

EL DERECHO COMO ARTE —PERSPECTIVISMO EN EL DERECHO—

JOSÉ LUIS ARAMBURO R.
Profesor Titular
de la Universidad Nacional de Colombia

Platón, en el diálogo del sofista, hablando por boca de un extranjero, divide las disputas en dos clases: unas, las que ocurren cuerpo a cuerpo; otras, aquellas en las que un discurso se opone a otro discurso. En éstas últimas, “cuando (la controversia) consiste en largos discursos que se oponen a otros iguales y se ventila en público, la llamamos controversia jurídica”. A continuación el extranjero pide a Teetetes que le dé un nombre para la discusión “que se aprovecha de las querellas particulares para ganar dinero...”, a lo que el interpelado responde: “...a eso no cabe más que una respuesta, si no hemos de extraviarnos y es que por cuarta vez se nos presenta el sorprendente personaje que buscamos, el sofista” (Platón, 1984, 337s).

Pero el sofista está presente para Platón no solo en las controversias con fines crematísticos. A quienes se dedican a las artes en general se les podría extender (incluso con mayor razón) la despectiva designación de “sofistas”. “¿...No estimamos que el hombre, que se alaba de hacer todas las cosas mediante un solo arte —pregunta después—, es el mismo que el que, por medio de la pintura, imita seres, les da los mismos nombres, y mostrando estas imágenes de lejos a los niños (...) les convence de que puede fabricar con sus manos cuanto quiera?” (339). La respuesta afirmativa lleva a los contertulios a reflexionar sobre el ser y a concluir con una definición: “...la imitación, que es en el discurso el arte de producir ilusiones o

apariencias: tal es la raza, tal es la sangre del verdadero sofista” (378).

En general, para Platón todo arte es sofístico por ser engañosa imitación (mimesis) del ser. El arte es, para él, una mera apariencia y las apariencias son aquellas máscaras que se pone la verdad para ocultarse. Son velos que se deben descorrer si se quiere llegar a la única profunda realidad, que desdeña lo superficial de lo contingente para volverse pura idea.

No es difícil deducir que todavía llevamos a cuentas una vieja herencia platónica. El triunfo de la metafísica ha dado por resultado, en el caso particular del derecho, la formación de una teoría jurídica firmemente afincada en la autoafirmación de su carácter científico (en el más restringido de los sentidos). Dicha teoría es remisa a reconocer, por ejemplo, que la equidad, el sujeto de derecho, los derechos subjetivos, la responsabilidad, la obligación, el contrato, la culpabilidad, el acto administrativo y tantas otras construcciones jurídicas son verdaderas creaciones conceptuales, forzadas por el juego de intereses de las relaciones sociales, pero perfiladas por la creatividad y el ingenio¹.

1. En alguna medida todos hemos caído en la tentación de criticar cada vez que el Código Civil emplea la palabra “ficción” (se me ocurre ahora, por ejemplo, la definición de la persona jurídica y la representación

Este trabajo quiere plantear, en la forma más sintética posible, la pregunta por la creatividad del derecho, tomando como punto de partida el primer libro de Heidegger sobre Nietzsche –La voluntad de poder como arte–. Partimos aquí de una hipótesis hasta ahora meramente plausible: el derecho es una forma privilegiada de la voluntad de poder en las sociedades actuales y por tanto sus ambigüedades y antinomias no son producto (en principio, al menos) de los vacíos legales ni de las controversias académicas, sino de los forcejeos de la voluntad de poder en la vida social. Es por eso que el centro del debate jurídico de los tiempos actuales es la arena de la interpretación creativa del derecho. Este debate está enfocado a la pregunta: ¿Ya que no podemos impedir el vertiginoso devenir de la conflictividad social, debemos dejar que los jueces desboquen su capacidad interpretativa o tendremos que reforzar las precauciones que siempre hemos tenido para que las posibilidades creativas del derecho en el foro se reduzcan rigurosamente a situaciones imprevisibles? No creo posible desde ahora, cualquiera que sea nuestra conclusión, que la respuesta se pueda limitar a un monosílabo en un sentido o en otro. La creación del derecho (desde los tribunales o desde cualesquiera de las otras instancias de

“El triunfo de la metafísica ha dado por resultado, en el caso particular del derecho, la formación de una teoría jurídica firmemente afincada en la autoafirmación de su carácter científico (en el más restringido de los sentidos)”

hereditaria). Decimos que la ley no tiene porqué fingir. Ello es cierto si nos referimos a una institución ya recogida por el Código, una norma positiva. Pero esas instituciones nacieron en forma de elaboraciones retóricas –creativas e innovadoras en su momento– mucho tiempo antes de su incorporación a los códigos. Algunas de ellas dieron forma –en los mejores días del derecho romano– al derecho pretoriano. Conceptos semejantes a esos se siguen desarrollando para “mimetizar” (en el más platónico de sus sentidos) la cambiante realidad de la tecnología, el mercado, la globalización, la presión social, etcétera, muy lejos del contexto social en que nacieron.

la formación jurídica) plantea todos los riesgos de lo que desborda nuestra previsibilidad. La desconfianza por lo creativo en el derecho es mi problema básico. Los límites de tal creatividad serían, por lo pronto, problema para otros.

1. La voluntad de poder como arte²

No queda duda que el pensamiento de Nietzsche es el umbral de la filosofía actual, etiquetada como “postmodernismo” y que se designa, con mejor derecho, como “pensamiento postmetafísico”. El “desencantamiento del mundo”, según expresión weberiana, caracterizaría un nuevo pensamiento que debe realizar, por los mejores caminos

a su disposición, es decir sin la más mínima pretensión dogmática, el principio de una nueva valoración.

¿Qué papel tendría Nietzsche en esa nueva filosofía y cómo revertiría ella en el derecho? Es una larga pregunta, que nos merece, por lo pronto, algunos breves apuntes. Pero no queda duda que la suerte de un pensamiento postmetafísico está muy asociada a un esclarecimiento de la hermenéutica, la perspectiva y el arte en general.

Nietzsche es, para Heidegger, el último de los metafísicos³. Ello quiere decir que sigue siendo metafísico. Esto porque no conseguiría en su ataque a Platón –el

2. Con este título –Wille zur Macht als Kunst– empieza Heidegger su más extenso trabajo, sobre Nietzsche.

3. La doctrina de la voluntad de poder, como la idea central de su pensamiento, sería la última de las concepciones metafísicas: la esencia del ser quedaría presa en la voluntad de poder. Se es en tanto se quiere el poder, lo que significa: querer el poder para sí o, si se llega más lejos, querer el querer indefinidamente. Es la voluntad de poder, entonces, por obra del eterno retorno de lo mismo, una irredimible –vertigi-

primer metafísico- sino invertirlo. Nietzsche sería acaso consciente de que toda la metafísica occidental es heredera de la "ilusión del tras mundo" platónica y descarga todas sus armas contra ese mundo de lo suprasensible cuyo descubrimiento dejó Platón, como tarea fundamental, al pensamiento occidental. Pero aún así no pudo librarse del mundo sensible sino en sus últimos días.

Semejante inversión (Undrehung) del platonismo tendría en la rehabilitación del arte en contra de la voluntad de verdad su más clara expresión. Los "cinco juicios sobre el arte" revelarían que todavía el pensamiento de Nietzsche no logra superar el inversionismo platónico y dar con ello el paso definitivo en la eliminación de la metafísica, que implica la eliminación también de las formalizaciones ideales del mundo sensible. Estos cinco juicios sobre el arte son:

a) El arte es la forma más familiar y transparente de la voluntad de poder.

b) El arte debe ser aprehendido en su función para el artista.

c) El arte es la ocurrencia básica de todos los seres en el sentido de que todos son creados.

d) El arte es el movimiento distintivo contra el nihilismo y

e) El arte vale más que la verdad (Heidegger a), 75 y ss.).

El proyecto nietzscheano ("dionisiaco" como lo calificaría el mismo Nietzsche) consiste en luchar contra el nihilismo proveniente del descrédito de los valores tradicionales con una

nosamente reiterada- voluntad de voluntad. Determinado de esta forma el ser de lo que es, no le quedaría a la metafísica, en lo sucesivo, otra justificación.

nueva valoración más basada en la creación artística que en el culto de la verdad.

2. Nietzsche: ¿Un derecho perspectivista?

Según se ha visto, para Heidegger, Nietzsche representa una "inversión" del platonismo. Esa apreciación, que podrá ser exagerada, tiene sin embargo sus motivos⁴: para Platón la apariencia es lo desdeñable; para Nietzsche, la apariencia es la única puerta de entrada al ser. Para Platón el arte, como imitación engañosa, es sofístico; para Nietzsche, en cambio, el arte es la "más familiar y transparente voluntad de poder".

Pero el arte es liberador no para el que se dedica a contemplar la obra artística, para quien podría aplicarse el aforismo de Schopenhauer según el cual "el arte es un adormecedor de la vida". Es el artista, el creador, quien se libera en el arte. El arte por ello debe ser "aprehendido en su función para el artista". Por eso el proyecto ético (en el sentido griego del término) de Nietzsche, lo dionisiaco, está personificado por el creador, el artista. De hecho, todos los valores de la civilización se han basado en lo inmutable de la verdad, en el producto de la Creación -en últimas, en Dios-. Unos nuevos valores (los que Nietzsche cree nacerán mediante la trasvaloración de todos los valores) tendrían que proceder del acto de crear: lo humano y vital, lo contingente, el devenir y el arte.

