. 21-45; NINO, C. S., *The Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1993; SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

tica exigirá también imperativamente la superación de este estado, por cuanto además Kant da por evidente que la institución de una constitución civil interna «perfecta» depende a su vez de la existencia de relaciones jurídicas exteriores entre los Estados. El tránsito tendría lugar mediante una Constitución jurídica estricta orientada al fin de la paz perpetua a través –provisionalmente– de un Derecho Internacional que establezca una federación de Estados soberanos y libres unidos por el compromiso de no hacerse la guerra, y –definitivamente– de un «Derecho cosmopolita» en donde «hay que considerar a hombre y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad». El Derecho cosmopolita estaría regido por el principio de la «hospitalidad universal» o derecho a no ser tratado hostilmente por el solo hecho de ser extranjero³⁸. Éste constituirá en el futuro un proyecto ilustrado de pacificación mundial que, aparte de plasmarse *de facto* en fundamentales realizaciones político-institucionales (*Sociedad de Naciones*, 1919; *Organización de las Naciones Unidas*, 1945), sigue aspirando hoy a regir las pretensiones de regulación no violenta de las relaciones transnacionales, al menos en la medida en que en ellas se haga efectivamente presente el ordenamiento jurídico internacional. Kant ve aquí una línea de progreso irreversible: «Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad entre los pueblos de la tierra que la violación del Derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un Derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del Derecho político y del Derecho de gentes en un Derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella»³⁹. En todo caso, se trata de un proyecto que vuelve a reformularse con gran fuerza en los inicios del tercer milenio globalizador, siguiendo fielmente la gradación kantiana, que va desde un *ius gentium* asociacionista⁴⁰ hasta un *ius cosmopoliticum* de ciudadanía universal bajo *global governance* (poderes legislativo, ejecutivo y judicial mundiales) de base democrática e inspirado en los derechos humanos⁴¹.

II

La pregunta fundamental que podemos formularnos es ésta: ¿Es suficiente con retraducir el modelo constructivista kantiano de racio-

³⁸ *Zum ewigen Frieden*, pp. 332, 356 [trad. esp., pp. 15 y 27].

³⁹ *Zum ewigen Frieden*, p. 359 [trad. esp., p. 30].

⁴⁰ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999. Sobre la integración a escala continental europea, HABERMAS, J., *Los límites del Estado nacional*, trad. de M. Jiménez, Trotta, Madrid, 1997, prólogo.

⁴¹ HABERMAS, J., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000; HELD, D., *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, trad. de S. Mazzuca, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 317 ss.

nalidad práctica a términos procedimentales o discursivos –transitando del «monologismo» al «dialogismo», del trascendentalismo de la conciencia al del lenguaje, del «yo» al «nosotros», etc.– para poder considerarla limpiamente descontaminada de sus presupuestos «metafísicos»? De otro modo: ¿No viene a conservar tal retraducción justamente aquello que verdaderamente resulta criticable, *también* en nuestro tiempo, de la noción kantiana de «razón práctica», a saber, su *formalismo* y su *idealismo*?

A. Las impugnaciones del formalismo moral kantiano fueron muy tempranas y desde entonces se han reproducido recurrentemente. Ya Hegel y Schopenhauer incidieron en la vaciedad tautológica de un deber moral en cuya constructividad quedan excluidos o postergados los contenidos materiales de la acción práctica en favor de la pura forma «legaliforme» de la razón⁴². Mill objetaba por su parte al imperativo categórico que podrían ser adoptadas máximas egoístas o inmorales bajo esa misma forma, cuya no aceptabilidad dependería, en cualquier caso, de las *consecuencias* originadas por su puesta en práctica⁴³. Desde otras perspectivas, la axiología de inicios del siglo xx también reclamará una ética basada en fundamentos objetivos y *a priori* pero *materiales* –los valores– frente al subjetivista formalismo de reglas kantiano⁴⁴. Tampoco hay que olvidar las diatribas nietzscheanas y su puesta en entredicho del «deber» a partir de un «querer» vital o «voluntad de poder» que no revelaría la «transvaloración» de la moral ascética «de obediencia» de Kant, el «idiota», el «autómata del deber», el «teólogo»⁴⁵. La crítica marxista, a su vez, llevada a cabo desde el materialismo histórico, puso el origen y la función de los valores morales y de los ideales jurídicos del Estado de Derecho, no en «la razón» trascendental, sino en la justificación ideológica de con-

⁴² SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética* [1840], trad. de P. López, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 150; HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. esp. de W. Roces, FCE, México, 1994, pp. 199, 246 ss., pp. 387-8.

⁴³ MILL, J. S., *Utilitarianism*, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. por J. M. Robson y J. Stillingier, University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul, Toronto, 1981, vol. X, pp. 207 y 249. En parecidos términos discurre la difundida oposición weberiana entre *Gesinnungsethik* y *Verantwortungsethik*, «ética de la intención» y «ética de la responsabilidad». Véase también BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral* [1889], trad. de M. G. Morente, Revista de Occidente 1927, Madrid, p. 83.

⁴⁴ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913-16], trad. esp. de Hilario Rodríguez Sanz *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941-2, vol. I, pp. 49 ss., pp. 83 ss. N. Hartmann propuso una inversión negativa de la fórmula kantiana: «obra de tal modo que la máxima de tu voluntad no alcance nunca a ser, cuando menos íntegramente, el principio de una legislación universal» («Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Zeit», en *Kleinere Schriften*, Walter de Gruyter, Berlín, vol. III (1958), p. 349).

