



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
XI COHORTE

**LA IGUALDAD HUMANA
EN LA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE KANT**

Trabajo de Grado para optar al Grado Académico de Magíster Scientíae en Filosofía

Autor: Economista Efrén Consolación Angulo

Tutora: Profesora Margarita Belandria

Mérida, noviembre de 2016

*Dedico este Trabajo muy cariñosamente:
A mi esposa Belcy Elena, amada compañera de sueños y realidades.
A mis hijos Efrén Leonardo, Bárbara Esther y Ernesto Luis.
A mis nietos Miguel Antonio, Efrén Alejandro y María Alejandra.
A mi hermana Carmen Amalia y a todos mis sobrinos.
A mis yernos Luis Miguel y Nelly Alejandra.
A todos mis fraternales familiares, condiscípulos y amigos.*

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

AGRADECIMIENTO

A la Universidad de Los Andes.

A la Maestría en Filosofía y sus gentiles profesores, especialmente a mi tutora, dilecta Profesora Margarita Belandria.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

INDICE

	Pág.
RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I	
EL PROBLEMA DE LA IGUALDAD HUMANA.....	10
1. Antecedentes filosóficos del principio ético de igualdad.....	11
2. La igualdad humana como un derecho natural.....	19
3. Relación entre igualdad, justicia, libertad y felicidad.....	23
3.1. El concepto de justicia.....	23
3.2. El concepto de libertad.....	29
3.3. El concepto de felicidad.....	29
CAPÍTULO II	
LA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE LA OBRA KANTIANA.....	37
1. Bases de la ética en la metafísica	39
2. La moral, la ética y el derecho.....	43
3. Clases de conocimiento y el conocimiento <i>a priori</i>	46
4. Razón práctica y conocimiento práctico.....	49
4.1. La ley moral como imperativo categórico para el ser humano.....	50
4.2. Libertad y autonomía de la voluntad humana.....	55
CAPÍTULO III	
LA IGUALDAD HUMANA EN LA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA DE KANT.....	60
1. El concepto kantiano de naturaleza humana.....	61
2. La igualdad humana en la doctrina de Kant.....	75
CONCLUSIONES.....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	92

RESUMEN

El contenido de este trabajo consiste en un estudio sobre la igualdad humana en la doctrina ético-política de Kant, el cual hemos desarrollado en estrecha conexión con los conceptos de libertad, justicia y felicidad desde el punto de vista kantiano y dentro del contexto de la doctrina ética existente en la tradición filosófica que se origina en las reflexiones iniciadas con Sócrates, Platón y Aristóteles, siendo este último filósofo un antecedente directo de suma importancia puesto que Kant adopta ciertos aspectos de la doctrina aristotélica, entre ellos, lo concerniente a la justicia distributiva y conmutativa que es fundamental para Kant en el tratamiento de la igualdad. Su desarrollo se ha realizado en tres capítulos, que siguen un orden de lo general a lo particular. Así, en el primer capítulo se expone el problema de la igualdad humana, partiendo de sus antecedentes filosóficos y su concepción histórica como un derecho natural. Asimismo, su relación con la justicia, la libertad y la felicidad, temas estos que se han abordado especialmente desde Aristóteles y su precedente en Platón, teniendo como hilo conductor el criterio kantiano. Ahora bien, puesto que Kant trata el concepto de igualdad como un principio de la razón práctica *a priori*, se ha dedicado el capítulo II a indagar este concepto en el contexto de su sistema metafísico para hallar en su construcción las bases de la ética y el lugar que ocupa dentro del sistema, mediante un esclarecimiento de las distintas clases de conocimiento a fin de saber en qué consiste tanto la razón práctica como el conocimiento *a priori*. Una vez esclarecido este tópico, se expone en el capítulo III el tema central de nuestro trabajo, como lo es la igualdad humana en la doctrina ético-política de Kant, precedido de un esclarecimiento de lo que él concibe como naturaleza humana, dando así por alcanzada la meta.

INTRODUCCIÓN

Un estudio de la igualdad humana en la filosofía de Kant exige precisar el contexto dentro del cual se halla este problema en su sistema filosófico. En este sentido, se ha tomado en consideración que el sistema kantiano comprende tanto la filosofía teórica o especulativa como la filosofía práctica o metafísica de las costumbres, y es a esta última que conciernen los problemas éticos, jurídicos y políticos, dentro de los cuales se halla el de la igualdad. Es entonces dentro del contexto de su filosofía práctica donde hemos de indagar esta temática, puesto que, como veremos en el curso de este trabajo, el problema de la igualdad humana es un tema de interés ético, jurídico y político, pero teniendo en cuenta que para Kant, lo político y lo jurídico pertenecen a la esfera de la ética en su sentido amplio.

Haber elegido este tema como objeto de investigación responde a dos importantes motivos. En primer lugar, un acendrado interés por hallar luces que permitan comprender, desde un punto de vista filosófico, las situaciones de desigualdad que confrontan los seres humanos en nuestras sociedades, pues, si bien el *principio de igualdad* se encuentra hoy plasmado en leyes y tratados internacionales suscritos por la inmensa mayoría de países del mundo, no obstante la experiencia social nos continúa mostrando un fornido catálogo de discriminación de las

personas, fundada dicha discriminación principalmente en razones de raza, sexo, credo, condición social, entre otras formas de exclusión que constituyen en buena parte una de las principales causas de los desequilibrios sociales en todos los órdenes. En segundo lugar, investigar esta temática en la filosofía kantiana es del mayor interés, ya que Kant es uno de los filósofos más destacados en el tratamiento de esta problemática. Pues a diferencia de sus predecesores, antes de entrar a edificar una metafísica de las costumbres, él emprende una crítica de la razón humana misma, para determinar el origen de los conocimientos, tanto teóricos como prácticos, y sobre esa base poder cimentar la metafísica en general y la metafísica de las costumbres en particular sobre basamentos más firmes y primordiales, y en su opinión indiscutibles, lo cual fue posible para Kant una vez hallados, en su labor crítica, los principios racionales *a priori*, que servirán de fundamento al desarrollo de su sistema metafísico. De manera que, como se explicitará en el curso de esta investigación, estos *principios prácticos a priori* no los considera Kant como procedentes de la experiencia social, es decir, de las costumbres mismas, propias de una determinada cultura, sino como propios de la estructura racional del sujeto humano en general, y en consecuencia aptos para fundamentar un sistema ético-jurídico y político universalmente válido. Por ello, Kant ha sido considerado no sólo como uno de los más notables precursores de lo que hoy día conocemos como derechos humanos, sino también del Derecho Internacional moderno, y como el primero en avizorar una manera de mantener la paz mundial por medio de un estado cosmopolita, es decir, una liga o asociación de Naciones, lo cual poco a poco se fue convirtiendo en una realidad hasta desembocar en lo que es hoy la Organización de Naciones Unidas

(ONU), fundada en 1945 al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuya naturaleza es la de ser una asociación de gobierno global que posibilita la cooperación entre los Estados en materia de paz y seguridad internacional, entre otros aspectos relacionados con planes de desarrollo económico y social.

Sobre esta base, el propósito de esta investigación es llevar a cabo un estudio en torno al problema de la igualdad humana, desde esta doctrina de Kant ya especificada. Y, puesto que el problema de la igualdad humana ha estado siempre vinculado con la libertad, la justicia y la felicidad, se busca desarrollar una exposición que, en la medida de lo posible, pueda aproximar una respuesta a interrogantes, entre otras, tales como: ¿En qué consiste la igualdad humana? ¿Es acaso solamente una decisión política que se convierte en ley? De ser así, ¿en qué estaría fundada esa decisión? ¿En qué sentido somos todos iguales? ¿En qué sentido somos desiguales? ¿En qué consiste la igualdad ante la ley? ¿Es la igualdad ante la ley una exigencia de la justicia? ¿Qué es la justicia? ¿En qué relación se encuentra la igualdad humana con la libertad, la justicia y la felicidad?

En cuanto al procedimiento metodológico, para un mejor esclarecimiento del tema es menester una mirada de conjunto, que nos permita, por una parte, encontrar los vínculos entre la doctrina ética kantiana y la doctrina ética existente en la tradición filosófica que tiene su punto de partida en las reflexiones iniciadas con Sócrates y Platón, y que encuentran en Aristóteles un tratamiento sistemático más completo; y por la otra, hallar las conexiones entre la doctrina ético-jurídica de Kant y su

filosofía política, la cual, desde nuestro punto de vista, es desarrollada por él en función de la primera. El referente de Aristóteles es necesario traerlo a consideración en vista de que, de algún modo, Kant asume y adopta sin discusión ciertos aspectos de la doctrina aristotélica, entre ellos, la separación entre filosofía teórica y práctica; asimismo, el problema de la justicia distributiva y conmutativa que es un aporte de Aristóteles en el libro V de su *Ética Nicomaquea*, y que es fundamental para Kant en el tratamiento de la igualdad.

Por ello se ha realizado una cuidadosa selección bibliográfica que permita la comprensión del tema en estudio y así poder cumplir nuestra meta. De Kant partiremos de lo que se ha considerado como sus tres obras éticas, a saber: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*, también la *Antropología práctica*, como bases para abordar sus escritos ético-políticos expuestos principalmente en *La paz perpetua*, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *¿Qué es la ilustración?* Todo lo anterior con las obligadas referencias a la *Crítica de la razón pura*, por tratarse de una obra fundamental para la comprensión de la filosofía kantiana en general. De Aristóteles se ha tomado en cuenta la *Política* y la *Ética Nicomaquea*, especialmente el Libro V de esta última, así como la *Metafísica* en cuanto sea necesario recurrir a ella.

CAPÍTULO I
EL PROBLEMA DE LA IGUALDAD HUMANA

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LA IGUALDAD HUMANA

Desde la Antigüedad, el concepto de igualdad humana aparece intrínsecamente vinculado a la justicia, la libertad y la felicidad, que son temas fundamentales de la ética, y dentro de lo que concierne principalmente al ámbito de la vida económica, política y social del hombre. Al respecto, se ha discutido intensamente la naturaleza misma de la justicia, la libertad y la felicidad, y de esa relación de igualdad entre todos los seres humanos.

Respecto a la igualdad, se han diferenciado dos posiciones contrapuestas: la de quienes afirman dicha igualdad y la de quienes la niegan. Estos últimos se basan principalmente en el hecho de que los seres humanos no nacen iguales, puesto que salta a la vista la enorme cantidad de diferencias en relación con la constitución corporal, inteligencia, actitudes y aptitudes tanto físicas como mentales o espirituales, por lo cual sería injusto que tuviesen los mismos derechos. Contrariamente a estos, quienes defienden la igualdad humana la consideran como un *derecho natural*, propio de cada hombre por el simple hecho de su humanidad, y, en consecuencia, le son inherentes unos derechos básicos inalienables e imprescriptibles, los cuales son

imprescindibles para el desarrollo de su personalidad, y la negación de estos derechos constituiría una injusticia.

A continuación nos proponemos indagar en qué consiste la igualdad humana y los antecedentes filosóficos del principio de igualdad, mediante una revisión, aunque somera, del criterio de los principales filósofos que precedieron a Kant, especialmente el de Aristóteles, por ser este filósofo el primero en presentar un tratado sistemático de la ética, que en lo esencial continúa teniendo vigencia. Asimismo, aproximar una primera mirada a los conceptos de justicia, libertad y felicidad en relación con la igualdad, la cual es para Kant un principio de la razón, en los términos que indicaremos en el presente trabajo.

www.bdigital.ula.ve

1. Antecedentes filosóficos del principio ético de igualdad

Se dijo anteriormente que la igualdad humana, así como los conceptos de justicia, libertad y felicidad son considerados como temas centrales de la ética. Ahora bien, la ética, entendida como la reflexión filosófica sobre los fenómenos morales, el bien, la verdad, lo justo y sus contrarios, se inicia con Sócrates y Platón, si bien las ideas morales, es decir, sobre el *deber-ser*, han existido siempre, y ya en algunos presocráticos pueden apreciarse manifestaciones en este sentido. Sin embargo, como tematización expresa o disciplina autónoma, la ética aparece por primera vez en la filosofía de Aristóteles, quien había dividido la filosofía en: teórica, práctica y poética. Dentro de la filosofía

práctica había ubicado a la ética, la política y la economía. De la ética, legó tres tratados: *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemia* y la *Magna Moralia*.

En su maestro Platón no hay una expresa consideración del principio de igualdad humana en cuanto tal y como lo entendemos hoy en día, pero sí una serie de reflexiones sobre las virtudes éticas y los problemas morales, lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios. Así, por ejemplo, en el *Critón* la deliberación parte del principio de que «jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal» (49d); en el *Gorgias* examina el problema de si es preferible sufrir una injusticia que cometerla. En su diálogo la *República*, para determinar en qué consiste la justicia tanto en el individuo como en el Estado, edifica un Estado ideal, constituido por tres clases sociales bien diferenciadas que se corresponderían con las tres partes del alma humana, distintas esencialmente. En la clase de los filósofos reyes y la de los guardianes incluye también a las mujeres, en igualdad de condiciones, fundándose la conformación de estas dos clases superiores en una rigurosa selección basada solamente en ciertas condiciones eugenésicas, en la educación y la ejercitación¹. Sin embargo, esta situación de igualdad entre hombres y mujeres no está basada en consideraciones éticas propiamente dichas — de justicia social, para decirlo en lenguaje actual—, sino en función de un bien político superior que es el Estado. Por lo demás, es indudable la

¹ Las tres clases sociales de las que habla Platón no son cerradas, pues alguien de la clase de los artesanos o trabajadores podría salir de ella en caso de tener las condiciones; asimismo, un miembro de las otras dos clases superiores podría salir de ellas si demuestra no ser digno de dicha clase.

enorme influencia que la doctrina platónica ha ejercido a lo largo de la historia del pensamiento y de las construcciones filosóficas. Al respecto, es bastante conocida la frase del filósofo de Cambridge Alfred North Whitehead de que la filosofía occidental no es sino una nota pie de página de la filosofía de Platón². Pero ya desde la Antigüedad, su personalidad y su filosofía eran causa admirable de veneración, considerándosele así mismo como médico de almas. En este sentido, el historiador griego Diógenes Laercio señala: «¿Cómo habría podido curar Febo el alma humana sin engendrar en la Hélade a Platón?, pues como su hijo Asclepio es médico del cuerpo, así del alma inmortal lo es Platón»³.