***"El derecho
es una forma
privilegiada
de la voluntad de poder
en las sociedades
actuales y por tanto
sus ambigüedades
y antinomias
no son producto
(en principio, al menos)
de los vacíos legales
ni de las
controversias
académicas,
sino de los forcejeos
de la voluntad
de poder
en la vida social"***

4. El mismo Nietzsche, alardea en la etapa final de su filosofía de ser un "inversor de Platón".

¿Qué puesto puede tener el derecho en este proyecto? No sería difícil contestar esa pregunta si aceptáramos, sin más, la hipótesis heideggeriana de la simple "inversión" del platonismo por parte de Nietzsche. Ya vimos como el jurista, como inventor de discursos, es para Platón un sofista. Para Nietzsche, el jurista sería un creador, con lo que el derecho, como todo arte, sería "la más transparente voluntad de poder". No caeremos, sin embargo, en esa tentación pues no creemos que Nietzsche sea un simple inversor de Platón. Hemos entonces de intentar reconstruir a continuación (con las limitaciones propias de este artículo) los rasgos de una concepción pers-pectivista del derecho.

3.1. El derecho en la lucha contra los instintos reactivos

Bajo una primera impresión al menos, para Nietzsche el derecho no tiene un origen reaccionario, como lo concibe una tradición marxista (una forma de la dominación, un instrumento de sojuzgamiento en manos del sistema). Al menos ello resulta del texto:

¿...En qué esfera ha tenido su patria en la tierra todo el tratamiento del derecho? ¿Acaso en la esfera del hombre reactivo? De ningún modo: antes bien, en la esfera de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos. Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra (...) la lucha precisamente contra los sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza para imponer freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso... (itálicas negras en el texto).

Sin embargo, para lograr el cometido de poner freno a ese pathos social, debió el derecho situarse en el opuesto

**"El proyecto
nietszscheano
consiste en luchar
contra el nihilismo
proveniente del
descrédito de los valores
tradicionales
con una nueva
valoración más basada
en la creación artística
que en el culto
de la verdad"**

de la venganza, "la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado" (Nietzsche a, 86). En su primera procedencia el derecho, entonces, tiende a interponerse al el resentimiento, esto es, la persistencia de la humana inclinación hacia la venganza. Esta última, según Heidegger, tiene un origen metafísico, cual es la aspiración siempre frustrada a la inmortalidad y la fijación del ser en contra de la muerte y del devenir (Heidegger b, 71). Esa oscura memoria del odio, tan conocida y a veces por desgracia tan cara entre nosotros, sería lo único que justificaría la intervención de una fuerza externa a los conflictos, una interposición jurídica.

Por supuesto el derecho no siempre ha sido fiel, en una forma señaladamente racional, a ese (o a cualquier otro) propósito. Las creaciones jurídicas le han dado forma a múltiples finalidades políticas y por eso la original procedencia del derecho no siempre se cumple en el desarrollo de las instituciones jurídicas.

Pero, de igual manera, el derecho, así considerado, es lo contrario de un orden general:

...Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales a la auténtica voluntad de vida.... Un orden de derecho pensado como algo soberano y general y no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio contra toda lucha en general... sería un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre... un camino tortuoso hacia la nada (87).

Según ello, el derecho no puede operar en las situaciones de la normalidad, sin ser un orden negador y contraproducente, sino en las de excepción. ¿Cuál puede

ser entonces la razón de ser de la norma? Se responde: la norma es el único referente para diferenciar, en una perspectiva excepcional, entre lo justo y lo injusto, nociones que no responden de suyo a la realidad, sino a la vida perspectivista del poder, pues

...solo a partir del establecimiento de la ley existen lo "justo" y lo "injusto" (...). Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente injusto desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter (a86).

¿Positivismo, acaso? Lo sería si el límite legal entre lo justo y lo injusto fuera dogmático, riguroso, autointerpretado. Pero la ley es esencialmente texto y los textos no tienen nunca un único sentido. La norma, como aspiración a que todas las relaciones sociales sean valoradas por el mismo rasero y con ello se detengan y anquilosen, se encuentra entonces con una realidad diversa y cambiante a la que no puede apresar. La ilusión del mundo suprasensible perseguiría de esta forma a las concepciones jurídicas cuando creen que pueden construir un orden que esquematice las relaciones sociales (que "estabilice las expectativas del comportamiento", conforme expresión de Luhman) en contra del devenir y la diversidad que es la forma natural de manifestarse de todo lo existente.

3.2. La genealogía

Justamente de la polifuncional y compleja formación de las construcciones jurídicas (de la pena en particular), Nietzsche llega a su característica concepción de la historia: la genealogía. La genealogía se basa en un principio —que, para Nietzsche, debería estar ya conquistado— y es el de que "...la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de

esta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos toto coelo (totalmente) separados entre sí" (Nietzsche a87).

Las instituciones jurídicas no son entonces el resultado de una razón unidireccional y reconocible, la consecuencia de una procedencia (Ursprung) que lleva a los discursos jurídicos y a las amenazas de fuerza que los sustentan, a una justicia "recta". Son, por el contrario, un producto siempre diverso y cambiante; en últimas, son "indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado en algo menos poderoso" (Nietzsche a, 88), esto es, de procesos de sometimiento sucesivos, diversos, polifuncionales. De ahí que el juego de demandas y justificaciones que componen el saber jurídico académico, no pueden sentirse nunca pisando terreno firme en la blanda arena de las relaciones sociales reales. Allí esos discursos se transforman en argumentos que exigen para sí una dosis mayor de fuerza que pretende legitimarse. De esta forma, la regla es contestada con otra inversa. "Y es precisamente la regla que permite que se haga violencia a la violencia y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan" (Foucault, b) 1992, 40). No es entonces el derecho un orden de dominación específico que no se enfrente con sus mismas armas y donde la confrontación no constituya la dinámica de su devenir. Por el contrario, el forcejeo para apropiarse de los conceptos jurídicos de intereses diversos y a menudo opuestos, caracteriza al

derecho. Los intereses en pugna y los variables grados de poder con que se encuentran son los vectores que inciden en las transformaciones en el derecho. En estas transformaciones ocupan un lugar central los derechos subjetivos, como "grados de poder reconocidos y garantizados", cuyas variaciones, numerosas y súbitas, se ven en el "vaivén del derecho de los pueblos" (Nietzsche c) 102).

El derecho no puede entonces ser aprehendido (me-

***"En su primera
procedencia
el derecho, entonces,
tiende a interponerse
al resentimiento,
esto es, la persistencia
de la humana inclinación
hacia
la venganza"***

nos "aprendido") de una sola vez y para siempre. La equidad, de la que ninguna concepción del derecho puede prescindir, lleva por ello forzosamente a la creación judicial del derecho. El prototipo del juez sería entonces "el hombre equitativo" (Nietzsche c), 102). Necesitaria, para cumplir cabalmente su función "la sutil sensibilidad de la balanza para calibrar los grados de poder y de derecho que, dada la precariedad de las cosas humanas, se mantienen muy raras veces en equilibrio..." (Ib). No es nada fácil la labor de un semejante juez –según lo advierte el propio Nietzsche– pues "...se requiere mucha experiencia, mucha buena voluntad y mucho *ingenio*" (Ib. *itálicas en el texto*).

4. Perspectivas del derecho e interpretación

Se tiene por sabido hoy que hay por lo menos dos perspectivas en la comprensión del derecho: la perspectiva del observador y la perspectiva del participante. Incluso Herbert Hart acoge esa idea que, por supuesto, no tenía para él los alcances que tiene hoy. El "observador" del derecho, el teórico social, mira a los participantes privilegiados de las relaciones jurídicas como quien quiere entender a un grupo de jugadores⁵. Describe minuciosamente las jugadas para captar la lógica interna del juego, las reglas, e intenta elaborar una teoría libre de las propuestas valorativas que, según cree, suelen contaminar la práctica interna de los agentes jurídicos. Pero una cosa es reconocer las perspectivas y otra ser consecuente con ese reconocimiento. En el caso de Hart, la elección de la perspectiva del observador lleva emparejada una pretenciosa creencia –típicamente positivista– de que dentro de ella quedaría implicada la del participante⁶.

El perspectivismo es uno de los legados nietzscheanos más explorados por la filosofía actual. Declara

"Las creaciones jurídicas le han dado forma a múltiples finalidades políticas y por eso la original procedencia del derecho no siempre se cumple en el desarrollo de las instituciones jurídicas"

que nunca se tiene el justo título para hablar en nombre de la verdad y que en el mejor de los casos se puede enunciar una perspectiva. Por supuesto, la idea misma de perspectiva tiene todos los riesgos de la trivialización y, con ello, de ser entendida como "paradójica, nihilista y aún solipsista" (Schrift, 1990, 145) y ello se debe a la "objeción performativa" de que una concepción de la interpretación es, ella misma, interpretativa lo cual puede llevar –si no se toman algunas precauciones– a un círculo vicioso insalvable.

