



**Una ficción heurística para explorar nuevas
configuraciones políticas:
El «primado» jurídico-político de Kant en los
*Opúsculos de 1784**¹**

Roberto R. Aramayo
(IFS-CSIC, Madrid)

«... und so eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstim-
mung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze
verwandelt kann»
(*Idee*, Ak. VIII 21)

RESUMEN

El artículo se concentra en un aspecto de la filosofía kantiana, a saber, el dominio de la razón práctica, para lo cual se propone un traslado del acento en la preeminencia de lo moral, hacia “un provisional primado jurídico-político del uso práctico de la razón”.

Palabras clave:

Moral, derecho, historia.

* A heuristic fiction to explore new political configurations: The Kant’s “primacy” of legal and political in 1784 Booklets.

¹ Este trabajo se adscribe a los Proyectos de Investigación Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America: WORLDBRIDGES (F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644) y *Prismas filosófico-morales de las crisis: Hacia una nueva pedagogía sociopolítica* (FFI2013-42395-P).

ABSTRACT

The article focuses on one aspect of the kantian Philosophy, namely, the domain of practical Reason, for which a transfer of emphasis on the primacy of the moral aims, to “a legal and political provisional primacy of the practical use of the Reason”.

Keys Words:

Moral, Law, History.

1. Moral, antropología, derecho e historia: la encrucijada de 1784

La denominada Década del Silencio de los años 70 da paso a dos décadas prodigiosas en la producción de Kant, en la que aparecerán las tres *Críticas* y los demás textos fundamentales de su pensamiento. En ese contexto, el año 1784 resulta clave por más de un motivo. ¿Acaso es una mera casualidad, una simple coincidencia temporal, que Kant redacte casi al mismo tiempo su *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* y la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*? Como sabemos, la *Fundamentación* está terminada en septiembre de 1784, a pesar de que no vea la luz hasta la pascua del año siguiente (Kant, 2015: 22), y en Noviembre de 1784 Kant publica su *Idea*, siendo así que sólo un mes después la misma revista, la *Berlinische Monatschrift*, acogerá en sus páginas *¿Qué es la Ilustración?* Todo ello sin referirnos a sus lecciones, habida cuenta de que, sin ir más lejos, la *Naturrecht Feyerabend*² está datada en 1784 y el semestre de invierno de 1784-1785 también cuenta con referencias tales como el manuscrito de Collins para las *Lecciones de Ética* (Kant, 2002: 12) y el de Mrongovius para las *Lecciones de Antropología* (Kant, 2007: xiv-xv).

A lo largo del año 1784 tanto su actividad docente como sus publicaciones testimonian que dentro de la reflexión kantiana convergen simultáneamente la ética, el derecho, la antropología y la filosofía de la historia. Ese cruce de caminos nos hace ver que se trata de un momento decisivo para la arquitectónica de la filosofía práctica kantiana. En mi opinión, el célebre primado

2 Hay una edición española en curso a cargo de Nuria Sánchez Madrid y Macarena Marey.

práctico del pensamiento kantiano, que suele identificarse con una primacía de la moralidad, debería revisarse, prestando la debida atención a una condición de posibilidad que quedaría enunciada por primera vez en la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Se trata de lo que podría denominarse un provisional *primado jurídico-político* del uso práctico de la razón. En 1784 se advierte que la moralidad precisa de una legalidad previa sin la cual resulta sencillamente inviable que pueda comparecer aquélla, como si el derecho en su coacción externa preparase el terreno para la propia moral. Mi tesis es que, si bien en un respecto abstracto derecho y moral exponen dos modalidades de la obligación ligada al carácter práctico de una misma razón (Kervégan, 2010: 108-109), el relevante componente antropológico de la historia pone de manifiesto que la obligación externa suprime obstáculos capitales para el advenimiento de la virtud.

