

Moral y derecho en la filosofía jurídico-política kantiana

María José Rossi*

Kant no fue, estrictamente, un filósofo político. Y, casi podemos arriesgar, ni siquiera estuvo interesado en la política *en cuanto tal*. La política es meramente un asunto de experiencia, una *techné*. No es ella sino el Derecho — anclado en el principio formal y *a priori* de la libertad —, el que provee las normas y los principios abstractos que el político traducirá a la experiencia posible. Dotado, por tanto, de una universalidad fundante que la experiencia por sí misma es incapaz de ofrecer, el Derecho no tendrá nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la Política al Derecho.¹ De modo que, rebajado el “status” de la política en el conjunto de la filosofía kantiana, y habida cuenta de su “ausencia” en el cuerpo del sistema — a la política no le cabe ni una crítica ni su correspondiente prolongación doctrinal — parecería excesivo, o al menos impertinente, hablar en Kant de una filosofía política que justifique su desarrollo en esos términos. Es por eso que preferimos y usamos juntos los términos “filosofía jurídico-política”.

Tampoco es Kant un filósofo de la historia. Hacer filosofía de la historia — previene — es como hacer una novela, un viaje por el tiempo, proyectar un sueño. La vanidad de una empresa tal, llamada necesariamente al fracaso, proviene de que la historia no es, como nos tiene acostumbrados cierta tradición, la Historia Forjada por unos Sujetos Sociales.

* Docente-investigadora de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

¹ Kant, Teoría y Práctica, Madrid, Tecnos, 1986, p.67.

La historia forma parte del mundo natural. O mejor dicho, la comprensión de la historia se obtiene sólo si *presuponemos* en la naturaleza la idea de una finalidad que obra eminentemente en la historia de la humanidad:

... pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela. Como tampoco llevaría el título de *historia presunta*, sino de pura invención. Sin embargo, lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza.²

La idea de una Providencia (o Naturaleza) actuante ratifica así en Kant el proceso moderno de secularización de la historia en su versión judeocristiana, consistente en sustraer a los poderes ultraterrenales la conducción de la historia para confiarla a fuerzas inmanentes. Pero la omnipresencia de la idea de la naturaleza señala simultáneamente la exclusión, si bien provisoria, del hombre como sujeto responsable. Si la naturaleza aparece como motor, lo es en tanto el hombre ha desertado del papel transformador que le había sido otorgado desde los inicios. En efecto, para Kant el hombre es, desde la caída, un ser emancipado; capaz de ejercer una soberanía total en el curso de la historia humana lo que ésta ha demostrado, inversamente, es la progresiva hipertrofia en el uso de sus facultades y la consiguiente inhabilitación para obrar: la pereza y la cobardía son causa — nos dirá-, de que una gran parte de los hombres continúe a su gusto en su estado de pupilo a pesar de que hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela.³ Allí es cuando la naturaleza se convierte en la principal fuerza operante, la que, sin obviar que el hombre es a fin de cuentas la coronación de la creación, despierta sus facultades adormecidas, y la que finalmente, por una dialéctica hecha de antagonismos y oposiciones, lleva al establecimiento de la sociedad civil y a la paz perpetua como condición de una moralización futura. Es por obra de la naturaleza que se conjura el caos de la insociabilidad — o se reprime — y se levantan los Estados; es la acción corrosiva de la guerra — manifesta-

ción de la ambición de honor, poder y de bienes de los individuos transferida a los Estados — la que conduce a la sociedad de naciones y a la paz. Hasta aquí, nada del hacer moral de los hombres se ha verificado; nada que pueda atribuirse a su bondad o a un mérito moral. Pero se han dado las condiciones para que el germen de la moralidad madure. Va a corresponder al Estado — como foco de irradiación de la educación — y a los espíritus que han logrado ilustrarse en el estrépito de las pasiones desatadas, las que deberán fortalecer la autonomía moral de los sujetos a fin de arrebatar definitivamente a la naturaleza la conducción de la historia. Para el gran parto de las Luces.