En lo que compete a este ensayo, que no alcanza para dilucidar dichos riesgos, basta señalar la hermandad de la idea de perspectiva con la de interpretación, con la de hermenéutica. El perspectivismo es una doctrina que "afirma que no hay 'hechos' o 'verdades' ininterpretados" (ibidem).

En derecho no es audacia alguna hablar, en el lenguaje diario, de "interpretación". Sin embargo al término se le da casi siempre una significación superficial. La mayoría de las veces con este entendimiento buena parte de la teoría jurídica recae sobre los diversos métodos "científicos" de interpretación. Hay en las teorías jurídicas (y en especial en aquellas que rigen la interpretación misma) una constante aspiración a que los textos hablen por sí mismos, esto es, que baste la "interpretación gramatical". Sin embargo, esta última expresión sería, desde una concepción perspectivista, un contrasentido:

5. La metáfora también es de Hart (148).

6. Para Habermas (82) "...una teoría social que pretenda ser 'crítica' no puede restringirse a describir la relación entre norma y realidad desde la perspectiva de un observador".

7. Para que ello no ocurra, según Schrift debe ser mirada ontológicamente (como una "teoría del ser" y no epistemológicamente (como una "teoría del conocimiento").

el lenguaje nunca puede hablar por sí mismo, puesto que su uso revela, antes que nada, "la capacidad del ser humano para la creación de metáforas" (Schrift, 124), que invariablemente emparenta al lenguaje con el arte. En contra de este criterio, anima a la tradicional teoría jurídica de la interpretación una pretensión nunca concluida de que hay una forma –solo una– de llegar a algo así como una interpretación correcta.

Pero tal interpretación no existe. Toda interpretación surge desde una de las diversas perspectivas desde las que se puede leer un texto, ya que «un mismo texto admite incontables interpretaciones: no hay una interpretación correcta» (Nietzsche c), 87). Pero tampoco los hechos mismos (la "causa petendi" o los fundamentos fácticos del pretendido o contestado derecho) son unívocos por «el carácter interpretativo de todo acontecer», pues... "no existe acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *seleccionados* y resumidos por un ser que interpreta» (b87. *Itálicas en el texto*).

Sería el arte entonces, como la más transparente y familiar voluntad de poder, el modelo más adecuado (desde luego no el único) para aprehender el derecho, en tanto es interpretación –creativa y vital– de las relaciones sociales. El jurista no es aquel, según un modelo hermenéutico, el que se sitúa desde fuera de los conflictos y los movimientos que vive la sociedad, sino aquel que los vive; quien despliega su saber en la vitalidad propia de toda creación artística.

5. El derecho y la literatura

Este aparte admitiría, él solo, un trabajo extenso. El espacio alcanza solo para mencionar al teórico norteamericano Ronald Dworkin. La mayor crítica que se le hace a este jurista y filósofo norteamericano sucesor de Hart

en la cátedra de Filosofía del Derecho en Oxford, es el hecho de oscilar con todo riesgo entre un juracionalismo de reconocible progenie kantiana y una concepción interpretativa del derecho que, como se ha visto atrás, tiene como precursor más señalado a un furioso crítico del juracionalismo (y de la razón en general) como es Nietzsche. No tiene este trabajo el propósito de terciar en esas críticas y por eso nos permitiremos la licencia de utilizar, con un cierto beneficio de inventario que se entenderá como inevitable en una apretada síntesis, los aportes de Dworkin a la idea del derecho como arte.

Dworkin adopta la clasificación de origen hartiano entre perspectiva del observador y perspectiva del participante, de que hemos hablado, por supuesto bajo un nuevo concepto que sea consecuente con el perspectivismo que encierra. De hecho él mismo adopta, en sus análisis más importantes, la perspectiva del participante. Para él, el concepto de derecho se debe definir desde dentro del derecho mismo, desde quien lo está creando, y no desde quien lo "observa" –con la autoproclamada mirada imparcial del filósofo o del sociólogo–. Quien mira al derecho desde fuera estará picado por el "aguijón semántico" que implica la aplicación

de las teorías semánticas de la filosofía analítica a un concepto siempre problematizable de derecho. De ahí la comprensión convencionalista del derecho, propia del positivismo jurídico. Quien mira al derecho desde dentro tendrá, por el contrario, que pensar que el derecho es por naturaleza problemático y que es de su esencia el conflicto teórico, particularmente sobre el concepto del derecho mismo. Tenderá, pues (intencional o reflejamente), a mezclarle elementos normativos al concepto de derecho y por eso a hacerlo todavía más susceptible de controversia.

***"La norma
es el único referente
para diferenciar,
en una perspectiva
excepcional,
entre lo justo
y lo injusto, nociones
que no responden
de suyo a la realidad,
sino a la vida
perspectivista
del poder"***

El derecho es, para Dworkin, esencialmente interpretativo. Más aún: Dworkin cree necesario arrimar al tipo de interpretación por el que propugna el adjetivo de "creativa" (Dworkin a) 50), para diferenciarla de la interpretación de autor (la visible en la conversación) o "objetiva" (con la que las ciencias naturales quieren dar cuenta del mundo objetivo). La interpretación del derecho es similar a la que ocurre en la literatura (Dworkin b), 143). Esto es: la interpretación calificada (interpretación creativa) no se limita a responder a la pregunta por la intención del autor —el explícito propósito del legislador—; quiere, más allá, llegar hasta el texto con la intención de ver en él a "la mejor obra de arte que 'puede ser'" (150). Por supuesto la teoría de la interpretación contiene reglas para diferenciar entre interpretar un texto y escribir uno distinto.

Dentro de ese límite, el punto de referencia de la interpretación, incluso bajo parámetros racionales de moralidad y de directrices políticas (la "moralidad política"), es en definitiva estética. La consecuencia práctica más importante de ello es el dar la posibilidad de concurrir las diversas teorías interpretativas con el horizonte de "la mejor interpretación" (no de la interpretación correcta), con el resultado de que a las teorías interpretativas académicas ya no se les considere como lo que con frecuencia ellas mismas alegan ser, a saber, análisis de la idea misma de la interpretación, sino más bien como posibles candidatas para dar la mejor respuesta posible a la pregunta substantiva que la interpretación plantea (155).

La hipótesis estética supone por supuesto un juez específico (el Hércules dworkiniano), conocedor de la integridad del derecho, formado en las técnicas de origen

***"El juego
de demandas
y justificaciones
que componen el saber
jurídico académico,
no pueden sentirse
nunca pisando terreno
firme en la blanda arena
de las relaciones
sociales reales.
Allí esos discursos
se transforman
en argumentos
que exigen para sí
una dosis mayor
de fuerza que pretende
legitimarse"***

artístico de aplicación de principios (ponderables y abiertos) más que de simples normas (seleccionables por exclusión y aplicables íntegramente). La tarea de hacer y rehacer el derecho (reconstruido hacia el futuro a partir de sus tradiciones) es, de esta forma, una especie de "novela en cadena" (chain novel).

No hay duda de la doble ligazón del derecho con la literatura: de un lado, la circunstancia de que muchas de las más importantes creaciones literarias tuvieron su fuente en los expedientes judiciales; de otra, la no menos relevante de que cuando un jurista proyecta una demanda o cuando un juez interroga a un testigo, lee un expediente o redacta un fallo, se tiene que hacer una representación de hechos y de intenciones normativas en los cuales él no participó. Quizás les tranquilice más pensar que por su

mente y con sus palabras está hablando por sí misma la norma, pero en realidad allí hay un laboratorio de construcciones conceptuales muchas veces altamente originales.

Por supuesto hay diversas formas de hacer literatura: habrá quien prefiera la crónica, en la que se aspire a apresar la verdad del pasado con la mayor fidelidad posible; hay, a la inversa, el tipo de literatura que pretenda proyectar el caos propio de la realidad presente hacia un orden más justo, sobre la base de la crítica de la tradición como una herencia de inequidad. Seguramente quien ignore su condición de artista preferirá una aplicación de puras técnicas y preferirá, para comodidad de su propia conciencia, suponer la absoluta neutralidad de su producto. La opción admite, en fin, todas las variables del

conocimiento, la deliberación y la intencionalidad propias de toda elección ético política.

6. Objeciones

al concepto interpretativo del derecho

Una concepción perspectivista del derecho tiene un primer pleito con la seguridad jurídica. Con la mayor frecuencia se cree que la seguridad jurídica es la base del derecho: no habría, de acuerdo con ese criterio, razón de ser de un sistema jurídico que no pueda garantizar una rigurosa estabilidad en la atribución de los derechos, de las obligaciones, de los privilegios y las sanciones. Desde el punto del observador es más cómodo creer que cuando el juez condena a una parte en favor de otra está simplemente declarando algo que ya existía y no constituyendo un derecho que —en honor a la verdad— hasta entonces estaba sometido a las contingencias propias de cualquier pleito.