Para Kant, al igual que para su maestro en estas lides, el cual no es otro que Rousseau, la política y el derecho constituyen una suerte de antesala o preámbulo de la ética³. No son en absoluto las buenas intenciones morales lo que puede granjearnos una constitución política republicana y cosmopolita, toda vez que “no empezamos propiamente a convertirnos en seres humanos hasta después de haber sido ciudadanos”, por utilizar la formulación rousseauiana del *Manuscrito de Ginebra*⁴. Kant viene a decir algo muy similar al hablarnos de un complejo proceso que lograría “transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*” (*Idee*, Ak. VIII 21), es decir, que sólo podríamos ejercer como auténticos agentes morales una vez que el ámbito social se encuentre administrado con arreglo a derecho –conforme al quinto principio de la *Idea*-, y jamás a la inversa. El mismo parecer se dictamina sin ambages en *Hacia la paz perpetua*, donde se deja muy claro que la moralidad “no es la causa de una buena constitución en el Estado, sino que por el contrario es de esta última de donde cabe esperar la buena formación moral de un pueblo” (*ZeF*, Ak. VIII 366). La tarea no es sencilla, teniendo en cuenta lo problemático que resulta instaurar una sociedad civil que administre universalmente el derecho y promueva que nuestra libertad pueda coexistir con la de todos los demás.

3 Cf. Aramayo, R. (2013). “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”. En *Ideas y Valores* LXII, Suplemento 1, pp. 15-36. En realidad buena parte de los trabajos compilados aquí por Lisímaco Parra y Catalina González apuntan en esa misma dirección. Todos ellos fueron presentados en el I Congreso de la Sekle celebrado en Bogotá (Colombia) en noviembre de 2012.

4 Cfr. Rousseau, OC III 87. Esta tesis rousseauiana se ve glosada en Aramayo (2015a).

2. El antagonismo de la “insociable sociabilidad” y la tarea de suscitar el derecho con arreglo a su origen racional

El camino hacia el reino de los fines no se vería jalonado en sus inicios por las buenas intenciones acordes con la ley moral, a falta de resolver un problema previo en el itinerario del progreso hacia lo mejor. En este sentido, el campeón de la deontología y el formalismo ético suscribe más bien las tesis de Mandeville, quien con su *Fábula de las abejas* nos describe una sociedad cuya proverbial prosperidad era fruto de la envidia y la vanidad hasta que una incorruptible honradez dio al traste con su prospera industria. Kant nos hablará de la *insociable sociabilidad*, inspirándose en un pasaje de los *Ensayos* de Montaigne, donde éste afirma que “No hay nada tan disociable y sociable como el hombre: lo uno por su vicio, lo otro por su naturaleza”⁵. En el planteamiento kantiano ambas tendencias no se enfrentan, puesto que en una auténtica *concordia oppositorum* la insociabilidad del vicio presta auxilio a la sociabilidad de la naturaleza.

Nuestra inclinación a socializarnos convive con la propensión al aislamiento y a querer doblegarlo todo a nuestro mero capricho, pero la resistencia que encontramos por doquier y desplegamos nosotros mismos es justamente aquello que hace aflorar todos nuestros talentos, propiciando la cultura y con ello un modo de pensar que mediante una continua ilustración pueda transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos bien consolidados. El *amor de sí* rousseauiano, equivalente al *Selbstliebe* o *Eigenliebe* de Kant, nos hace compararnos a un árbol encorvado que crece solitario en medio de la nada, mientras que la vanidad o *amour propre*, lo que Kant denomina *Eigendünkel*, nos induce a competir con los demás, nos haría crecer erguidos como los árboles de un bosque, que deben buscar el aire y el sol siempre por encima de los otros. Ciertamente, Kant prefiere el modelo del próspero panal de abejas descrito por Mandeville y donde los vicios privados generan virtudes públicas, al conformismo que reinaría en una arcádica vida de pastores cuya existencia se confundiría fácilmente con la de sus rebaños y los hombres serían tan bonachones como las ovejas que pastorean.

5 Montaigne, *Essais* I, 39, “De la soledad”; cfr. Allen Wood, “Kant’s Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature”. En Oksenberg Rorty, A. & Schmidt, J. (2009) *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 115.