La forzosa y compleja relación de la Moral y el Derecho será entonces el principal motivo de este trabajo, la que se articula en la transición del derecho a la moralidad para soldar la cadena de finalidades que, a nuestro criterio, vertebró la obra del autor. De ahí que para explicar el progreso de la historia no baste con referirse a la finalidad técnica de la naturaleza — que adquiere su culminación en el desarrollo óptimo de las capacidades de los organismos-, sino que debe tenerse en cuenta la finalidad práctica de la razón, cuyo cumplimiento exige la realización del reino de la legalidad (reino de la *ratio* jurídica) como condición de posibilidad del reino de la moralidad (reino de la virtud).

Ni filósofo de la historia, ni filósofo político, Kant es un filósofo jurídico, y, desde sus raíces, su filosofía está teñida de juridicidad. La convocatoria a un tribunal, anunciada ya en el prólogo de 1781 de la primera crítica como signo del “maduro juicio” de la época, en el que la razón se arrogaría la función paradójica de ser a la vez juez y parte — ficción de la autotransparencia de razón que le valdría, más tarde, la impugnación por parte del juicio de la historia⁴ — pondría el sello a un modo

² FH, Comienzo presunto de la historia humana, México, FCE, 1985, p.67.

³ FH, ¿Qué es la Ilustración?, p. 25.

⁴ Ver en tal sentido las objeciones de Hegel que recoge Habermas en apretada síntesis en el cap.I “La crisis de la crítica del conocimiento”, en Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1989 (apartado 1, pp. 11 a 32), relativas a la falacia de una razón que se pretende libre de todo presupuesto.

de filosofar que emula la objetividad y la dicción sentenciosa del juez: desde la *Crítica de la Razón Pura* — donde la legislación de la razón se expresa tanto en la forma de una imposición de límites como en la consideración de lo legítimo en el uso de las categorías de la razón (las nociones de prohibición, restricción y validez se suceden a lo largo del proceso), pasando por la *Crítica de la Razón Práctica* — imperio del rigor en el que se afirma la identidad de libertad y ley-, hasta la *Metafísica de las Costumbres*, que define la aprioridad del derecho en sus dos dimensiones de lo público y lo privado, lo judicial siempre tiene en Kant la última palabra. *Pensar*, para nuestro filósofo, es juzgar.

De ahí la importancia de ahondar en su filosofía del Derecho, atendiendo especialmente a la *Metafísica de las Costumbres*, obra que circula en torno a la fundamentación del Estado moderno. Allí rompe Kant con toda una tradición de la filosofía política que asignaba al Estado la misión de velar por la felicidad de los súbditos, reemplazándola por la idea de que es el orden jurídico — el cuidado de la libertad exterior — el único fin al cual el Estado debe tender. En el ejercicio de la *libertad civil* (en calidad de *ciudadanos*) es como los hombres van a encaminarse hacia la *libertad moral*, y no a la inversa.

Podría sostenerse — como de hecho lo sugieren algunos intérpretes, y como es común considerarlo hoy en día⁵ — que es la conversión moral del género humano, o una revolución moral de la humanidad la que conduce a una sociedad más libre. Y si bien esa conversión es ineludible, no lo es antes de que maduren las condiciones que hacen posible la vida civil según las normas del derecho. Como lo demuestran los últimos textos kantianos, la garantía para la moralización del género humano es la legalidad jurídica.⁶

La sociedad civil se alcanza a expensas de toda conversión moral, de modo que “el hombre, aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano”⁷. La paradoja no ha dejado de resonar desde su formulación en el texto sobre la paz perpetua: aún cuando se trate de “un pueblo de demonios”, es posible establecer un Estado, pero no es posible establecer una comunidad ética sin organización estatal previa:

Puede observarse esto en los actuales Estados, imperfectamente organizados aún; los hombres se aproximan, en su conducta externa, a lo prescrito por la idea de derecho, y sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente un pueblo.⁸

El pasaje, como bien ha observado H. Arendt, es crucial. En él no sólo reconoce que la moral es ajena al problema de la organización del estado, sino que incluso se llega a admitir que “un hombre malo puede ser un buen ciudadano en un buen estado”.