Pero la seguridad jurídica es, ella misma, una construcción y como tal un principio sujeto a interpretación y —al igual que todos los principios— sujeto a balance. La seguridad jurídica se pondera siempre —quíralo o no el juez— contra la justicia. Una decisión judicial manifiestamente injusta que aduzca seguir al pie de la letra una disposición legal o un precedente judicial, no puede invocar sino la precaria seguridad de haberse producido "conforme a la ley", que puede dejar satisfechos a algunos expertos, pero que para el resto de la sociedad —el pueblo raso— es generadora de la más insidiosa de las inseguridades del derecho: el temor de estar a merced de la ilegible letra menuda de incisos, ordinales y párrafos.

Desde el punto de vista político formal, un concepto inter-

pretativo del derecho entra en conflicto con el principio de la división de poderes ("de las ramas del poder" dirá un purista). Se entiende que el legislador "cambia" el derecho; que el juez únicamente lo dice. Una afirmación como esta sería incontestable en tiempos ya superados de una representativa participación juristas en los parlamentos. El derecho sigue siendo un saber de expertos, pero los juristas ya no van al congreso. Por tanto, el congreso cuando crea o cambia instituciones jurídicas lo hace atendiendo a un movimiento que ya ha pasado por el foro y por la academia. De hecho, por tanto, es en las fuentes de interpretación jurídica donde el derecho es creado y transformado y al congreso le corresponde solamente dar forma legal a los movimientos jurídicos ya consolidados.

La anterior objeción puede venir, además, reforzada con un argumento de legitimidad y de democracia (representativa): los legisladores son mandatarios del pueblo; los jueces son expertos (pretendidamente a espaldas del pueblo). La objeción es válida bajo un criterio

de legitimidad y de democracia solamente procedimentales y no bajo los amplios grados de materialización que exigen estos conceptos en el mundo actual. Lo cierto es que en muchos países del mundo ocurre lo que en el nuestro: ante evidencias de corrupción de ejecutivos y parlamentos, es la justicia, que generalmente y pese a todas sus limitaciones resulta más confiable, la que ha tenido que poner la cara por la legitimidad del régimen jurídico. Ello ha evidenciado algo que ya se debía saber: no por provenir de un procedimiento electivo, un órgano político cualquiera es forzosamente democrático.

Falta por evaluar el criterio interpretativo desde el punto de vista de la democracia real o

"El forcejeo para apropiarse de los conceptos jurídicos de intereses diversos y a menudo opuestos, caracteriza al derecho. Los intereses en pugna y los variables grados de poder con que se encuentran son los vectores que inciden en las transformaciones en el derecho"

es un miembro de la cadena del orden del mundo instituido por Dios. En ella se despliegan las más nobles virtudes del hombre: coraje y renuncia, lealtad hacia el deber y disposición al sacrificio, con entrega de la propia vida. Sin la guerra, el mundo se sumiría en el materialismo¹. ¡Al idealismo por la guerra, pues! Por descontado y huelga anotarlo, es difícil que von Moltke concuerde con Kant. El filósofo de Königsberg era y es todavía para muchos, un luchador en pro de la paz. No estoy exagerando, y harto menos delirando, como pueden pensar muchos de ustedes. La doctrina de la paz kantiana, en su conjunto (Hacia la paz perpetuamente, y el derecho público de la metafísica de las costumbres) ha sido propuesta "al parlamento de Estrasburgo como idónea para la formación de futuros ciudadanos europeos, en tanto que sus tesis cosmopolitas representan un magnífico antídoto contra los excesos del exacerbado ultranacionalismo que salpica este fin de siglo"². Además, los escritos de Kant ejercieron, ciertamente, influencia para la creación de una liga o sociedad de naciones; esto es lo que hoy conocemos con el nombre de ONU. En la *Metafísica de las costumbres* encontramos presente la idea de "la asociación entre estados para conservar la paz" cuyo influjo y su vigencia quedan, pues, fuera de toda duda³.

Tal vez, una de las razones que impulsó a Kant a ampliar y a sistematizar su doctrina del derecho, fue la

"La Metafísica de las costumbres, efectivamente aplica el aparato del método transcendental-crítico, si se entiende la deducción"

Asamblea de los Estados Generales celebrada en la Haya (1795) sin mayor éxito. No obstante, Kant se ocupó tanto de la filosofía del derecho como de la filosofía moral, prácticamente toda su vida. La obra que debía culminar sus esfuerzos en esos ámbitos era sin duda alguna *La Metafísica de las costumbres*. A este respecto Kant escribe: "A la *Crítica de la razón práctica* debía seguir el sistema, la *Metafísica de las costumbres*, que se divide en

principios metafísicos de la doctrina del derecho y principios metafísicos de la doctrina de la virtud". La historia de su aparición, según los biógrafos, es verdaderamente "accidentada". Desde 1765, esto es, el periodo pre-crítico, anuncia Kant que cuenta con los materiales para realizar una obra de "Sabiduría práctica". Durante el transcurso de los años reitera su propósito de llevar a cabo una metafísica de las costumbres, despertando expectación entre sus contemporáneos. En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, recuerda a sus lectores de la próxima gran obra. Sin embargo, sus lectores tuvieron que esperar hasta enero de 1797, fecha en la que se publican los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, fueron publicados en agosto de 1797. El retraso en la publicación de la obra, sugiere Adela Cortina entre otros, se debe, principalmente a tres razones. En primer lugar, las dificultades en la resolución de algunos problemas, como el derecho de la propiedad, tan controvertido en la época. Podría mencionarse, en segundo lugar, la avanzada edad de Kant. Por último, el temor a la censura. No obstante, el escrito salió de la imprenta antes de la muerte de Guillermo Federico II (octubre de 1797).

En el prólogo a la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Kant habla de la necesidad del sistema: "Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especu-

1. Helmuth von Moltke, *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, Berlin, 1892. Cit. y traducido en G. Cavallar, "Pax Kantiana", *Revista de estudios políticos* n. 25, 1992.

2. Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza, Concha Roldán, "La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración", *En pos del cosmopolitismo*, Madrid, Tecnos, 1992.

3. Así suele recordarlo con fruición el profesor Antonio Truyol junto con Joaquín Abellán, quienes preparan un ensayo intitulado "sobre el concepto de república en Kant", a guisa de presentación para la última edición en español del escrito "La paz perpetua". Tecnos, Madrid, 1985.

lativo para descubrir el origen de los principios prácticos que están *a priori* en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento⁴. El objetivo principal de semejante metafísica será desarrollar los conceptos básicos prácticos, obtenidos a través del ejercicio crítico. Por tanto, es necesario que recurra, otra vez, a principios *a priori*, sin los que no es posible hablar de razón práctica; y además, tratará de proporcionar principios que nos permitan aplicar aquellos a la naturaleza del hombre⁵. Los principios suministrados deben poder servir de puente, entonces, para la aplicación del principio moral; esto, "salva en buena medida al criticismo de quedar en utopismo, porque supone una complementación de la tarea fundamentadora emprendida por las obras éticas anteriores"⁶. Ahora como nunca antes se plantea el problema de cómo hacer posible la realización objetiva de la razón práctica. Justificada, pues, la necesidad de una metafísica de las costumbres, y presentada a grandes rasgos su historia, hemos de pasar a otro tema.

A fin de ser sinceros, es necesario aclarar que desde hace ya doscientos años (1797-1997) se han venido

"El concepto de posición jurídica de un objeto externo se somete a una deducción ya no teórica, sino a una que consiste en demostrar su fundamento en el postulado jurídico de la razón práctica"

emprendiendo distintas exposiciones e interpretaciones (desde diferentes frentes) sobre la *Metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant (1724-1804). En algunas de ellas no deja de preguntarse si las críticas elaboradas a la obra son justas o no. Respuestas afirmativas, esto es, que sostienen vehementemente que la obra es definitivamente sospechosa, no han faltado. No obstante, el escrito también ha sido objeto de defensas de decidido talante kantiano. Cabe anotar que poseer cierto talante kantiano, no implica necesariamente estar preso en una dogmática cárcel conceptual. Este trabajo se inscribirá, por

autoconvencimiento de su autor, en ese "espíritu" cuya formulación debemos, quizás, al profesor Javier Muguerza, quien afirma sin vacilaciones: "No soy un experto en Kant, ni siquiera kantiano, aunque no dejo de simpatizar con la manera como Kant planteaba los problemas, más que con las soluciones que, a veces, arbitró para ellos"⁶. Así pues, una vez aclarado el espíritu que lo inspira, este trabajo tratará de dar cuenta de un fragmento de mi reducida experiencia como lector de Immanuel Kant. La verdad sea dicha, a pesar de frecuentar los textos del filósofo de Königsberg en repetidas ocasiones, no puedo presumir de conocer con profundidad su vasta y compleja obra. Con esto sólo quería dejar en claro que estoy lejos de considerarme un especialista en Kant.

Ahora bien, quisiera puntualizar que por mi parte, como punto de partida, también incorporaré la pregunta: ¿Son justas las críticas que se le hacen a la *Metafísica de las costumbres*? o expresada en términos aún más fuertes:

4. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Ed. Porrúa, 1996. Traducción de Manuel García Morente. (Novena edición).