¡Demos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Sin ello todas las excelentes disposiciones naturales depositadas en la humanidad dormirían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás (*Idee*, Ak. VIII 21).

Sin embargo, hay otra cara de la misma moneda que plantea “la mayor dificultad entrañada por el problema de establecer una constitución civil, y es el hecho de que todo hombre reclama sus derechos sin gustar de reconocer lo de los demás” (*Refl.* 1464, Ak. XV 644). En definitiva, el hombre es un animal que necesita de un señor al convivir con los de su propia especie, porque tiende a zafarse del cumplimiento de los deberes y esto hace que la libertad resulte harto conflictiva sin la solución aportada por el derecho, única vía para trascender las limitaciones antropológicas y reconocer la figura de un legislador supremo.

La causa estriba en su libertad, en que no se ve propulsado por el instinto natural que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias que no propician unidad alguna. Precisa de un señor que le llame al orden, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete en aras de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo, siempre anhela en secreto sustraerse a sí mismo de esa autoridad y conservar una libertad sin ataduras, gustando al mismo tiempo de que los demás se sometan a la coacción en sus relaciones con él. Se da perfecta cuenta de la equidad de la ley, no deseando sino constituir una excepción a ella (*Refl.* 1500, Ak. XV 785-786).

El sexto principio de la *Idea* retoma lo anotado en esta Reflexión, datada por cierto durante la década del silencio (1775-1778), añadiendo algo muy significativo:

Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida con la que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal al que a su vez le hace falta un señor, pues cualquiera abusará siempre de su libertad, si no tiene por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *hombre* (*Idee*, Ak. VIII 23).

En este pasaje Kant no sólo está recreando la distinción rousseauiana entre voluntad general y voluntad particular, sino que también se hace eco de lo que plantea Rousseau en el *Manuscrito de Ginebra* con respecto de la figura del Legislador.

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y no sintiese ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y la conociese a fondo. En una palabra, haría falta un Dios para dar buenas leyes al género humano y, tal como los pastores son de una especie superior al rebaño que conducen, los pastores de hombres que son sus jefes, deberían ser de una especie más excelsa a la de sus pueblos (*OC III 312-313*).

Desde el curso de derecho natural de 1784 hasta los años 90, que ven nacer la *Metafísica de las costumbres*, Kant emprende una progresiva despersonalización del lugar del comandante supremo (*summus imperans*) de un pueblo, hasta hacer del mismo el resultado del previo sometimiento de este como sociedad a las condiciones de una unión civil. La persona del legislador supremo expresará así la soberanía popular, que a partir de este momento no estará legitimada para resistirse al poder que ella misma ha generado. Con ese paso se supera el alcance de la sociabilidad humana.

3. ¿Cuál es el auténtico significado del plan “oculto” de la naturaleza que fuerza a la sociedad a regirse según las reglas del derecho?

Como no cabe encontrar ningún “dios” que pueda solventar este problema, Kant decide en 1784 recrear a su manera la cosmovisión estoica y nos hablará de un plan “oculto” —adviértase la ironía de tal expresión— de la naturaleza, que es un equivalente funcional de la famosa “mano invisible” de Adam Smith (Aramayo, Muguerza y Roldan, 1996: pp. 101-122). Como éste nos dice en su libro sobre la *Riqueza de las naciones*:

Nadie suele proponerse originariamente promover el interés público y acaso ni siquiera sepa cómo lo fomenta cuándo no abriga tal propósito; en muchos casos es conducido, como por *una mano invisible* a promover un fin que nunca albergó en su intención. Al seguir las miras de su propio interés, viene a promover el de la comunidad con mucha más eficacia que cuando pretende fomentarlo expresamente (Smith, 1958: Libro IV, cap. 2, secc. 1).