⁴⁵ NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 40-1; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 126. Deleuze ve en la crítica nietzscheana una denuncia del intento de constituir a la razón simultáneamente en juez y parte, juzgadora y juzgada (DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 129).

cretos intereses económicos y políticos en el contexto de la competencia de una clase social (la burguesía) frente a otras.

Y, en efecto, creemos que en este género de objeciones antiformalistas cabe seguir hallando obstáculos insalvables para las rehabilitaciones contemporáneas del kantismo en el pensamiento moral, jurídico o político. El supuesto consistente en circunscribir la «razón práctica» al ingreso en un «discurso» comunicativo regido *exclusivamente* por ciertos procedimientos y condiciones de universalización –respecto de todos los participantes implicados– y cuyo desarrollo sería conducente así a consensos que sólo entonces, y sólo por ello, podrían llamarse «racionales» constituye a todas luces una «abstracción deontológica» desmedida, como el propio Habermas tiene que reconocer⁴⁶. Pues ello implica equiparar a todos los efectos racionalidad práctica con «racionalidad argumentativa», y definir ésta (como en Kant) exclusivamente en función de la actividad de *fundamentación* de normas («legisladora»). Fuera quedan los marcos históricos, económicos y sociales en los que se dan de hecho los contextos de génesis y aplicación de toda norma moral, política o jurídica: estos marcos sólo se contemplan ya desde la propia «razón normativa» y sus reglas procedimental-formales, en lugar de estas reglas desde aquéllos. Únicamente una inversión semejante permite poner en primer plano los procedimientos universalizadores y consensualistas en los que operarían el «asentimiento de todos» y la «fuerza no coercitiva del mejor argumento» como criterios últimos de «validez» de las normas.

Sin embargo, cabe defender que la racionalidad normativa no es en absoluto «formal» en el sentido de *anterior* o *independiente* de los contenidos que somete a norma o regla. Y estos contenidos no son otros que las propias prácticas humanas histórico-socialmente dadas, cuyas condiciones de constitución y ejercicio comportan relaciones materiales (intereses, planes, fines, vínculos de poder, determinantes causales, etc.) de las que no se puede hacer abstracción absoluta. Las normas reorganizan reflexivamente *pro futuro* entramados de prácticas sociales precedentes, y entrañan su realizabilidad recurrente como normas eficaces o *practicadas* y no sólo deliberadas. Por consiguiente, la racionalidad normativa incluye necesariamente la consideración de los presupuestos de realización y aplicación de las normas, y ello ya en su fundamentación o justificación, que no será entonces ajena a esos presupuestos. De modo que la razón práctica (normativa) no es sólo «razón discursiva», sino también (como ya sabía Aristóteles), *razón ejercitativa*, del mismo modo que la praxis social no es sólo «praxis comunicativa» o «dialógica», sino también praxis directa o ejecutiva de cursos materiales de acción, de operaciones extralingüís-

⁴⁶ Cfr. HABERMAS, J., «¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. de J. Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, p. 25.

ticas (de significado económico, técnico, jurídico, político, artístico, etc.) llevadas a cabo por los individuos. Es la necesidad de coordinar y compatibilizar los conflictos entre estos cursos de acción (que envolverán tanto intereses de los individuos como de los grupos en que se integran) lo que explica la función de las racionalizaciones normativas, que regulan la práctica social en un segundo nivel «formal» reorganizándola según determinadas direcciones frente a otras posibles e incidiendo sobre ella de un modo «tangencial» o «puntual» por medio de prácticas aplicativas. Las prácticas de consensuar y fundar normas y de aplicarlas no son, pues, *todas* las prácticas sociales, ni se explican por sí mismas, ni su racionalidad agota toda la racionalidad social: éstos serían los errores del formalismo normativo. Más bien la razón «con arreglo a normas» resultará desbordada constantemente por las situaciones materiales prácticas que pretende regular, habiendo de replantear una multiplicidad de conflictos (éticos, morales, jurídicos y políticos) en ella surgidos. Que las normas sean «formas» (y, por tanto, abstracciones) no quiere decir que dejen de ser materiales, que sean formas «puras», sino reglas operativas que pautan dialécticamente en segundo grado la acción social. Lo ilegítimo será convertirlas en instancias directamente «rectoras», desde tal condición abstracta, de la praxis social *totum et totaliter*.

El formalismo normativo se ve condenado a transitar alternativamente los tres cuernos del «trilema de Münchhausen» explicado por Albert⁴⁷ –la regresión infinita, el círculo vicioso y la introducción dogmática de un principio último autoevidente–, desembocando su intento por eludir cualquiera de ellos invariablemente en alguno de los otros dos. De lo primero son un ejemplo las reglas ideales de la pragmática trascendental de Habermas-Apel o las reglas argumentativas de Alexy, ya que el fundamento de las normas no nos lleva aquí sino a *otras* normas formales superabstractas. Del círculo vicioso hablaban también Hegel y Schopenhauer, cuando diagnosticaban que el «deber» moral, si es formal, no puede fundarse más que sobre sí mismo, sin que desde él pueda progresarse hacia acción alguna. El «deber por el deber» conduce a la tautología del «*factum* de la razón normativa», lingüística o no. Es decir, literalmente a la «petición del principio» moral. Y esto se traduce, en tercer lugar, en un inevitable dogmatismo o corte abrupto de la fundamentación, cuyo ejemplo más claro podemos situarlo en Kelsen y su apelación al *Sollen* como categoría dada «por evidencia» (remitiéndose, en *La teoría pura*, a la noción «inanalizable» de lo «bueno» en Moore).