⁵ En este sentido se puede hablar de una función complementadora de la fundamentación: "La de desentrañar las condiciones subjetivas para encarnar en la vida cotidiana el principio moral, descubierto en el proceso de fundamentación". Ello requerirá un estudio que debe incluir una "estética" de las costumbres.

5. Adela Cortina O., *Estudio preliminar a la metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989. Este estudio ha sido realizado para trabajar en una posible ampliación de la ética discursiva, siguiendo el modelo de la kantiana *Metafísica de las costumbres*, según da a entender su autora.

6. Javier Muguerza, Presentación a la *Crítica de la razón ucrónica* de Roberto R. Aramayo, intitulada "Por un Kant aporético", Madrid, Tecnos, 1992. En realidad la frase pertenece a Kolakowski, quien "no deja de sentir simpatía por el estilo de pensar de Kant".

«Es la *Metafísica de las costumbres* una obra que no realiza mayores contribuciones, escrita por un anciano terco y torpe que hacia verdaderos esfuerzos por llevar a la culminación su sistema? Debo aclarar que la pregunta que acabo de hacer mía ya ha sido respondida por Adela Cortina O., en el extenso y acabado estudio preliminar a una de las ediciones en castellano del manuscrito en cuestión⁷. También Philonenko y Villey parecen hacérsela; el primero, en su introducción a la *Doctrine du Droit*⁸; y el segundo, con una valoración sumamente negativa de la obra kantiana, en el prefacio a la misma. Sin embargo, no haré mía la respuesta

que ellos proponen para la tan traída pregunta. Pero sería, por lo demás, inexcusable dejar de lado estos estudios mencionados, pues contando con ellos y con otros trabajos del pasado, quizá responder a la cuestión sea aun menos tormentoso. Por lo pronto, intentaré responder, en primera instancia, a otra cuestión diferente, a saber: ¿cuáles pueden ser las posibles causas de opiniones tan encontradas alrededor de la doctrinas del derecho y de la virtud?, para después pasar a responder la primera pregunta.

Según dan a entender quienes han realizado ensayos sobre las doctrinas del derecho y de la virtud, (estas son las dos partes principales que componen la *Metafísica de las costumbres*), el texto presenta serias complicaciones de composición que se manifiestan en el rudo estilo, frases mal construidas, corrupciones del texto y anacolutos. Obviamente, esto ha dificultado no sólo su lectura sino su estudio; además de la traducción a otros idiomas, de acuerdo a como lo puntualizan Reinhard Brandt y Werner

“El método trascendental consiste en el tránsito desde un punto de vista empírico, al nivel en el que el sujeto produce a priori conceptos y entra en relación con las cosas y con las personas, siguiendo leyes prácticas (mundo inteligible)”

Stark, directores del Kant-Archiv de Marburgo y responsables de llevar a término la edición de *Obras Completas* de la Academia⁹.

A esos ostensibles inconvenientes que imposibilitan a veces la comprensión cabal de la obra, se suman dificultades de contenido filosófico, encontradas por censores disgustados con el carácter eminentemente especulativo de las doctrinas, y en especial, con el tratamiento dado por Kant al Derecho. Ya la primera recensión elaborada por Bouterwek, profesor en Gotinga (Göttingen) no es favorable en su totalidad y por ello, el filósofo de Königsberg se vio forzado a

escribir un apéndice que intituló: *Observaciones aclaratorias a los principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Así pues, la recepción de la obra por parte de la comunidad académica de tiempos de Kant tuvo signos tanto positivos como negativos. Entre los juristas, divididos entre el iusnaturalismo y el positivismo, alcanzó a cobrar estatus de punto de apoyo valioso. Hasta mediados del siglo XIX, la teoría kantiana del derecho ejerce una influencia bastante significativa¹⁰. No obstante, filósofos como Schopenhauer, Herbart, Hegel, y algo más contemporáneos como Ernst Bloch, asumiendo a veces una posición, por cierto, cáustica; descalifican al escrito, tachándolo de débil y reaccionario; acusando a Kant de regresar al iusnaturalismo (e incluso de ir más atrás), en cuanto toca a la doctrina del derecho; y de las éticas de bienes, fines y virtudes, se dice que recuerdan menos a sus

7. Adela Cortina. *Ibid.*

8. Alexis Philonenko. *Doctrine du Droit*. Paris, 1979.

9. Kant Forschungen. Herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Stark. Band 2. - Kants Rechtslehre - Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1988.

10. Felipe González Vicén, Prólogo la *Introducción a la teoría del derecho de I. Kant*. Madrid, La laguna, 1954.

primeras obras de filosofía práctica formal que a los estoicos. Más adelante nos ocuparemos de tratar algunas de estas objeciones adversas a los desarrollos teóricos de Kant.

Una de las críticas más fuertes que se exponen contra la obra, en clave intrasistemática, es decir, lo que se suele dar a conocer como crítica interna¹¹, plantea que es "ajena a la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en la medida en que no adopta el método trascendental; pero también es extraña al proceder formal de la *Crítica de la razón práctica*"¹². Así, no podría incorporar la deducción trascendental, preocupándose más por contenidos que por métodos; y esto mismo la dejaría, entonces, del proyecto iniciado en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung*) y en la *Crítica de razón práctica*. Adela Cortina, entre otros, se ocupó ya de esta objeción exitosamente, mostrando que la *Metafísica de las costumbres*, efectivamente aplica el aparato del método trascendental-critico, si se entiende a la "deducción"¹² en un sentido más

**"El arbitrio
es una facultad
determinable, individual
y proporciona
las máximas (materia),
entre tanto la voluntad
es legisladora,
universal y suministra
las leyes
(forma de
universalidad)"**

amplio. De este modo, se podría decir que existen diversos tipos de deducción; o, también se la debería entender, mejor, no como una técnica minuciosa, sino como una *actitud*, la posibilidad de adoptar una *perspectiva*. La deducción es un modo de justificar proposiciones sintéticas *a priori*, u otro tipo de proposiciones, que no son susceptibles de prueba directa y que precisan, por decirlo de alguna forma, legitimidad, apelando a sus orígenes en la razón, para poder aspirar a la universalidad y la necesidad. En este sentido —y cito a Adela Cortina—: "los conceptos jurídicos y

morales necesitados de prueba se ven imposibilitados para recurrir a una deducción teórica y tienen que remitirse a la razón práctica y a su legalidad". La deducción en los ámbitos mencionados se aplica explícitamente a los conceptos de posesión jurídica de un objeto externo (§6), adquisición originaria (§17), adquisición por contrato (§19) y al principio supremo de la moralidad, es decir, al imperativo categórico. La posibilidad de este tipo de conceptos "no se puede comprender de ningún modo ni puede probarse con razones, sino que es la consecuencia inmediata de la razón práctica (o de su postulado)".

Así, el concepto de posición jurídica de un objeto externo se somete a una deducción ya no teórica, sino a una que consiste en demostrar su fundamento en el postulado jurídico de la razón práctica. La deducción del concepto de adquisición originaria nos lleva, desterrando todas las condiciones sensibles de la posesión, a la noción de una voluntad unificada *a priori*. De manera que, según Kant: "el derecho frente a cualquier poseedor de una cosa sólo significa la competencia del arbitrio particular para usar un objeto, en la medida en que puede pensarse como contenida en la voluntad sintético-universal y como concordando con la ley de la misma". Siendo más claros, la voluntad común, o sea, la voluntad unificada de los

¹¹ Es la crítica que llevan a cabo, verbigracia, los discípulos de Kant. En este caso, los que descubrieron los desajustes al interior del sistema de la *Metafísica de las costumbres* fueron, curiosamente, los neokantianos (Ritter, Cohen). En definitiva, la crítica "interior" sería la que hace reflexiones desde dentro del pensamiento de determinado filósofo. Cf. Adela Cortina O., *ibid.* pág. XIX. Sobre este tema véase también: F. Vauthier, "Die rechtsphilosophische Version der transzendentalen Deduktion" en *Studien zur späteren Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, 1982.

¹² Recordemos que Kant usa la deducción en la *Crítica de la razón pura* para las ideas, en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* aparece tres veces el término, en la *Crítica de la razón práctica* se aplica al concepto de bien supremo y los postulados de la razón práctica. También, en la crítica de la facultad de juzgar, se hace una deducción del concepto de finalidad. Vemos, pues, que el término "deducción" es usado indistintamente, en esferas diversas. (Adela Cortina, *ibid.*, pág. XXV).

contratantes, a la Rousseau (recuérdese su voluntad general, expresada en *El contrato social*), permite al filósofo de Königsberg deducir los conceptos de adquisición originaria y de adquisición por contrato. En relación con el concepto de imperativo categórico formulado así: "obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal", su deducción se logra en virtud de distanciarse de lo meramente empírico, abriéndose al mundo inteligible, alcanzando a la razón práctica cuya legislación universal permite el uso de algunos conceptos por ser partes constitutivas del reino de la libertad.