Por su parte, tras constatar que las estadísticas publicadas en el *Berlinische Monatschrift* y los avatares climáticos revelan una regularidad a nivel macroscópico, Kant dirá algo muy similar a lo sostenido por Smith:

Poco imaginan los hombres que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los demás, siguen sin advertirlo, como si fuera un hilo conductor, una intención de la naturaleza que les es desconocida y en pro de la cual trabajan sin advertirlo (*Idee*, Ak VIII 18).

Lo curioso es que, pese a tratarse de dos figuras retóricas muy similares y cumplir una función teórica homologable, la mano invisible de Smith es aplaudida por su ingenio, mientras que el “plan oculto de la naturaleza” kantiano se ve vilipendiado porque anularía nuestra libertad al descalificarnos como agentes del devenir histórico.

Sin embargo, Kant se limita a anticipar aquí ese fecundo expediente que desplegará en su tercera *Crítica* con las funciones asignadas al juicio reflexionante y que recurre a un uso nada teológico de la teleología (Raulet: 2015). Por un lado, el plan oculto de la naturaleza supone una fértil hipótesis de trabajo para el filósofo de la historia, pues cumple una función heurística bien explicada por Collingwood en su propia *Idea de la historia*, donde se nos habla de un paralelismo con las leyes de la naturaleza descubiertas por los científicos, quienes tampoco pretenden que haya un legislador llamado naturaleza, sino que los fenómenos muestran una regularidad que debe ser descrito mediante una metáfora semejante. Kant no presume que exista una mente llamada naturaleza elaborando conscientemente un plan que haya de cumplirse en la historia, sino que la historia procede *como si* existiera tal mente, y la retórica interna a su propia crítica de la razón no puede entenderse sin este juego de distancias. Por otro, los diferentes pueblos encuentran su camino hacia el derecho por sendas que deben mucho a la comprensión de lo que se gana con ayuda de la higiene, los usos civilizados y la garantía de confianza mutua con otros pueblos. El parágrafo 67 de la tercera *Crítica* esclarece este punto de la mano de la “ordenación teleológica de las cosas” (*KU*, Ak. V 379; *Antrop.* Ak. VII 269).

El guionista del plan oculto de la naturaleza no es otro que el propio filósofo de la historia (Aramayo: 1989) y por eso a Kant no le importa utilizar diversos alias, entre los que se cuentan igualmente los nombres de “providencia”

y “destino”, para conjeturar, por analogía con el arte humano, que dentro del curso mecánico de los acontecimientos históricos la discordia acabe por generar concordia, según señala Kant en *Hacia la paz perpetua* (*ZeF*, Ak. VIII 360-362). En esta conjetura kantiana no se suscribe el adagio estoico de que el destino guía a quienes se le someten y arrastra a los que no se doblegan para el común de los mortales, sino únicamente para los dirigentes políticos, es decir, para los encargados de “administrar lo más sagrado que hay sobre la tierra: el derecho de los hombres” (*Ibid.*, Ak. VIII 353n. y Ak. XXIII 166). De ahí que en *Teoría y práctica* Kant advierta a los “dioses de la tierra”, esto es, a los máximos responsables políticos, que la naturaleza de las cosas podría arrastrarles por la fuerza allí donde no quieren ir de buen grado (*UdG*, Ak. VIII 313). Aquellos líderes políticos que no acometan las reformas pertinentes para respetar la justicia, la libertad y la igualdad propiciarán con su omisión el advenimiento de traumáticas revoluciones como la francesa, porque “la justicia, al igual que el *fatum* de los antiguos poetas filósofos, se halla por encima del propio Júpiter y expresa el derecho conforme a una férrea e inexorable necesidad” (*MdS*, Ak. VI 489) –escribe Kant en la *Metafísica de las costumbres*.

Así pues, sin ser el derecho un regalo que los dioses entregan a los hombres, digamos que todo conspira en un pueblo habitado por seres humanos para lanzarles señas e indicaciones acerca de qué operaciones podrían ponerlos a salvo de su propia destrucción. Kant no era en absoluto partidario de transferir nuestra responsabilidad a cualquier otra instancia y descargarnos de nuestra posible culpa en la marcha de las cosas. Bien al contrario, su propósito es invitarnos a

Evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, para no perder de vista nuestra propia culpa, por si acaso fuera ésta la única causa de todos nuestros males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento y cobrar ánimo en medio de tantas penalidades.