Ahora bien, dado que de hecho la racionalidad normativa no *puede* agotarse en «tautologías» autorreferentes, la fundamentación formalista se verá obligada a incorporar «por la puerta de atrás» los contenidos prácticos materiales que no quiere reconocer actuando en las

⁴⁷ ALBERT, H., *Razón crítica y práctica social*, trad. de R. Sevilla, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 2002, pp. 40 ss., p. 72.

«formas» normativas. Como ejemplo de esta inconsecuencia podemos mencionar de nuevo la tesis de Habermas-Apel acerca de cómo las «pretensiones de corrección» que se hallarían tras las reglas discursivas no podrían ser negadas en su carácter último por conducir ello a «contradicciones pragmáticas». Puesto que estas contradicciones no son, precisamente, formales sino que se caracterizan por remitir desde las normas –y el lenguaje– fuera de ellas, es decir, a relaciones de orden pragmático que serían su presupuesto. Las discusiones acerca de si la «categoricidad» del imperativo moral es dependiente de las condiciones de la esfera de acción del sujeto⁴⁸ y si supone, por tanto, una idea de «persona» no formal o abstracta⁴⁹ (salvo regresar a la metafísica del *homo noumenon*) versan también sobre ello. Cabría hablar, pues, de una «falacia normativista» según la cual el formalismo ha de introducir en las normas contenidos prácticos que en realidad no estarían en ellas⁵⁰, sino en su contexto material. Sobre ello volveremos luego.

Si analizamos a esta luz la noción de «universalizabilidad de normas» como criterio o test de la racionalidad ética o moral, vemos que las relaciones de simetría, sustituibilidad y reciprocidad en que apoya su validez implican la referencia a una consistencia no únicamente formal o lógico-proposicional («la no contradicción de la voluntad consigo misma») sino una consistencia *pragmática* o ajuste de acciones entre sí de acuerdo con relaciones materiales (p. ej., causales)⁵¹. Hay que *poder querer* que nuestras máximas sean universalizables, dice Kant⁵², lo que implica que serán *fin*es o *propósitos* prácticos o institucionales los que están comprometidos en tal universalización⁵³. Lo cual entraña a su vez considerar a las normas en su recursividad práctica *a posteriori*, contando con situaciones de incompatibilidad y desviación. Esto es decisivo para una comprensión cabal de la propie-

⁴⁸ FOOT, Ph., «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», *The Philosophical Review*, 81/3 (1972), pp. 305-316.

⁴⁹ WILLIAMS, B., «Persons, character and morality», en *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 1-19.

⁵⁰ Véase sobre esto VEGA, J., «Kant y los fundamentos del idealismo normativo», en A. Castro *et al.* (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Lagares, Sevilla, 2003, pp. 359-389, pp. 380 ss.

⁵¹ Sobre la presencia de una noción no proposicional de contradicción en el imperativo categórico, DOORE, G., «Contradiction in the Will», *Kant-Studien*, 76/1985, pp. 138-151, p. 140 ss.

⁵² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], en *Kants Werke*, cit., vol. IV (pp. 385-464), p. 424 [vers. esp. de M. G. Morente, Porrúa, México, 1990, p. 41].

⁵³ Por ejemplo –es el propio caso analizado por Kant– serían los fines sociales de la institución de la promesa, protegidos por el imperativo de cumplirlas, los que serían *imposibles* o se verían frustrados si se generalizase la promesa en falso. Esos fines (asegurar el crédito de los individuos y la veracidad de las relaciones entre ellos: «pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño») serían «condición de posibilidad material» de la norma. Cfr. SCHNOOR, C., *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Mohr, Tübingen, 1989, pp. 132 ss., pp. 192 ss.

dad «universal» o *erga omnes* de las normas, puesto que, primero, se tratará siempre de una universalidad referida a ámbitos materiales *limitados*; segundo, será una universalidad *ex post* y no *ex ante*, es decir, sustentada en la iterabilidad o aplicación regular de las normas, y tercero, tendrá carácter necesariamente asimétrico y no «fijista» o lineal (como si las normas fueran «leyes» deterministas lógicas o científicas, reglas encarriladas en «raíles infinitamente largos», según la metáfora que Wittgenstein usaba precisamente para criticar el punto de vista del esencialismo normativo). En otras palabras: las normas comportarán la coacción, y no siempre el consenso, la imposición unilateral y no siempre el asentimiento. En efecto, la necesidad de cauces institucionales de coacción práctica (por tanto, de violencia *material* no «discursiva») para el cumplimiento de las normas y la consiguiente negación de sus desviaciones forman parte intrínseca de la racionalidad normativa, como se ve con toda claridad en la propia definición kantiana del Derecho (*Zwang zur Freiheit*, «coacción para la libertad»), cuya dimensión dialéctica –que no puede prescindir de elementos empíricos– no siempre es debidamente tenida a la vista. Ignorar esto conducirá a sinsentidos tales como que la norma que prohíbe el homicidio esté «consensuada» con los homicidas o la que prohíbe la sedición con los golpistas.