De acuerdo con lo anterior, podríamos concluir con Adela Cortina: "Inscrita en ese tránsito de lo empírico a lo que es posible por la libertad, *La Metafísica de las costumbres* prolonga el proyecto de Kant en filosofía práctica, iniciado por las críticas y la fundamentación"¹³. Hemos

"El derecho viene a regular externamente las relaciones de insociable sociabilidad de los arbitrios de los individuos, en tanto que la moral plantea al hombre, incluso, deberes para consigo mismo"

visto, pues, que el método trascendental consiste en el tránsito desde un punto de vista empírico, al nivel en el que el sujeto produce *a priori* conceptos y entra en relación con las cosas y con las personas, siguiendo leyes prácticas (mundo inteligible). "El concepto de un mundo inteligible es, entonces, sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica". Aclarada esta primera objeción, es necesario realizar una sucinta exposición que ponga en relieve las contribuciones, que a mi modo de ver son las más relevantes, de la obra bicentennial de

que nos ocupamos, y que además se ocupe de las críticas más sobresalientes, como también de los puntos de difícil aceptación.

A. Contribuciones y críticas

La Metafísica de las costumbres está compuesta por dos partes; la primera de ellas es intitulada: *principios metafísicos de la doctrina del derecho (Rechtslehre)* y la segunda: los *principios metafísicos de la doctrina de la virtud (Tugendlehre)*. Ambas doctrinas están pensadas en recíproca referencia a lo largo del escrito. Cada doctrina se encuentra precedida por una introducción que expone las características y los conceptos fundamentales a tratar en los posteriores desarrollos. A su vez, el escrito en su totalidad cuenta con prólogo y una vasta introducción general, en la que Kant distingue la moral y el derecho (división general de la obra); además, allí se aclara la idea y necesidad de una metafísica de las costumbres como también sus de conceptos preliminares. También cobran importancia, la relación de las facultades del ánimo con las leyes morales (y aquí se considera la distinción entre voluntad y arbitrio). Nos ocuparemos ahora de la introducción general a la *Metafísica de las costumbres*.

13. Adela Cortina, *ibíd.*, pág. XXIX. A guisa de aclaración, se podría decir que desde el punto de vista de la razón, universalmente legisladora, que se piensa a sí misma como práctica, es posible la deducción. Y este modo de entender la deducción como un distanciamiento de lo empírico es lo que sugiere la interpretación del método trascendental más como una *actitud*, como la adopción de una *perspectiva* que como una técnica minuciosa. En ninguno de los dos ámbitos que trata Kant en *La metafísica de las costumbres* se busca penetrar en el conocimiento de la naturaleza, para extraer normas jurídicas concretas (iusnaturalismo), o normas morales concretas (éticas materiales). La tesis de Adela Cortina es que la deducción trascendental, no sólo es aplicable al ámbito de la *Metafísica de las costumbres*, sino que es allí (en especial en la *Rechtslehre*) donde tal método se encuentra en casa. Se puede decir, según Adela Cortina, que la razón filosófica está acuñada por la *jurisprudencia*. A favor de esta tesis encontramos el siguiente pasaje en la K. R. V: "La crítica... que extrae todas sus decisiones de las reglas fundamentales de su propia posición y de cuyo prestigio nadie puede dudar, nos proporciona la tranquilidad de una situación legal, en la cual, únicamente podemos dirimir nuestras querellas mediante proceso" (K. R. V, B 779).

especialmente de la distinción entre voluntad y arbitrio, y de la diferenciación entre derecho y moral.

El primer acápite de la introducción general, es especialmente relevante porque allí el filósofo de Königsberg, ejecuta, en el contexto de la facultad de desear, la importante distinción entre voluntad y arbitrio. La facultad de desear "es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama *vida*"¹⁴. La facultad de desear aplica sus principios *a priori* a la esfera de la libertad. Una detallada investigación de los elementos que la constituyen nos lleva a la diferenciación entre la voluntad y el arbitrio. El arbitrio sería una facultad determinable tanto por la razón (arbitrio libre) como por la inclinación (impulso sensible, *stimulus*) (arbitrio animal o bruto), y se refiere, exclusivamente, a la acción. La voluntad es presentada, en cambio, como el *fundamento* de la acción. De esta forma, es legisladora y se identifica con la razón práctica misma. Cabe aclarar que es la primera vez que se prepara una caracterización que permita diferenciar la voluntad del arbitrio. Esto supone una aclaración dentro de la abundante obra kantiana.

El arbitrio es una facultad determinable, individual y proporciona las máximas (materia), entre tanto la voluntad

"Es posible asumir una legislación jurídica, éticamente; pero no una ley moral jurídicamente, de acuerdo al par legalidad/moralidad. Así pues, ingresar en un estado civil y mantenerlo, obedeciendo a sus leyes, además de ser una ley jurídica, es, también, un deber moral"

es legisladora, universal y suministra las leyes (forma de universalidad). "La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por los impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica"¹⁵. Dado este concepto de libertad positiva, las leyes de la voluntad se identificarán con las leyes de la libertad. Las leyes de la libertad, por oposición a las leyes naturales, pueden ser de dos tipos: conformes interior o exteriormente. Esto sólo es posible sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal.

Ahora bien, si las leyes mismas (el deber) constituyen el móvil de la acción, y se refieren a la conformidad interna se llaman morales. Si la conformidad se refiere al ámbito exterior se llaman jurídicas. Esto nos lleva a una distinción entre moral y derecho, como dos formas distintas de legislación. Las doctrinas del derecho y de la virtud se distinguen menos por contener deberes diversos que por tratarse de diferentes modos de legislación. En el caso de la legislación jurídica el móvil puede ser diferente de la idea del deber mismo, lo cual no sucede para la legislación moral, pues el móvil allí es sólo esa idea. Así pues, la constricción de la voluntad o coacción (*Zwang*), en el ámbito de la moralidad es *autocoacción*, mientras que en el ámbito jurídico la coacción es externa. En definitiva, el derecho viene a regular externamente las relaciones de insociable sociabilidad de los arbitrios de los individuos, en tanto que la moral plantea al hombre, incluso, deberes para consigo mismo.

14. I. Kant, Introducción a la metafísica de las costumbres. Relación de las facultades del ánimo (*Gemüt*) humano con las leyes morales. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Para obtener más información sobre la facultad de desear, véase: Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar* y el apéndice de 1798 a la *Metafísica de las costumbres*.

15. I. Kant, *ibid.*, pág. 17.

Un crítico del derecho se preguntará si esa libertad kantiana es incompatible con la coacción externa de la ley, o también en virtud de que la coacción es legítima. La razón legitima el ejercicio de la coacción únicamente con el fin de que cada individuo pueda ejercer su libertad (positiva), lo cual exige "independencia respecto del arbitrio constrictivo de otro". Esa independencia sería el único derecho innato del hombre. La coacción para Kant es *conditio sine qua non* del derecho. Pero, la libertad es también condición necesaria de la razón práctica. La antinomia de la razón pura esta vez recaería sobre el Estado, que es el encargado de proteger la libertad (mundo inteligible) de los hombres y para ello cuenta con la coacción (mundo sensible). La libertad es al hombre lo que la gravedad a la materia. La dominación (Herrschaft) o la coacción, debe ser igual para todos y recíproca, si no es así, no es legítima y si es así, entonces se justifica.

La conformidad de las acciones con las leyes se llama legalidad, mientras que si se obra por la idea de deber mismo, esta "conformidad" que se deriva de la ley se llama moralidad*. Cabe plantear el siguiente problema: es posible asumir una legislación jurídica, éticamente; pero no una ley moral jurídicamente, de acuerdo al par legalidad/

* "Identificar la legalidad con la legislación jurídica y la moralidad con la legislación moral ha sido un uso muy común y, sin embargo, tal identificación resulta difícilmente justificable. Porque, mientras legalidad y moralidad son actitudes del hombre ante la ley, moral y derecho se presentan como formas distintas de legislación [...] la legislación jurídica sólo puede exigir a la gente legalidad y la legislación moral exige moralidad [...] la no identificación entre ambos pares de términos posibilita dos géneros intermedios: una conducta legal ante un mandato moral (legalidad moral) y una conducta moral al cumplir una ley jurídica (moralidad jurídica). [...] el concepto de legalidad moral resulta contradictorio". Adela Cortina, *ibid.*, pág. XXXIX.

"Una acción es conforme con el derecho cuando su máxima permite la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. En este sentido, el derecho es un instrumento idóneo para la resolución de conflictos"

moralidad. Así pues, ingresar en un estado civil y mantenerlo, obediendo a sus leyes, además de ser una ley jurídica, es, también, un deber moral.

A.1. Principios metafísicos de la doctrina del derecho

Kant se propone, en primera instancia, la organización de una teoría del derecho que adquiera los caracteres de universalidad y abstracción (como exigencias de la razón) que la hagan válida por sobre todas las condiciones concretas en que se pueden encontrar los sujetos a quienes está dirigido el derecho.

Ahora bien, la doctrina del derecho es aquel conjunto de leyes, para las que es posible una legislación exterior. "El concepto de derecho —estoy citando a Kant— en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde afecta en primer lugar, sólo a la relación externa y ciertamente práctica (...) en segundo lugar, la relación está constituida sólo por los arbitrios (...) y en tercer lugar en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio sino sólo a su forma, en la medida en que se considera como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal"¹⁶.