En Aristóteles, es pues, donde se halla el primer tratado sistemático de la ética, es decir, un análisis del comportamiento humano, siendo su obra principal la *Ética Nicomaquea*, cuyo objeto de reflexión, más que la felicidad en sí misma, es la felicidad de acuerdo con la virtud. A la virtud la clasifica en ética y dianoética. La dianoética o intelectual está referida al conocimiento teórico. La virtud ética, en cambio, procede de la costumbre, pues afirma que «ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre» (*Ét.Nic.I.1103a.20*), y lo demuestra argumentando que la piedra, que naturalmente se mueve hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba (Ibíd). De

² Cf. Cappelletti, Ángel. *Protágoras: naturaleza y cultura*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, 1987, p. 21

³ Diógenes Laercio, III.3. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Imprenta Real. Madrid, 1792. Y narra ahí mismo Diógenes Laercio la anécdota de que estando Sócrates en un sueño, vio crecer en sus rodillas un polluelo de cisne que alzando las alas se elevó al cielo con dulces y hermosos cantos, y al día siguiente, al ver al joven Platón por primera vez, dijo: «He aquí el cisne».

manera entonces que el cultivo de las virtudes éticas presupone un deber para el hombre que quiere ser justo, bueno y feliz, lo cual sólo podrá ser logrado mediante la educación y en sociedad. Pero el ejercicio de la virtud, demanda ciertas condiciones: en primer lugar, que se elija por sí misma; en segundo lugar, saber que se hace; en tercer lugar, hacerla con firmeza inquebrantable (*Ét.Nic.I.1105a.30*). Para saber qué es la virtud, declara que son tres las cosas que suceden en el alma: pasiones, facultades y modos de ser; las pasiones son sentimientos, tanto negativos como positivos: alegría, amor, odio y todo lo que va acompañado de placer o dolor; las facultades son las capacidades de estar afectados por las pasiones; y los modos de ser consisten en la manera como elegimos comportarnos, bien o mal, respecto de las pasiones; por tanto, la virtud no es una pasión ni una facultad, sino un modo de ser por elección, y consiste en una proporción o término medio entre el exceso y el defecto (*Ét. Nic. 1105b.20*).

En cuanto al tema que nos ocupa, la igualdad para Aristóteles, a la cual nos referiremos más adelante (en 3.1), bástenos decir aquí que el libro V de la *Ética Nicomaquea* contiene el tratamiento de la justicia y la equidad, y señala que: «Son, pues, tenidos por injustos, el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; de donde es claro que el justo, será el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto, lo ilegal y lo desigual» (*Ét.Nic.V.1129b*), y considera que a personas desiguales corresponden cosas desiguales. Mientras que en la *Metafísica* la diferencia entre los hombres estaría en relación con la virtud dianoética, esto es, con el grado de conocimiento que se tiene sobre las causas de las cosas: «Por eso a los jefes de obras los

consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo» (*Met.*981a.30). En estas dos obras Aristóteles hace referencia al hombre en general, al ente humano, y las diferencias (desigualdad), estarían fundadas solamente en relación con la práctica de las virtudes éticas y dianoéticas o intelectuales; posición que por lo general es común entre filósofos anteriores y posteriores.

Pero en la *Política*, Aristóteles se muestra incongruente con sus propios planteamientos desarrollados en la *Ética Nicomaquea*; desciende más hacia su propia realidad histórica, y se muestra permeado de los típicos prejuicios de la aristocracia de su tiempo. Según algunos intérpretes esta es una obra en la cual Aristóteles es “menos aristotélico”⁴, especialmente en el libro I, en el que defiende la esclavitud: «Está claro que, por naturaleza, unos son libres y los otros esclavos. Y que a éstos les conviene la esclavitud y es justa» (*Pol.*I.1255a). Desde luego que Aristóteles no ignoraba las discusiones de su época en torno a la libertad e igualdad del hombre. Con excepción del grupo de sofistas que creían en la ley del más fuerte y el derecho a esclavizar, la mayoría de ellos ya consideraban la esclavitud como antinatural, un típico resultado del *nomos* que corrompe y tergiversa la *physis*⁵. Alcidas, discípulo de Gorgias dirá que «la naturaleza a ninguno hizo esclavo». Pero ya en Eurípides (484-406 a.C), que ha sido considerado como un disidente de toda la organización económica,

⁴ Cf. García Gual, Carlos. Introducción a la *Política*. Alianza Editorial. Madrid, 2012, p 14.

⁵ Cf. García Gual. *Ibidem*.

política y social de Grecia, al decir de Enrique Herreras, sus obras reflejaban «su momento político y cultural al liberar al individuo de las servidumbres de la ciudad y a la ciudad de las servidumbres de las normas generales de la sociedad humana y de los dioses»⁶. Y en relación con el movimiento de la sofística griega, agrega Herreras que:

«En líneas generales, el pensamiento sofístico de este momento propone un humanismo igualitario y hedonista (...) ya no hablan del ciudadano sino del hombre en general, dando por sentado que la finalidad del gobierno consiste en que el individuo pueda dedicarse a los trabajos de la vida. El individualismo aparece claramente remarcado. Se rompe, por tanto, con la idea de solidaridad del ser humano con la comunidad y su conveniencia»⁷.

En este mismo sentido, García Gual, en su Introducción a la *Política* de Aristóteles afirma que estos sofistas rechazaban la esclavitud como fundada en un hecho de violencia y en una convención injusta, y nombra entre ellos a Hippias y Gorgias; y Antifonte se oponía incluso a la distinción entre griegos y bárbaros por considerarla arbitraria y antinatural⁸. También se refiere este autor a Eurípides, quien «había protestado desde la escena contra las injusticias de la esclavitud»⁹. De Platón mismo, que no parece haber tratado explícitamente el tema de la esclavitud, no obstante es significativo resaltar estos tres aspectos:

1º) En su Estado ideal que proyecta en la *República* no hay evidencia alguna de la existencia de esclavos en la clase de los artesanos

⁶ Herreras, Enrique. “Eurípides, de la moral pensada a la moral vivida”. *Revista Contrastes*. Universidad de Valencia, España, p.171.

⁷ Herreras, ibídem, p. 161.

⁸ García Gual, ibídem, p. 22.

⁹ García Gual, ibíd.

y demás trabajadores, que por cierto poseen mayores libertades que las dos clases superiores constituidas por los filósofos reyes y los guardianes.

2º) En el *Menón*, para demostrar que el saber es reminiscencia, es precisamente un esclavo quien, sin saber nada del asunto y solamente orientado mediante las preguntas de Sócrates, realiza con toda propiedad el experimento matemático (82b-85d).

3º) En el *Fedro*, en relación con la caída del alma en un cuerpo, establece una escala jerárquica de más a menos (o de mejor a peor), en la cual no está el esclavo, sino que el primer grado corresponde al sabio y el grado más bajo corresponde al tirano (246d-249e)¹⁰.

Además, y esto es algo que reconocen muchos autores, en los principales diálogos, en los que expone su teoría de las ideas y del conocimiento¹¹, Platón busca demostrar que la capacidad de inteligir las ideas y razonar está en todos los seres humanos, independientemente de su condición social; esto es, el alma racional es la que diferencia al hombre de los demás animales, por una parte, y por la otra, la

¹⁰ En los grados intermedios aparecen, en este orden; 2) un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; 3) un político o un administrador o un hombre de negocios; 4) un gimnasta o un médico; 5) un místico o adivino; 6) un poeta o imitador; 7) un artesano o un campesino; 8) un político o demagogo. Esta caída del alma en un cuerpo se produce como consecuencia de no haber contemplado suficientemente las ideas (el bien, la verdad, la belleza y la justicia) en el cortejo celestial que se produce cada cierto tiempo, al cual acuden todas las almas. El alma que durante el cortejo puede contemplar perfectamente todas las ideas, no pierde sus alas y en consecuencia no cae; la que logra contemplarlas mejor pero no totalmente cae en el primer grado de la escala, y de acuerdo al grado de contemplación van cayendo en el orden ya indicado.

¹¹ Entre ellos: *República*, *Fedón*, *Menón*, *Parménides*.

desigualdad entre los hombres estaría exclusivamente en relación con la práctica de la virtud.

Pese a ello, Aristóteles intenta justificar la esclavitud apoyándose fundamentalmente en la necesidad del trabajo servil, «pues si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo cuando recibiera órdenes (...) para nada necesitarían los maestros de obras de sirvientes ni los amos de los esclavos» (*Pol.*1253b). Había, pues, considerado la posibilidad del trabajo técnico de maquinaria, pero la limitación de las herramientas, aún más las de su tiempo, lo llevarían a desechar la idea.

En todo caso, se trataba de que, para poder llevar una vida virtuosa y contemplativa, era necesario tener las necesidades básicas cubiertas, pero esta actividad demandaba una labor de ocupación y fuerza corporal constante, lo cual alejaría al hombre del ejercicio de la *areté* como fin superior de su existencia para hacerse merecedor de la felicidad.

Ahora bien, tener los bienes básicos asegurados es necesario para la práctica de la virtud y la felicidad. Esto ha sido una constante entre muchos de los filósofos que se han ocupado de la ética. Kant mismo, que había definido la virtud como la fortaleza del alma en el cumplimiento del deber, admite en la *Metafísica de las costumbres* que las adversidades y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber (MC.388)¹², y por ello es necesario proveerse de los bienes necesarios para llevar una vida honesta, pero, naturalmente, no a costa de utilizar a las demás personas como *medio* para dicho fin, pues, como veremos más

¹² Los números que acompañan a la *Metafísica de las costumbres* (MC), en las citas, se refieren a la numeración canónica que usa Adela Cortina, quien la toma del texto de la Academia de Berlín (VI, 205-493).

adelante, ésta, para Kant, sería una acción contraria al mandato de la *ley moral*, la cual es un principio *a priori* de la razón humana, y por tanto, un mandato para todos los seres racionales, cuyo deber es acatarla.

Desde diversos puntos, la ética kantiana se halla en la misma línea de la ética aristotélica. De hecho, Kant continúa el criterio de Aristóteles, quien ya había separado la filosofía en teórica y práctica. Sin embargo, considera a la ética aristotélica, y a la ética de la tradición existente hasta él, como una ética empírica, basadas en el principio del “egoísmo”. Por ello, con la *Crítica de la razón pura*, se propone demostrar que las bases del conocimiento —teórico y práctico— se hallan en la propia estructura racional originaria del sujeto. De modo que, así como en la mente humana existen principios *a priori* para el conocimiento teórico de la naturaleza, es decir, de lo que “es”, de la misma manera existen principios prácticos *a priori* que rigen el orden moral y jurídico, es decir, lo que “debe ser”; ámbito dentro del cual se hallan también los fenómenos políticos, pues, como veremos más adelante, para Kant, lo político y lo jurídico pertenecen a la esfera de la ética; es decir, tienen sus fundamentos en ella, como se desprende de lo afirmado en la *Metafísica de las costumbres*: «todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética» (MC.219).

2. La igualdad humana como un derecho natural

La igualdad humana, concebida como *un derecho natural*, es uno de los principios más problemáticos y discutidos que se encuentran en la

doctrina ético-política. Se halla asociada a los principios fundamentales de libertad y justicia, que también han generado múltiples interrogantes a través de los tiempos. Dependiendo de la época, del autor, o del interés ideológico, se le dará, uno u otro tipo de tratamiento. Por ello, con frecuencia se cree que es uno de los términos que siempre poseen un sentido traslaticio, y esto es algo que nos proponemos cuestionar.

En la actualidad, y desde el punto de vista estrictamente jurídico, la igualdad de todos *ante la ley* es algo que amerita poca discusión puesto que éste es un principio que se encuentra plasmado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, desde 1948, acogido en su ordenamiento jurídico por la mayoría los países del mundo, en los cuales tiene fuerza de ley, y en función del mismo se promulgan las constituciones, leyes y reglamentos que rigen la vida de una Nación y sus instituciones.

Históricamente el primer documento formalmente escrito y oficialmente refrendado sobre derechos humanos es la Declaración de Derechos de Virginia, del 12 de junio de 1776, en la cual se proclamaba que todos los hombres son por naturaleza libres e iguales y tienen ciertos derechos de los cuales no pueden ser privados, como el de la vida, la libertad, la propiedad, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad.

Años más tarde, el 26 de agosto de 1789, se produce en Francia la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuyo primer artículo establece que «los hombres nacen y permanecen

libres e iguales en cuanto a sus derechos. Las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública». Ahora bien, que en muchos países existan desigualdades sociales y que no todas las personas tengan las mismas oportunidades ya no sería un asunto de orden jurídico estrictamente sino más bien de carácter político y económico; más propiamente derivados de políticas gubernamentales erráticas, dependiendo de la ideología encarnada en el partido político representado por los gobernantes, entre otras razones, en las cuales habría que incluir la corrupción y la deficiente administración de los bienes públicos.

Muchos autores, sin embargo, sólo ven en la “igualdad ante la ley” una convención política fundada en razones meramente pragmáticas, es decir, de utilidad social, con miras a una mejor convivencia humana, porque es lo que razonablemente conviene. Kant, entiende lo “pragmático” en este sentido de “habilidad”, lo que es útil para alcanzar un fin cualquiera. Así, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, después de dividir los imperativos hipotéticos en problemáticos y asertóricos, llama “pragmáticos” a estos últimos (los asertóricos), siendo estos los que tienen que ver con la habilidad o prudencia para alcanzar objetivos propuestos. Pero su concepto de igualdad humana no lo concibe de esta manera, por la utilidad social o mera conveniencia (porque entonces sería un concepto empírico), sino desde otro punto de vista y dentro de su sistema ético racional, que es *a priori*, como se indicará en el Capítulo II de este trabajo.

Otros autores están de acuerdo en concebir la igualdad ante la ley como fundada en la ética. En este sentido, Karl Popper suscribe que: «La

igualdad ante la ley no es un hecho sino una exigencia política basada en una decisión moral»¹³. Declara pues que no es *un hecho* pero sí reconoce que es una exigencia basada en una decisión moral. Habría que preguntarse entonces por qué es una decisión moral, o más propiamente, cuál es ese fundamento moral que está en la base de esa decisión y que no sea un simple postulado colocado allí como un mero punto de partida para la construcción de un sistema ético-jurídico, sino que se hace necesario escudriñar esos elementos éticos más primordiales en los que se funda.

Esta es la tarea que se propone Kant en su labor crítica, la cual, según él mismo lo indica en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, no es una crítica de libros ni de sistemas, sino un examen de la razón para saber sus propias posibilidades, cuya pregunta fundamental es: «¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia» (A XVII), es decir, sin la presencia de los datos sensibles.

En esta tarea crítica Kant encuentra que la razón humana posee una estructura originaria anterior a toda experiencia, vale decir, *a priori*, que es la condición de posibilidad de la experiencia misma y del conocimiento en general, tanto teórico como práctico; entendiendo por *conocimiento práctico* lo que es posible por libertad, y es, la libertad según él, un concepto *a priori* de la razón práctica pura que constituye el

¹³ Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Orbis. España, 1984, pág. 401

fundamento racional del orden moral y jurídico. Trataremos de mostrar tal afirmación.