La sentencia hunde su filo en la tradición clásica y desgarrar la bella totalidad griega: un buen hombre sólo puede ser un buen ciudadano en un buen estado, a la vez que un buen estado requiere de buenos hombres.⁹ La identidad de virtud y ciudadanía se quiebra. La mera legali-

5 Cfr. Enrique M. Ureña en La crítica kantiana de la sociedad y de la religión, en particular, un pasaje de la p.64 donde afirma: “Kant está convencido de que es necesario transformar primero interna y moralmente a la masa, lo cual se consigue lentamente, para pasar después a la transformación del orden político y social establecido”. La afirmación no sólo se halla en contradicción con las conclusiones vertidas por el mismo autor en el capítulo anterior (en esp.p.51), donde se señala que “así como el progreso económico preparaba el progreso legal, así éste último prepara a su vez el progreso moral”, sino que nos lleva a preguntarnos cómo puede una “masa” — de suyo informe, indiferenciada, irracional, en términos kantianos — ser moralizada.

6 Un punto importante de inflexión en relación al tema aparece situado en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí aparece, por primera vez formulada, la cuestión de la legalidad y la perentoriedad de su ejecución; si bien estas cuestiones reconocen apariciones “primeras” en los opúsculos sobre la mal llamada *Filosofía de la Historia*, aquella es sin duda la primera obra sistemática que las acoge. Pero va a ser la *Metafísica de las Costumbres* la obra que culmine el proyecto crítico abierto para el reino de las costumbres en la *Crítica de la Razón Práctica*. Y la que va a ver nacer, según la arriesgada tesis de Agnes Heller, una segunda ética no rigorista como prueba de una reflexión no “culminante” en el ámbito de las costumbres.

7 Kant, La paz perpetua, México, Tecnos, 1985, p.38.

8 Ibidem.

9 Cfr. Aristóteles, Política, Libro III, cap.II: “Esta es pues la virtud del ciudadano: ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro respecto [capacidad de obedecer y de mandar]. Ahora bien, ambas son virtudes propias del hombre bueno...”

dad no exige el compromiso de la virtud porque, como señala Habermas, “la antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis... no tiene nada que ver con la *techné* ... En el conocimiento de las condiciones de un orden estatal y social correcto ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones”.¹⁰

No obstante, si bien la proposición kantiana divide las aguas entre *legalidad* (mera conformidad a la ley) y *moralidad* (acogimiento pleno, en la intención, del deber), admitiendo la heterogeneidad en el comportamiento de los sujetos (hombre malo, buen ciudadano), de ello no se sigue que moral y política sean irreconciliables y, menos aún, opuestos: “No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la teoría del derecho, y la moral, *que es la teoría de esa doctrina*”.¹¹ Lo que de aquí se sigue es que lo que funda el derecho, no se distingue a priori de la moral propiamente dicha: todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética, dirá Kant con claridad¹²; y en este sentido, el derecho no añade nada a la moral en el plano de los principios. Lo que separa al derecho de la moral es el recurso a la restricción exterior, y la exigencia, derivada de aquella escisión, de una conducta legal para el agente de derecho (la cual comporta una adhesión meramente exterior a la ley jurídica), y de moralidad para el sujeto moral (adhesión íntima a la ley moral, en la que el móvil de la acción es la idea misma del deber). La diferencia es pues, meramente formal: moral y derecho son *formas* legislativas diferentes que en nada se diferenciarían en cuanto a los principios, pues ambas hunden sus raíces en la razón trascendent-tal — no dependen de los individuos empíricos —, y tienen por fundamento — y por propósito — a la libertad.