El derecho es entonces, según Kant, "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"¹⁷. Una acción es conforme con el derecho

16. I. Kant, *ibid.*, págs. 38-39.

17. *Ibid.* El imperativo del derecho rezaría más o menos así: Obra de tal modo en el ámbito público (exterior) de tal forma que el libre uso que hagas de tu arbitrio pueda concordar con la libertad de otro, según una ley universal.

cuando su máxima permite la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. En este sentido, el derecho es un instrumento idóneo para la resolución de conflictos. Recuérdese que esta es una de las ideas fundadoras de la modernidad que adeudamos a Kant.

El derecho se divide, a su vez, en dos partes: el derecho natural y el derecho positivo. El derecho natural se basa en principios *a priori* de la razón y es cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre, el derecho positivo (estatutario) procede de la voluntad del legislador. La relación del derecho natural con el positivo, está estrechamente ligada con la relación entre derecho privado y derecho público, y conectada, además, con la relación entre el estado de naturaleza y el estado civil*. Se podría decir que los primeros pares son equiparables con los segundos respectivamente. Antes, el derecho natural era, por ejemplo en Ulpiano, el que la naturaleza enseñó a todos los animales¹⁸. A juicio de algunos teóricos, frente a esta posición "zoológica", los

**"Si por
derecho natural
se entiende un conjunto
de principios
que tienen su origen
en el conocimiento
de la naturaleza
humana,
Kant no sería
un iusnaturalista
pues la
naturaleza humana
en tanto que sólo
puede conocerse
empíricamente,
según el filósofo
criticista, carece
de toda
normatividad teórica
y práctica"**

movimientos políticos del siglo XVIII idealizaron el derecho natural. Una de las acusaciones que se le hace a la doctrina kantiana, entre otras, es que es iusnaturalista, quizá porque en ella el derecho natural sirve de criterio racional al positivo. No obstante, si por derecho natural se entiende un conjunto de principios que tienen su origen en el conocimiento de la naturaleza humana, Kant no sería un iusnaturalista pues la naturaleza humana en tanto que sólo puede conocerse empíricamente, según el filósofo criticista, carece de toda normatividad teórica y práctica. Si nos remitimos a la concepción del estado de naturaleza del que Kant habla, ésta es una mera ficción heurística, una idea de la razón que no tiene una encarnación histórica, y que se afirma para justificar la libertad y los derechos de los hombres.

Ahora bien, Kant tampoco puede considerarse como un defensor del derecho positivo, si

éste es entendido como el derecho vigente, esto es, como el conjunto de leyes y normas imperantes. Es cierto que para el filósofo de Königsberg el derecho positivo dice lo que es derecho en un tiempo y lugar determinados, pero no ha de olvidarse que el natural sirve de criterio racional al positivo. Así, el legislador se ve confrontado con el canon del derecho racional.

Cabría decir, como ya lo planteó Felipe González Vicén y como en su momento también lo dijera Adela Cortina, que la distinción entre derecho natural y derecho positivo conduce más bien a la diferenciación entre un

* Cuadro de Derechos:

Derecho natural - Derecho privado - Derecho racional - Derecho público.

Derecho positivo - Derecho público

Derecho civil: a. Derecho político
b. Derecho de gentes
c. Derecho cosmopolita.

Derecho penal.

18. "Ius naturae est quod natura omnis animalia docuit".

derecho preestatal y/o social, y un derecho estatal propiamente¹⁹. En el estado de naturaleza se regulan intereses privados (derecho privado) y allí tiene efecto la justicia conmutativa, la justicia entre partes iguales (preestatal). En el estado civil se regulan intereses colectivos (derecho público: legislador-pueblo) y éste es la sede en la que tiene lugar la justicia distributiva, ella ordena las relaciones entre el Estado y los individuos. La función primordial del Estado en definitiva es garantizar lo mío y lo tuyo externos perentoriamente, puesto que en el estado de naturaleza estaban garantizados provisionalmente.

“Si los gobernantes quieren evitar revoluciones deben tomar por irrevocable el veto de la razón práctico-moral: ‘no debe haber guerra’, además de fomentar la constitución republicana que asegure las libertades individuales y lo mío y lo tuyo”

Lo mío y lo tuyo dependen sólo del arbitrio unido en la idea (*a priori*) y nada resulta mío exclusivamente por ocupación, sino por arbitrio distributivo. Kant entiende dentro de su doctrina de la propiedad que la posesión no es de las cosas, sino del uso de las cosas. Una cosa según la doctrina de la propiedad kantiana se adquiere por ocupación. Ésta, es la condición de la posesión legítima. Para que un sujeto tome posesión de un objeto (en el derecho privado) debe primero declararlo, luego vendrá, pues, la apropiación de la voluntad universalmente legisladora. La posesión es condición para el uso de un objeto, pero “sólo puede considerarse la posesión jurídica si es posible asumir a los hombres una doble perspectiva (fenoménica y nouménica). Sólo prescindiendo de las condiciones espacio-temporales de la posesión empírica y accediendo a la perspectiva nouménica, es posible una

posesión inteligible que garantice la posesión jurídica, aún sin tenencia física. El derecho a una cosa, en Kant, no se da por la mera voluntad unilateral, de modo que el enlace de la voluntad con el objeto sea directo. El enlace es mediado por la relación con las demás voluntades diferentes de las del sujeto. La adquisición es legitimada, entonces, en virtud de la voluntad común. Es esta voluntad común la que permite el paso del derecho natural al público (o civil), pues penetra en el estado de naturaleza, y de esa forma articula los miembros de la doctrina del derecho. En definitiva, la doctrina de la propiedad de Kant, persigue la justicia como equidad, fundamento de una sociedad bien

ordenada.

El derecho público busca, como propósito final, configurar un estado (¡y un Estado!) de paz que asegure lo mío y lo tuyo mediante leyes. Además de esto, las tres formas de derecho público (político, de gentes y cosmopolita) deben garantizar la defensa de la libertad igualitaria y la legitimidad del derecho viene precisamente de brindar esa garantía, como parece que nos da a entender Kant cuando escribe: “Con tal de que a una de estas formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda socavado”²⁰. La libertad igualitaria sería una libertad exterior sujeta a leyes, es decir, en el tránsito del estado de naturaleza al estado civil se produce un cambio en el tipo de libertad; pues en el estado de “mutuas inseguridades”, ni siquiera la libertad es algo seguro, pues siempre se está frente a la violencia. Por tanto, por la ley

19. Entre los dos miembros de cada uno de estos pares no existe diferencia material alguna, porque el derecho público no trata sino de asegurar el privado mediante el poder del Estado: la legitimación del Estado descansa en su tarea de legitimar perentoriamente lo mío y tuyo, que lo eran provisionalmente en el estado de naturaleza.

20. I. Kant, *ibid.*

universal *a priori* "debes entrar en el estado civil, en el que a cada uno se le garantice su derecho".

Bien, según el filósofo de Königsberg, la única forma para que a cada uno se le garantice su derecho es acudiendo a un contrato social. El abandono de la violenta y salvaje libertad en el estado de naturaleza, en búsqueda del sometimiento a las leyes públicas coercitivas, se realiza mediante lo que Kant llama propiamente, no contrato social sino "original". En ese acto es que se constituye un Estado y su legitimidad; así pues, los hombres se desprenden de su libertad exterior para recobrarla, instantáneamente, como miembros de una comunidad. El hombre en el estado civil encuentra toda su libertad, en la dependencia legal. No obstante, Kant no cree que el contrato social u original es un *faktum**. Esto se ve corroborado en la siguiente reflexión: "no es preciso en ningún modo suponer (que el contrato) se trata de un hecho"²¹. Más bien, el contrato sería una idea de la razón, pero que «tiene su indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador para que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida del pueblo y a que considere a cada súbdito, en la medida en que quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues esta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública".

Vemos que el sentido de lo público en Kant cobra connotaciones bastante fuertes que los filósofos contemporáneos han querido aprovechar para sus teorías. Uno de ellos vendría siendo Jürgen Habermas en su comprometido artículo "La soberanía popular como procedimiento". Allí Habermas cita el famoso §46 de la teoría del derecho de Kant: "El legislador sólo puede corresponder a la voluntad convenida del pueblo. Pues ya

que todo derecho debe emanar de ella, no debe cometer injusticia alguna mediante su ley absolutamente con nadie. Así, si alguien dispone algo contra otro, siempre es posible que sea injusto con él. Pero nunca en lo que decide sobre sí. Por tanto, sólo la voluntad concordante y convenida de todos —en la medida en que cada uno decide sobre los demás y los demás sobre cada uno deciden exactamente lo mismo— sólo la voluntad del pueblo puede ser legisladora"²². Desafortunadamente, en nuestros días los *mass media* han llegado a convertirse en el mecanismo que representa a la voluntad general y, en ese sentido, pueden llegar a "sustituir a la democracia", influyendo y determinando la opinión del público, por un lado, y obligando a los políticos, por otro, a convertirse en actores de una "democracia espectáculo", no argumentativa, cuyos diálogos y temas son preconcebidos en su mayoría por los propios medios comunicación. El sentido de lo público en Kant se expresa, por el contrario de los medios, en un principio de publicidad participativo, que debería cumplir una doble función: por un lado asegurar la racionalidad y corrección de las decisiones del poder (*Gewalt*); y, por otro, buscar el asentimiento o disenso de los afectados (por ejemplo, la guerra). Así, los principios de publicidad y de libertad de expresión (para Kant libertad de pluma, y recuérdese la censura de que fue objeto) conducirían a una idea de vida política-participativa como interlocución racional entre dos sujetos: el gobernante y el pueblo. La política, entonces, corregiría constantemente al derecho. De esta forma, Kant buscaba conformar la opinión pública a través de la discusión racional; idea esta última que Habermas recuperará en sus más relevantes escritos. Sin embargo, el mencionado filósofo contemporáneo no permite que el derecho sea deducido de la moral (como ocurría en Kant) sino que su legitimidad proviene tanto de la acción político-comunicativa de los participantes como de la lógica jurídica misma. (*Faktizität und Geltung*, II).