3. Relación entre igualdad, justicia, libertad y felicidad

Al inicio de este capítulo se hizo referencia a que la igualdad entre los hombres siempre ha estado relacionada de algún modo con la justicia, la libertad y la felicidad. Ciertamente, no resulta tan fácil deslindar en qué medida puede una ser determinante o posibilitadora de la otra. Sin embargo, no es tan difícil ver que sin libertad no podría haber justicia ni igualdad, y que la felicidad presupone a las demás. A continuación, se intenta una revisión de estos conceptos, principalmente en Platón y Aristóteles, pero teniendo como hilo conductor el respectivo criterio kantiano, y de manera breve y sumaria, dentro de los límites exigidos por esta investigación.

3.1. El concepto de justicia

La justicia, a través de los tiempos, ha sido objeto de grandes discusiones¹⁴ especialmente en cuanto a su definición. En este sentido

¹⁴ Al respecto, es importante señalar el criterio del jurista kantiano Hans Kelsen, quien en su *Teoría pura del derecho* concibe la justicia como un *valor absoluto*, motivo por el cual no podría ser definida desde el punto de vista racional, y apunta lo siguiente: «La historia del espíritu humano que se esfuerza en vano desde hace siglos en resolver este problema, muestra que la justicia absoluta no puede ser definida racionalmente. Dotada de una validez absoluta, la justicia está más allá de toda experiencia, como la

pareciera tener vigencia todavía la sentencia de Heráclito, cuando dice que los hombres no conocerían el nombre de la Justicia si las injusticias no existieran (Frag. 23)¹⁵, lo que sugiere una cierta imposibilidad de alcanzar una definición universal de la justicia.

Ciertamente, pese a no haber una definición satisfactoria e indiscutible, sin embargo, la noción de la justicia ha estado siempre presente y en conexión con la idea de bien y de verdad, considerada asimismo como una virtud. En la *Metafísica de las costumbres* Kant define la *virtud* como «la fortaleza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber» (MC.405). La injusticia es entonces un mal, pues «es imposible que sea un deber aumentar el mal en el mundo» (MC.457). Y afirma que «si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra» (MC.332). Sin embargo, no realiza una investigación acerca de qué es la justicia (tal como lo intentaron Platón y Aristóteles), pues, en todo caso, la justicia sería una consecuencia del incumplimiento del deber.

En esta misma obra Kant se apoya en los tres principios de justicia del jurista romano Ulpiano (siglo III d.C): vivir honestamente, no causar daño a otro y dar a cada quien lo suyo, y había definido la justicia este jurista como «la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo». Pero en relación con el “dar a cada quien lo suyo”, Kant se muestra en desacuerdo, aduciendo que no se le puede dar a nadie lo que

idea platónica está más allá de la realidad sensible y la cosa en sí es trascendente a los fenómenos» (p.61).

¹⁵ Fragmento 45 en la Edición de Marcovich. ULA. Mérida, 1968.

ya tiene, y propone enmendarlo del siguiente modo: «*entra* en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (MC.237).

El “estado” al que aquí se refiere Kant sería obviamente el “estado civil” o “estado jurídico”, que él contrapone al “estado de naturaleza”, en el cual, por el predominio de los instintos, no habría condiciones para la realización de la justicia, por lo que el hombre está obligado a salir de él y entrar en el “estado civil”, y así poder llevar a cabo sus fines superiores mediante leyes de la razón, como veremos en el Capítulo III de este trabajo.

En relación con la justicia, Kant se orienta en la misma dirección de Aristóteles, quien en el libro V de la *Ética Nicomaquea* había tratado ampliamente el problema de la *justicia* y la *equidad*, y había establecido la distinción entre “justicia distributiva” y “justicia conmutativa”, pues al referirse al derecho natural, Kant señala que: «Si por derecho natural entendemos únicamente el derecho cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre, también pertenecerá al derecho natural no sólo la justicia conmutativa sino también la justicia distributiva» (MC.297). Se ve entonces que Kant considera estos dos conceptos aristotélicos (de justicia distributiva y justicia conmutativa) como conceptos *a priori*, es decir, conceptos que no son empíricos sino que pertenecen a la estructura racional del sujeto. Por ello, nos detendremos a considerar brevemente el concepto de justicia en Aristóteles.

En efecto, en el libro V de su *Ética Nicomaquea*, Aristóteles empieza por considerar la dificultad de definir términos que tienen distintos significados como son lo justo y lo injusto, y dice que «parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados» (*Ét.Nic.V.1129a*), comenzando entonces no por definir qué es la justicia sino por los diversos significados de la palabra “injusto”: «Es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo» (*Ét.Nic.V.1129b*), y la conducta justa «es un término medio entre cometer injusticia y padecerla» (*Ét.Nic.V.1133b*).

Al igual que su maestro Platón¹⁶, Aristóteles considera a la justicia como el más alto bien del alma, y por tanto como la virtud perfecta, en la cual están incluidas todas las demás virtudes. Y concibe la justicia como un término medio entre dos extremos opuestos: el exceso y el defecto. Será entonces la justicia una especie de proporción entre esos dos opuestos (*Ét.Nic.V.1131a*). Distingue entre justicia distributiva y justicia conmutativa. La justicia distributiva se refiere a la distribución o repartición equitativa de los bienes en general (materiales e inmateriales); la conmutativa o correctiva, por su parte, está referida a la reparación, también equitativa, de los daños, y ésta «será el término medio entre la pérdida y la ganancia» (*Ét. Nic.V.1131b*).

¹⁶ Platón, en el *Gorgias*, analiza el problema entre lo justo y lo injusto. Sostiene que la justicia es el más alto bien del alma, y la injusticia el mayor de los males. Por ello, sufrir una injusticia es mejor que cometerla (472e). Pero el tratamiento más extenso de la justicia lo realiza en la *República*, para examinar en qué consiste la justicia tanto en el individuo como en el Estado.

La justicia distributiva trata, pues, de la distribución proporcional de los bienes en función de la igualdad, «si no son iguales, no tendrán partes iguales». De ahí que «se produzcan pugnas y acusaciones cuando aquellos que son iguales no reciben partes iguales y cuando los que no son iguales reciben partes iguales» (*Ét.Nic.V.1131a*). Sin embargo, Aristóteles tampoco nos ofrece una definición inequívoca de lo que es la *igualdad* en sí misma, sino de lo igual: «es evidente que existe un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que existe lo más y lo menos se da también lo igual. Así pues, lo injusto es desigual, lo justo es igual, lo cual sin necesidad de argumentos, todos lo admiten» (*Ét. Nic. V.1131a.10*) y afirma más adelante que «lo igual es un término medio entre lo más y lo menos» (*Ét. Nic. V.1132a*)¹⁷.

www.bdigital.ula.ve

Así entonces, la reflexión que aporta Aristóteles acerca de la justicia y de la igualdad hemos de entenderla como directrices o líneas de orientación para determinar, en cada caso concreto que se presente, tanto lo justo y lo injusto como lo igual y lo desigual. No habría pues una igualdad absoluta, sino que habría que determinar casuísticamente quiénes son iguales en relación con una determinada circunstancia; tomando en consideración que las circunstancias son múltiples y de diversos tipos, entre ellas, la edad de las personas, las aptitudes y las diversas actividades que realizan: laborales, comerciales, estudiantiles, etc.

¹⁷ En el libro II había dicho que «lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto» (1106a25).

Por otro lado, para Aristóteles justicia y equidad son diferentes, pues la *equidad* consiste en una corrección de la justicia legal, es decir, de la justicia establecida en el texto de la ley, ya que la generalidad de la ley no puede prever cada caso en particular, por lo que su aplicación a un caso concreto debe comportar una adecuación justa, esto es, equitativa. De ahí que defina la naturaleza de lo equitativo como «una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta» (*Ét. Nic.V.1137b*). Este concepto aristotélico de *equidad* también es adoptado por Kant y a él se refiere en la *Metafísica de las costumbres* (MC.234).

Más adelante, Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, a partir de la *Question 57* trata el problema de la justicia y la define como «el hábito por el cual el hombre le da a cada uno lo que le es propio mediante una voluntad constante y perpetua», y siguiendo el criterio aristotélico distingue entre justicia distributiva y justicia conmutativa¹⁸, conceptos estos que retomará Kant y que han perdurado hasta la actualidad.

Como ya se dijo, en esta misma dirección aristotélica se halla la concepción de la justicia en Kant, al adoptar, en la *Metafísica de las costumbres*, los dos tipos de justicia a los que ya se había referido Aristóteles: la distributiva y la conmutativa. Y considera lo justo como «lo que es correcto según leyes externas» (MC.224)¹⁹, definiendo *lo correcto* como lo que es conforme con el *deber moral*, y al acto contrario al deber lo llama ‘transgresión’ (Ibíd.) o injusticia. Asimismo, en esta

¹⁸ Cf. Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1986, p.270.

¹⁹ Leyes externas son, para Kant, las que rigen la conducta externa del individuo, entre ellas se encuentran las leyes jurídicas.

misma obra, al referirse Kant al “estado jurídico” (en contraposición con el estado de naturaleza), lo designa con el concepto aristotélico de “estado de justicia distributiva” (MC.307).

3.2. El concepto de libertad

Uno de los significados que a través de la historia ha tenido el concepto de libertad es el de la posibilidad de elección. La capacidad de elegir vendría a ser una propiedad del ser humano, en cuanto no está constreñido totalmente al determinismo causal de la Naturaleza.

Esto lo ve Kant al concebir al sujeto humano como un ente que posee una doble naturaleza (B574-B575)²⁰: como ente físico (fenómeno), pertenece al mundo sensible y está sometido a la causalidad natural; pero como ente racional (noúmeno), pertenece al mundo inteligible, al “reino de los fines” (el cual es solamente una idea de la razón), y puede por tanto, gracias a la libertad, autodeterminarse y ser causa de sus acciones mediante el ejercicio de su voluntad. Y considera que «el concepto de libertad es un concepto puro de la razón» (MC.221), es decir, *a priori*. Este tema de la libertad será ampliado en el capítulo II de este trabajo.

3.3. El concepto de felicidad

²⁰ En lo sucesivo, la B seguida de numeración se refiere a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; asimismo, la A seguida de numeración se refiere a la primera edición de esta obra.

Tradicionalmente se ha hecho común diferenciar entre la felicidad y el placer. Ya en Heráclito puede observarse esta distinción cuando afirma que «Si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres para comer» (frag. 4)²¹.

En relación con esto, la visión predominante ha sido diferenciarla del placer y considerarla como un estado del alma, que en Platón y Aristóteles vendría a ser el alma racional²²; asimismo, considerar la felicidad en relación con la virtud, lo que presupone una situación en la que el hombre, por medio de sus acciones, se haga digno de ser feliz.

En el *Gorgias* dice Platón que «los felices son felices por la adquisición de la justicia y la moderación» (508b). Y en esta misma línea, Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, se refiere a la felicidad como una «determinada actividad del alma de acuerdo con la virtud» (*Ét. Nic.* I.1099b.25), y puede ser alcanzada por todos los que no estén incapacitados para el ejercicio de las virtudes, pues la felicidad requiere una virtud perfecta y una vida entera (*Ét. Nic.* I.1100a.5).

Considera Aristóteles a la felicidad diferente del placer, pues, justamente, en el libro X, dice: «Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad». Y no considera a la felicidad como un modo de ser puesto que entonces pertenecería también al hombre que se pasara la

²¹ Traducción de José Antonio Míguez. Edit. Orbis. 1997.

²² Kant define el alma como «el principio vital del hombre en el libre uso de sus fuerzas» (MC 384).

vida durmiendo o viviera como una planta o en la más terrible desgracia, sino como una finalidad humana, pero no de las que se eligen como medio para conseguir otras, sino de las que se escogen por sí mismas de acuerdo con la virtud (*Ét. Nic.* X. 1176b).

En este sentido, Kant no se aleja mucho de Aristóteles cuando, en la *Metafísica de las costumbres*, concibe la virtud como «la fortaleza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber» (MC.405), y como ya él mismo lo dijo, es imposible que sea un deber la realización del mal (“aumentar el mal en el mundo”). Pero, como el interés principal de Kant es demostrar que los principios prácticos (principios racionales de la moralidad) no son de origen empírico sino que se hallan en la estructura racional del sujeto, él no se basa por ello en la felicidad para de allí derivarlos, pues argumenta que «si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería disparatado buscar principios *a priori* para ella» (MC. 215).

Y es que, para Kant, la felicidad es una de las cosas más subjetivas que hay, y la considera como un rótulo que cada quien puede llenar como quiere, pues aquello que puede hacer muy feliz a uno pudiera hacer muy infeliz a otro, y eso solamente se sabe por experiencia, puesto que la noción de felicidad no es un principio *a priori*.

Pero, aunque no adopta la felicidad como fundamento de las leyes morales, no obstante la incluye en la conformación del “sumo bien”, el cual no es otra cosa que la felicidad bajo la condición de la moralidad, y así lo afirma: «la condición de que se dé el *sumo bien* es la *felicidad bajo*

la condición de la moralidad» (CRPr.133). Pues ni la felicidad por sí sola ni la moralidad por sí sola podrían constituir ese bien (B841), sino que el bien supremo tiene como segundo componente la felicidad (CRPr.155), la cual es concebida como el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el curso de su existencia (Ibíd.). Así pues, para Kant, la moral no es propiamente la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de «cómo llegar a ser dignos de la felicidad» (CRPr.161).

Ahora bien, todo el pensamiento kantiano está fundado en la noción de un *orden teleológico de la naturaleza*, tanto física como racional. Esto significa que la naturaleza está organizada de acuerdo a fines inteligibles. Por ello, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant se basa en este orden teleológico para sostener que la razón no está destinada solamente a la consecución de la felicidad (FMC.395). Pues, si fuese la felicidad el fin último del hombre, para eso le habría bastado el solo instinto. Por esto afirma que la razón tiene como propósito otros fines más elevados, a saber, la distinción de lo que en sí es “malo” o “bueno” para convertir este último en la condición suprema de todo lo demás (CRPr.84).

En este orden de ideas, proponerse la felicidad propia no es un deber²³, según Kant, pero sí lo es procurar la felicidad ajena, pues la naturaleza humana, por su propio impulso natural tiende a la felicidad y a la satisfacción de todas sus apetencias e inclinaciones. En cambio, no

²³ Al respecto afirma Kant que sería vano el imperativo que mande a cada uno el deber de hacerse feliz, puesto que no puede constituirse en un mandato aquello que se quiere y se busca indefectiblemente (CRPr.57).

parece poseer ese mismo impulso en relación con los demás y es por ello que es un deber para con los otros.

Sin embargo, buscar la propia felicidad sí se constituye en un deber, aunque indirecto, cuando se trata de defenderse de la adversidad, de una vida miserable llena de pobreza y atribulaciones, puesto que este tipo de vida impediría su libertad y, por consiguiente, el desarrollo de la dignidad de la persona como un fin en sí misma, e induciría muy probablemente el incumplimiento del deber. Pero en tal caso lo que constituye este deber es el deber de mantener la propia integridad moral (MC.388), como ser racional, y estaría basado en el principio de que *la naturaleza racional existe como fin en sí misma* en el cual se funda la segunda formulación del imperativo categórico expuesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (FMC. 429). De ahí que la base de la felicidad sea la libertad:

«Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de

los otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás)»²⁴.