Lo que ha significado entonces una dura estocada a la tradición clásica, no es la separación de las esferas, sino la posibilidad de concebir la *inmoralidad jurídica*, y el hecho de que el Estado no dependa para su integridad de la bondad de los súbditos sino de la simple legalidad de sus acciones. “La comunidad política tiene por causa — había dicho, alguna vez, Aristotéles — la práctica de las buenas acciones y *no simplemente la*

convivencia”. Para los “ingenieros del orden correcto”, en cambio, bastará “la posibilitación de una vida holgada en un orden correctamente elaborado”, con lo que “el orden del comportamiento virtuoso se transforma en una regulación del tránsito social”.¹³

Por otro lado, si la dicotomía entre las esferas jurídico-política y la moral fuera de suyo tan pronunciada, no se concibe que, a la postre, una buena constitución pudiera “educar moralmente un pueblo”. Cabe preguntar entonces en qué sentido la instauración de la legalidad civil aparece como condición posibilitante de una moralidad futura para la especie humana.

La respuesta aparece esbozada en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784): sólo en sociedad, en el coto cerrado de una sociedad civil, las disposiciones favorables a la autonomía moral pueden desarrollarse eficazmente. ¿No es acaso principio universal del Derecho, según reza en la *Metafísica de las Costumbres*, el que una acción es conforme al mismo “cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”?¹⁴ Modelada entonces sobre el principio de la libertad, la sociedad civil fuerza a los hombres a adecuar su capricho a leyes exteriores que los constriñen: surge el concepto y el ejercicio de la libertad exterior, sujeta a leyes positivas. Pero además es esta misma sociabilidad la que estimula — por el ansia de honores, de poder y de bienes (las tres principales formas de la apetencia burguesa, según la acertada indicación de A.Heller) — la disposición a pensar.

Con el libre pensar — cuya única condición es estar a resguardo de la tutela del gobierno “y dependiente exclusivamente de la legislación

¹⁰ J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, pp.50-51.

¹¹ Kant, *La Paz Perpetua*, p. 236. Ver además en la *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, “División de una Metafísica de las Costumbres”, p. 23.

¹² Kant, *Metafísica de las Costumbres*, p. 24.

¹³ J.Habermas, *op.cit.*, p. 51.

¹⁴ Kant, *op.cit.*, p. 39.

de la razón"¹⁵ — se asegura la ilustración de los hombres y se echa las bases de toda educación futura. Sin ella no hay para Kant moralidad posible:

Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto, y mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación en principios prácticos determinados y, de ese modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral*.¹⁶

El accionar de la Naturaleza se extenderá luego a la formación de una sociedad cosmopolita — el sistema de todos los estados que se hallan en peligro de actuar injuriosamente uno sobre otro. Para ello será la *guerra* entre naciones — ya no la lucha entre individuos — el recurso del que la naturaleza va a valerse para conseguir sus designios:

Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano.¹⁷

La extrema amplitud del principio teleológico — el hecho de incidir tanto en la formación de la sociedad civil como en la sociedad de naciones — sustenta por tanto la tesis de una *Historia como parte de la Naturaleza*, y sugiere que la única y posible comprensión de la historia se alcanza teniendo en cuenta esta misma — y “casi” única — eventualidad. Por ello, no ahorra Kant prevenciones a la hora de pensar un *comienzo presunto de la historia humana*: pretender concebir la historia de la libertad sólo es posible basándose en *presunciones* o en *noticias*. Y el resultado no es más auspicioso: apenas alcanza para el proyecto de una novela. Pe-

ro otra es la recompensa para el filósofo si lo que intenta es la reconstrucción de la historia natural: “lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza”.¹⁸

Algunas observaciones antes de cerrar esta cuestión referida a la prioridad — al menos temporal — del derecho sobre la eticidad.