Tal como escribe en el *Comienzo verosímil de la historia de la humanidad* (*MA*, Ak. VIII 121). A lo que sí aspira su “historia filosófica” es a intervenir en el devenir histórico, al estar convencido de que la filosofía puede tener su quiliasma, a cuyo advenimiento puede contribuir, si bien remotamente, su propia idea” (*Idee* Ak. VIII 27). Las tesis desplegadas en la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* anuncian la tarea jurídica de restricción de la libertad de todos *como si* se tratase de un gesto propiciado por la propia

naturaleza por el bien de la especie humana. Así, el oxímoron de la *insociable sociabilidad* prepara el que enlaza la coacción legal, monopolizada por el Estado de derecho, con la perfección del uso de la propia libertad⁶.

4. Los objetivos de una historia “filosófica”: el progreso de la especie humana por sus propios medios

En su *Discurso sobre la historia universal* Bossuet hace de la providencia el motor de la historia, en la cual se despliega un plan divino que convierte a los hombres en meros espectadores del guión escrito por la providencia. Voltaire reaccionará contra esta forma de presentar la historia como una mera justificación de teología, proponiéndose leer la historia “como filósofo y como ciudadano”, al entender que nuestra visión del pasado contribuye a configurar nuestro futuro. De ahí que su *Ensayo sobre las costumbres* denuncie cuanto ha sojuzgado a los hombres mediante la superstición, el fanatismo y la intolerancia, para librar de las garras de un pasado intolerante a un presente crítico que posibilite reivindicar una sociedad más justa, plural y tolerante⁷. Salvando las distancias, estos dos enfoques históricos vuelven a enfrentarse poco después en Alemania, teniendo como antagonistas a Herder y a Kant.

Voltaire fue quien acuñó la expresión “filosofía de la historia”, una expresión que Kant nunca usa, quizá para subrayar su distanciamiento respecto de Herder, el autor de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, una obra publicada en 1784 y que le piden reseñar a Kant ese mismo año. Siempre he pensado que Kant utilizó el término “idea” en singular para distinguirse del plural utilizado por su antiguo discípulo, pero en cualquier caso la confrontación es homologable a la mantenida entre Bossuet y Voltaire. Herder preconiza un providencialismo que se opone radicalmente al progreso humanista de la Ilustración. Mientras que la noción del progreso privilegia el futuro, para Herder el pasado tiene idéntico valor que el porvenir. En cambio, Kant quiere involucrar al género humano en el diseño de su propio destino y opone al historicismo metafísico de Herder un racionalismo jurídico que estructura

6 Acerca de la conciencia kantiana de la incapacidad de la sociedad civil para controlar sus operaciones mercantiles sin la intervención del derecho puede acudirse a L. Ypi, “Commerce and colonialism in Kant’s Philosophy of History”, en Flikschuh & Ypi (2014: pp. 99-126).

7 Cfr. “Historia para la ciudadanía”. En Aramayo (2015b: 66 y ss.).

historia universal merced a la idea del derecho de la humanidad, cuya finalidad es común a todos los pueblos y por eso tiene una raigambre cosmopolita. En definitiva, al igual que Voltaire, Kant quiere encarar la historia desde una perspectiva filosófica y en cuanto ciudadano del mundo. Los destinatarios de la *Idea* son animados a hacer un uso público de la razón, como el expuesto en *Qué es la Ilustración*, para cambiar las cosas mediante sus intervenciones, al exponer públicamente al mundo una mejor concepción de la legislación en vigor y que critican con toda franqueza (*WA*, Ak. VIII 41).