Por ello, afirma Kant, el Estado no puede hacerse el propósito de hacer feliz al pueblo, ya que: «Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota».²⁵

Siguiendo el criterio kantiano, correspondería entonces al Estado, y al gobernante, el respeto de los derechos naturales de los individuos, la libertad en primer lugar, y el establecimiento de instituciones idóneas que hagan posible el cultivo de sus capacidades y el ejercicio y satisfacción de tales derechos.

www.bdigital.ula.ve

Pero, dejando aparte al Estado y los gobernantes, ¿cómo podrían las demás personas cumplir con el deber de procurar la felicidad ajena? Claro está que no sería mediante imposiciones, sino evitando causarles daño y respetándoles su libertad, y dentro de ese marco de respeto a sus libertades, procurar, o no entorpecer, su acceso a la *ilustración* y al desarrollo de sus capacidades.

Tampoco, dice Kant, se puede favorecer la felicidad ajena sacrificando la propia, “las verdaderas necesidades” —aclara—, pues sería una máxima contradictoria en sí misma, por ello este deber de

²⁴ Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político. Ediciones Nova Buenos Aires, 1964. p. 159.

²⁵ Kant. *Ibíd.*, p. 174. En materia de despotismo, Kant considera a los gobiernos paternalistas como despóticos, que tratan a los ciudadanos como si fuesen niños (MC.317).

procurar la felicidad ajena es un deber amplio, cuyos límites son imprecisos (MC.393).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO II
LA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE
LA OBRA KANTIANA

CAPÍTULO II

LA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE LA OBRA KANTIANA

La doctrina política de Kant se halla en concordancia con las principales ideas de la Ilustración, de la cual él mismo fue un genuino representante: libertad, igualdad, reconocimiento y valoración del individuo, tanto en su ámbito personal como en su vida social o ciudadana, por ser éste poseedor de unos derechos naturales, inherentes a su naturaleza humana que han de establecer los límites a la acción del Estado.

Sin embargo, estas ideas del *derecho natural*, que habían sido esbozadas desde la Antigüedad, ya venían siendo desarrolladas por algunos autores medievales, entre ellos, Tomás de Aquino, quien considera esa ley natural como “una impronta grabada por Dios en el corazón del hombre”.

Pero estos autores fundamentaban dichos derechos o dicha ley natural en la razón divina, es decir, en Dios, y será con el giro filosófico de la Edad Moderna que empezarán a tener su fundamento en la razón humana. Para Hugo Grocio, por ejemplo, la madre del derecho natural es la naturaleza humana misma, la cual existiría aunque Dios no existiera;

asimismo, Hobbes concebía la ley natural como un dictamen de la recta razón²⁶.

Pero, desde el punto de vista kantiano, estos teóricos del derecho natural continuaban dentro de la línea de la ética empírica, pues hasta ese momento no se había realizado el examen de la razón humana que luego Kant llevaría a cabo, mediante la *crítica*, para determinar su estructura y saber qué conocimientos son originarios de ella y cuáles conocidos solamente mediante la experiencia.

De esta manera, Kant intentará demostrar que la razón humana posee dos usos: un uso puro y un uso empírico, siendo posible el uso puro gracias a que ella contiene unos principios originarios, es decir *a priori*, como se explicará en este capítulo, y que dentro de estos principios se hallan no solamente los que posibilitan el conocimiento teórico de las cosas sino también el conocimiento práctico, el cual es posible gracias a la libertad, que es un concepto *a priori* y de la cual derivará todo el sistema de la metafísica de las costumbres, en el cual se halla ubicado el principio de igualdad, que para Kant está contenido dentro de la libertad, como veremos en el capítulo III de este trabajo.

La igualdad humana será entonces un principio ético *a priori*. A ella se refiere Kant no solo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la cual formula el imperativo categórico, sino en distintas

²⁶ Cf. Belandria, Margarita. *Fundamentación filosófica del Derecho en Kant*. Editorial Académica Española. Berlín, 2012, p. 7

partes de su obra posterior a las tres Críticas, que puede considerarse como su filosofía política, a las que haremos referencia en su momento.

Sin embargo, su pensamiento político lo deriva Kant, de manera coherente y precisa, de su sistema ético racional; pues el imperativo categórico no solamente es el fundamento de la moral, sino que, como principio ético formal, se extiende a todas las acciones humanas, y por ello a la política y el derecho²⁷. Por consiguiente, los fundamentos racionales, *a priori*, de este principio de igualdad es preciso hallarlos en el desarrollo de su metafísica, como veremos a continuación, para localizar su ubicación dentro de ese sistema.

www.bdigital.ula.ve

1. Bases de la ética en la metafísica

La metafísica, como sistema de todos los conocimiento de la razón pura²⁸, es decir, *a priori*, la desarrolla Kant en dos direcciones: la metafísica de la naturaleza o *filosofía teórica*, que se ocupa de lo que “es”; y la metafísica de las costumbres o *filosofía práctica* que se ocupa de lo que “debe ser”.

A la doctrina moral la divide en dos partes: empírica y pura (o racional). La empírica corresponde a la antropología. La pura o racional, que es la metafísica de las costumbres o filosofía moral *a priori*, está contenida en sus tres obras éticas, desarrolladas cronológicamente así:

²⁷ Cf. Cortina, Adela. Estudio preliminar a la *Metafísica de las costumbres*, p. LXV.

²⁸ Cf. Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A.XX)

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC) publicada en 1785; *Crítica de la razón práctica* (CRPr), publicada en 1787; y *Metafísica de las costumbres* (MC), publicada en 1797; dividida esta última en dos partes: “Principios metafísicos de la doctrina del Derecho” y “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”.

Pero el interés de Kant por la moral y el derecho ya empezaba a manifestarse desde su período precrítico, durante el cual había adelantado parte de lo que posteriormente desarrollaría en sus obras éticas anteriormente señaladas. De hecho, en el año 1763 escribe el *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, en el cual trata los conceptos fundamentales de la moral “que no están en tela de juicio”, como lo es el concepto de *deber*, en relación con los imperativos.

Al respecto, afirma Ernst Cassirer que en esta obra «se encierra ya, en rigor, la idea central de la futura ética kantiana, se percibe ya con toda claridad y nitidez la distinción estricta entre el “imperativo categórico” de la ley moral y el “imperativo hipotético” de los fines puramente mediatos»²⁹.

Más adelante, en el año 1770, escribe Kant su disertación sobre *Forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, en la cual comienza a sentar sobre nuevas bases el problema de la ética, al señalar que así como existe un *a priori* del conocimiento teórico-especulativo,

²⁹ Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, p. 276.

existe también un *a priori* de la moral, por lo cual comienza a perfilarse ya, de ella, un basamento no hedonístico sino racional³⁰.

Asimismo, desde el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant empieza a referirse al conocimiento práctico, es decir, a la ética en sentido amplio, cuando afirma que en la medida que ha de haber razón en las ciencias, tiene que conocerse de ellas algo *a priori*, y este conocimiento *a priori* se relaciona de dos maneras con su objeto: «o bien para *determinar* simplemente éste último [el objeto] y su concepto (...) o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*» (B.X). Y define lo *práctico* como todo lo que es posible por libertad (B828).

En relación con lo anteriormente dicho, entre los estudiosos de la doctrina kantiana es común la consideración de que con su labor crítica Kant se propuso garantizar a la metafísica en general una marcha segura mediante los conceptos hallados en el ejercicio crítico. De modo que la *Crítica de la razón pura* (CRP) y los *Prolegómenos* se ocuparon de los conceptos necesarios para el conocimiento de los objetos en general, mientras que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC) y la *Crítica de la razón práctica* (CRPr) constituyen el fundamento para el desarrollo sistemático de la esfera de la libertad que se llevará a cabo en la *Metafísica de las costumbres* (MC)³¹.

³⁰ Cf. Cassirer, op.cit. p. 279.

³¹ Cf. Belandria, Margarita. *Fundamentación filosófica del derecho en Kant*, p.7.

Asimismo, se considera que el esclarecimiento que hace Kant de la *Crítica de la razón pura* es una «meditada preparación para el posterior desarrollo de su doctrina moral —ética y jurídica—, la cual parece ser el centro de sus atenciones en sus indagaciones metafísicas»³². En esta misma dirección, el filósofo venezolano Alberto Rosales sostiene que, para Kant:

«La Filosofía es primeramente una sabiduría práctica acerca de los fines más altos de la razón humana, a saber, sobre la moralidad como condición de ser digno de la felicidad, así como sobre las condiciones de su realización, Dios y la inmortalidad del alma. Esta sabiduría práctica estaría contenida en sus tres obras éticas (FMC, CRPr, MC), y al servicio de ella estaría luego el sistema de la filosofía especulativa, con la CRP a la cabeza, para asegurar a la sabiduría práctica a través de la limitación del conocimiento especulativo *a priori*.³³

Y agrega este autor que la *Crítica del Juicio* (CJ) «estaría también al servicio de esa sabiduría práctica, en tanto ella muestra cómo la necesaria consideración teleológica de la naturaleza hace comprensible la posibilidad de realizar la moralidad»³⁴.

Estas consideraciones se fundan en el hecho de que Kant mismo, en la *Crítica de la razón pura*, manifiesta que: «La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma

³² Belandria, *ibídem*, p.8.

³³ Alberto Rosales: *Siete ensayos sobre Kant*. Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de Los Andes. Mérida, 1993, p.273.

³⁴ Rosales, *Ibídem*.

y la existencia de Dios» (B826), de los cuales tratará en la *Crítica de la razón práctica*, obra ésta en la cual reconoce la superioridad de la razón práctica sobre la teórica, tal como lo establece en la sección 3, Capítulo II de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*:

«En la unión de la razón especulativa pura con la práctica pura, la última ostenta la primacía, suponiendo desde luego que esta unión no sea contingente y caprichosa, sino fundada *a priori* en la razón misma y, en consecuencia, necesaria, puesto que sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma, porque si ambas estuvieran solo coordinadas, la primera cerraría para sí severamente sus límites y no aceptaría en su territorio nada de la última, mientras que ésta trataría de extender los suyos más allá de todo y, si sus necesidades se lo exigieran incluiría a aquella dentro de los suyos. Pero no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente en el uso práctico está completo».

Con la explicación precedente, podemos adentrarnos ahora en una investigación del conocimiento práctico kantiano, lo cual será iniciado diferenciando entre ética, moral y derecho.

2. La moral, la ética y el derecho

Como se sabe, la palabra “ética” proviene del sustantivo griego *ethos*, que tiene varios significados como: hábito, costumbre, uso, carácter, sentimientos, manera de ser, pensar o sentir. La palabra

“moral”, en cambio, deriva del sustantivo latino *mos-moris*, que también tiene el significado de costumbres o modos de vida. En sus obras, por lo general, Kant usa a veces indistintamente ambos términos, sin embargo, establece el significado de cada uno³⁵. Así, la *moral* está referida a lo *práctico*. Y, como ya se ha dicho, «*práctico* es todo lo que es posible por libertad» (B828), de donde se puede inferir que dentro de la filosofía práctica estaría incluida su doctrina ético-política, que desarrollará en las obras éticas anteriormente señaladas y en otros escritos que indicaremos posteriormente, entre los cuales se encuentran *¿Qué es la ilustración?* así como *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

Tanto la moral como el derecho pertenecen a la doctrina de los deberes. Y «todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética» (MC. 219). A la diferencia entre *ética* y *moral*, se refiere en la *Metafísica de las costumbres*, donde afirma que:

«El termino *ética* significaba antaño “doctrina de las costumbres” (*Philosophia moralis*) en general, que también se llamaba doctrina de los deberes. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (...), de manera que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la “doctrina del derecho (*ius*) que es adecuada para las leyes externas, y la “doctrina de la virtud (*ethica*) que no es adecuada para ellas» (MC. 379).

³⁵ Cf. Belandria, *ibídem*, p.16

De esta explicación se desprende que hay que entender el término *ética* en dos sentidos. En sentido amplio, significa todo lo concerniente al conocimiento práctico (tanto puro como empírico), incluyendo la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud, pero en un sentido estricto está referido solamente a los principios *a priori* considerados en la doctrina de la virtud, y la define como «el sistema de los fines de la razón pura práctica» (MC.381), cuyos deberes no pueden ser exigidos coercitivamente por otros (coacción externa), pues estos deberes sólo exigen una autocoacción para el sujeto obligado (autonomía).

En esto radica la principal distinción entre la *moral* y el *derecho*: aunque ambos pertenecen a la doctrina de los deberes (a la ética o moral en sentido amplio), sin embargo, la nota definitoria del derecho es la *coercibilidad*, que consiste en la posibilidad de que el cumplimiento del deber pueda ser exigido exteriormente incluso mediante el uso de la fuerza (heteronomía).

Ahora bien, todos los deberes conciernen a la libertad, que veremos más adelante (en 4.2.), la cual, según Kant, solamente podemos conocerla a través del deber que impone el imperativo moral de la razón, tal como lo afirma en la *Metafísica de las costumbres*:

«Sólo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del imperativo moral, que es una proposición que manda el deber, y a partir del cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho» (MC. 239).

3. Clases de conocimiento y el conocimiento *a priori*

En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que el conocimiento humano procede de dos fuentes distintas. Estas fuentes son la *sensibilidad*³⁶ y el *entendimiento*, que proceden de un tronco común, cuyo origen nos resulta desconocido (B29). «A través de la primera se nos dan los objetos; a través de la segunda, los pensamos» (Ibíd.)³⁷. Y clasifica al conocimiento humano en *empírico* y *racional*. El *conocimiento empírico* es una mezcla de lo que recibimos por las impresiones sensibles y de lo que añade a ellas nuestra facultad de conocer (B2). El *conocimiento racional* está conformado únicamente por principios de la razón, es decir, *a priori*. De manera que «conocimiento racional y conocimiento *a priori* es lo mismo» (CRPr.24).

Ahora bien, al conocimiento racional lo clasifica en la Arquitectónica de la CRP (A837 y B865). Dicha clasificación, según Alberto Rosales, es como sigue³⁸: 1) Conocimiento por *conceptos*, que es el conocimiento filosófico. 2) Conocimiento por *construcción de conceptos*, que es el conocimiento matemático. Al *conocimiento filosófico* lo divide en *filosofía teórica* o especulativa, que se ocupa de lo que “es”, y *filosofía práctica*, referida al “deber ser”. Ambas se subdividen en: *filosofía pura*, constituida por los conocimientos que tienen su sede exclusivamente en la razón, y *filosofía empírica*, que trata conocimientos mezclados, es decir,

³⁶ En la *Crítica de la razón pura* (A 19 - B 33) dice Kant que la *sensibilidad* es la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones de los objetos, a través de las formas puras de la razón, que son espacio y tiempo.

³⁷ «Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado» (A 51).