Por otra parte, que no es correcto restringir la razón normativa a la «justificación» deliberativa de normas, se demuestra en que, como sabemos, la racionalidad normativa incluye también los procesos de aplicación. Y estos procesos de aplicación normativa a las diferentes situaciones singulares exigen unas veces actuar contra la norma en nombre de su propia justificación y otras veces actuar en su favor por razones contrarias a tal justificación⁵⁴. Este hecho descarta todo «fundamentalismo» de las normas y hace dudosa la tesis de que cuando no obramos moralmente (con arreglo a la razón práctica pura o sus reglas discursivas) no obramos racionalmente, desde el momento en que la racionalidad no depende ya de la norma misma como «fundamento» sino de sus aplicaciones prácticas, externas siempre a ella e *indeducibles* de ella. Se puede «incumplir» una regla y sin embargo seguir actuando racionalmente respecto de ella, porque tal cosa no depende en rigor de la regla misma, sino de sus distintos contextos de uso. La aplicación adecuada (Günther) implica en ocasiones desviarse o no «adecuarse» a su vez a la justificación que se da a una norma en su contexto de producción o génesis. La universalidad no siempre conlle-

⁵⁴ Podemos mencionar aquí a Mill cuando afirma que el formalismo kantiano supone «confundir la regla de acción con el motivo que lleva a su cumplimiento», siendo así que «el noventa y nueve por ciento de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos», y aduce el siguiente ejemplo: «Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo» (*Utilitarianism*, p. 219). Sobre las relaciones de asimetría entre las normas y sus justificaciones, SCHAUER, F., *Playing by the Rules. A Philosophical Examination of Rule-based Decision-Making in Law and in Life*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 31 ss.

va «conexividad», de forma que a veces separa en vez de unir, formando clases disjuntas de justificaciones que se enfrentan entre sí en función de decisiones también enfrentadas. Las totalizaciones de la teoría de la elección racional y la teoría de juegos sobre episodios del tipo «dilema del prisionero» en contextos normativos muestran claramente estas asimetrías, incompatibilidades y conflictos. La idea de «universalidad», presentada en clave armonista, no sirve entonces sino para ocultar tales conflictos y resulta entonces indisoluble de un uso dogmático de la racionalidad normativa (del que luego hablaremos también) ligado a la «manipulación estratégica» o la «mentira normativa»⁵⁵ implicada en inducir la creencia en un tipo de uniformidad práctica que *de facto* no se da ni puede darse. La universalidad tendría que ser redefinida en el sentido de la «prudencia universalizada» de carácter más bien utilitario de la que alguna vez ha hablado Hare.

Que en general los procedimientos formales normativos no siempre garantizan la racionalidad práctica, sino que muchas veces la bloquean, se comprueba en ejemplos tan sencillos como una «huelga de celo». Leyes diametralmente contradictorias pueden producirse siguiendo el mismo procedimiento legislativo (en eso se basa lo que llamamos «derogación tácita»). La propia «corrección argumentativa» tiene, reconoce Alexy, un carácter no «definitorio» sino sólo «calificatorio», lo que no reenvía de nuevo fuera del discurso. Presentar los procedimientos como instancias para la obtención únicamente de *consensos* (sean o no «entrecruzados») conduce a encubrir todas estas discontinuidades y contradicciones presentes en los procesos prácticos reales, no siempre ajustados a esos procedimientos, los cuales en muchos casos operan como simple pantalla justificativa de otras vías prácticas efectivas o de otros factores causales determinantes de orden supranormativo. El principio formal de universalización no parece, pues, suficiente para reconstruir los expedientes prácticos mediante los que se da salida a los bloqueos e interrupciones del discurso ni serviría por sí solo para resolver las colisiones entre discursos divergentes (morales, jurídicos, políticos) cuyo carácter «descentrado» compromete severamente la supuesta unidad interna del *lógos* práctico⁵⁶. Por otra parte, sería capciosa también la suposición de que la única alternativa a una lectura «absolutista» o «vertical» de las relaciones entre estas diversas esferas tenga que ser el irracionalismo, el escepticismo moral o el relativismo.

En el campo político, el formalismo procedimental del «acuerdo universal» resultará muy afín a lo que se ha podido llamar «fundamen-

⁵⁵ SCHAUER, F., *Playing by the Rules*, cit., p. 133; ALEXANDER, L./SHERWIN, E., «The Deceptive Nature of Rules», *University of Pennsylvania Law Review*, 142/4 (1994), pp. 1191-1225.

⁵⁶ Véase, p. ej., TEUBNER, G., «*De collisione discursuum*: Communicative Rationalities in Law, Morality, and Politics», *Cardozo Law Review*, 17 (1996), pp. 901-918.

talismo democrático»⁵⁷ en la reconstrucción de la dinámica del gobierno de *todos* en términos de completa abstracción de los desacuerdos, disfunciones y contradicciones que plagan el ejercicio real de la actividad política (así sucederá con los modelos de «democracia deliberativa»). Como lo es también en el campo jurídico a lo que K. Renner llamó «decretinismo» (o sea: la falacia de que, formulado el decreto, transformada *ipso facto* la realidad social), siendo así que el Derecho constituye más bien una técnica normativa de «segundo grado» cuya eficacia es siempre diferida y mediatizada incidentalmente por otras instancias prácticas extrajurídicas. Hacer, por ejemplo, de los «derechos humanos» un *prius* jurídico-constitucional –«universalidad» incluida– no puede hacer olvidar que realmente son un *posterius*, en el sentido de que sólo pueden ser invocados en un escenario socioeconómico y político insustituible, fuera del cual son perfectamente vacíos. Escenario éste que el formalismo tiende a postergar por vía de abstracción pero sin dejar al mismo tiempo (incurriendo en la falacia de «dialelo» a que antes nos referíamos) de darlo convenientemente por supuesto, asumiendo la implantación de unas determinadas prácticas (instituciones, etc.) histórico-culturalmente ya asentadas frente a otras posibles. Esto es lo que impide (por extremar un poco los ejemplos) aplicar las reglas rawlsianas de la «justicia como equidad» al reparto de un banquete caníbal⁵⁸, el imperativo categórico a una máxima de «asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres»⁵⁹, la exigencia de consistencia racional a un legislador nazi o las reglas procedimentales de la democracia para consumir el «haraquiri democrático».