Sin embargo, para cobrar ánimo ante el desolador espectáculo que ofrece el escenario del gran teatro del mundo, cuyo balance global se diría urdido por una maldad y un afán destructivo pueriles, al filósofo no le queda otro recurso que intentar descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas un propósito de la naturaleza, identificando un hilo conductor que nos haga creer en la posibilidad de un buen desenlace de la trama (*Idee*, Ak. VIII 18). Entre el ciego azar de los epicúreos y la providente naturaleza estoica, Kant opta por el segundo expediente, si bien lo hace únicamente para contar con un signo de la necesidad de que la existencia de los hombres se ajuste a la gramática del derecho. La estructura teleológica de la naturaleza garantiza en virtud de nuestro antagonismo el advenimiento de un orden jurídico que a la postre sea republicano y cosmopolita. Este problema tiene solución “incluso para un pueblo de demonios”, al no tratarse del perfeccionamiento moral, sino que sólo habría que saber “cómo utilizar ese mecanismo en los hombres, de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas” (*ZeF*, Ak. VIII 366). Los demonios comparten con el común de los mortales el deseo de sobrevivir, lo que no se consigue sin hacer del *salus civitatis suprema lex* una divisa suprema compartida por todos.

En su historia filosófica Kant hace del antagonismo de nuestras egoístas inclinaciones e incluso de la propia guerra mecanismos propiciadores de lo que aparentemente socavarían, asegurando así un orden legal coactivo como antesala del cultivo de la moralidad. También alude a ese mal radical del que hablará la *Religión dentro de los límites de la simple razón*, diciéndonos que el hombre está hecho de una madera demasiado retorcida como para tallar nada recto y la naturaleza sólo nos impone la constante aproximación de esa idea (*Idee*, Ak. VIII 23). Por eso no podemos alcanzarla como individuos y la culminación de esa meta queda reservada para la especie, lo que no equivale a desdeñar el camino por recorrer, según señala Kant en su recensión de las *Ideas* de Herder:

Si la especie supone el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito y se acepta que esta serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y que sin embargo se confunde con ésta en su conjunto. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora; la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano es un progresar ininterrumpido y la consumación de ese progreso una mera idea, aunque muy útil, del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos (*Rez Herder*, Ak. VIII 65).

Pero lo que el 1784 son anuncios, antesalas e incentivos se convierte en 1796 en un auténtico imperativo, como el que manda a todo un pueblo abandonar el mero estado social para entrar en un estado civil, como reza el imperativo del derecho público (*MdS* Ak. VI 307) enunciado en el parágrafo 42 de la *Metafísica de las costumbres*. Jean-François Kervégan (2015: 120-121) mantiene que el principio universal del derecho expresado en la introducción a la *Doctrina del derecho* “no es otra cosa sino la versión jurídica del único imperativo categórico” y que por lo tanto Kant habría contemplado un imperativo categórico jurídico, siempre a finales de la década de los 90. Sin embargo, como se ha querido señalar aquí, en 1784 Kant había aludido ya al derecho como condición de posibilidad de la moral. De modo similar a como la *Fundamentación* nos habla de un deber indirecto de buscar la propia felicidad, siempre que con ello no se perjudique a nadie, porque ser infeliz no favorece el seguimiento del deber⁸, o a como la *Antropología* hace ver que ciertos usos sociales pueden conducir a la virtud incluso mediante la hipocresía⁹, las tesis de la *Idea* nos hablan del camino a transitar para conseguir una meta y en esta ocasión se trata del derecho como preámbulo necesario del ámbito moral.

Kant bromea en *El conflicto de las Facultades* (Ak. VII 80) sobre lo que significaría una “historia *a priori*”, la cual sólo sería factible “cuando es el propio adivino quién causa y prepara lo que anuncia de antemano; a los profetas judíos —escribe— les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente de la decadencia, ya que ellos mismos eran los autores de tal destino en cuanto

8 “Asegurar su propia felicidad es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*” (*Fundamentación*, Ak. IV 399).