³⁸ Cf. Rosales, Alberto. *Siete ensayos sobre Kant*, p. 183 ss.

conocimiento racional a partir de principios empíricos³⁹. A su vez, la *filosofía pura* se divide en: *crítica* (que es la que examina la capacidad de la razón en relación con el conocimiento *a priori*) y *metafísica*, la cual consiste en el sistema de conocimientos que se fundan únicamente en la estructura racional del sujeto humano, vale decir, *a priori*.

Por su parte, la *metafísica* se divide en: metafísica de la naturaleza (metafísica de uso teórico o especulativo) y metafísica de las costumbres. A la primera pertenecen los principios puros de la razón que conciernen al conocimiento teórico de todas las cosas, y es lo que expone Kant en la *Crítica de la razón pura*. A la segunda, es decir, a la metafísica de las costumbres, pertenecen los *principios prácticos* (principios morales) que determinan *a priori* el obrar humano, y la expone Kant en sus tres obras éticas: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁴⁰ (publicada en 1785), *Crítica de la razón práctica* (publicada en 1787) y *Metafísica de las costumbres* (publicada en 1797), dividiéndose esta última, como ya se dijo, en dos partes: “Principios metafísicos de la doctrina del Derecho” y “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”.

El conocimiento *a priori* es, pues, según Kant, un tipo de conocimiento que no procede de la experiencia sino que se halla en la estructura racional

³⁹ Rosales, Alberto. *Ibidem*, p.183.

⁴⁰ Es de hacer notar que esta obra es escrita por Kant como sus prolegómenos a la filosofía moral, para establecer los fundamentos generales de la metafísica de las costumbres que tratará después en la *Crítica de la razón práctica*. La razón de ello se debería, según algunos autores, a la escasa “popularidad” que había tenido la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, Kant mismo expresa en el prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que esta segunda crítica no es tan apremiante como la primera, pues en lo práctico la razón procede con más rectitud que en su uso teórico, en el cual se muestra enteramente dialéctica.

originaria del sujeto, y se caracteriza por ser universal y necesario (B91), con lo cual se diferencia del conocimiento empírico por ser éste particular y contingente⁴¹.

De modo que tanto la metafísica de la naturaleza (filosofía teórica o especulativa) como la metafísica de las costumbres (filosofía práctica), están constituidas por conocimientos *a priori*. Pero a la primera le da el nombre de *filosofía trascendental* (A14 - B28), puesto que ella no tiene contenido empírico. En cambio, a la filosofía práctica Kant no la considera trascendental, pues sostiene que:

«Aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimiento *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber» (A15-B29).

Este concepto de *deber* es un concepto moral *a priori* y lo define como «la necesidad de una acción por respeto a la ley» (FMC.400), entendiendo

⁴¹ «Lo *a priori* no es solamente y por sí mismo un conocimiento, sino que es también la condición de posibilidad de todo el conocimiento restante, ya sea *puro* o *empírico*, (tanto en la teoría como en la práctica); sus notas esenciales son la *universalidad* (Allgemeinheit) y la *necesidad* (Notwendigkeit), notas éstas que están indisolublemente unidas (B4) y esto es lo que lo diferencia del conocimiento empírico, que es particular y contingente». Belandria, *ibídem*, p. 16.

aquí por *ley*, a la ley moral, que es un imperativo categórico para el hombre, como se explica a continuación.

4. Razón práctica y conocimiento práctico

Para Kant, la razón humana es *una sola* (MC.207), porque abarca universalmente a todos los individuos de la especie humana, pero de acuerdo a su uso será teórica o práctica. Por ello, tanto la *razón teórica* como la *razón práctica* pertenecen a una misma facultad del conocimiento, pues «la razón práctica tiene a su base la misma facultad de conocer que la especulativa, en cuanto ambas son *razón pura*» (CRPr.115).

Pero, si bien Kant considera que la razón humana es una sola, esto hay que entenderlo solamente en cuanto a su estructura esencial, y no autoriza a pensar que él se refiera a una razón estática, estrictamente deductiva y categórica, sino que ella tiene la capacidad de accionar en función del campo de fenómenos que se le presenten y las circunstancias históricas o contingentes, en un mundo que, Kant lo sabe, es cambiante. Esa capacidad reside precisamente en la función regulativa de las *ideas*⁴², que conminan al entendimiento humano a ir más allá de los fenómenos y los conocimientos hallados y extender dichos campos⁴³.

Como ya se ha dicho, la *razón teórica* o especulativa está referida a los objetos de la facultad de conocer. En cambio, la *razón práctica* se ocupa de

⁴² Las ideas, para Kant, son tres: alma, mundo y Dios, y de ellas se derivan otras ideas, entre ellas, la idea de libertad, que se deriva de la idea de mundo. Las ideas no tienen correlatos empíricos, sino que regulan la actividad de las categorías del entendimiento.

⁴³ Cf. Belandria, *ibídem*, pp.22-24.

los fundamentos de determinación de la *voluntad*, «que es una facultad, o de producir objetos que corresponden a las representaciones⁴⁴, o por lo menos a determinarse a sí misma a la realización de esos objetos (...) es decir, de determinar su causalidad» (CRPr.29).

Esos fundamentos de determinación de la voluntad pueden provenir de las inclinaciones sensibles (amor, deseo, aversión, etc.)⁴⁵, o de la ley moral, que, para Kant, es un concepto de la razón práctica pura.

4.1. La ley moral como imperativo categórico para el ser humano

La comprensión de la ley moral como imperativo categórico y como principio práctico que puede ser móvil de las acciones de la voluntad, exige una previa distinción de los diferentes principios prácticos que Kant reconoce.

En efecto, el capítulo I de la *Crítica de la razón práctica*, está dedicado a la explicación de los principios de la razón pura práctica, y los define así: «Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas» (CRPr.35). Estos principios pueden ser subjetivos u objetivos. A los subjetivos los llama *máximas*; a los objetivos los llama *imperativos*, y estos imperativos pueden ser de dos tipos: hipotéticos o categóricos.

⁴⁴ La palabra *representación* es para Kant «un término que abarca tanto a la intuición como al concepto y a la idea (A 320 y B 377).

⁴⁵ La inclinación sensible la define Kant como la dependencia de la facultad de desear con respecto a las sensaciones (FMC, n, p.34)

Las *máximas* son subjetivas porque ellas valen únicamente para el sujeto que se las propone como fundamento de su acción. Estas máximas vendrían a ser las normas o reglas de conducta que el sujeto humano se hace para el despliegue de su propia conducta en lo individual o en lo social, y se les conoce también como “máximas de experiencia”. Kant mismo señala, como ejemplo, la máxima de “no tolerar ofensa sin venganza”. Pero, como veremos en seguida, el imperativo categórico, que, según Kant, es objetivo y por consiguiente válido para todos los seres racionales, manda hacerse máximas que al ser medidas con la ley moral deben concordar con ella; entonces, «cualquier máxima inepta para ello es contraria a la ley moral» (MC 226).

Los principios prácticos objetivos son los imperativos. Estos imperativos, como ya se ha dicho, sólo pueden ser de dos tipos: o son hipotéticos o son categóricos. Y son objetivos porque valen de manera universal para la voluntad de todo ser racional (CRPr. 35). La razón de que estos principios sean *imperativos* radica en el hecho de que, en el sujeto humano, la razón no es la única causa determinante de su voluntad; entonces, para un ser así, que goza de albedrío, la regla implica un *deber*, el cual expresa una compulsión, «pues si la razón determinara a la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla» (CRPr. 36).

Al contrario del imperativo categórico, los *imperativos hipotéticos* son reglas prácticas condicionadas. Es decir, que son los que «determinan las condiciones de la causalidad del ente racional como causa eficiente sólo respecto del efecto y su suficiencia para el mismo» (CRPr.36), y contienen

únicamente preceptos técnicos o de habilidad⁴⁶, por eso no son leyes. Su formulación es la de un juicio hipotético: “si P, entonces Q”.

Esto implica que si se quiere un fin (efecto), entonces se debe realizar tal acción (un medio). Simplemente se trata es de efectuar todo lo necesario para conseguir ese efecto, y lo que importa es que éste se produzca, lo cual lleva implícito no un deber absoluto sino un deber relativo, ya que para liberarse de tal deber es suficiente con renunciar al fin que se persigue⁴⁷. Estos imperativos pertenecen a la razón práctica empírica (razón práctico-técnica), la cual puede estar tanto al servicio de la razón pura como al servicio de las inclinaciones sensibles (CRPr.84)⁴⁸.

En cambio, los que determinan la voluntad incondicionadamente y prescinden del efecto que ella puede ocasionar son *imperativos categóricos* y son las leyes prácticas en sentido estricto (CRPr.36). El imperativo categórico lo expone Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del cual ofrece tres formulaciones, que las considera como tres maneras de

⁴⁶ Los imperativos hipotéticos pueden ser propiamente *técnicos* (reglas técnicas) cuando conciernen a la elaboración de *productos artificiales* (edificaciones, utensilios, obras de arte, etc.), o prácticos (consejos) cuando atañen a las relaciones entre seres humanos. Cf. Belandria. *Fundamentación filosófica del derecho en Kant*, p.47 y 48.

⁴⁷ Cf. Belandria, *ibídem*, p. 48.

⁴⁸ La razón práctico-técnica (o entendimiento práctico empírico), es la que permite los avances científicos y nos indica cómo hacer las cosas que nos proponemos, qué medios o instrumentos debemos usar para ello. Y estos son solamente imperativos hipotéticos: si quieres hacer una casa, tienes que utilizar tales materiales y seguir tales reglas y procedimientos, etc. Ella no solamente indica cómo hacer cosas útiles y/o buenas, sino también las que no lo son, como por ejemplo, cómo cometer un crimen sin ser descubierto; cómo, a partir de la manipulación de un embrión humano, crear un tipo de ser robótico, destinado solamente a la realización de trabajos forzados. Es por ello que existe la Bioética, así como los distintos códigos deontológicos de las distintas profesiones.

representar una y la misma ley, y por ello equivalentes entre sí. Estas tres formulaciones son las siguientes:

Primera: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal».

Segunda: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (FMC. 429). En esto, afirma él, consiste la dignidad del ser racional.

Tercera: «Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse como legisladora universal».

En cuanto a la segunda formulación Kant dice que: «La humanidad misma es una *dignidad* porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como un medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad)» (MC. 462). Es por ello que el ser racional «debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible» (FMC. 452).

Kant es enfático al advertir que «si el deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre nuestras acciones, no puede expresarse más que en imperativos categóricos y de ningún modo en imperativos hipotéticos», pues no se puede derivar la realidad de ese

principio de las propiedades particulares de la naturaleza humana. «El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales (que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse), y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas» (FMC. 425).

Así pues, la ley moral es un principio práctico *a priori*, pero se expresa mediante un imperativo categórico para los seres humanos, ya que estos son libres de actuar, bien sea mediante la representación de la ley moral o bien mediante máximas que no concuerden con esta ley. Si su máxima de acción concuerda con dicha ley, entonces la acción tiene valor moral, y en ello consiste el bien supremo, a lo cual se refiere Kant en los siguientes términos:

www.bdigital.ula.ve

«El valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado, pues todos esos efectos (el agrado del estado propio, o incluso el fomento de la felicidad ajena) pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma (*la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional*), en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción» (FMC 401).

Ahora bien, el imperativo categórico, como proposición sintética *a priori*, es un *fáctum*; esto es, un hecho de la razón, como puede verse en el párrafo 7 de la *Crítica de la razón práctica*:

«La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, pues ésta no se nos da previamente, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori*, que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica, porque sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual que en este caso no puede suponerse. Sin embargo, para considerar como *dada* esta ley, sin lugar a malas interpretaciones, es preciso observar sin duda que no es empírica sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia como originariamente legislativa».

En este orden de ideas, elegir la ley moral como móvil de la acción, o no elegirla, envuelve inevitablemente la libertad de la voluntad, que es lo que a continuación se explica.

4.2. Libertad y autonomía de la voluntad humana

Kant afirma que si se acepta la naturaleza racional del hombre, no queda otra alternativa que suponer necesariamente la *libertad* (FMC 449), y puesto que la ley moral es un principio racional *a priori*, entonces la posibilidad de dicha ley reside en la idea de libertad.

Esto lo confirma en la primera nota al prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, al decir que «la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad». Implica pues, que es a través de la ley moral que el sujeto humano conoce o tiene conciencia de su libertad, es decir, se da cuenta de que él es libre, y para Kant este es el orden de tal conocimiento: primero se tiene conciencia de la ley moral, y luego a través de ella se tiene conciencia de la libertad práctica (CRPr. § 6). No podría ser al revés, puesto que el primer concepto que se tiene de la libertad es en sentido negativo: la libertad como in-dependencia, como la propiedad de la voluntad de no obrar forzada «por ningún fundamento sensible de determinación» (MC.226), lo cual, según Kant, puede ser constatado mediante la experiencia. Al respecto señala unos ejemplos como el siguiente:

www.bdigital.ula.ve

«Preguntadle [a una persona] si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perjudicar, si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá a asegurar si lo haría o no, pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilación» (CRPr §6).

Con esto demuestra Kant que el sujeto puede hacer algo «porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad, que, sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él» (Ibíd.).

La conciencia del *deber* es, pues, la que lo lleva a tener conciencia de su capacidad de elegir, y, por consiguiente, de que él es libre. Esta libertad es libertad en sentido positivo, y es lo que Kant reconoce como *autonomía*, es decir, *autolegislación*, consistiendo ésta en la capacidad que tiene el sujeto humano de darse leyes a sí mismo. Por esto, para Kant: «voluntad libre y voluntad sometida a las leyes morales son una y la misma cosa» (FMC.447).

Ahora bien, el deber, como ya se ha dicho, es también un principio *a priori*, el cual es definido como «la necesidad de una acción por respeto a la ley» (FMC.400). A su vez el deber es posible, según Kant, debido al sentimiento de respeto, al cual lo define como «la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley sin la mediación de otros influjos sensibles» (FMC. 401, n.3).

Para finalizar, y tomando en consideración que Kant desarrolla toda su doctrina filosófica mediante un sistema general en el cual se articulan otros sistemas⁴⁹, en este capítulo se han ubicado los principios éticos dentro del contexto general de su sistema metafísico para hallar las razones por las cuales Kant los considera como principios racionales, es decir, principios *a priori* de la razón práctica pura, que no provienen de la experiencia sensible.