La razón práctica, en resolución, también tiene necesariamente que ver con las condiciones de realizabilidad material de las normas éticas, jurídicas y políticas, y de los fines a cuya consecución apuntan, como ingredientes *sustantivos* de su validez. Esto nos lleva al segundo punto.

B. El idealismo resuelve de inmediato el déficit material o de contenido de las formas normativas –una vez depuradas de esos contenidos por vía de abstracción– mediante un expediente sumamente sencillo: convertirlos en *postulados ideales* de la propia razón práctica. Si las referidas condiciones de realizabilidad normativa no están dadas, o no están claras, bastará con hacer de ellas condiciones ideales

⁵⁷ BUENO, G., *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004.

⁵⁸ El «velo de la ignorancia» de la «posición originaria» en que transcurre la deliberación racional deja traslucir como criterio último de corrección el siguiente: «Queremos saldar un desacuerdo fundamental sobre la forma justa de instituciones básicas dentro de una sociedad democrática bajo condiciones modernas. Nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia» (RAWLS, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, p. 518).

⁵⁹ El ejemplo es de BUENO, G., *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 49.

o «contrafácticas». De este modo lo «normativo» se transporta a un plano ideal enfrentado al plano práctico real a modo de referente asintótico que, *dirigiendo* a éste, queda considerado sin embargo como en sí mismo *irrealizable* en él de modo pleno. Lo importante será *tender* a alcanzar ese referente, que *deba* ser alcanzado... aunque jamás se alcance efectivamente. Su validez derivará, no de ningún contenido, sino sólo de la fuerza trascendental normativa que posee como *factum rationis*, como representación espontánea y absoluta de la razón práctica que construye por sí misma reglas y deberes puramente ideales directivos *eo ipso* de la acción humana. Tal es el sentido en que impeará soberanamente a sus anchas la noción kantiana de «ideal regulativo»: «La razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores [*regulative Prinzipien*]) y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad. [...] Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto. Ahora bien, el ideal no es realizable en un ejemplo, es decir, en la esfera del fenómeno»⁶⁰.

¿En qué sentido resulta esta noción filosóficamente objetable? No se trata, desde luego, de pretender algo así como impugnar estos ideales, sino simplemente de aclarar su naturaleza y su función en la racionalidad práctica. ¿Quién podría, en efecto, decir «no» a que la ética y la moral se rijan por valores tales como la autonomía y la dignidad del individuo o la imparcialidad universal del juicio, que la vida política se someta al «lenguaje de los derechos» (humanos y fundamentales) y sea sede de plasmación de la libertad, la igualdad y la justicia dentro de un orden democrático, que la paz y la evitación de la guerra en las relaciones internacionales se consigan perpetuamente por la vía del diálogo y el acuerdo? El problema no radica en lo *correcto* de estos ideales –lo «políticamente correcto», pues de eso se trata a fin de cuentas–, sino en qué significa que sean «correctos» y si están o no, y de qué modo, conectados con las realidades prácticas *del modo como el idealismo proclama*.

Objetar el idealismo en materia práctica significa poder dar mejor cuenta de aquello en que él se atrinchera, a saber, la idealización como una característica central de la racionalidad práctica. Las normas (como los valores que las inspiran) presentan, en efecto, una dimensión de idealidad. Ahora bien, si tenemos en cuenta que ella no es

⁶⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B 597-8, p. 384 [trad. esp., p. 486]. Véanse RAWLS, J., *A Theory of Justice*, pp. 314 ss.; HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 166 ss.; EMMET, D., *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's Press, New York, 1994; RESCHER, N., *Ethical Idealism. An Inquiry into the Nature and Function of Ideals*, University of California Press, Berkeley, 1987.

distinta del tipo de reflexividad *crítica* que mediante las normas se instaure sobre las prácticas reales cuando pretendemos transformarlas prospectivamente, entonces no resulta necesario exorbitar tales idealizaciones para situarlas más allá del ámbito de lo *real* en un plano «ideal» trascendente o extramundano. Eso significará de nuevo una *petitio principii*, ahora no formalista sino idealista. Frente a ella cabe decir que lo ideal puede ser entendido como lo mundano *no realizado* aún pero *realizable* prácticamente, y no como lo ideal puro en sí *irrealizable*. El idealismo se caracteriza por la operación de sustantivar el proceder *dialéctico* de la racionalidad normativa. Las normas consisten básicamente en la comparación de cursos de acción o estados prácticos presentes con otros cursos o estados alternativos que (en el contexto de determinados fines y planes) son usados para medir el grado de aproximación o desviación de los primeros desde los segundos a efectos críticos o correctivos (p. ej., a efectos de imposición de penas en el Derecho). Es esto lo que los convierte en *criterios* de valor, y de ahí resulta su idealidad o *validez*: su «resistencia» frente a la falta de realización o cumplimiento en la realidad (las normas «valen» justamente cuando son incumplidas o fallidas: las excepciones no anulan la regla sino que la «confirman»). Pues bien, el idealismo normativo sustancializa esta relación a partir de una disociación ilegítima de sus términos. La pauta o criterio normativo se ve desligada por metátesis de aquello que mide y pasa a convertirse en valor absoluto. A partir de este punto de no retorno, ya no tiene génesis práctica ni su naturaleza ideal se define por relación al grado de realización en la práctica, sino por sí mismo: vale con independencia de su relación de mensuración con lo real. Más aún: esta relación en rigor se interrumpe dado que el ideal es declarado *no realizable* en la realidad («en la esfera del fenómeno») quedando ésta condenada a ser mera aproximación asintótica, fenoménica o *contingente* («insuficiente») al ideal separado como esencia pura infinitamente distante. De este modo, el «giro copernicano» idealista transita desde una dualidad a un *dualismo* —el dualismo que incomunicará definitivamente en lo sucesivo «ser» y «deber»—, y transforma el uso crítico de la razón práctica (normativa) en un uso *dogmático*.