9 Cf. “Del simulacro como método hacia la virtud”, en Aramayo (2013: 32-34).

líderes del pueblo”. La tarea del filósofo sería la de contribuir a predecir un futuro éxito moral realizado entre todos. Desde luego, el relato kantiano en su historia filosófica no se interesa mucho por el pasado, ni siquiera por el presente, sino que atiende ante todo al futuro y pretende invitar a los lectores en la construcción del mismo¹⁰, secundando ese “plan *oculto*” de la naturaleza que persigue una constitución republicana y cosmopolita merced al antagonismo de nuestra insociable sociabilidad. Los opúsculos kantianos de 1784 estipulan un primado jurídico-político del uso práctico de la razón que debe anteceder en términos metodológicos al primado estrictamente moral sondeado en la *Fundamentación*. Si se atiende a los condicionantes antropológicos del ser racional finito que es el hombre, a la comunidad ética del reino de los fines se accede atravesando un estado jurídico-político en el que las leyes coercitivas fuerzan a los sujetos a respetar mutuamente su libertad¹¹.

En el año 1784 se comienza a desarrollar lo apuntado en esa dirección por la primera *Crítica*, donde se dice que:

...una constitución de la mayor libertad humana según leyes conforme a las cuales cada libertad pueda coexistir con la de los demás es cuando menos una idea necesaria que ha de subyacer como fundamento no sólo del diseño inicial de una constitución política, sino de todas las leyes y, aunque nunca pudiera llegar a realizarse, es enteramente cabal la idea que instaura ese máximo como arquetipo de una constitución conforme al derecho” (*KrV*, B373-374).

En su búsqueda por encontrar fórmulas que posibiliten nuestra coexistencia, Kant suscribe el planteamiento de Rousseau y entiende que sólo podemos ser libres acatando las leyes que nos damos autónomamente, hasta el punto de identificarla con la razón práctico-moral y autolegisladora¹². Las formulaciones del imperativo categórico de la *Fundamentación* parecen demandar al mismo tiempo unos prolegómenos que preparan exteriormente el campo a la moralidad, y eso es lo que aportan los opúsculos publicados en 1784, así como las lecciones de esa misma época, en los que se esboza el mapa de la razón

10 Cf. Lloyd, G. “Providence as progress. Kant’s variations on a tale of origins”. En *Kant’s Idea... A critical Guide*, ed. cit., p. 210.

11 Cfr. *Rel. Ak. VI*, 95; cf. Guyer, P. “The crooked timber of mankind”, en *Kant’s Idea... A critical Guide*, p. 144.

12 Cf. *Opus postumum*, Ak. XXI 145.

práctica desplegado posteriormente en los años 90 (*Teoría y práctica, Hacia la paz perpetua, Conflicto de las Facultades y Metafísica de las costumbres*). Esos prolegómenos que representan la filosofía kantiana de la historia nos procuran herramientas para sondear cómo podrían surgir otros mundos posibles (jurídicos, políticos y morales) gracias a nuestra intervención.

Referencias bibliográficas

- Aramayo, R., Muguerza, J. y Roldan, C. (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Aramayo, R. “El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia”. En Muguerza, J y Aramayo, R. (1989). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos 1989, pp. 234-243.
- _____. (2013). “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”. En *Ideas y Valores LXII*, Suplemento 1, pp. 15-36.
- _____. (2015a). *Rousseau. Y la política hizo al hombre (tal como es)*. Barcelona: Batiscafo.
- _____. (2015b). *Voltaire: La ironía contra el fanatismo*. Barcelona: Batiscafo.
- Flikschuh, K & Ypi, L. (2014). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. Oxford: OUP.
- Kant, I. (2002). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- _____. (2007). *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2015). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kervégan, J.F. (2010). *Raison pratique et normativité chez Kant. Droit, politique et cosmopolitique*. Paris: Ens Editions.
- _____. (2015). *La raison des normes. Essai sur Kant*. Paris: J. Vrin.
- Oksenberg Rorty, A. & Schmidt, J. (2009). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raulet, G. (2015). “La téléologie critique et ses paradigmes scientifiques”. En *Con-Textos Kantianos*, 1, junio, pp. 28-43.
- Smith, A. (1958). *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: F.C.E.