En primer lugar, el que Kant haya dedicado los últimos años de su vida a la resolución del tema del Estado (la *Metafísica de las Costumbres*, obra en la que Kant dedica seriamente sus esfuerzos a la cuestión estatal, es del año 1797), y que los problemas inherentes a la fundamentación de la sociedad civil ocupen toda la primera parte del tratado, es una fuerte indicación de que: a) entre la *Crítica de la Razón práctica* y la *Metafísica de las Costumbres*, entre crítica y sistema, hay un hiato en el reino de las costumbres no cubierto por la primera, relativo a la socialidad y la cuestión estatal; b) que Kant empieza a pensar *seriamente* en estos temas hacia el final de su vida, cuando los acontecimientos revolucionarios precipitan una toma de conciencia acerca de la gravedad de los sucesos que se avecinan y frente a los cuales urge tomar posición; c) que es en ese momento cuando el filósofo advierte que la utopía moral del reino de los fines sólo tendrá lugar una vez que se hayan sentado las bases del Estado moderno. Si los primeros textos relativos a la moral hacen pensar que el reino de los fines es posible eludiendo toda consideración en términos políticos o jurídicos, ya ciertas páginas de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* presagian un cambio en este sentido. Allí es donde, por primera vez, se señala a la legalidad y a la institución del Estado y la sociedad civil como el paso previo a la comunidad invisible de los entes morales. Y en ese sentido Kant se muestra profundamente pragmático, en el hecho de que la “materialidad” de la vida civil — simbolizada en la

15 Kant, *El conflicto de las facultades*, Bs. As., Losada, 1963, p. 34.

16 Kant, *Filosofía de la Historia (Idea...)*, p. 47.

17 Kant, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 78.

18 Kant, *Filosofía de la Historia (Comienzo presunto...)*, p. 67.

“fuerza” del poder público capaz de coacción (poder *real* del monarca frente a la soberanía *ideal* del pueblo) — es previa a toda utopía.

La interpretación así efectuada — pese a los esfuerzos de Kant por separarlas —, sugiere el retorno a una ética no completamente autonomizada de la política, en la medida en que la eticidad del individuo viene garantizada porque asume y traslada dentro de sí las instituciones y normas de la comunidad¹⁹. Esto significaría una vuelta al hombre pre-moderno, cuya interioridad, labrada por la sobredeterminación de la ética comunitaria, es de hecho indistinguible de la realidad exterior. Pero tal retorno es impensable para un hombre moderno signado por los trazos de la ruptura. La comunidad a la que Kant se está refiriendo no es por eso la comunidad natural, meramente fáctica, sino el Estado burgués nacido por contrato, y considerado legítimo siempre y cuando derive su facticidad de los más puros principios de la razón. El deber ser de la moral puede así coincidir con el ser de la política porque ésta a su vez tiene su fundamento en el deber ser de la norma jurídica. El político (un técnico para Kant) desarrolla su actividad en el suelo firme que abonan los filósofos juristas. Y como las dos esferas — la moral y la jurídica — fluyen de la idea de la libertad trascendental, puede decirse que sus principios son trascendentales, necesarios y *a priori*. Por tanto el deber ser de la eticidad no crece al amparo de un ser caprichoso e inestable, sino de un deber ser objetivo, necesario y estable, custodiado por la razón: el Estado del orden burgués.

La utopía kantiana intenta con ello ligar lo interior y lo exterior, suturar la fractura entre lo público — que impele a la universalidad — y lo privado, que arrastra a la particularidad. Kant entiende que la búsqueda de provecho privado del burgués sólo puede compadecerse y encontrar garantía en la existencia de una ley objetiva válida para todos (ley

19 Ello se hace manifiesto en algunos de los ejemplos con que Kant ilustra el deber moral: la obligatoriedad de la devolución de los préstamos, o el respeto por la propiedad ajena. La noción misma de robo supone la propiedad privada y la existencia de una autoridad legitimadora que le presta garantías. De ahí la crítica de Hegel a los presupuestos empíricos de la moralidad kantiana en el § 135 de su *Filosofía del Derecho*.

que obliga a la obediencia, que garantiza la observancia de los contratos, que castiga los incumplimientos, que reconoce en cualquiera el derecho a la libertad de comprar y de vender y de emitir un voto conveniente en calidad de ciudadano). Pero el nuevo orden de la libertad amenaza la integridad del hombre “nuevo”: el reverso de la ley necesaria y justa es el interior del burgués caprichoso y mezquino en cuyo interior arden los vicios que Kant deplora en más de un escrito. Los desechos de la cultura “del lujo y la promiscuidad” se depositan ineluctablemente en el corazón propenso al mal del hombre contemporáneo. Por eso a la reforma inevitable del Estado debe seguir la revolución moral de los sujetos. Utopía desafiante, a la retaguardia de un cambio irreversible en sus consecuencias morales, que el purista Kant mantiene desde la periferia del imperio y de la razón sin desfallecer hasta el fin de sus días.