Este marco conceptual nos permitirá ensamblar su doctrina política, y el principio de igualdad, dentro del sistema del conocimiento práctico racional,

⁴⁹ En la Metodología de la CRP, Kant nos dice lo que entiende por sistema: «Entiendo por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en tanto la extensión de lo múltiple así como el lugar de las partes entre sí es determinado *a priori* por ese concepto» (A832).

pues como ya se dijo y veremos en el siguiente capítulo, Kant sustenta sus ideas políticas sobre estas bases éticas.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO III

LA IGUALDAD HUMANA EN LA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA DE KANT

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO III

LA IGUALDAD HUMANA EN LA DOCTRINA ÉTICO- POLÍTICA DE KANT

En la doctrina práctica de Kant, el problema de la igualdad humana compete tanto al ámbito de la ética o moral en sentido estricto, como al ámbito político y jurídico, o ética en sentido amplio, todo lo cual aparece comprometido en su reflexión sobre la metafísica de las costumbres (o filosofía práctica) que es la que contiene los principios *a priori* del obrar humano, tanto en la acción como en la omisión.

El pensamiento político de Kant se funda indudablemente en su concepto de *libertad moral*, que ya se expuso en el capítulo anterior, entendida dicha libertad primeramente como la liberación del hombre de sus propios instintos y, por consiguiente, como la capacidad de subordinar sus inclinaciones o apetencias a la ley de la razón, que es la que impone al hombre el deber de construir un orden racional como base de sus acciones.

Pero Kant no escribió un texto en específico que lleve por título “filosofía política”, sino que su pensamiento político lo desarrolla dentro de su reflexión ético-jurídica, principalmente en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, que lleva por nombre “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, en la cual trata del “estado de naturaleza” y del “estado civil”, entre otros temas pertenecientes a la filosofía política, siendo también considerados dentro de esta línea los

textos recopilados posteriormente en el libro que sus compiladores titularon *Filosofía de la historia*, el cual recoge varios escritos publicados por Kant entre 1784 y 1794 [tales como *¿Qué es la ilustración?* (1784), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784)], asimismo, *Sobre la paz perpetua* (1795); es decir, obras escritas con anterioridad a la *Metafísica de las costumbres*, publicada en 1797.

A partir de estas obras indicadas, se procede en este capítulo a exponer la comprensión de Kant acerca de la igualdad humana, cuyas bases racionales y ubicación dentro de su sistema metafísico ya hemos desarrollado en el capítulo anterior.

Ahora bien, como una exploración de la igualdad humana exige un conocimiento de su propia naturaleza, con este propósito se inicia este capítulo partiendo de lo que Kant entiende por naturaleza humana, para luego abordar lo concerniente a la igualdad.

1. El concepto kantiano de naturaleza humana

El esclarecimiento de lo que es para Kant la naturaleza humana nos exige, como paso previo, por lo menos una ligera aproximación al concepto de *naturaleza*, para luego abordar el problema de la naturaleza humana.

En efecto, el término *naturaleza*, que por su complejidad ha sido objeto de polémica y definiciones diversas en la tradición filosófica, se entiende generalmente como el orden y disposición del conjunto de cosas que constituyen el universo; en otras palabras, la totalidad de lo que existe por sí mismo. En este sentido, se contrapone a *cultura*, y convencionalmente se escribe con mayúscula: *Naturaleza*, para diferenciarla de otros significados como la ‘naturaleza de las cosas’; es decir, la realidad o cualidad de lo que en esencia es una cosa determinada, como, por ejemplo, la naturaleza física, la naturaleza de los metales, la naturaleza racional, la naturaleza humana, etc.

Aproximadamente en este mismo sentido explica Kant, en *Crítica de la razón pura* (en una nota pie de página), el sentido de la palabra *naturaleza*, así:

«Tomada adjetivamente significa la conexión de las determinaciones de una cosa según un principio interno de causalidad. Tomada sustantivamente, significa, en cambio, el conjunto de los fenómenos, en la medida en que, gracias a un principio interno de causalidad, se hallan en una completa interdependencia» (B446).

Y dice que con el primer significado es que se puede hablar de la naturaleza de algo, la “naturaleza del fuego”, la “naturaleza del líquido”, etc. En el segundo sentido, se hace referencia a ‘un todo subsistente’. Y en la *Crítica de la razón práctica*, nos dice que la naturaleza en su significado general es «la existencia de cosas bajo leyes» (CRPr.63).

Estarían incluidas en esta última definición tanto la naturaleza física (leyes causales) como la naturaleza de los entes racionales (leyes de la libertad). A esta naturaleza racional la separa en dos: la *naturaleza sensible*, que es la existencia de esos entes bajo leyes empíricas condicionadas, y la *naturaleza suprasensible*, que es la de su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica (Ibíd.), que serían las leyes de libertad moral.

Dicho esto, pudiera considerarse que uno de los puntos centrales en el proyecto filosófico kantiano es su reflexión sobre el hombre y su interés por indagar sobre la naturaleza humana. Ya en la *Crítica de la razón pura*, se evidencia ese interés, cuando afirma que «el hombre es uno de los fenómenos del mundo», pero posee una doble naturaleza, sensible-inteligible (B574-B575): como ente físico, pertenece al mundo sensible y está sometido a la causalidad natural como cualquier otro fenómeno de la Naturaleza, pero como ente racional pertenece al mundo inteligible, que es el mundo de los fines.

De manera que, proponerse fines⁵⁰ «es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad)» (MC.392). Por tanto:

«Con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional, y por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad

⁵⁰ Un *fin* es «un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir ese objeto» (MC.381).

por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la *capacidad* de realizar todos los fines posibles; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre» (MC.392).

Pero, que el hombre es un ser retorcido y con tendencia a obrar mal, es algo que está en la base del pensamiento ético kantiano; sin embargo, de la misma manera tiene también la tendencia al bien y por ello es un ser *perfectible* en la medida en que, en ejercicio de su albedrío, se permita a sí mismo guiarse por los principios prácticos *a priori* que están insertos en su propia naturaleza racional.

www.bdigital.ula.ve

Para Kant, entonces, la perfectibilidad humana es una posibilidad. Si en este sentido él hubiese sido un pesimista, probablemente no habría emprendido el gigantesco esfuerzo de su labor *crítica*, cuya base, en resumida síntesis, es la razón humana con sus límites y posibilidades, tanto en el conocimiento teórico como en el conocimiento práctico. O tal vez se habría contentado con la sola crítica del conocimiento teórico-especulativo. Pero, como ya se ha señalado en una ocasión anterior, desde su período precrítico y en la misma *Crítica de la razón pura*, Kant había dado muestras de tener en mente el desarrollo de una metafísica de las costumbres, o doctrina moral, basada en la libertad humana.

La perfectibilidad humana, en términos kantianos, no solamente es una posibilidad, sino que, en cuanto que es posible, se convierte en un

deber para el hombre, y éste es su cultivo personal para llegar a ser plenamente humano.

En este sentido, cuando trata en la *Metafísica de las costumbres* de los fines que son deberes, señala que dichos deberes son dos: la felicidad ajena y la propia perfección (MC.386)⁵¹.

Puesto que la propia perfección es un deber, entonces es un deber para el hombre «progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines» (Ibíd.), y esto, según él, no solamente lo sugiere la razón práctico-técnica, es decir, la razón instrumental, sino que lo exige la razón moral “para que sea digno de la humanidad que habita en él”.

Así, la propia perfección consiste, por una parte, en el cultivo de sus facultades y capacidades de las disposiciones naturales, y por la otra, en el cultivo de la *voluntad* hasta conducirla a una situación en que sus acciones estén en concordancia con la ley universal de la razón (imperativo categórico), que es en lo que consiste la «perfección práctico-moral» (MC.387).

Por ello, es necesario, según Kant, salir del *estado de naturaleza*, en el que “cada uno obra a su antojo”, y entrar en el estado civil, (Estado de

⁵¹ De la felicidad ajena ya hemos tratado en el capítulo II (3.3).

Derecho)⁵² que asegura lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ exterior y posibilita las condiciones en las que esto puede realizarse “conforme a la justicia distributiva” (MC.312-313).

La concepción kantiana del estado de naturaleza se ubica en una posición intermedia entre Hobbes y Rousseau. Contrariamente a Hobbes, Kant no concibe el estado de naturaleza como un estado de guerra permanente de todos contra todos, en donde el hombre se convierte en lobo contra sus semejantes. Pero tampoco comparte la visión idílica de Rousseau.

El estado de naturaleza, para Kant, no es un estado de injusticia propiamente, en el que los hombres se tratarían sólo «desde la medida de la violencia», sino que es un estado no-jurídico, es decir, sin ley; en consecuencia, no habría justicia distributiva ni juez competente para dirimir las controversias, por lo cual el estado de guerra sería potencial, y el orden y la paz necesarios para el desarrollo de las capacidades y disposiciones naturales, como deber de la propia perfección, serían precarios o casi inexistentes⁵³.

⁵² Para Kant, un Estado (*civitas*) es la unión de los seres racionales bajo leyes jurídicas (MC.313). Dicho Estado está conformado por tres poderes: «el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez» (Ibíd.). El poder legislativo solamente puede corresponder a la voluntad unida del pueblo, pues sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora (Ib.314).

⁵³ Cf. Belandria, M. “Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant”. *Revista Dikaiosyne* N° 30.

Ahora bien, según Kant, salir del estado de naturaleza es un deber, un imperativo de la razón práctica⁵⁴. Ese tránsito del estado de naturaleza al estado jurídico supondría un *contrato originario* (contrato social), el cual, desde el punto de vista kantiano, no es un hecho histórico que haya ocurrido en algún momento y lugar, sino que es una idea *a priori* de la razón práctica, que posibilitaría el paso del estado de naturaleza al estado jurídico. Y afirma que «tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo es *inútil*, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil» (MC.399).

En el mismo orden de ideas, considera que al entrar el hombre en el “estado jurídico” no podría decirse que ha sacrificado una parte de su libertad en beneficio de un fin, sino que ha abandonado en su totalidad la “libertad salvaje”, es decir, la libertad sin ley, para encontrarla íntegramente en un estado jurídico, porque esta dependencia es la que brota de su propia voluntad.

Ahora bien, en relación con la naturaleza o condición humana, en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (de 1784)⁵⁵, Kant profundiza más en esta explicación.

Precisamente, porque el ser humano es un ser libre, «los hombres no se mueven como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo» (p.40). Y añade que, a pesar de la

⁵⁴ Es lo que se desprende de su objeción al principio de Ulpiano de “dar a cada quien lo suyo”: «entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (MC.237).

⁵⁵ Ensayo incluido en *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992.

esporádica aparición que la prudencia suele hacer a veces, «el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil, y a menudo de maldad y afán destructivo también infantiles»; por lo cual, y a fin de cuentas «no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tal alta idea tiene de sí misma» (p.41).

Y es aquí donde Kant expone un concepto clave de nuestra naturaleza como lo es el *antagonismo*, lo que él intitula como *la insociable sociabilidad del hombre*; discordia esta que reside, por naturaleza, en la condición humana (p.46).

Por una parte, su inclinación a asociarse con los demás miembros de su especie, porque es en sociedad con sus congéneres que puede estar más cómodo y seguro para desarrollar sus disposiciones naturales⁵⁶. Pero, por otra parte, posee la tendencia o inclinación a separarse, dada su natural condición *insocial*, que lo impulsa a oponer resistencia constante.

Este antagonismo es el medio del cual se sirve la Naturaleza en su orden teleológico para alcanzar sus fines: «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia» (p.48)⁵⁷, por consiguiente, este estado de tensión, esta

⁵⁶ Pues en su natural situación de “salvaje libertad”, no puede ser realmente libre, puesto que chocaría con la ‘salvaje libertad’ de los demás. Por ello, es una necesidad el entrar en una sociedad gobernada por leyes valederas para todos.

⁵⁷ En cierto modo, concuerda este punto de vista con Heráclito: «Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia» (Frag.8).

discordia, no depende de «la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno» (p.48).

Así las cosas, es como si la Naturaleza tuviese un “plan oculto”, y por ello piensa Kant que el ser humano, ya sea individualmente o como pueblo, cuando persigue cada uno lo que considera su propia intención según su libre parecer, está siguiendo, sin saberlo, la intención de la Naturaleza (que le es desconocida), trabajando en beneficio de la misma.

A esta tensión o discordia Kant la considera como el motor de la historia del desarrollo humano: «los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración convirtiéndose el comienzo en fundación de una manera de pensar» (p.47).

Pero la base de este desarrollo humano está en la educación, y Kant hace énfasis en ella, pues «el hombre que carece de educación no sabe emplear su libertad», y en consecuencia estaría colocado en un plano de desigualdad. Tomando esto en consideración, es menester detenernos aquí para examinar brevemente sus criterios en torno a la educación.

A la materia educativa se refiere Kant en algunas partes de su obra, y especialmente en su *Tratado de Pedagogía* (TP)⁵⁸. En esta obra, parte

⁵⁸ Usaremos aquí la traducción del profesor Carlos Eduardo Maldonado, *Tratado de Pedagogía*, de I. Kant, Ed. Rosaristas, Bogotá, 1985. Esta obra consiste en una recopilación de las lecciones impartidas por Kant en sus cursos de Pedagogía; realizada dicha compilación por su discípulo Friedrich Theodor Rink, cuya publicación, revisada y autorizada por Kant mismo se llevó a cabo en 1803.

de la tesis de que el ser humano es la única criatura que requiere educación, y que ésta es imprescindible para el desarrollo de la humanidad en el individuo. Pues los animales, desde el momento mismo en que comienzan a sentir sus fuerzas, se las arreglan para que ellas no le sean perjudiciales, y para emprender por sí mismos la vida que les es propia.

Como ejemplo se refiere los pichones de golondrina que, desde recién salidos del huevo y ciegos aún, se las arreglan para que sus excrementos caigan fuera del nido. En cambio el humano recién nacido carece de estos beneficios y se le debe cuidar no solamente para su desarrollo sino para que en el uso de sus fuerzas no se perjudique a sí mismo, que es lo que generalmente ocurre con los niños, debido a que es poco a poco (mediante la educación y la experiencia con las cosas y las demás personas), como van adquiriendo la noción del peligro. De modo que vendría a ser la educación la garante de la pervivencia de la especie.

Considera a la educación como «un arte cuya aplicación debe ser perfeccionada por muchas generaciones» (TP, p.12). Así, cada generación, heredera de las anteriores, irá mejorando lo aprendido, a fin de dar a su vez una educación que permita el desarrollo de las disposiciones naturales de manera equilibrada y conforme a sus fines. Pues todas estas habilidades o disposiciones están de manera germinal en los miembros de la especie humana. Por ello afirma que:

«La Providencia ha querido que el hombre tenga que extraer el bien de sí mismo, y le dice de alguna manera:

“Entra en el mundo. Te he dotado con todo tipo de disposiciones para el bien. Te corresponde a ti desarrollarlas; tu propia felicidad o desgracia dependen de ti mismo”» (TP.p.12).

Y afirma asimismo que en el hombre «sólo existe el germen del bien (...) en sus disposiciones naturales no se encuentra el principio del mal» (TP.p.13.), por lo que el mal vendría a ser una consecuencia del desacato a las reglas, tanto a las reglas técnicas como a las de la moralidad⁵⁹. Así, la buena educación es la fuente de donde emana todo el *bien*.