La metodología que esto deja abierta para la razón práctica es clara: será suficiente con llevar a sus límites «contrafácticos» los sujetos, perspectivas, estados de cosas, procedimientos, normas, principios y valores que conforman la arquitectura del espacio práctico para así construir en forma de *postulados* conceptos tales como «aquiescencia o seguimiento universal», «comunidad ideal de comunicación», «praxis universal», «razones válidas para todo el mundo, en todo tiempo y en todo lugar», «pretensiones ideales de corrección», «presupuestos universales de la argumentación en general», «observador ideal», «aceptabilidad racional», «espectador imparcial», «posición originaria ideal en la que individuos abstractos construyen bajo limitaciones principios de justicia», «juez omnisciente»,

«condiciones de información perfecta» o cláusulas tipo *all things considered*, etc.

Aquí residirá el punto fuerte del kantismo, clave de su enorme pregnancia y extraordinaria influencia: la capacidad para llenar, apoyándose en la «imaginación ética» (Camps), estos «toneles de idealismo» (que diría Ortega) a base de la fabricación de ideales que, como «focos imaginarios», guían regulativamente la racionalidad práctica. Pero también radica aquí su debilidad. Pues desde un punto de vista no idealista (realista o materialista o simplemente pragmático) podrá verse en esa producción (o superproducción) de ideales racionales la constante proclividad al ejercicio de una cierta *lectio facillior* o un cierto «argumento perezoso». La facilidad para formular idealizaciones esenciales no se ve acompañada, en efecto, por la dificultad de indicar cómo se realizan, cómo se «vuelve a los fenómenos» de la práctica ordinaria, cómo se pasa del ideal a la realidad. Ya que el idealismo precisamente consiste en *cortar* ese paso: los ideales son inatacables e inmunes, pues valen *proprio vigore* como meras ideaciones que sólo «aproximativamente» pueden cumplirse en lo real. No importa en el fondo si se cumplen o no, ni cómo lo hacen, porque plantear este problema es secundario: lo único relevante es su función normativa contrafáctica, su deber ser cumplidos. O sea: «si la realidad no se ajusta al ideal, peor para la realidad». Ahora bien: contra esto siempre podrá invertirse el planteamiento, afirmando que eludir la cuestión de la realizabilidad es justamente lo «irracional» y que si hay algo en lo que la razón práctica más típicamente ha de consistir es en llevar cualesquiera ideales racionales a la acción, incorporarlos en la práctica, no siendo bastante con «deliberarlos». Lo ilegítimo es, pues, construir ideales prácticos «puros» o «en sí», de consistencia puramente teórica o «noética» y escindidos de las prácticas mundanas (como ya Aristóteles dejó dicho en su crítica a la idea platónica del Bien en tanto mero *theorein*). Porque éstos, en lugar de «teoría pura», serán más bien «pura teoría» y la balanza entonces se vence hacia el lado contrario: no es que la realidad sea «insuficiente» frente al ideal sino que lo imperfecto será el ideal mismo, no es que éste sea en sí «irrealizable» sino que será un falso ideal, un ideal *metafísico*, mal formado, en la medida en que no incluya sus condiciones de factibilidad, que son sus únicas «condiciones de posibilidad». De lo contrario, estos ideales se apoyarán en *cualquier* hecho, a fuerza de no hacerlo en ninguno, convirtiéndose en irrefutables. En suma: «si el ideal no se ajusta a la realidad, peor para el ideal».

Y creemos que sólo esta manera de ver las cosas puede poner coto a las tentaciones efectivamente dogmatizadoras y metafísicas que la «purificación» idealista kantiana imprimió al *territorium* de la racionalidad práctica. Al fin y al cabo no habría que olvidar que es por esta vía como Kant vino a resucitar en la segunda *Crítica* las ideas metafísicas de la ontoteología escolástica (Dios, alma y mundo) que la primera había arrumbado. En palabras de Carnois: «Kant declara la

bancarrota de la metafísica especulativa para inaugurar una metafísica según la ética»⁶¹. En algún sentido ya todo estaba anticipado en el famoso comentario añadido al prólogo de la primera *Crítica*: «tuve que suprimir el saber para hacerle sitio a la fe»⁶². Y es seguramente el Kant «teólogo», secularizado, aquel que sigue muy vivo en la filosofía moral, jurídica y política actual, en la cual se mantienen íntegros los presupuestos de esa «filosofía de la conciencia» que un autor como Habermas cree haber superado. La absoluta idealización del campo práctico a que esta manera de filosofar ha arribado (el imperativo categórico, el Estado de Derecho, las reglas de la argumentación racional, los principios de justicia, los derechos humanos) constituye una verdadera «teología práctica» cuyos dogmas poseen la indeterminación suficiente como para que el (inevitable) acuerdo en torno a ellos impida apreciar con claridad, por un lado, su papel efectivamente positivo en la racionalización de la moral, el Derecho y la política, así como, por otro lado, lo que podrían ser sus efectos negativos o irracionales.

i) Sobre lo primero, habría que decir que el grado de realización efectiva de esos ideales es notoriamente mucho menor de lo que induce a pensar su grado de «sobresaturación doctrinal». En demasiados casos, ésta no implica (y, lo que es peor, muchas veces no *puede* implicar) correlatos prácticos e institucionales. Baste pensar en el más mínimo test empírico sobre la universalidad extensional efectiva de los derechos humanos, o bien en construcciones escolares metafísicas del tipo «derecho fundamental a un Estado», a «una cultura», etc. Esto hace pensar que salvar ese hiato no depende *solamente* de seguir exaltándolos como ideales regulativos, sino también de poder hacerlos eficaces, y que por tanto no pueden constituir solamente reclamos «morales» de una «razón práctica» que discurra autónomamente, sino que también han de poder incluir —en cuanto «realizables»— racionalizaciones de orden técnico o científico, es decir, la presencia de la «razón teórica». Pero precisamente la filosofía idealista se distingue por hacer abstracción del intermedio racional de las ciencias socioculturales y naturales relativas a la acción humana (que ejercitarían *mera* «racionalidad instrumental» o «estratégica»), cuyos conocimientos materialistas sobre las *estructuras* sociales, económicas, biológicas y políticas que la determinan conducen a disipar rápidamente cualquier veleidad idealizadora. La frecuente comparación de los ideales regulativos con «modelos epistemológicos» como puedan ser el *perpetuum mobile* y el «gas ideal» en física o los modelos matemáticos no debe hacer olvidar la fundamental diferencia entre ambos: estos últimos precisamente *no* rebasan, en sus totalizaciones ideales, el

⁶¹ CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, París, 1973, p. 75.

⁶² *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX, p. 19 [trad. esp., p. 27]. «Dios no es externo a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón autolegisladora», se dice en el *Opus postumum*, en *Kants Werke*, vol. XXI, p. 145.

marco material de sus fenómenos respectivos, y por eso poseen objetividad o *fundamentum in re*, mientras que eso deja de ocurrir en los modelos deontológicos, en donde justamente la dirección de ajuste se invierte y lo que deja de resultar relevante es reconstruir los fenómenos prácticos en su «ser» o realidad objetiva. Los análisis científico-sociales mostrarán, sin embargo, que es sólo *desde tales fenómenos positivos* como tienen que ser evaluados dichos modelos, y no «en vacío» a modo de esencias trascendentales atemporales, y que ello arroja también explicaciones significativas acerca de su implantación, evolución y funcionalidad empírica.

Los ideales ilustrados, por ejemplo, serán relevantes no (sólo) por su racionalidad intrínseca sino porque fueron efectivamente realizados en la Revolución francesa a través de un conjunto de instituciones prácticas jurídico-políticas que históricamente han llegado hasta nosotros (por cierto de un modo no muy distinto a como otros ideales condujeron a Auschwitz y tuvieron que ser derrotados por vías «no discursivas» ni consensuales). Es tal incorporación normativa a los procesos histórico-políticos reales lo que determina su «corrección» o «racionalidad ideal», más bien que a la inversa, aunque sólo sea porque aquélla puede tener lugar de muy diversas maneras, en función de los factores históricos y socioeconómicos concretos, todas ellas compatibles con su racionalidad ideal-abstracta, y muchas veces imprevistas y, por tanto, siempre infradeterminadas por ésta⁶³. Contrariamente a lo que sostiene el idealismo, son las prácticas histórico-sociales las que fundan las normas, y no a la inversa. Muy conectadamente con ello: ¿hasta qué punto el carácter «último» y «fundamentador» de las normas *éticas* y sus ideales de libertad, autonomía e imparcialidad puede ser entendido en términos de entera independencia respecto de la existencia histórica de una estructura institucional colectiva que establezca relaciones de reciprocidad entre los individuos conducentes a realizar (coactivamente) tales ideales, esto es, la estructura del Derecho y del Estado? Probablemente esto nos acercaría más a la noción de eticidad de Hegel que al subjetivismo moral de Kant.

ii) En cuanto al segundo aspecto –la funcionalidad «irracional» del idealismo práctico–, resulta evidente que esa sobredeterminación abstracta de los ideales los convierte en «problemáticos», en el sentido técnico kantiano y también en el sentido ordinario. Es decir: expresan meras «posibilidades» de acción o proyectos solamente «pensados»

⁶³ Podemos aludir aquí al giro que en el propio desarrollo de la filosofía práctica kantiana significó el hecho histórico de la Revolución francesa. Mientras todavía en la *Crítica del juicio* (1790), Kant llegaba a decir que la guerra «cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros que ha arrojado» (*Kritik der Urtheilskraft, Kants Werke*, vol. V, p. 263 [trad. esp. de M. G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 165]), en 1795 (*La paz perpetua*), al ver en la Gran Revolución un «punto de inflexión» (*Wendepunkt*) de la historia en sentido cosmopolita, abrazará el pacifismo iusirenista que rechaza el recurso a la guerra.

como realizables (según el «debe implica puede») que, en cuanto tales, quedan abiertos a significados o interpretaciones completamente dispares, incluso a *cualesquiera* interpretaciones. Esta indeterminación debe ser reducida fijando parámetros concretos de realizabilidad (*principia media*, condiciones de implantación, diseños institucionales viables, reglas cerradas de acción, fines y programas, etc.). Mientras eso no suceda, y por mucho que no impliquen «imposibilidad lógica» o ausencia de contradicción, poseerán un valor dudoso desde un punto de vista *racionalista*, al menos mientras tenga sentido decir que es irracional «perseguir un *horizonte*» (en lugar de un *lugar geográfico* positivamente determinado en un mapa). Constituirán más bien «entelequias» que lindan con el terreno de las fantasías quiméricas, las utopías, los productos de la imaginación»⁶⁴ o las puras ficciones⁶⁵. Esto, en el mejor de los casos. En el peor, servirán de ingrediente para la elaboración de discursos llanamente *ideológicos*. En ellos aún podrían los ideales ser vistos como instrumentos de «racionalización» de proyectos prácticos reales y positivos (políticos, jurídicos) en su pugna dialéctica frente a otros. Pero entonces su función real no será otra que codificar y dar carta de legitimidad a intereses que verdaderamente se discuten y ventilan en otro plano, proveyéndoles de justificaciones retóricas capaces de amortiguar (y así encubrir) bajo la apariencia de consenso armónico ideal, las discordias y conflictos realmente existentes entre dichos intereses, para lo cual resultarán especialmente adecuadas las abstracciones normativas (y sobre todo las jurídicas). Evoquemos a este respecto la célebre y significativa frase de Maritain, después de concluir la redacción de la *Declaración Universal* de 1948: «Estamos todos de acuerdo en estos derechos a condición de que no nos pregunten por qué». Esta funcionalidad de los ideales conecta la filosofía práctica con la propia constitución interna de las prácticas públicas, con el «uso público» de la razón (*Öffentlichkeit*), es decir, aquel que tiene que ver únicamente con los principios y justificaciones que «soportan ser publicados». Conecta, así pues, los ideales prácticos con la realidad práctica. Ahora bien: lo hace en una clave explicativa que es justamente *materialista*, y no idealista. Una clave desde la que la racionalidad idealizadora es mostrada cumpliendo la función de convertir en fundamento lo que no es sino fundamentado (el hegeliano «mundo invertido», o la «cámara oscura» de Marx y Engels) a través de mecanismos justificativos que desfiguran la realidad de las relaciones sociales. Piénsese, por ejemplo, en la función ideológica de la noción de una «voluntad general»

⁶⁴ RESCHER, N., *Ethical Idealism*, p. 114.

⁶⁵ Como una simple «ficción institucional» ve, por ejemplo, D. Zolo en la situación internacional del presente el «constitucionalismo mundial» (*Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, trad. de R. Grasa y F. Serra, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 137 ss.). Véase también, del mismo autor, «Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 36 (2002), pp. 197-218.

en relación con el funcionamiento real de los procesos jurídico-políticos de decisión colectiva (analizados, p. ej., a la luz del «teorema de imposibilidad» de Arrow).

De todo esto se desprende también que carece de sentido asociar los ideales prácticos a una virtud exclusivamente crítica o «emancipatoria», en cuanto dibujan un «horizonte normativo» al que deba tender regulativamente la realidad social dada. Ya que unas veces lo hacen de manera utópica, es decir, precisamente acrítica. Otras veces, esa función crítica, analizada realísticamente, sumerge a los ideales en la lucha entre ideologías, *dentro* de esa realidad social dada. Y otras, por último, sencillamente no son críticos en absoluto, sino que desempeñan funciones abiertamente justificativas del *status quo*, es decir, apropiadas para *mantener* las prácticas vigentes, en lugar de reformarlas. Y creo que aquí habría que poner los motivos definitivos de que el idealismo de raigambre kantiana sea en nuestro tiempo la filosofía «oficial», o «políticamente correcta». En la medida en que ésta se construya como filosofía normativista tenderá precisamente a reforzar el marco político-jurídico establecido, de cuyas instituciones *reales* obtiene los criterios normativos que luego somete a hipóstasis ideal. ¿No es éste el caso de Habermas, cuando ve en el Estado constitucional democrático la más perfecta realización institucional de la racionalidad comunicativa y sus presupuestos pragmático-rationales, o el de Alexy cuando toma por reglas de la argumentación racional *in genere* lo que no viene a ser sino transcripción y sustantivación ideal de las reglas particulares del Derecho procesal de los Estados occidentales? Esta funcionalidad de la filosofía normativista, también explicada materialistamente, viene a presentarla no ya a un nivel coextensivo con la propia razón normativa, sino también gobernada por sus mismos fines. Se comprende, entonces, que el idealismo práctico llegue a ser igualmente inmune a los argumentos estrictamente *filosóficos*, como aquellos que se refieren al carácter «metafísico», mal formado o poco parsimonioso de sus conceptos.

Podríamos resumir todo lo dicho, para terminar, recordando una conocida anécdota. Un ministro relata ante el parlamento las desdichas de la situación económica y política del país cuando un diputado de la oposición se levanta súbitamente para gritar en alto: «¡Menos hechos y más promesas!». Probablemente este buen padre de la patria estaba haciendo filosofía kantiana sin saberlo. Otro, en su lugar, podría haber exigido menos promesas y más hechos, es decir, su cumplimiento, puesto que las supuestas promesas no eran realmente tales si no llegaron a ser cumplidas. Y me parece que esta disyuntiva expresa muy bien lo que sigue significando hoy ser o no ser kantiano en materia de filosofía práctica.

III

DEBATES