Conclusión

Kant consagra dos momentos fundantes de la modernidad: la ética que se separa de la religión, la política separándose de la ética. Estas barreras entre los dominios estaban destinadas a consolidar el despliegue de una moral universalista fundada en un individuo completamente autónomo, que sería altruista con sus semejantes por *deber* y no por amor a Dios. La independencia de la esfera moral de la instancia de lo trascendente aseguraría así, más eficazmente, que los hijos de este mundo nacidos huérfanos de Dios por propia convicción, queden no obstante éticamente obligados hacia sus semejantes. Kant avizora así agudamente que la retirada del *ordo* medieval suponía la emergencia de un mundo cuya justificación no era divina sino racional, y que el despliegue de esa racionalidad debía quedar asegurado para el hombre, so pena de quedar, como vemos hoy, a merced de ella misma. La idea de universalidad — a la que toda intención moral debe tender — apuntalaría de ese modo a un individuo cuya autonomía no debía quedar en manos del azar, y la noción de que el hombre no es medio sino fin, procuraría amortiguar los efectos de una

razón calculante e instrumental que ya entonces amenazaba devorar a los hombres. La primera gran globalización ya estaba en marcha, y con ella, el germen de lo que más tarde sobrevendría: el descentramiento del mundo, la gran fuga hacia la X, la desintegración de ese sujeto de razón e "indiviso" moral que el kantismo cuidó y regó con celo iluminista.

Si Kant, en un segundo momento, pensó en una moral custodiada por la política — no hay universalidad susceptible de ser construida si el Estado no toma a su cargo la educación de sus súbditos — fue porque previó los riesgos de una pura moral devenida privada, meramente confiada a la sagrada intencionalidad burguesa. La moral, sin dejar de ser *a priori* e independiente, debía ser pedagógicamente inculcada a los hombres por el Estado. Cobra fuerza, en el Kant maduro, la convicción de que el esfuerzo y el hábito obran más que la mera intelección, y de que la ley moral, si bien yace ahí, en el corazón de todos los hombres, debe ser llamada y estimulada desde el exterior, y si es necesario, provocada desde la heteronomía. Asoma así la idea del Estado ético hegeliano, el de una política que es en sí misma, constitutivamente ética. No afirmamos con esto que Kant confunda lo que saludablemente había separado — después de todo, conocemos la formas aberrantes a que puede llevar un Estado que presuma de ético (fascismo, nazismo, etc). Pero no desconoció el compromiso educativo que los Estados deben asumir para la construcción de sujetos autónomos. El Estado no debe renunciar a la totalidad; no puede, por tanto, descargar la universalidad concreta a los individuos, so pena de perderse en las buenas intenciones.

No previó Kant, sin embargo, que el dominio de esa legalidad abstracta custodiada por una Razón soberana, no iba a pegar nunca el salto hacia una sociedad desprovista de ignorancia, de miseria, de sometimiento. Y es que el destino mismo de ese proyecto era quedar también en el límite de una intención piadosa. El Derecho moderno es *de suyo* derecho exclusivista y formal: contempla la circulación ordenada de los propietarios y sus mercancías — no la del hombre y su alma. La realización de la razón iluminista incondicionada en razón instrumental; su petrificación en las formas de racionalización en la sociedad moderna — dere-

cho formal, burocracia, mercado — son, en sí mismas, manifestaciones de esa razón kantiana objetiva, unificadora y disciplinaria.

La utopía kantiana era pasar de un pueblo de demonios con una constitución, a un reino de hombres libres según leyes de la virtud. Quedaron los demonios. Se esfumó el hombre.

Bibliografía

- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Bedeschi, Giuseppe: *Il pensiero político di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Dotti, Jorge E., "Qué es el Iluminismo", *Espacios*, No.4/5, Facultad de Filosofía y Letras, Bs.As., 1986, pp.10 a 19.
- Egusquiza, Alfredo M., *Kant, su filosofía crítica y el derecho*, Bs.As., Emeccé, 1945 (2ed.1949).
- Guisán, Esperanza (Coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Heller, Agnes: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.
- Herrero, Francisco Javier, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.
- Hoffe, Otfried, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.
- Kant, *Crítica de la Razón Práctica (CPP)*, Buenos Aires, El Ateneo Ed., 1951.
- , *Crítica del Juicio (CJ)*, Madrid, Espasa Calpe, 1977.
- , *Filosofía de la Historia (FH)*, México, F.C.E., 1985.
- , *La Religión dentro de los límites de la mera Razón (RL)*, Madrid, Alianza, 1986.
- , *Metafísica de las Costumbres (MC)*, Madrid, Tecnos, 1989.
- , *La paz perpetua (PP)*, México, Tecnos, 1985.
- , *Antropología práctica (AP)*, Madrid, Tecnos, 1990.
- , *Teoría y Práctica (TP)*, Madrid, Tecnos, 1986.
- , *El conflicto de las facultades (CF)*, Buenos Aires, Losada, 1963.
- Muguerza, Javier; Aramayo, Roberto, y otros: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Ricoeur, Paul: "Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia", *No hay Derecho*, Buenos Aires, Año II, Núm.7, Set/Nov. 1992, pp.13 a16.
- Ureña, Enrique M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1978.
- Wellmer, Albrecht, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos, Barcelona, 1994.

Resenhas

Pierre Kerszberg, *Critique and Totality* (Albany: State University of New York Press, 1997), 274 pp. com index.

Prof. Nythamar Fernandes de Oliveira
Departamento de Filosofia – PUCRS

Depois que Edmund Husserl proferiu suas memoráveis *Vorlesungen* sobre fenomenologia em 1818 e sobre Kant em 1924, neokantianos têm aproximado o pai da fenomenologia do filósofo de Königsberg, assim como fenômenos e hermenêutas de diferentes correntes – de Martin Heidegger a Paul Ricoeur – têm mostrado o longo e sinuoso caminho a ser trilhado na constante reformulação da problemática de uma filosofia transcendental.¹ Afinal, trata-se de repensar em que medida é possível fazer filosofia sem recorrer a um princípio de fundamentação já pressuposto. Assim como Kant, Husserl situa a tarefa de uma filosofia transcendental entre Descartes e Hume e para além de suas respectivas limitações aporéticas de dogmatismo e ceticismo, na medida em que nos remete incessantemente a uma argumentação transcendental, isto é, que pergunte pelas condições de possibilidade de toda experiência, de forma a tudo incluir – entre parênteses (*epoché*) – como objeto de uma investigação nos limites de nossa finitude. Assim, o mun-

do, sua totalidade e todo pensamento pela atitude crítica tornado possível definem a tarefa cosmológica por excelência, comum à fenomenologia e ao idealismo transcendental kantiano.

Trata-se, por um lado, de fazer jus à contraposição kantiana ao racionalismo cartesiano-wolffiano e ao empirismo britânico (crítica ao realismo e ao idealismo, retomada pela crítica de Husserl ao logicismo e ao psicologismo) e, por outro lado, de resgatar o problema de uma ontologia fundamental para além da metafísica e da antropologia filosófica dogmática e tradicionalmente concebidas – em seus variados níveis de ontologia regional. O estudo seminal de Pierre Kerszberg, da Universidade de Toulouse, logra não apenas articular analítica e dialética na formulação transcendental que Kant nos oferece de um idealismo (tão defensável hoje como o foi então), mas ainda nos fornece subsídios para rever a apropriação que uma fenomenologia pode fazer do legado kantiano. Em última análise, o trabalho de Kerszberg mostra que tal apropriação permanece, todavia, incompleta – assim como a própria redução e a dedução o teriam sido – e deve ser reformulada a partir de uma cosmologia que viabiliza a união de duas perspectivas distintas – a noumênica e a fenomênica – sem incorrer no dualismo de uma *two-world thesis*. "Há uma feno-