Lo que se acaba de comentar sucintamente, nos trae, quizá, hasta el concepto de paz. El gobernante no puede

* "El contrato social es la regla y no el origen de la constitución estatal. El contrato social no es *principium* de la fundamentación del Estado, sino el de la administración del Estado y contiene el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública". El contrato social como idea regulativa y senda ficción heurística.

²¹ Kant. En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1991.

²² Ver el artículo: *Revista foro* n. 47. La traducción del texto de Kant difiere considerablemente de la realizada por Adela Cortina.


decidir por el pueblo acerca de si debe haber guerra o no, pues son los ciudadanos los directamente afectados cuando tiene lugar una lucha. La paz es el "fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón". Ella se puede realizar, y se refiere a la interna de los estados, mediante dos formas. La primera de ellas es la reforma paulatina de las leyes de acuerdo a principios sólidos. La segunda es nada menos que la revolución, que implicaría un salto, es decir, la destrucción violenta de una constitución que no es adecuada para la república (A juicio de Kant, la mejor forma de gobierno incluso por encima de la democracia, aunque no es aconsejable exagerar esta postura, pues en las *Reflexionen* y en las *Vorlesungen* existen pasajes en los que Kant no desprecia la democracia).

Sabido es que Kant, en la *Metafísica de las costumbres* negaría el derecho del pueblo a toda forma de sedición o rebelión, considerándolas crímenes de alta traición en contra de la suprema voluntad legisladora. Aunque, por otro lado, y en otros escritos, supuestamente de menos valor, se entusiasmó con la idea de la revolución (en especial de la francesa), cuyos gestores encarnaban, según Kant, la idea misma del derecho. ¿A qué se debe esta postura aparentemente contradictoria? Se debe a que constituiría un absurdo jurídico el derecho a la revolución. La lógica jurídica, en todo su rigor, no permitiría cualquier resistencia a la ley, según el filósofo de Königsberg, por parte del pueblo. No obstante, el gobernante está en el deber de hacer reformas y atender quejas justas antes de que se rompan los diques.

Los comentaristas no han sabido disimular su perplejidad ante la paradójica postura kantiana de negar legitimidad a las revoluciones populares, al tiempo que se dedica a saludar y laudar la Revolución Francesa. Así, la filosofía kantiana del derecho registra una recepción muy ambivalente; por una parte tenemos al Kant que hablaba de una voluntad general aun más fuerte públicamente que la roussoniana, defensor de la autonomía y de la persona humana (los derechos humanos *in nuce*) y que abogaba porque el veto de la razón práctico-moral fuera irrevocable: No debe haber guerra. (Es soll kein Krieg sein). Pero por otro lado, tenemos al odiado Kant, vituperado preco-

nizador de la Ley del Talión (*ius talionis*) y de la pena de muerte, además de ser un reaccionario pensador que negó la legitimidad de la sublevación, incluso cuando el gobernante fuera un tirano. Para confirmar las posturas en favor de Kant, basta con mirar las fundamentaciones actuales de la moral, la ética y los derechos humanos (Rawls y Habermas: constructivismo y reconstructivismo kantianos). El otro extremo puede ser confirmado por Schopenhauer, Nietzsche, Hegel e incluso alguien más contemporáneo como Bloch. Este último nos dice en *Derecho natural y dignidad humana* que: "las concepciones jurídicas de Kant constituyen un retroceso, tanto en el derecho penal como en el derecho político, respecto al siglo XVIII e incluso respecto al siglo XVI (Althusius)".

Sin embargo, es necesario aclarar que las opiniones de Kant tanto en el derecho penal como en el político están predeterminadas por las premisas de su ética formal. Además, si bien en el ámbito jurídico es difícil legitimar una revolución, en el ámbito de la razón ucrónica o histórica no parece ser así. Para Kant, entonces, las revoluciones serían legítimas (y algunos hablan de necesarias) en el curso de la historia, para corregir las torpezas de los gobernantes, quienes negándose a hacer reformas deben afrontar su fatum²³.

Si los gobernantes quieren evitar revoluciones deben tomar por irrevocable el veto de la razón práctico-moral: "no debe haber guerra", además de fomentar la constitución republicana que asegure las libertades individuales y lo mío y lo tuyo. "Pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza" 

23. Para una idea del *fatum* o destino en Kant, véanse los trabajos de Roberto Rodríguez Aramayo. O también mi trabajo: "Teodiceas hipersecularizadas en Immanuel Kant".

Bibliografía

KANT, Immanuel.

- Antología*. Edición de Roberto Rodríguez A. Península, Barcelona, 1991.
- Antropología en sentido pragmático*. Versión española de José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Antropología práctica*. Edición de Roberto Rodríguez A. Tecnos, Madrid, 1989.
- Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Monte Ávila. Caracas, 1991.
- Crítica de la razón práctica*. Traducción de Manuel García M. Porrúa, 1992. (También Espasa - Calpe).
- Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978.
- El conflicto de las facultades*. Traducción de Elsa Tabernig. Losada, Buenos Aires, 1963.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García M. Porrúa, Madrid, 1992. (También Espasa - Calpe).
- Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez A. Tecnos, Madrid, 1994.
- La religión dentro de los límites de la mera razón*. Versión castellana de Felipe Martínez. Alianza Editorial.
- La paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 1989.
- La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Biblioteca Filosófica, UN, Bogotá, 1980.
- Lecciones de ética*. Versión cast. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán. Crítica, Barcelona, 1988.
- Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina O. y Jesús Conill. Altaya, Madrid, 1993.
- Pedagogía*. Traducción de José L. Pascual. Akal, Madrid, 1983.
- ¿Qué es la Ilustración?* Traducción de Rubén Jaramillo. Magazin Dominical, Espectador No. 78.
- Teoría y práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez A. y otros. Tecnos, Madrid, 1986.
- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. De la edición de Weischedel. IX, Frankfurt, 1977.
- ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1978.
- CAMPS, Victoria. *Concepciones de la ética*. Editorial Trotta, Madrid, CSIC, 1993.
- COLLINGWOOD, R. G. *La idea de la historia*. Traducción de J. Hernández. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- CORTÉS RODAS, Francisco. *Liberalismo y comunitarismo*. Edicions Alfons el magnànim, Valencia, 1996.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*. Norma, Bogotá, 1992.

- GOLDMANN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- GONZÁLEZ VICÉN, Felipe. *La filosofía del Estado en Kant*. La Laguna, Madrid, 1952.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M. *Las tablas de Fauto*. Tecnos, Madrid, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Derecho y moral. Dos lecciones*. En el derecho, la política y la ética. Compilado por David Sobrevilla. Siglo Veintiuno Editores. Tanner Lectures en Faktizität und Geltung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1992. *Kants idee des Ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. La soberanía popular como procedimiento*. Revista Foro n. 47.
- HELLER, Ágnes. *Crítica de la Ilustración*. Ediciones Península, Barcelona, 1984.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Ed. UN, Bogotá, 1989. *Derechos humanos, ética y moral*. Escuela de liderazgo democrático, 1995.
- JARAMILLO VÉLEZ, Rubén. *Antecedentes de la Paz perpetua*. Inédito.
- MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*. Kant-Studien 7. 1902.
- PAPACCHINI, Angelo. *El problema de los derechos humanos en Kant y en Hegel*. Universidad del Valle, Cali, 1993.
- PHILONENKO, Alexis. *L'idée de progrès chez Kant*. Revue du Métaphysique et de Morale, 79. (974) págs. 433, 456.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto.
- Crítica de la razón ucrónica*. Tecnos, Madrid, 1992.
- La Paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. A propósito del bicentenario de hacia la paz perpetua de Kant. Tecnos, Madrid, 1996. (Editores: Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán).
- El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia*. Estudio preliminar a I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, 1994.
- La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?* Revista de Filosofía, 8, 1985, págs. 21-40.
- La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía de la historia*. Revista de Filosofía, 9, 1986, págs. 15-36.
- Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico en Kant, (Primera parte)*. Estudio preliminar a I. Kant, *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1986.
- Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano*. Pensamiento, 42. págs. 235-244.
- VILLAR BORDA, Luis. *La paz en la doctrina del derecho en Kant*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1996.
- OBRAS GENERALES:
- Constitución política de Colombia*. Editorial Legis, 1995.