Para Kant, en este *Tratado de Pedagogía*, la educación comprende principalmente estos tres elementos, a saber: el cuidado, la disciplina y la instrucción, juntamente con la cultura (TP.p.10).

Con el *cuidado* arranca el primer paso de la educación del individuo desde su nacimiento, y se concreta principalmente en la alimentación, protección, vigilancia, etc., e impedir que el infante haga de sus fuerzas un uso perjudicial, dañándose a sí mismo o a los demás.

La *disciplina* «es la que nos hace pasar del estado animal al estado de hombre». Pero no debe ser ejercida mediante la violencia. Kant no es partidario del castigo físico, ni de palabras, gestos y actitudes humillantes y que hagan al niño avergonzarse. Reprocha duramente ese

⁵⁹ Las reglas técnicas están asociadas a los imperativos hipotéticos: si no quieres quemarte, ten cuidado con el uso del fuego, etc.

tipo de costumbres, y entre ellas, la de hacer que el niño bese la mano de quien le acaba de castigar, pues se le está acostumbrando de este modo a la falsedad y al disimulo, y «es de suponer fácilmente con qué sentimientos besa el niño la mano que se le presenta».

Es pues la disciplina la que «somete a los hombres a las leyes de la humanidad y los inicia en el acatamiento de las mismas» (TP.p.10). Por ello, dice Kant, se envía a los niños a la escuela no tanto para que aprendan algo, sino para que empiecen a acostumbrarse a permanecer sentados y tranquilos, asimismo, a obedecer con prontitud, lo cual los va preparando para el siguiente paso educativo que es la instrucción propiamente dicha.

www.bdigital.ula.ve
La disciplina está sustentada básicamente en “el no”, pero ese “no” deberá ir acompañado de la explicación adecuada y suficiente, pues el niño, dice Kant, todavía no está en capacidad de discernir el motivo por el cual se le niega lo negado. Es así entonces que el ser humano debe acostumbrarse desde el principio a someterse a los preceptos de la razón (TP.p. 10).

La *instrucción* por su parte constituye el elemento más positivo de la educación (pues la disciplina es básicamente el aspecto negativo, en el sentido de que está sustentada en “el no”) y consiste en el aprendizaje de los conocimientos, en sus distintas áreas, como matemáticas, biología, geografía, historia, etc., asimismo los principios de la moralidad, siendo estos enseñados principalmente mediante el ejemplo, pero también con

manifiesta explicación, acorde con la capacidad de comprensión del educando.

Considera también que las bases de un buen plan de educación «deben ser trazadas con un carácter cosmopolita» (TP.p.13), es decir, que la educación esté orientada a proporcionar el mayor conocimiento posible del mundo y de lo universal. Pues la vocación cosmopolita es algo natural del ser humano, esto es, el hombre es “ciudadano del mundo”, que, como veremos más adelante es un derecho natural del ser humano (derecho de ciudadanía mundial).

En cuanto a la educación en general y la cultura, dejemos que Kant mismo nos lo diga:

La educación debe primero, *disciplinar* a los hombres. Disciplinarlos quiere decir impedir que la parte animal se imponga sobre la humanidad, tanto en el individuo como en la sociedad. La disciplina consiste, por lo tanto, en la domesticación del salvajismo.

Segundo, *cultivar* a los hombres. La cultura comprende la instrucción y la enseñanza; ella desarrolla la habilidad, es decir, la posesión de una aptitud suficiente para todos los fines posibles. Por tanto, la cultura no determina ningún objetivo, sino que facilita las circunstancias para lograrlo. Ciertas habilidades son siempre buenas, como por ejemplo, la lectura y la escritura (...) Las habilidades son en cierto modo infinitas, a causa de la multiplicidad de fines a los que se les pueden proponer.

Tercero, hacer *prudentes* a los hombres para que sepan vivir en sociedad, se hagan estimar y puedan influir sobre ella. Es aquí donde pertenece ese tipo particular de cultura que se llama

civilización, y que exige ciertos tipos de refinamiento, cortesía y prudencia, de los cuales los hombres pueden servirse para sus propias finalidades.

Cuarto, velar por la *moralización* de los hombres. El hombre no debe estar volcado sobre cualquier fin, sino, al contrario, debe tener también buenos sentimientos de modo que elija siempre los fines buenos, que son aprobados y aceptados necesariamente, y al mismo tiempo por todos y cada uno de los hombres. (TP.p.14).

Pero en la enseñanza nada debe ser *a priori*, sino, contrariamente, en ella se debe fomentar una pedagogía experimental. Considera como un error harto común el creer que los experimentos no son necesarios en la educación y que únicamente «mediante los juicios racionales pueden deducirse lo bueno y lo malo» (TP.p.15) y los conocimientos acerca de las cosas.

Por ello, para Kant, las personas encargadas de la enseñanza deben ser las más versadas, tanto en los conocimientos propiamente dichos como en la cultura moral, y deben tratar a los educandos en términos de igualdad, sin establecer preferencias por la posición social de ninguno e impedir, asimismo, que entre ellos, los más favorecidos económica y socialmente, humillen o menosprecien a los menos favorecidos, pues desde la escuela misma podrían generarse prejuicios y falsas concepciones en torno a la igualdad humana.

En relación con la planificación de la educación, Kant distingue dos obstáculos importantes: los planes de los padres y los planes de los gobernantes. Los padres, porque solo se preocupan, por lo general, de

que sus hijos triunfen en la vida, y los gobernantes, porque «consideran a los súbditos apenas como instrumentos para sus propósitos» (TP.p.13), agregando que ni unos ni otros tienen como fin último el perfeccionamiento al que la humanidad está destinada.

Finalmente, para concluir este análisis en torno a la *naturaleza humana*, examinada por Kant principalmente en las obras que ya se han señalado (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Metafísica de las costumbres*), en este *Tratado de pedagogía*, también se refiere a ella en los siguientes términos:

«¿Es el hombre bueno o malo por naturaleza? Ni lo uno ni lo otro, pues el hombre no es en modo alguno un ser moral por naturaleza, el hombre no llega a ser moral sino sólo cuando eleva su razón a las ideas de deber y de ley. Sin embargo, puede decirse que hay en él, originalmente, inclinaciones hacia todos los vicios, pues tiene tendencias e instintos que lo incitan hacia ellos, aun cuando la razón lo dirige en sentido opuesto. El hombre sólo puede llegar a ser moral a través de la virtud, esto es, mediante una autocoacción» (TP.p.38).

2. La igualdad humana en la doctrina de Kant

En estado de naturaleza, el ser humano estaría sometido necesariamente a una situación de sobrevivencia del que sea más fuerte, y «la ventaja que la naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil debe obedecerle»⁶⁰; por lo tanto, hay una situación de desigualdad, si se

⁶⁰ Kant. *Sobre la paz perpetua* (p.23).

toma en cuenta la particular constitución corporal y dotes naturales de cada uno.

Al entrar al “estado civil” el hombre «*entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales* cualquiera sea su rango; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otro»⁶¹.

De manera que la tesis de que los seres humanos, como sujetos racionales, no deben utilizarse unos a otros como simples medios para sus propios fines, constituiría no sólo el *principio originario de la igualdad humana*, sino la manera más eficaz de asegurarla.

Hemos dicho que, para Kant, la igualdad humana es un concepto *a priori* de la razón práctica, que es la que exige al hombre hacerse máximas de existencia para obrar de conformidad con la ley de la razón.

Las bases racionales de este principio de igualdad ya las ha justificado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la cual sustentará Kant su pensamiento ético-político, con la inserción del imperativo categórico en sus tres formulaciones que ya hemos indicado, especialmente en la segunda formulación: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro,

⁶¹ Kant. “Comienzo presunto de la historia humana”. En *Filosofía de la Historia*, p.76.

siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (FMC.429). Y agrega a continuación que:

«...es muy evidente que quien conculca los derechos de los hombres está decidido a servirse de la persona de otros simplemente como medio, sin tomar en consideración que en cuanto seres racionales deben ser apreciados siempre al mismo tiempo como fines, o sea, como seres que también habrán de poder albergar en sí el fin de esa misma acción».

Kant no ignora, pues, la existencia de gobernantes represivos así como la de grupos sociales privilegiados que se imponen injustamente sobre otros menos favorecidos.

Asimismo, no solo encuentra los fundamentos de la igualdad humana en la razón práctica, como algo que le corresponde a cada uno por naturaleza, sino que, en consideración a la igualdad, es manifiesta su preocupación social y política por el destino humano, y trata de que cada persona busque, mediante el desarrollo de sus capacidades, es decir, mediante la *ilustración*, la manera de alcanzar la igualdad, así como el respeto que las demás personas y los gobernantes deben tener hacia ella.

Pero también hace visible el hecho de que, en parte, por ignorancia, comodidad, negligencia, cobardía, entre otras causas, el hombre mismo tiene una cierta cuota de responsabilidad en torno a la desigualdad o minusvalía en la que vive, y compara esa minusvalía del entendimiento a una “minoría de edad”.

Por consiguiente, considera que el hombre mismo debe hacerse cargo de su propia libertad y a través de ella y mediante la conquista y desarrollo de sus propias capacidades intelectuales y espirituales colocarse en una posición de igualdad racional, como se desprende de lo expresado en su obra *¿Qué es la Ilustración?*, cuya cita completa merece ser destacada:

«*Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.

Pereza y cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennnes*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien de que la gran mayoría de los hombres (y no digamos el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso (...) Es pues difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura»⁶².

⁶² Kant, *¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la Historia*, FCE. México, 1992, pp. 25-26.

De este texto citado podemos resaltar dos aspectos importantes: en primer lugar, la culpabilidad del individuo en cuanto a conformarse y no esforzarse por desarrollar sus propias capacidades para hacerse libre y dueño de sí mismo; pero, por la otra, una causa exterior no imputable a él, cuando dice que «nunca se le permitió intentar la aventura», pues siempre habrá otros interesados en mantenerlo oprimido en dicha condición, llámese iglesia, poderes políticos y económicos, grupo familiar, etc.

Por esta razón, afirma, «pocos son los que con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme»⁶³. Para esta *ilustración* —subraya— «no se requiere más que una cosa: *libertad*». Libertad para hacer uso público de su razón, a saber, libertad de pensamiento y su expresión, libertad religiosa (para profesarla o abstenerse de ella). Pero como ya hemos dicho anteriormente, sin la educación el hombre no sabría servirse de su libertad.

Vemos que Kant evidenció el hecho de que el hombre vivía en condiciones de marcadas desigualdades y que si él declinaba su posibilidad de pensar, su posibilidad de ser libre, se condenaría a la servidumbre, a ser esclavo de sí mismo y de los demás, y «la servidumbre es la muerte de la persona».

Esa minusvalía del hombre lo hacía desigual frente aquellos en quienes había delegado su propia capacidad de pensar y de elegir, por ello Kant lo exhorta a emanciparse, para lo cual debe también hacer acopio de

⁶³ *Ibídem.* p. 27

su valentía, pues no es tan fácil oponer resistencia a quienes se apoderan de la conciencia y la libertad del hombre.

De la igualdad, como derecho natural, empieza a hacer referencia en la *Antropología práctica* (1785): «El hombre es libre por naturaleza y también por naturaleza son todos los hombres iguales entre sí» (AP.127)⁶⁴, y considera las desigualdades humanas intrínsecas, es decir, las que diferencian a una persona de otra, como provenientes del carácter propio de la persona, del grado de conocimiento y de la cultura, es decir, como algo accidental y no como algo perteneciente a la esencia del ser humano.

En la *Metafísica de las costumbres* (1797) clasifica el derecho como *facultad* en derechos innatos y derechos adquiridos. Es *derecho innato* o “derecho natural” el que corresponde a cada uno por naturaleza con independencia de todo acto jurídico. Y afirma que solamente hay un derecho innato que es el de la *libertad*. Este es un derecho único, originario, y corresponde a toda persona exclusivamente en virtud de su humanidad, el cual contiene en sí otras facultades, entre las cuales está la *igualdad*, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles (MC.237).

⁶⁴ Esta obra es contemporánea con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que fue publicada también en 1785.

Pero ya con anterioridad, en *Sobre la paz perpetua* (1795)⁶⁵, Kant se había referido al *derecho de igualdad* de todos los ciudadanos, señalando que:

«La *igualdad* jurídica consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder ser*, de la misma manera, obligado a su vez».

Esta igualdad jurídica vendría a ser una consecuencia de la igualdad natural, pues las leyes jurídicas deben estar en coherencia con las leyes de la Naturaleza y la naturaleza de las cosas, para que no sean absurdas o injustas, y la gente no se sienta compelida a violarlas⁶⁶.

Así por ejemplo, tomando en consideración lo que se dijo anteriormente acerca del carácter cosmopolita del ser humano, su derecho a la ciudadanía mundial (derecho de *visita pacífica*) como “ciudadano del mundo”⁶⁷, en criterio de Kant, que tanto contribuyó con

⁶⁵ En la nota pie de página Nº 4 de esta obra: Kant. *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Antonio Truyol Serra *et al.* Ed. Tecnos. Madrid, 2008.

⁶⁶ Recordemos que para Kant las adversidades acarreadas por situaciones de pobreza y de vida exasperante y miserable, son grandes tentaciones para transgredir el deber.

⁶⁷ El “derecho cosmopolita” o derecho de ciudadanía mundial significa para Kant, no una hospitalidad o filantropía, sino un derecho natural; el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el solo hecho de haber llegado al territorio de otro. Y se funda este derecho en la común posesión de la superficie del planeta Tierra, ya que originariamente ninguna persona tiene un mejor derecho que otra a estar en un determinado lugar del planeta; por tanto, se debe tolerar su presencia (*Sobre la paz perpetua*, p.27 ss). Pero también hace énfasis en que este derecho es de *visita pacífica*, no de conquista de un territorio para expoliarlo o apoderarse de él.

sus reflexiones y preceptos al desarrollo del Derecho Internacional⁶⁸, serían absurdos e injustos los controles excesivos para el tránsito internacional, esto es, la circulación de las personas y sus bienes⁶⁹.

Ahora bien, siguiendo con la exposición de la igualdad que hace Kant en *Sobre la paz perpetua*, obra referida principalmente a las relaciones internacionales entre los Estados, es de hacer notar que en ella ofrece ciertos principios para tratar de alcanzar una paz mundial “permanente”, necesaria a su vez para la paz interna de cada uno de los Estados que integran el concierto mundial de las Naciones⁷⁰.

En este sentido, en el “Primer Artículo” (de la Sección segunda), propone que la constitución civil de cada Estado sea *republicana* (p.16). Y ésta sólo puede ser establecida mediante:

1º) La *libertad* de sus miembros, la *dependencia* de todos ante la ley y la *igualdad* de todos en cuanto ciudadanos.

2º) La separación de los poderes públicos⁷¹.

⁶⁸ Kant, como ya se dijo, es considerado en la ciencia jurídica y política como precursor de la Liga de las Naciones, que sería sucedida después por la ONU.

