

EL IDEALISMO JURÍDICO KANTIANO. UNA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

JUAN MANUEL ESPINOSA ARES

Profesor de Filosofía

Resumen: La intención del presente artículo se concreta en delimitar los fundamentos idealistas de la filosofía del derecho kantiana. Para Kant, deducir una justificación absolutamente racional de la forma de lo jurídico implica vincular esa racionalidad directamente con la idea de libertad. A su vez, esta libertad racional sólo puede resolverse legítimamente en la paz que facilita el estado mediante el vínculo que proporciona el contrato social. Así pues, el orden deductivo de la filosofía jurídica kantiana parte de la razón, para, a través de la voluntad expresada en el contrato, concluir necesariamente en el estado moderno. La finalidad última de este trabajo será examinar el desarrollo argumentativo desplegado por el filósofo de Königsberg e identificar sus posibles desajustes lógicos.

Palabras clave: ser, razón, subjetividad, síntesis, trascendental, relación, sistema axiomático, libertad, coexistencia, derechos subjetivos, contrato social.

Abstract: The aim of the following article is to identify the idealistic foundation of Kant's legal philosophy. For Kant, to deduce an absolutely rational statement of his legal theory implies to tie down that rationality directly to the idea of freedom. Furthermore this rational freedom can only be reached through the peace that the state provides with the net the social contract makes possible. Therefore the deductive way of Kant's legal philosophy sets off from the idea of rationality and arrives necessarily to the modern state conducted by the will content in the social contract. The true purpose of this work is to study the development of Kant's argument and to be able to identify, if there are any, his logical inconsistencies.

Key words: rationality, subjectivity, synthesis, transcendental, relation axiomatic system, freedom, coexistence, civil rights social contract.

Sumario: I. El criticismo Trascendental Kantiano.–II. El derecho ideal a priori.–III. La mediación política construida por el contrato social.–IV. Conclusiones: la coherencia del sistema.–Bibliografía

I. EL CRITICISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

Entre los propósitos filosóficos que Kant pretende alcanzar ocupa sin duda un lugar fundamental la confección de un pensamiento absolutamente sistemático y acabado. Para ello, intentará responder a tres preguntas que el propio Kant considera cruciales para toda experiencia racional o humana: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?. El presente artículo pretende dilucidar la respuesta que el idealismo trascendental elabora para ofrecer una razón jurídica a la segunda cuestión planteada. Nuestra intención principal consiste en hacer transparente el suelo idealista sobre el que se sujeta la propuesta en torno a lo justo que propone la filosofía crítica y hacer visibles sus posibles hendiduras.

Ciertamente, el proyecto kantiano de construcción de un sistema filosófico tiene una de sus pretensiones cardinales en arrogarse para sí un valor de verdad deductivo. El polo de la influencia empirista no socavará esta intuición básica que cae más bien bajo el abrigo del racionalismo dogmático. Aún cuando el conocimiento mismo tiene su origen en la experiencia, ningún saber, ningún juicio, ningún principio, puede derivar su legitimidad veritativa última del vasto campo de la multiplicidad sensible. Esta instancia movediza sólo permite alcanzar juicios históricos, saberes contingentes, particulares y a posteriori. Al ser lo sensible el ámbito de lo múltiple-particular e histórico-temporal, pretender extraer de ahí un conjunto de verdades científicas, prácticas o jurídicas con pretensiones de universalidad resulta una imposibilidad epistémica insalvable. Muy al contrario, el conjunto de conocimientos que el sujeto racional es capaz de articular solamente son posibles desde la puesta en funcionamiento de la lógica sintética que aporta esa misma subjetividad finita. Sólo filtrando la experiencia desde las formas trascendentales dispuestas por el sujeto es posible alcanzar la objetividad formal de nuestros conocimientos. En efecto, únicamente a partir de esa lógica impuesta desde el interior de la conciencia, el conocimiento humano se hace posible. De otra manera, si nos mantenemos en el escepticismo hu-

mano, si la única razón del conocer se encuentra en la indeterminación de la experiencia sensible, todo proyecto cognoscitivo acabaría cayendo en una rapsodia inconexa de referencias mentales inclasificables y fuera de todo sentido. Sin las formas puras o a priori con las que el sujeto canaliza la experiencia, el conocimiento mismo no sería posible: «*No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos*»¹.

Esta postura epistemológica fundamental, la cual cimienta el conjunto del criticismo trascendental, enraíza la postura kantiana en el epicentro mismo del campo de la filosofía moderna. Efectivamente, lo moderno, desde Descartes, consiste en asegurar que todo saber ha de reducirse al aseguramiento interno de la conciencia pensante. La modernidad filosófica que Kant reformula paradigmáticamente mantiene la convicción de que la unidad o la pretensión de una cierta universalidad cognitiva no puede extraerse del mundo tal y como es en sí mismo². Para Kant, es preciso reconocer que sólo desde la intervención omnímoda de la razón del sujeto es posible pretender la universalidad de los saberes.

Ligada necesariamente a esta defensa del protagonismo epistémico de la conciencia se ha de concluir otra hipótesis metafísica de gran calado, a saber, que el mundo en sí mismo constituye un completo absurdo. Ciertamente, si la única unidad posible es la que despliega el sujeto trascendental en su actividad unificadora, lo real, el ser, la cosa en sí, se ha de reducir a una pura multiplicidad sin regla, a un caos indeterminado de instancias absolutamente particulares, a una pluralidad contradictoria (des)governada por una diferencia absoluta, en definitiva, a una materia carente de legislación alguna. Sólo el sujeto trascendental, convertido en la única garantía posible de todo conocimiento y verdad universal, puede concebir e implantar un orden en esa desasociada indeterminación en la que se agota el mundo. El ser carece absolutamente de razón. La razón es única-

¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, pág. 136. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

² Frente a este principio epistémico en el que coincide toda la filosofía moderna, llamada por este hecho filosofía del sujeto o de la conciencia, la filosofía clásica griega, al menos la de signo aristotélico, venía defendiendo un pensar de la unidad, una idea o razón puesta sobre la relación, sobre lo común, una ontología, una epistemología y una ética que permite el tránsito entre el sujeto y el objeto, que afirma que el conocimiento, la verdad y el bien, parten de encontrar un plano de igualdad entre la cosa y la acción de conocer o de querer.

mente razón subjetiva. La unidad lógica que permite articular un conocimiento científico, moral, político o jurídico con pretensiones de universalidad se despliega desde el seno de la propia razón humana y no se extrae del ser en sí. Sujeto y objeto pertenecen a órdenes distintos. El objeto se encuentra gobernado por la diferencia y la indeterminación absoluta. El sujeto es el único origen del que emana la posibilidad de una razón o de una lógica que alcance a legislar o universalizar con sentido una realidad de por sí amorfa. El único orden posible emana de la conciencia finita: «Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubiesen sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esa unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta a priori; que ligue los fenómenos.»³

II. EL DERECHO IDEAL A PRIORI

Ciñendo estas últimas consideraciones al ámbito de lo jurídico, podemos afirmar que el idealismo trascendental kantiano aplicado al mundo del derecho se traduce, analógicamente, en la afirmación que sostiene que la justicia no puede derivarse de la naturaleza misma de las cosas. Un orden humano justo, una realidad social y política que concluya en un sistema de libertades, sólo se puede alcanzar a priori, desde la orientación de las cosas del mundo social a través de la actividad de la propia razón subjetiva. El hecho jurídico, el derecho mismo, sólo puede constituirse con verdad, esto es, legítimamente, trasponiendo al mundo social el orden ideal anidado en la conciencia subjetiva.

Como un paralelo del orden formal de la razón misma, a través de un modelo deductivo y matemático puro, la red jurídica y el entramado institucional operado por la conciencia se reproduce y se valida internamente, se autoconstituye formalmente, se deduce axiomáticamente. La legitimidad del derecho no puede surgir de unas relaciones humanas contextualizadas histórica y culturalmente, no puede constituirse desde una comunidad real. La ley no puede deducirse de lo contingente. Las condiciones reales, ciertamente, sólo pueden aportar la materia indeterminada que ha de ser formalizada idealmente. La experiencia, el ser, la historia, poco pueden aportar a

³ KANT, INMANUEL, op. cit., pág. 148.

cualquier intento de justificación práctica⁴. Lo práctico en general, y lo jurídico en particular, como cualquier conocimiento científico, tiene que construirse a priori. La contingencia social e histórica no puede servir para armar una justificación ética o jurídica con pretensiones de universalidad: «*Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no solo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar*»⁵.

Lo justo, como el bien, como la verdad, no se induce del ser en sí. Y no es posible hacerlo, como decíamos anteriormente, dado que el mundo, tal y como es en sí mismo, carece de cualquier orden inmanente que lo constituya. Lo justo, la racionalidad, la libertad, se encuentra sólo en la conciencia humana. El ser, también el ser social, es absolutamente irracional. La justicia existe originalmente en el orden interno de la conciencia trascendental. Lo justo forma parte inicial y esencialmente de una razón subjetiva que luego, si las fuerzas o el respaldo coercitivo la acompañan, podrá volcarse en la realidad social constituyendo un orden social racional. El mundo no se encuentra en sí mismo formalizado, no es justo de por sí, sino que se hace universal, se educa, se fija racionalmente, a través de la acción política que parte del sujeto trascendental. Cada situación susceptible de ser mediada a través del derecho no tiene el orden de su legitimidad racional en la relación de las circunstancias que la determinan, sino que su desproporción ontológica absoluta ha de ser encauzada a través de la medida ideal contenida en la subjetividad trascendental. El derecho en Kant pertenece a un orden trascendental. La situación social concreta y particular sólo puede significar una materia amorfa desproporcionada que se ha de regular a través

⁴ Como bien aprendió Kant de Hume, el hecho no justifica el derecho, esto es, no se puede deducir el deber ser del ser, por lo que el deber ser se convierte o bien en un mero sentimiento o proceso psicológico, como en Hume, o bien es necesario extraerlo de la racionalidad humana en forma de ideal, como pensará Kant. En cualquier caso, el argumento que sostiene la imposibilidad de extraer el deber del ser es una conclusión lógica de la decisión filosófica heredera del nominalismo que entraña haber vaciado al propio ser de lógica alguna. Si el ser es absolutamente contingente e individual, resulta obvia la conclusión filosófica que afirma que de esa contradicción es imposible extraer razón moral o regla ética universal alguna.

⁵ Kant, Inmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 183. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.

de las formas puras enmarcadas en la conciencia subjetiva⁶. Por sí misma, la coexistencia humana implica una dialéctica, un conflicto, un desorden, una anomia. El ser en sí no es logos, no es ley; sólo el ser humano (o cualquier otro ser racional, diría el propio Kant) es lógico, justo, racional.

Como se puede deducir de lo observado hasta aquí, el esquema de la teoría del derecho que propone la filosofía jurídica kantiana se apoya en una determinada consideración metafísica no sólo del ser en general, sino también de la propia especie humana (o al menos de cualquier ser racional). Como venimos afirmando, la naturaleza social no puede encontrar una unidad que depare efectiva e inmanentemente el orden de lo político. Los sujetos absolutamente unos de por sí, no forman naturalmente un vínculo comunitario. No hay una relación natural que una a los sujetos en una comunidad inmanente. Efectivamente, para Kant, manteniendo una premisa que la filosofía política moderna, al menos desde Hobbes, no había dejado de señalar, el orden de la convivencia humana no responde a una unidad propia, a una identidad por sí. Los seres humanos no constituyen un orden político o comunitario a través de un lazo surgido de la relación misma. El concepto de relación se vuelve extraño para el conjunto de la modernidad filosófica y también para el criticismo trascendental⁷. El espacio social no se ordena a través de ninguna relación propia. Ninguna figura identitaria natural fija la convivencia humana, la cual, más que convivencia, se reduce a una mera coexistencia, a un agregado amorfo de individualidades. La naturaleza social, por sí misma, no tiene razón, no se conjuga a través de relaciones recíprocas consistentes, carece absolutamente de leyes, se encuentra vaciada de derecho. Lo social no es otra cosa que la suma de distintos sujetos absolutos de por sí, de núcleos de poder diferenciados que sólo pueden encontrarse a través de una contradicción pura, de un conflicto de voluntades. De ahí que la integración de las colectividades humanas no exista naturalmente sino que tiene que ser fundada: *«El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (status naturalis), sino más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han*

⁶ En Kant, ya lo hemos visto, la posibilidad de construir una verdad o una justicia universal surge desde las categorías descontextualizadas y ahistóricas que pone el sujeto trascendental.

⁷ Kant intentará superar el concepto de relación como engranaje ontológico que vincula lo concreto a través de una mediación lógica puesta por el sujeto mismo: la síntesis trascendental.

declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado»⁸.

El ser, tampoco el ser social, puede significar ninguna relación. No puede haber un orden político relacional con contenido real pues eso implicaría dotar al ser mismo de un orden racional. Pero lo único existente para Kant es lo individual, lo particular⁹, esto es, la libertad subjetiva. Por tanto el mundo social representa una suma de individualidades, un agregado de subjetividades carente de un orden o de una relación que los integre naturalmente. El atomismo moderno ha desplazado a la vieja confianza ontológica premoderna en la unidad política natural. La huella aristotélica se borra definitivamente con la crisis de la escolástica¹⁰. Para el pensamiento jurídico moderno, y también para el ilustrado, cada una de las sociedades humanas se encuentra constituida por un universo fragmentado de polos de poder absolutos. No hay polis natural, no hay comunidad, no hay política, no hay ciudad o estado de por sí, no hay relación propia, no hay traza común inmanente, sino una materia social diversa y egoísta. El ser humano no alberga ninguna relación en sí, no es un *zoon politikon*, no es un ser político por sí, natural, sino que su condición, más bien, le arrastra naturalmente hacia lo privado, hacia el egoísmo, hacia la diferencia, hacia el conflicto.

Esta última consideración, la cual hunde sus raíces en principios metafísicos y antropológicos, implica, a su vez, una veta filosófica sobre la que venimos insistiendo en estas líneas y que constituirá la base del proyecto práctico y jurídico kantiano, a saber, que el orden que reúne la dispersión subjetiva es una construcción artificial que sólo puede derivarse de la capacidad de concebir ideas contenida en la razón humana. Como afirma el propio Kant, «*el estado de paz debe ser instaurado*». La ley, tanto científica como política, surge de la propia conciencia del sujeto trascendental. El ser humano es un ser político por convención, por un acuerdo que tiene su único fundamento en la razón trascendental. El estado de guerra, nos ha dicho Kant, es el estado natural del hombre. Fuera de la artificialidad del

⁸ KANT, INMANUEL, *Sobre la paz perpetua* (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, pág. 147. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

⁹ Esta idea contiene sin duda el germen nominalista y su crítica a las naturalezas comunes que Guillermo de Ockham había propuesto ya en el siglo XIV.

¹⁰ La explicitación de este abandono y el descubrimiento de sus orígenes medievales ha sido, en parte, la tarea filosófica del pensador suizo André de Muralt. Su análisis se puede encontrar entre otras obras en *La estructura de la filosofía política moderna, sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, ediciones Istmo S.A. Madrid, 2002

estado de paz, de la ley constituida ideal y racionalmente, también para Kant, como para Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre. Así pues, el orden sólo puede surgir idealmente a partir de una posibilidad ideal, a través de la transformación convencional de la guerra de unos contra otros en un estado de paz. El objeto social se hace justo a través de la acción racional del sujeto. La idea jurídica, al igual que la verdad científica y moral, no se induce de la cosa, sino que se deduce de la conciencia: *«Pero si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de derecho político, y si este concepto tiene para los hombres –enfrentados unos con otros por el antagonismo de su libertad– fuerza vinculante, por tanto, realidad objetiva (práctica), sin que sea lícito tomar en consideración el bienestar o el malestar que de ello pudieran derivarse (esto es cosa que sólo se puede conocer por experiencia), entonces ese derecho se funda en principios a priori (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho) y hay una teoría del derecho político, sin la cual ninguna práctica tiene validez»*¹¹. La verdad jurídica, la ley legítima, sólo puede deducirse a priori, esto es, racionalmente, deductivamente. La libertad natural es un estado de guerra, un antagonismo. Lo justo no se puede inducir de ese ser dispuesto sobre la voluntad, sobre la diferencia. El ser, también el ser del hombre, el ser social, es absolutamente particular, carentes de toda regla.

A su vez, esta metafísica del uno, este nominalismo implícito en el idealismo trascendental kantiano, esta filosofía de la diferencia que niega toda condición ontológica a la relación misma postulando un individualismo feroz, y la cual condiciona tan profundamente el estatus de lo jurídico, se deduce del propio concepto que el criticismo traba acerca de la conciencia trascendental, concepto sobre el que bascula el conjunto de su filosofía. En efecto, como vimos en las primeras frases del presente artículo, para Kant, el sujeto trascendental es el fundamento de cualquier experiencia humana. Su ejercicio constituye el mecanismo de ordenación lógico o sintético de todos los órdenes de la existencia. La subjetividad humana constituye un músculo de unificación o conexión significativa y sintética¹² de la

¹¹ KANT, Inmanuel, En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, pág. 130. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

¹² Como ya se ha advertido en una nota anterior, la síntesis constituye uno de los momentos fundamentales del conjunto del sistema trascendental. Su actividad mediadora permitirá reducir las diferencias que el criticismo plantea de origen, reduciendo las fracturas entre el sujeto y el objeto, entre el noúmeno y el fenómeno, entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la libertad y la necesidad, entre la razón práctica y la razón pura, etc. Será precisamente esta serie de oposiciones mediadas por la

inde terminación del mundo¹³. El hombre ordena a través de esquemas y formas puramente subjetivas el caos de la experiencia. La razón se identifica con la serie de esbozos mentales que el sujeto lanza para categorizar un ser de por sí desformalizado.

Pero si Kant afirma que el sujeto trascendental es el lugar de la razón misma, ¿cómo puede derivarse de este ser, embridado por esta instancia lógica de unificación sintética, un desorden social absoluto? ¿si el sujeto es racional, por qué no lo es también la sociedad en la que se inscribe?. La respuesta a esta cuestión hay que buscarla, en última instancia, en la fuente moderna de la que Kant se nutre. Efectivamente, la paradoja que resulta de defender una razón interna junto a una absoluta sinrazón externa, se explica porque este ejercicio racional constitutivo e íntimo de la experiencia humana que caracteriza a ese sujeto trascendental con el que Kant suplanta la unidad ontológica natural, se identifica sin restos con la libertad. Ciertamente, la razón en Kant es sinónimo de libertad. La razón subjetiva es el motivo oculto del antagonismo de la libertad que gobierna el (des)orden social.

Así es, sólo pensando, sólo esquematizando lo diverso, sólo razonando, puede el sujeto escapar de su condición animal. El hombre se eleva a la posición de ser libre cuando piensa, cuando ordena, cuando legisla, cuando traba lógicamente los diversos ámbitos de su experiencia otorgándoles un sentido racional unitario extraído de sí mismo. No hay razón sin libertad: «*El concepto de libertad, en cuanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura...*»¹⁴. Es precisamente esa lógica constitutiva de la razón humana la que permite al sujeto trascendental existir racional y por tanto, libremente. La razón, es pues, un equivalente de la libertad, de la voluntad subjetiva. Si no se procesa, si no se da una unidad sintética al mundo a través de la razón, el sujeto no puede ser dueño de su existencia. Sin esquema, sin categorización, sin examen o eva-

lógica del sujeto-conciencia definitivamente contenida en la apercepción trascendental, la huella que seguirá el idealismo alemán, y en concreto Hegel, al contemplar la posibilidad de una reunión dialéctica de lo diverso al infinito y postular una lógica que vive de la, y por la, contradicción.

¹³ En efecto, sin yo trascendental, sin apercepción, la vida humana carecería de sentido. El yo que acompaña a todas mis representaciones funciona como el catalizador indispensable de toda experiencia, tanto externa como interna, tanto del mundo como del alma.

¹⁴ KANT, Inmanuel, *Crítica de la razón práctica*, pág. 52. Edición de Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial, Madrid 2000.

luación, sin ponderación, sin medida racional, no hay decisión, no hay arbitrio, no hay voluntad: «*En efecto, sin esta unidad, careceríamos incluso de razón, ya que no tendríamos ninguna escuela para ella, como tampoco ningún cultivo de la misma a través de objetos que suministraran la materia de esos conceptos. Aquella unidad de propósito es necesaria y se funda en la esencia de la voluntad misma*»¹⁵.

Y si la voluntad misma se identifica directamente con la racionalidad subjetiva, reducir esa voluntad individual a un orden real por encima de ella misma, conllevaría perder su condición de instancia absolutamente libre¹⁶. Verdaderamente, para Kant, la razón subjetiva sólo cabe desde el protagonismo de un yo dueño de su propia existencia, sólo es posible desde la lógica de una subjetividad que instaure ella misma la ley en el mundo. En efecto, para el pensador prusiano, si la lógica fuera un plexo ontológico, si el ser fuera racional por sí mismo, si la ley fuera natural, el sujeto quedaría reducido a un administrador, a un servidor, a un notario de dicho universo en equilibrio. Atreverse a pensar por uno mismo, *sapere aude*¹⁷, consiste, por el contrario, en ejercer e instaurar la propia y única condición de racionalidad posible contenida en la conciencia trascendental. El hombre sólo es sujeto si es un sujeto lógico y legislador, y si esta lógica se identifica sin restos con la libertad, con un mundo ideal no inducido del ser sino expresión única de su voluntad subjetiva.

Así pues, para Kant, la idea de justicia universal se define desde la postulación de un sujeto trascendental en el que se identifique su faceta racional y la inercia de su voluntad. El sujeto absolutamente individual, propio, el yo cartesiano producto de ese individualismo tan característico de la modernidad, la conciencia aislada fuera de toda identidad o relación con el ser, la libertad por sí, es el mismo nombre que recibe la conciencia racional, el ser nouménico. La razón elimi-

¹⁵ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pág. 637. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

¹⁶ Por otro lado, y en un sentido más metafísico que político o jurídico, Kant plantea la necesidad de un mundo nouménico al margen de las leyes de la naturaleza introducidas por el entendimiento para defender la existencia de un mundo de libertad posible no gobernado por el determinismo natural de la causa-efecto. En cualquier caso, para Kant, no es que el sujeto sea el fenómeno y el mundo tal y como es en sí mismo el nouménico. Más bien sería todo lo contrario. Las leyes de la naturaleza, aun cuando también son impuestas por el sujeto, son más impersonales, más automáticas. El sujeto libre es el sujeto nouménico. El mundo de los noumenos o cosas en sí constituye una realidad al margen de la naturaleza de sujetos libres y racionales, siendo cada uno de ellos un fin en sí mismo, una razón subjetivizada.

¹⁷ Es éste, como es sabido, el grito con el que Kant anima los aires revolucionarios de su tiempo en su opúsculo de 1784 *¿Qué es Ilustración?*

nada del ser y reducida al sujeto constituye la condición de posibilidad de la libertad.

De esta manera, el estatuto antropológico de la libertad racional que Kant defiende, implica, a su vez, necesariamente, que el orden social no venga dado a través de una relación política racional de por sí. La razón, forzosamente, tiene que reducirse a la intimidad de la subjetividad. La defensa de una voluntad y racionalidad exclusivamente subjetiva, como decíamos unas líneas más arriba, obliga a postular un mundo social herido por un conflicto original consustancial que permita a la única forma posible racional transformar este egoísmo volitivo natural en una red social gobernada por cierta coherencia. Si cada sujeto sólo está sujeto a sí mismo precisamente por el hecho de ser racional, si la libertad subjetiva es la única forma de la razón, aun siendo a en sí mismos racionales (trascendentalmente racionales, racionales en su mero concebir, racionales en su mera condición de posibilidad), los seres humanos, en su coexistencia, en su toma de decisiones comunes, en su actuar social, en su ser intersubjetivo, son naturalmente libres, volitivos, patológicos, irracionales, egoístas, en palabras de Kant: antagónicos. La libertad y racionalidad interna implican la necesidad e irracionalidad externa. Cada sujeto busca su felicidad a su modo, guiado por su voluntad, por su racionalidad irrenunciable. No hay relación lógica real que aúne racionalmente los modos diversos de existencias. Sólo el sujeto es fin en sí mismo. No hay fin social racional al margen de los fines privados subjetivos. La relación societaria no tiene fines de por sí. No hay comunidad o estado político de suyo. Sólo la libertad individual existe. Sólo existe el yo, no lo común. Cada voluntad es un absoluto indeterminado, o determinado exclusivamente por sí mismo. La sociedad no es ninguna red de coexistencias ordenadas racionalmente sino sólo un término para referirse a la suma conflictiva de los sujetos volitivos que la componen y la descomponen a la vez.

De ahí que el conflicto social natural que conlleva aceptar la libertad absoluta de cada uno de los sujetos demande someter o domesticar a través de un sentido ideal, trascendental, ese conjunto de no-relaciones violentas, de vidas adyacentes propiciadas por dicha individualidad equívoca real. El caos voluntarista de lo social que emerge de subjetivizar la razón, implica, necesariamente, un orden político ideal no natural, no ontológicamente racional. La paz, lo jurídico, la justicia, surge desde una idea, desde su mera posibilidad racional¹⁸, desde el

¹⁸ Toda la filosofía crítica es en verdad, además de una búsqueda de la unidad sintética, una profunda reflexión acerca de la posibilidad. Habiendo desalojado la razón

mismo sujeto trascendental cuyas relaciones sociales esta llamada a organizar.

Precisamente será en este contexto de defensa de lo justo como posibilidad ideal donde se inscriba uno de los referentes más influyentes del conjunto de la modernidad iusfilosófica. Será esta idea de derecho asentada en el concepto de un mundo posible o ideal, el origen teórico que desde las concepciones de Francisco Suarez, y pasando por el mismo Hobbes o Locke, llega hasta la filosofía crítica kantiana. Efectivamente, la propia teoría moderna del Derecho Natural tiene aquí su asiento. Esta concepción jurídica rompe definitivamente con el concepto de naturaleza aristotélico o tomista aún cuando mantenga, nominalmente, su referencia al ser natural. No es la naturaleza, no es el ser, no es la relación ontológica el fondo de legitimación que soporta la construcción de la ley o su institucionalización política. La razón de la norma no trae causa del ser. La norma sólo se deduce del orden de posibilidad que representa la libertad del sujeto que a su vez se identifica sin restos con la única racionalidad posible. El derecho natural moderno no es un derecho de la relación, sino que es un derecho del sujeto, de la voluntad, de la libertad. Los derechos naturales son derechos subjetivos, no objetivos. El derecho natural se deduce idealmente de la conciencia trascendental, no se induce de la relación concreta y particular.

Así pues, la propuesta moderna, de la que Kant es, posiblemente, su representante más conspicuo, define el derecho idealmente, deductivamente, a través de la premisa de la libertad subjetiva absoluta. De ahí que, como se advertía anteriormente, lo político se afirme como una arquitectónica apoyada en un orden ideal, en un orden sólo posible. La paz, la justicia, el orden político legítimo, se define así como el respeto absoluto de la individualidad subjetiva, como la sacralización del sujeto racional, como el mecanismo que mejor alcanza a garantizar convencionalmente el único ser posible: la libertad subjetiva¹⁹, el reino de los fines. El objeto de la ley se pierde, la relación concreta y particular no representa ninguna instancia a tener en cuenta. Así pues, la ley se reduce a una forma garantista, a un sistema

del ser, la unidad racional sumergida en el sujeto trascendental queda reducida a las capacidades o posibilidades humanas por poner en juego su inteligencia. Kant busca en los distintos ámbitos de la experiencia humana las condiciones de posibilidad de la experiencia: del conocimiento en su crítica pura, del bien o del deber en la crítica práctica, del juicio estético en la crítica del discernimiento, y de lo común en sus escritos políticos.

¹⁹ Cómo vemos, el liberalismo político encuentra también aquí una de sus referencias filosóficas más importantes.

de protección artificial o convencional de los derechos subjetivos. El derecho sólo puede quedar instaurado legítimamente a través de un orden ideal que encauce, determine y formalice artificialmente un mundo humano de por sí asocial y caótico. Cada sujeto es un uno absoluto, pura libertad, fin en sí mismo, y no fin a través y con los otros. La sociedad no existe sino como una suma de entidades discretas. Lo público es la suma de lo privado, de lo en sí, el derecho público sólo puede ser la garantía de los derechos privados individuales: «*El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal*»²⁰. No hay nada común pues no hay continuidad antropológica, ética, jurídica o política, sino una mera suma aritmética de libertades absolutas. Lo social se convierte en una coexistencia abigarrada, en una materia bruta fragmentada, desordenada, amorfa, constituida desde la diferencia absoluta y a la que sólo es posible ordenar idealmente, artificialmente: «*El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado*» .

Y sin embargo, a pesar de esa violencia real que preside la sociedad, a pesar, como decimos, de la anterioridad ontológica de la diferencia, del conflicto, de la libertad individual antagónica, de lo privado, la existencia del acontecimiento societario mismo implica la necesidad de propiciar un encuentro con el otro, una cierta relación entre libertades absolutas, una cierta convivencia en grupo. Ciertamente, aun siendo convencional, aun admitiendo su carácter ideal y artificial, la existencia humana demanda necesariamente un lazo para coordinar las distintas libertades absolutas de por sí. La política, la justicia, aun cuando no constituye una entidad por sí, aun cuando no se induce del ser mismo, del caso concreto, de la relación determinada históricamente, ha de ser necesariamente promovida. Kant reconoce la necesidad humana de vivir en sociedad pues las diferencias que realmente se plantean, la natural insociabilidad humana, ha de alcanzar una reconciliación necesaria, una inversión artificial o ideal en términos de comunidad de aquella actividad privada: «*Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad*»²¹.

²⁰ KANT, Immanuel, En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, pág. 112. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

²¹ KANT, Immanuel, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, pág. 37. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

III. LA MEDIACIÓN POLÍTICA CONSTRUIDA POR EL CONTRATO SOCIAL

Como concluíamos en el epígrafe anterior, lo social necesita ser integrado. Por tanto, desde un punto de vista lógico y antropológico, esa coexistencia sumida en el conflicto que constituye la sociedad aguarda la implementación de una mediación ideal que imponga un cierto orden en la insociabilidad o antagonismo original. Pues bien, ese ideal político convencional que se aplica exteriormente a su objeto y que Kant precisa para sintetizar la diversidad absoluta del mundo de la libertad, tendrá la forma del contrato social. Como venimos defendiendo, el conflicto social consustancial sólo se puede resolver, sólo se puede reconvertir justamente, a través de la constitución de un referente ideal trascendental posible, y para Kant, éste sólo puede formalizarse a modo de una relación contractual. Es lógico, si Kant ha sostenido que la conciencia individual es el único ser posible, entonces, la única ley que puede ordenar ese ser primigenio tendrá que fundarse en esa misma intimidad subjetiva. Sólo un contrato que sea la expresión de la voluntad misma de las partes puede imponer un orden, una racionalización social. Kant, de este modo, dará contenido a la idealización de la justicia mediante una teoría contractualista tan apreciada por la reflexión política moderna. Efectivamente, la única ley justa y racional se ha de derivar necesariamente de la idealización de la autonomía de la voluntad. Si la razón sólo opera en la libertad de la conciencia y no ya en el ser, un sistema político racional y justo será aquél que se desprenda directamente de esa subjetividad absolutamente libre. Y esta libertad, ciertamente, tiene su máxima expresión social en la relación contractual propia del ámbito privado. El contrato supone la expresión jurídica de la voluntad. Así pues, es lógico que lo privado funde lo público. El contrato representa el consentimiento otorgado por cada uno de los sujetos para hacer surgir la relación política misma. La voluntad contenida en ese pacto crea, *ex nihilo*, la forma, la manera y las cláusulas de la convivencia. El contrato privado, la expresión de cada voluntad particular, produce la ley universal. La voluntad particular da luz al derecho. La transacción privada genera una relación cuya realidad no se encontraba constituida con anterioridad a la voluntad misma de las partes. Todo lo contrario, será la libertad de éstas el acontecimiento volitivo mismo que haga nacer la relación societaria.

Así pues, será la institución básica del derecho privado, la cual expresa la libertad original de los contrayentes, la que se ha de convertir en la base filosófica o teórica que dé razón del fundamento legiti-

mador del vínculo social. Los derechos y obligaciones de las partes constituidas en ciudadanos, la ley del estado, se ha de crear por razón de la voluntad, por la institucionalización jurídica y política de la autonomía de la libertad. Efectivamente también en el ámbito jurídico, la libertad subjetiva ha de crear la ley, también aquí la voluntad produce el orden. Lo individual volitivo funda la paz social²².

De este modo, por medio del contrato privado se alcanza el pacto político, y con él, se consigue el estado legal que se convertirá en el garante de esa libertad absoluta individual constituyente. Sólo el sujeto conciencia es soberano. Y por ello, la ley sólo puede tener como finalidad la salvaguardia de los derechos subjetivos que, a la sazón, la han propiciado. El derecho, la ley común, tiene en lo individual su génesis legitimadora y su finalidad sistémica. Como afirmábamos anteriormente, la justicia política en Kant expresa la idea de constituir un orden legal universal sobre una materia social y ética múltiple y equívoca. Lo justo implica disponer universalmente lo particular, sintetizar a través de la identidad política que representa el estado, la diferencia individual de sus miembros. En verdad, la teoría del derecho kantiana no es, pues, sino una trasposición al orden institucional y político de la idea de la moral²³, del absoluto respeto a la idea de felicidad privada, del mantenimiento legalmente garantizado de esa autonomía absoluta, de esa libertad bruta. El derecho no expresa otra cosa que el ideal fundamental de la razón práctica, la libertad absoluta de los sujetos. Recordemos una vez más las palabras de Kant: «*El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal*»²⁴.

Así pues, un orden político justo sólo puede acontecer si realiza o expresa el absoluto de la libertad individual. La razón subjetiva sólo puede entrar con justicia en un orden, en una reglamentación, en un constreñimiento, en un estado de coerción, en un imperio de la ley, siempre que éste sea el producto de su propia decisión. El ser humano libre mantiene esta condición en el estado político sólo cuando la

²² Como luego repetirá Hegel hasta la saciedad, el en sí, lo concreto, necesita exteriorizarse, enajenarse, para reconocer lo otro, para constituir lo universal, para superar la intimidad del yo en el para sí.

²³ Y en general podemos decir que es una reproducción de la estructura de pensamiento fundamental que se dibuja en el criticismo trascendental, a saber, la unidad sintética de lo universal subjetivo y lo multiforme objetivo.

²⁴ KANT, Immanuel, En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, pág. 112. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

constitución de aquél es libremente pactada y admitida por él mismo, y siempre que, a la vez, la única vocación de ese nuevo orden institucional sea la de propiciar esas mismas libertades limitando su colisión, esto es comprometiéndose con la universalización de la libertad negativa. Como venimos defendiendo, lo político no es una relación anterior al contrato, sino que surge del propio pacto, de la voluntad subjetiva, del contrato que perfecciona y materializa institucionalmente la razón trascendental: *«Más he ahí un contrato originario, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad. Pero respecto de este contrato (llamado contractus originarius o pactum sociale) en cuanto coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima) en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (...) Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene sin embargo, su indudable realidad (práctica)»*²⁵.

Lo político como expresión orgánica del derecho, es pues, la institucionalización de la libertad privada, la promoción coactiva de las razones subjetivas, la materialización de una idea trascendental. Esta voluntad ideal es la única capaz de propiciar la institucionalización legítima de lo político, la configuración moral del estado, la universalización de la libertad, la racionalización de la convivencia. Sin embargo, esta articulación trascendental o ideal de lo común no por ello dejará de consistir en una asociación artificial, en una suma de voluntades individuales, en una generalización del contrato privado. La ley en Kant no puede generar una verdadera comunidad, una relación a través de lo común, un verdadero orden político. El único orden posible se mantiene como un escuálido sistema legal sin vocación de integrar voluntades dispersas, su objeto se reducirá a garantizar esas mismas libertades individuales. Adviértase, por tanto, que la ley, en Kant, mantiene la condición de un acontecimiento público ideal convencional sumido en cierta fragilidad, en la inestabilidad que supone no ser otra cosa que la institucionalización de un cúmulo de libertades subjetivas contradictorias, de un antagonismo. Por eso, el pensador de las tres críticas, denomina a la vida ordenada a través de la paz social como una *insociable sociabilidad*, pues el lazo generador de la convivencia, al crearse ideal y convencionalmente para garantizar la voluntad individual, no puede constituir un vínculo de por sí, una unidad orgánica, una relación real. El orden social constituido a

²⁵ KANT, Inmanuel, op. cit., pág. 120.

través del pacto mantiene su guerra subterránea, su discordia original. La relación política pactada se encuentra siempre sometida a una lábil artificialidad. De este hecho surgen quizá los mayores problemas lógicos y filosóficos del criticismo jurídico. Insistamos, para concluir, en este hecho.

IV. CONCLUSIONES: LA COHERENCIA DEL SISTEMA

Como venimos defendiendo, el lazo convencional que representa el estado moderno y su orden constituyente no deja de operar sobre una cierta fragilidad lógica. Si esto se confirma, y más allá de la fe en una condición política natural en el hombre o la defensa de la paz social como un ideal-convencional, introduciría una prueba de fuego contra la filosofía jurídica kantiana, la cual, como se advirtió al principio de este artículo, aspira a constituir, como el resto de su filosofía, un ideal sistemático o axiomático absolutamente coherente.

Repasemos donde puede encontrarse la posible inestabilidad trascendental. Como hemos intentado dilucidar en estas páginas, para Kant, la subjetividad moderna se constituye como un absoluto, como una diferencia ciega, como la expresión de la libertad sin término que huye de cualquier forma de anidamiento. Si las voluntades subjetivas carecen de una forma de identidad intersubjetiva natural, el movimiento ideal que pretende su acercamiento o resolución, no deja de tropezarse con una cierta imposibilidad lógica: una suma de disparejos no trae una comunidad por más que acuerden sus acciones recíprocamente; lo privado absolutizado, el fin ensimismado, la libertad antagonica, no puede escapar de su condición de partida; un conflicto absoluto original, no se resuelve pacíficamente con facilidad.

Ciertamente, la maniobra filosófica que Kant emprende para superar este aislamiento original, ya lo hemos visto, consiste en proponer un mecanismo de integración que parta y que a la vez garantice esa misma instancia que se ha reconocido como la única realidad de suyo: la libertad individual. Si la libertad absoluta y soberana de los sujetos coincide en generar un medio político donde se articule la única defensa de esas mismas instancias de poder absoluto, entonces, el derecho, lo público, la ley, como sistema de justicia garante de la libertad, es posible, dado que se funda sobre el ejercicio de la voluntad de lo individual absoluto. Pero la cuestión lógica que se debe solventar se halla en si, verdaderamente, esa mediación política creada por la voluntad puede aspirar a generar un verdadero estado de paz social, o si por el contrario, lo social mantiene de soslayo el estado de guerra, una relación sosteni-

da sobre el poder²⁶. Y este parece ser, efectivamente, el callejón sin salida en el que acaba la teoría política kantiana y su ideal de legitimidad ideal. La insociable sociabilidad humana original inclina la balanza más bien hacia el polo del conflicto. En efecto, si el individuo conciencia se constituye como un absoluto sin relación alguna con el otro, ¿qué tipo de mediación política podrá acercar la oposición natural de partida? No puede haber nada común representado en el interés del estado, pues no hay ningún vínculo identitario contenido en la realidad de base sobre la que sostener la representación de lo común. Y si el estado no puede representar y actuar guiado por un principio político transitorio inexistente, ¿podrá mantenerse la ley como vigilante imparcial del uso de las libertades negativas? ¿cuál será, en última instancia, la lógica de sus decisiones? ¿cuál será la razón de la política?. La respuesta es obvia. Si sólo existe lo individual, si sólo lo privado tiene razón de ser, si la relación misma no tiene rango ontológico, el estado, por muy democrática y pactada que sea la raíz de su constitución, sólo puede llegar a fraguar intereses particulares. Si la comunidad no existe por sí, si no hay relación o cosa común natural de origen, el hecho contractual no puede alcanzar a generar de nuevas, *ex nihilo*, ese interés, esa identidad, ese bien general o público. Bien comprendido, en Kant, el derecho, como el contrato del que surge, sólo puede representar la lucha de intereses particulares irreconciliables, su *insociable sociabilidad*, la disparidad perpetua de intereses, los cuales, eso sí, en vez de mantenerse en una lucha abierta y salvaje, quedan sublimados bajo la institucionalización política del conflicto. La guerra en el seno del estado, no deja de ser tal, aun cuando la formalización y el juego de mecanismos representativos reduzcan la apariencia del enfrentamiento. La lucha de intereses privados absolutos por conseguir su provecho cambia su campo de batalla, pero la lógica del poder y de la violencia sigue marcando los ritmos²⁷. En verdad, el ideal de derecho que Kant defiende no permite al-

²⁶ Desde un punto de vista de la lógica interna de la propia historia de la filosofía occidental, no es baladí el hecho de que fuera, precisamente, un compatriota de Kant el que acabará por vincular directamente la voluntad y el poder. Sin duda, la conclusión de Nietzsche es más que racional. Es muy coherente deducir finalmente que donde sólo hay voluntad se instala un régimen sostenido en el poder irracional, en la *voluntad de poder*, y no ya en una forma de razón subjetivizada y despsicologizada, tal y como la había planteado el criticismo trascendental.

²⁷ No es de menor importancia una cuestión epistemológica propia de las ciencias sociales que muestra aquí sus fauces: la concepción jurídica kantiana (como cualquier modelo que se convierta en referente para los actores sociales y políticos) traspasa su estatuto teórico para convertirse en inercia de la vida práctica. En efecto, el grado de consenso que acarree una u otra concepción política o social en una comunidad determinada, condicionará sensiblemente la vida y la convivencia de la misma. En el caso del liberalismo kantiano, sus influencias no se han dejado notar en el mundo

canzar la paz, ni provisional ni perpetua, ya que su mediación tan sólo proporciona la normalización de la agresión, el pacto instrumentalizador de unos poderes sobre otros, la institucionalización de una multiplicidad de intereses particulares en continua guerra; pero el interés común, la justicia, como el ser, como la verdad, ha perdido su anclaje real y su vocación por ser inducida. La comunidad no existe, lo común se ha desdibujado. La sociabilidad que reúne la insociabilidad de origen se mantiene rea del principio conflictivo inicial. El ser por antonomasia, el sujeto volitivo, la diferencia, la libertad, y el producto de la asociación derivado de esa libertad, no coinciden. Si la metafísica del criticismo afirma, desde el principio, que la única entidad posible es la diferencia absoluta, la agregación de las mismas no puede constituir un imposible, la relación política, por lo que la única vocación práctica será la de luchar por ampliar lo más posible cualquiera de los intereses privados.

Así pues, si la libertad absoluta y diferenciada de todos los ciudadanos, implica, en la práctica, la imposibilidad de conciliarse políticamente con *razón*, esto es, de reunirse transitivamente en una relación sin generar un formalismo idealista generador de una distancia infinita, de una fragmentación que no se pueda recomponer, la racionalidad crítica se encontraría presa de sus propias contradicciones, perdida en una lógica política equivocista ajena a cualquier visión del ser humano superadora del individualismo dogmático de partida. Y, ciertamente, parece ser ésta la conclusión de la que difícilmente puede salir el filósofo crítico. Lo justo, el derecho, como el ser, al sublimarse idealmente en el mundo de lo posible, pierde toda factualidad transitiva, toda praxis moral o política transversal, toda unidad relacional. El ser como relación, el bien como acto, la justicia como identidad, la sociedad como comunidad política, se ha sublimado en conciencia y ha derivado en un puro ideal, pero al hacerlo, ha perdido su unidad de origen. Kant, finalmente, es incapaz de recuperar los lazos con el ser, con la cosa conocida o querida, y también con la cosa política. Lo común queda siempre muy lejos del orden ideal estatal, esencial, trascendental, del orden de las condiciones de posibilidad en el que se mueve la especulación kantiana.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1978.

occidental, y hoy ya en el conjunto de la aldea global, desde su producción. Por eso, aceptar o no sus propuestas, finalmente, tiene consecuencias prácticas evidentes.

- *Metafísica*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. MADRID 1994.
- DUQUE, Félix, *La fuerza de la razón, invitación a la lectura de la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Editorial Dykinson, Madrid, 2002.
- *Historia de la filosofía moderna, la era de la crítica*. Editorial Akal, Madrid, 1998.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.
- Crítica de la Razón Práctica*. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.
- Crítica del Juicio*. Edición y traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, 1997, Madrid.
- En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» (1793). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ediciones Cátedra, Madrid 2005.
- Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)*. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- Sobre la paz perpetua (1795)*. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, pág. 147. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.
- MIRALBELL, Ignacio, *Ockham y su crítica al pensamiento realista, Cuadernos de anuario filosófico*. Serie universitaria, Pamplona 1998.
- MUINELO COBO, Jose Carlos, *La invención del derecho en Aristóteles*. Editorial Dikynson, S.L., Madrid, 2011.
- MURALT, André De, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudio segundo, la doctrina medieval de las distinciones*. Ediciones jurídicas y sociales, S.a. Politopías. Madrid 2008.
- La estructura de la filosofía política moderna*, editorial istmo Madrid 2002.
- OCKHAM, Guillermo De, *Prólogo de las sentencias*. André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval*, Estudio octavo.
- Opera política*. Ed. H.S. Offler, Ex Typis Universitatis, Mancunii.
- SÚAREZ, Francisco, *Disputaciones Metafísicas 6,4,9*.