⁶⁹ En este sentido, Kant considera que el *derecho natural* no puede ser dañado por leyes estatutarias (Derecho positivo), «me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio» (MC.256).

⁷⁰ Pues, como él mismo lo dice, lo que ocurre en un Estado afecta a los demás.

⁷¹ De la separación de los poderes públicos en legislativo, ejecutivo y judicial, trata Kant en la *Metafísica de las costumbres* (MC.313-314).

3º) La representatividad.

Y distingue entre estos dos opuestos: la constitución despótica y la constitución republicana. El *republicanismo* «es el principio político de la separación del poder ejecutivo del legislativo; el *despotismo* es el principio de la ejecución arbitraria de las leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular» (p.18).

En cambio, en el sistema *republicano* el ser humano es solamente “súbdito” de *la ley*, no de un monarca ni otro tipo de gobernante, llámese presidente, primer ministro, etc., quienes también están sometidos a la ley en un plano de igualdad con los demás ciudadanos, pues como ya se dijo, la *igualdad* consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles.⁷²

Kant, no solo trata de la igualdad de los miembros de cada Estado en particular sino de la de todos los demás Estados en general. Pues el interés prevaleciente es *la paz* (interna y externa), y por ello “no debe haber guerra”, motivado a que la guerra constituiría un retroceso hacia el “estado de naturaleza” e impediría, por ende, entre otras muchas cosas, el deber de perfección de cada ser humano en particular, como fin último de la humanidad.

Se infiere entonces que la paz no es un estado natural entre los hombres sino que ha de ser conquistada mediante el ejercicio de una

⁷²MC.237.

voluntad consciente y constante, ya que «la razón práctico-moral formula su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*». Por consiguiente, «el estado de paz debe ser instaurado» (p.13).

Hemos visto pues que la igualdad humana, desde el punto de vista kantiano, es un elemento conceptual de la libertad, que corresponde a cada persona exclusivamente por el solo hecho de su humanidad (MC.237), y en este sentido, esa igualdad sería absoluta, generando por tanto otros derechos básicos, cuya negación constituiría una injusticia radical, y por ello se manifiestan, en su intrínseca naturaleza, como imprescriptibles e inalienables, a los que ni siquiera la persona misma podría renunciar, puesto que estaría contradiciendo su propia naturaleza racional.

Estos derechos entrañan deberes; por una parte, el de cada persona individualmente considera en respetárselos y no obstaculizárselos a los demás; por otro lado, el Estado y los gobernantes, en no solamente respetarlos sino cumpliendo con la obligación de diseñar políticas públicas que hagan posible la concreción y el ejercicio de tales derechos.

Si analizamos la esencia de estos derechos, podemos ver que el núcleo de ellos lo constituye el derecho a la vida, pero como no se trata de cualquier vida (poder moverse y respirar como cualquier otro animal, como dice Kant), sino de una vida buena en concordancia con la dignidad esencial del ser racional, este derecho contendría dentro de sí otros derechos sin los cuales no podría ser vida humana. Estos derechos serían principalmente: alimentación, vivienda, salud, educación, trabajo,

entrelazados con el derecho a la propiedad de sus bienes y la libertad de pensamiento y su expresión.

Ahora bien, cuando se trata de la repartición de bienes, beneficios, cargas o responsabilidades, ya no se podría hablar de una igualdad absoluta, sino de “justicia distributiva”, lo que significa que es preciso tomar en cuenta la situación personal de cada quien, y habría que determinar casuísticamente quiénes son iguales en relación con una determinada circunstancia y quienes no lo son, tomando en consideración que las circunstancias son múltiples y de diversos tipos, entre ellas, la edad de las personas, las habilidades y aptitudes, las diversas actividades que realizan: laborales, docentes, estudiantiles, comerciales, etc., pues tratar a los desiguales como iguales sería una injusticia.

Tal sería el caso de una ley que, para un determinado trabajo, estableciera las mismas responsabilidades y el mismo salario para todas las personas en general sin tomar en consideración la edad (niños, adultos y ancianos), el estado de salud, el grado de responsabilidad, la preparación técnica o intelectual y las habilidades para el desempeño de dicho trabajo.

A manera de ejemplo, injusto sería procurarle a un científico de la química herramientas de labranza y a un campesino que vive de su tierra una laboratorio de química.

Pero una situación que merece en este punto ser resaltada, por constituir una igualación de lo desigual, lo constituye, en el campo

tributario, el impuesto al valor agregado, mejor conocido por sus siglas IVA, que se ha implantado en la mayoría de los países, pues se trata de un impuesto indirecto de carácter regresivo que es trasladado por los proveedores de bienes y servicios, en el precio de los mismos, al consumidor final, quien se constituye como el sujeto pasivo percutido o incidido en esa relación surgida como consecuencia de darle cumplimiento a la obligación tributaria y el cual no toma en cuenta la situación económica personal de los contribuyentes.

De este modo, dicho impuesto, de tipo proporcional, que consiste en la aplicación de un porcentaje fijo y único sobre el valor de la adquisición de bienes y servicios gravables, lo terminan pagando por igual tanto las personas que tienen los más altos ingresos y que por muy alto que sea su patrón de consumo siempre tendrán un excedente monetario, como aquellas que no solamente son las que devengan un salario mínimo, sino también las que no perciben una remuneración estable y recurrente, motivo por el cual deben destinar la totalidad de sus escasos ingresos al consumo de bienes y servicios elementales para su sobrevivencia y pagar el mismo porcentaje de impuesto que los que gozan de grandes rentas. Siendo en consecuencia, un impuesto regresivo que trata como igual lo desigual.

Por todo esto, si bien vemos, continúa teniendo vigencia el principio aristotélico de que la justicia distributiva consiste en tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales (*Ét.Nic.V.1129b*), pues pretender igualar lo desigual constituye una injusticia.

De igual manera, Aristóteles, al comparar la igualdad de las personas con la de las cosas, se refiere a que, a personas desiguales corresponden cosas desiguales, cuando dice:

«Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales no tendrán partes iguales. De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Y esto está claro por lo que ocurre con respecto al mérito, pues todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud» (*Ét. Nic.* V1131b).

Y como ya se ha señalado anteriormente, en esta línea de pensamiento relacionada con la justicia y la igualdad aristotélica se inserta la doctrina ético-política de Kant, con las diferencias ya anotadas.

Para finalizar, tanto en la doctrina aristotélica como en la doctrina kantiana, solamente se hallan principios rectores en relación con la justicia y la igualdad, y no un prontuario al que podamos acudir en cada caso particular para encontrar allí la solución respectiva. Dependerá entonces de la racionalidad y buen juicio de cada quien el discernir en cada caso lo igual y lo desigual para no incurrir en la injusticia.

CONCLUSIONES

Como se ha mostrado en el curso de este trabajo, el problema de la igualdad humana es de larga data a través de la historia del pensamiento, estando siempre en estrecha vinculación con la justicia, la libertad y la felicidad, y principalmente en relación con la vida económica, política y social del hombre.

En la doctrina práctica de Kant, el problema de la igualdad compete tanto al ámbito de la ética o moral en sentido estricto, como al ámbito político y jurídico, o ética en sentido amplio, todo lo cual aparece comprometido en su reflexión sobre la metafísica de las costumbres (o filosofía práctica) que es la que contiene los principios *a priori* del obrar humano, tanto en la acción como en la omisión.

Ahora bien, si pudiésemos escoger algunas palabras para definir el pensamiento ético-político kantiano, estas serían la *libertad* y la *igualdad* en íntima conexión con el concepto supremo del *deber* y la *paz*, los cuales no son expuestos de manera dogmática como un “esto es así porque yo lo digo”, sino mediante un ejercicio de reflexión crítica, hallándoles su fundamentación en la propia estructura de la razón humana y en la naturaleza de las cosas.

De modo que el principio de igualdad de los seres humanos no lo saca Kant, cual mago, de la copa del sombrero, sino que lo va extrayendo de su sistema metafísico, tomando en cuenta que para Kant la metafísica

es el sistema de los conocimientos *a priori*, como ya se dijo en el cuerpo de este trabajo. Por tanto, los principios de la moralidad no serían empíricos, es decir, no provendrían de las costumbres de un tiempo y lugar determinados; significando esto que no serían producto de la cultura, sino al contrario, pues al tener su origen en la propia estructura de la razón humana, la cual es para Kant universal, podrían ser aplicables dichos principios a cualquier ámbito cultural y con ello modificar las costumbres no idóneas para la perfección del individuo y de la sociedad.

Sentado esto, podemos aducir lo siguiente:

1. Puesto que la libertad es entendida por Kant como la autodeterminación racional del hombre, desde este punto de vista no sería libre quien obre siguiendo ciegamente sus propios impulsos, y en este sentido habría una *desigualdad moral*, imputable solamente a quien así proceda en su accionar. De ahí la importancia que Kant atribuye a la educación (en sus distintas facetas de: cuidado, disciplina, instrucción y cultura), que posibilitaría el tránsito de la “animalidad” a la condición de “humanidad”; lo que indica, en criterio kantiano, que el hombre debe llegar a desarrollar la “humanidad” de la que es poseedor en estado germinal.

2. La igualdad humana es un concepto que denota que, ante la impartición de justicia, los hombres deberían gozar de una misma posición en la sociedad, el acceso a los derechos fundamentales, así como al disfrute de la libertad y donde no existan discriminaciones de ninguna forma posible; sin embargo, posee distintos contenidos en las

diferentes épocas históricas y en las diversas clases sociales, ello hace que su estudio en la época actual sea de mucha importancia, pues hoy día, la situación real del hombre, en todas las sociedades del mundo, se caracteriza por las grandes contradicciones en su convivencia humana que afecta la situación de igualdad que pudiera lograr; y, por el contrario, es el reino de la desigualdad el que impera, separando los postulados de igualdad, justicia, libertad y felicidad de las condiciones reales que en sociedad vive el hombre lo cual hace que éste sea un problema esencialmente filosófico.

3. Las desigualdades sociales en cuanto a posibilidades y condiciones necesarias para tener acceso a los bienes materiales e inmateriales que hagan viable una vida digna, podrían tener principalmente dos causas determinantes. En primer lugar, las erradas políticas del Estado y los gobiernos en cuanto a la protección de los derechos que al hombre corresponden; pero en segundo lugar, el hombre mismo podría ser el propio causante si, en palabras de Kant, no se libera de su propia “minoridad” mediante la “ilustración” y no desarrolla las potencialidades intelectuales y espirituales para servirse por sí mismo de los bienes que pudiesen estar a su alcance. Todo esto, dicho a riesgo de simplificar, puesto que en la realidad entraña serias dificultades el determinar qué causa es causante de la otra.

4. En cuanto a las interrogantes planteadas en la Introducción de este trabajo, en el texto del mismo se ha hecho lo posible por darles respuesta desde una comprensión de la doctrina kantiana. Así, se ha explicado en qué consiste la igualdad humana, y se han aportado las

razones por las cuales la igualdad ante la ley no es un capricho del legislador sino una exigencia de la razón práctica. Asimismo, esta igualdad ante la ley no es una igualdad absoluta sino una “igualdad-relativa-a”, es decir, una igualdad relativa a la situación de cada quien, lo que significa que a igualdad de condiciones corresponden los mismos derechos, puesto que una igualdad absoluta constituiría una injusticia como quedó afirmado en la referencia que se hizo al caso del impuesto al valor agregado IVA.

Finalmente, la relación entre igualdad, libertad, justicia y felicidad ha quedado suficientemente evidenciada y justificada, pues en el plano social no parece posible que puedan existir unas sin las otras.

www.bdigital.ula.ve

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

Kant, Immanuel:

- *Crítica de la Razón Pura*. Trad. de Pedro Rivas. Alfaguara. Madrid, 1997.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de García Morente. FCE, México, 2004.
- *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y García Morente. Ed. Sígueme. Salamanca, España, 1997.
- *Metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina. Tecnos. Madrid, 1989.
- *Antropología práctica*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Ed. Tecnos. Madrid, 2007.
- *Antropología en sentido pragmático*. UNAM y FCE. México, 2014.
- *¿Qué es la Ilustración?* en *Filosofía de la Historia*, FCE. México, 1992.
- *Sobre la paz perpetua*. Trad. de Joaquín Abellán. Ed. Tecnos. Madrid, 2008.
- *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. ? En *Filosofía de la Historia*, FCE. México, 1992.
- *Teoría y Práctica*. Ediciones Nova Buenos Aires, 1964.
- *Tratado de Pedagogía*. Trad. de Carlos Eduardo Maldonado Ed. Rosaristas, Bogotá, 1985.
- *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992.

Aristóteles:

- *Ética Nicomaquea*. Editorial Gredos. España, 1985.
- *Metafísica*. Editorial Gredos. Madrid, 1990.
- *Política*. Ediciones Universales, Bogotá, Colombia, 2004.

Bibliografía complementaria:

Belandria, Margarita. *Fundamentación filosófica del Derecho en Kant*. Editorial Académica Española. Alemania, 2012.

Belandria, Margarita. “Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant”. *Revista Dikaiosyne* N° 30. ULA. Mérida-Venezuela, 2015.

Cappelletti, Ángel. *Protágoras: naturaleza y cultura*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, 1987.

Cassirer, Ernesto. *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, S. A., Barcelona, España, 2004.

Cortina, Adela. Estudio preliminar a la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*. Ed. Tecnos. Madrid, 1989.

Daval, Roger. “La metafísica de Kant”. *Revista Dikaiosyne* No.3. Universidad de los Andes. Mérida, 2000.

Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1963.

Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Imprenta Real. Madrid, 1792.

Foucault, Michel. *Una lectura de Kant*. Siglo Veintiuno Editores. Argentina, S. A., 2009.

Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1986.

Gaos, José. *Las críticas de Kant*. Biblioteca de Cultura Universitaria. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.

García Gual, Carlos. *Introducción a la política*. Alianza Editorial. Madrid, 2012.

Heráclito. En *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.

Herreras, Enrique. *Eurípides, de la moral pensada a la moral vivida*. Revista Contrastes. Universidad de Valencia, España.

Marcovich, Miroslav. *Heraclitus*. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida – Venezuela, 1968.

Natorp, Pablo. *Kant y la Escuela de Marburgo*. Universidad Autónoma de México. México, 1956.

Ortega y Gasset, José. *Kant, Hegel y Dilthey*. Revista de Occidente. Madrid, 1958.

Platón. *Obras completas*. Editorial Gredos, Madrid, 2000.

Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editorial Orbis. España, 1984.

Rosales, Alberto. *Siete ensayos sobre Kant*. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida, 1993.

----*Ser y subjetividad en Kant*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2009.

----*Unidad en la dispersión*. ULA, 2006.

Schultz, Uwe. *Kant*. Editorial Labor. España, 1971.

Diccionarios:

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, FCE, Méjico, 1974.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, S. A.,
Barcelona, España, 2004.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento