

El concepto kantiano de ciudadanía*

The kantian concept of Citizenship

Por: Lucy Carrillo Carrillo

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

lucycc@une.net.co

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 8 de octubre de 2010

Resumen: *En el prólogo a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres Kant advierte sobre la diferencia entre una reflexión sobre el fundamento de la moral y la idea de cómo 'aplicar' el principio de la moralidad a la vida cotidiana de los humanos. Según su propio punto de vista, la pregunta de cómo implementar la moral en la vida práctica supone la necesidad de adoptar la perspectiva de una antropología pragmática. En ese sentido, el objeto de este ensayo es hacer una lectura pragmática del concepto de ciudadanía de Kant, desde la cual se comprende mejor su convicción de que lo político debe construirse sobre el fundamento de la moral: el respeto por la dignidad humana. Este punto de vista pragmático me permitirá aclarar: a) por qué piensa Kant que las graves dificultades de la política estriban en la tarea saber y poder establecer las medidas necesarias para garantizar el respeto a los derechos fundamentales, y b) de qué manera el concepto kantiano de ciudadanía cimienta la idea del reconocimiento mutuo de derechos y deberes. Para ello divido este ensayo en tres apartados: 1. Las ideas de derechos humanos y ciudadanos, y el concepto de derecho cosmopolita. 2. El concepto de ciudadanía a la luz de su concepto de un estado republicano; y 3. Cómo fue concebida por Kant la noción de ciudadanía para gente común y corriente, con sentido común.*

Palabras clave: *Dignidad, derechos, ciudadanía, sentido común*

Abstract: *In the prologue to Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals Kant brings to notice the difference between a reflection on the Fundamental Principles of Morale and the idea of how to "apply" the Principle of Morality to the everyday life of humans. According to his own point of view, the question on how to implement Morale in practical life supposes the necessity of adopting the perspective of a Pragmatic Anthropology. In this sense, the object of this essay is to make a Pragmatic Reading of the Kantian concept of Citizenship, with which one can better understand his conviction that the political should be constructed on the basis of Morale: the respect for Human Dignity. This pragmatic point of view will enable me to clarify: a) why Kant thinks that the grave difficulties of Politics reside in the task of knowing and being able to establish the necessary measures to guaranty the respect for Fundamental Rights, and b) in what manner the Kantian concept of Citizenship lays the foundations of the idea of Mutual Recognizance of Rights and Obligations. Due to this I divide the essay in three parts: 1) The ideas of Human Rights and Citizen Rights, and the concept of Cosmopolitan Right. 2) The concept of Citizenship in the light of his concept of a Republican State; and 3) how the notion of Citizenship was conceived by Kant for simple people, with a Common Sense.*

Key Words: *Dignity, Rights, Citizenship, Common Sense*

* Este ensayo ha sido resultado del proyecto de investigación: 'Los conceptos kantianos de individuo, ciudadano y estado' del Grupo de investigación Estudios kantianos del Instituto de Filosofía, y auspiciado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia.

1. Derechos humanos y derechos ciudadanos

Contra todo intento de justificación de la desigualdad entre los individuos, la ley moral kantiana exige respeto por todo individuo humano¹. Si cada individuo tiene capacidad para obrar en conformidad con la idea de que cada uno es por igual digno de consideración, se sigue necesariamente de ahí la igualdad de todos como seres dignos de respeto, de tal modo que cada humillación de un individuo por otro o ante otro es una ofensa a la humanidad y un atentado contra la igualdad y la autonomía moral. El reconocimiento de la dignidad no se puede negar, incluso al más perverso de los humanos (por ser precisamente un ser humano); el respeto no puede quitársele a nadie, aunque sus acciones le hagan indigno de tal respeto y consideración. El reproche y la condena merecidos, el desprecio por sus acciones, no puede llevar al desprecio de la humanidad en él. Por eso, todas aquellas acciones mediante las cuales se inflige ultraje, tortura o mutilación a un ser humano deshonran la humanidad, suscitan indignación y sentimiento de vergüenza por pertenecer a una especie con la que se puede proceder así².

Desde esa perspectiva, la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la

-
- 1 No habiendo lugar aquí para falsos consuelos, y reconociendo que los humanos estamos solos en medio del mundo, ¿qué podemos considerar como lo más valioso? Respetar a otro es respetar su ‘dignidad’. Lejos de ser una convención social a través de la cual se les reconoce a algunos una condición de superioridad respecto a los demás, la dignidad moral se refiere a lo que Kant considera el ‘valor absoluto’ de todos los seres humanos por igual: Ya sean ricos o pobres, blancos o negros, bondadosos o malvados, todos los humanos tienen la capacidad de proponerse alcanzar determinados fines pero, por encima de esto, la capacidad de darse a sí mismos un criterio para obrar moralmente y obrar en consecuencia. Sólo los humanos tienen estas potestades; de ahí que la idea de humanidad sea la base de la moral, y que la dignidad no sea otra cosa que el ‘rechazo absoluto’ de relaciones en las que un ser humano sea objeto de humillación, vejación, abandono o desprecio. De ahí la importancia que tiene para Kant la aclaración de la universalidad y necesidad del principio de la moralidad en la Segunda Sección de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (De ahora en adelante citada como FMC). [Todas las citas que hago aquí de la obra de Kant se remiten a Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Edit. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1977. En la medida en que no todas las traducciones castellanas conservan la paginación original, indico en cada caso las secciones y/o capítulos correspondientes].
 - 2 Esa tercera formulación del imperativo dice así: “Obra según la máxima que se pudiera dar un miembro legislador de un posible reino de los fines” (FMC, BA 85). H. J. Paton hace ver que la expresión ‘reino de fines’ apela a la conjunción de seres humanos por leyes comunes, cuyas relaciones ponen en evidencia que cada uno es tanto un fin en sí mismo como un fin para los otros, es decir, que es útil para la comunidad. La idea del reino de los fines no sólo tiene consecuencias políticas, sino que también su formulación tiene carácter político (Cfr. Paton, 1948: 191ss). En este sentido, es importante la contribución de Christine M. Korsgaard, aunque Korsgaard pareciera olvidar que Kant distingue entre la idea de una comunidad moral y la idea de una sociedad política que concibe una unión externa y en cada caso particular (Korsgaard, 1996: 205 ss).

persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como medio” (FMC, Segunda sección, BA 66s), es la formulación que aporta directamente la base moral de la doctrina política de los derechos humanos. La exigencia de tratar a todos los seres humanos como fines en sí mismos restringe las libertades de cada cual respecto a los otros, pero confirma la necesidad de subordinar los intereses propios al bien común que, en gran medida está contenido en la idea de un *reino de fines* de la tercera formulación del imperativo³. ‘Reino’ es la idea de un contractualismo simétrico (en el sentido que le atribuye Tugendhat a la expresión en su último libro de 2008), que pone de manifiesto una vinculación sistemática de todos bajo leyes comunes (Cfr. Tugendhat, 2008: 115-138). Ese aspecto contractual, conforme al cual se justifica que cada individuo preste su adhesión a la sociedad no se funda en la condición que podría oponer un egoísta consistente en que sólo asentiría si ésta le garantiza a él determinados derechos. Más bien, la idea de un *reino de fines* es la idea de una comunidad de seres razonables unidos por leyes objetivas que hacen valer la existencia de cada uno en tanto fin en sí mismo, a la vez que hacen valer también lo útil para todos, en tanto medios.

En esto, precisamente, radica la diferencia entre el republicanismo kantiano y el liberalismo clásico. Los liberales, a la luz de la hipótesis del estado de naturaleza, piensan al ser humano aislado y liberado de todos sus lazos comunitarios, afrontando cada uno la desprotección, la desnudez, el sufrimiento sin socorro y la posibilidad de morir violentamente a manos de otros. Ciertamente el liberalismo hizo valer la idea de que todos los seres humanos son libres e iguales por naturaleza y que tienen por eso derechos inalienables, con lo cual se arrancó de debajo de los pies de los nobles y eclesiásticos la alfombra sobre la cual sostenían sus privilegios. Pero el atomismo individual y egoísta que funda los conceptos que se convirtieron en los firmes cimientos de la filosofía política liberal son inaceptables para el kantiano republicano. Pues, para decirlo en palabras de Marx, los derechos humanos fueron convertidos por el liberalismo en los derechos del hombre egoísta, sin la consideración de todo otro ser humano y de la comunidad (Marx, 2007: 263-271).

Mientras la teoría del estado de naturaleza piensa al gobierno político como requerido para la protección de los derechos de los individuos, y no se toma en cuenta sus relaciones prepolíticas, para Kant estas relaciones indican la necesidad de ser complementadas por un gobierno político. En este sentido, el concepto de los derechos humanos que debe proteger y promover el estado no pueden ser entendidos como derechos subjetivos que rechazan la idea de una forma de socialización en la que las personas se relacionen, no como individuos egoístas, sino como personas vinculadas por lazos de respeto mutuo y solidaridad.

3 Así, por ejemplo, Locke piensa que hay un derecho natural que asiste a todo individuo respecto a la propiedad, la cual funda el sentido y función del gobierno civil (Locke, 2003: Cap. V, §44, p. 119).

El concepto de la justicia consiste precisamente en la negación de pretendidos y no justificables títulos del interés propio, porque justicia significa, más bien, el reconocimiento de que por encima de los intereses particulares hay un interés universal; pero en el pensamiento liberal la justicia termina siendo un derivado del propio interés que puede reconstruir sus principios como resultado de un juicioso cálculo de utilidad personal⁴. Con ello, el liberalismo se ha olvidado de que una subordinación de lo moral a lo político puede dar lugar a la consigna farisea: “es mejor que perezca un hombre a que se hunda el pueblo entero”. A tal fariseísmo replicaba Kant: “Pero, si se hunde la justicia ya no tendrá ningún valor el hecho de que vivan los humanos sobre la tierra” (MC, Observación general a la Doctrina del derecho, E.). Según Kant, ninguna nación o confederación de naciones puede consentir o cometer ninguna injusticia ni violar los derechos del más miserable de los seres humanos en aras del mantenimiento o aumento del propio poder.

En esto consiste la idea kantiana de que la ley moral opere a través de las leyes públicas, y que Kant comprende como el problema de la mediación entre el universalismo de la ley moral y el particularismo de la legalidad de cada estado. Para Kant es claro que el trato que debe dar un estado a sus ciudadanos no es asunto que pueda estar expuesto a libres prerrogativas: Los derechos de los ciudadanos se fundan en los derechos humanos; no se contradicen, sino que se implican mutuamente.

Esto último nos conduce a lo que Arendt llamaba *el derecho a tener derechos*, porque un individuo sólo puede albergar la esperanza de que se le respeten sus derechos sólo si cuenta con el título de ciudadanía que le confiere un estado particular.

El concepto de derecho a tener derechos fue acuñado por Hannah Arendt para explicar las razones de la quiebra de la democracia: Cuando un estado o una comunidad de estados aniquila el ideal del consentimiento del ciudadano a través de decisiones administrativas secretas y manipulaciones, o cuando el estado es convertido en instrumento al servicio de la avaricia saqueadora de las clases burguesas (Arendt, 1999b: 652ss.), no sólo se acaba con el sentido de la democracia, sino que se arrasa la fragilidad de los derechos humanos, porque ellos sólo tienen el poder de poner de manifiesto que los seres humanos no tienen nada más en común que su sola humanidad. Por eso dice la autora: “Tomamos conciencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecen millones de personas que habían

4 En esta idea se funda precisamente el concepto kantiano de un derecho cosmopolita.

perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global [...] El derecho que corresponde a esta pérdida y nunca fue mencionado entre los derechos humanos no puede expresarse en las categorías del siglo XVIII porque estas suponen que los derechos surgen inmediatamente de la ‘naturaleza del ser humano [...] el derecho a tener derechos o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad, debería ser garantizado por la humanidad misma. No es de ningún modo seguro que esto sea posible” (Arendt, 1999a: 431 ss.).

La noción de *derecho a tener derechos* apela al derecho de cada uno a tener un lugar donde habitar y un status político que le permita hacer su vida y expresar sus opiniones. El *derecho a tener derechos* es el derecho a ser reconocido por los demás como persona a quien corresponden derechos en general y, por tanto, es reclamo dirigido a la humanidad que exige ser reconocido por otros como perteneciente a la humanidad⁵. La dificultad que hace ver Arendt, y que ella ve como insalvable reside en que se trata de un derecho moral fundamental, sí, pero limitado a la condición de que el individuo que reclama sus derechos, siempre y en todo caso debe ser un ciudadano de algún lugar. De tal manera que el individuo que está privado de derechos ciudadanos también está privado de derechos humanos. Sólo la condición de ciudadanía otorga a los individuos el derecho a tener derechos.

Kant se preocupó por el establecimiento de un vínculo entre derechos humanos y derechos ciudadanos. Tiene muy claro que las políticas relativas al reconocimiento de los derechos humanos no deben verse como deberes o prerrogativas de cada estado, sino como decisiones de consecuencias que influyen sobre otros estados de la comunidad mundial. Pues el lugar y las circunstancias del nacimiento de un individuo son mera casualidad y cada uno hubiera podido nacer en cualquier otro país y en cualquier clase de circunstancias que dificulten o promuevan sus posibilidades de vida. Se debe, por eso, reconocer la humanidad donde quiera que encontremos a un ser humano (Cfr. Tugendhat, 1992: 352 ss.). En este sentido, bien puede decirse que la idea kantiana de un *Derecho cosmopolita*, adelantándose al planteamiento de Arendt, es su solución a las dificultades que plantea la cuestión del derecho a tener derechos. La soberanía de cada estado no debe encarnar la autoridad última del derecho.

5 Según Seyla Benhabib el derecho de hospitalidad ocupa el espacio incierto entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas. Por lo que Kant no explica si tales relaciones entre estados y pueblos involucran actos realizados sobre o además de los términos de la obligación (Cfr. Benhabib, 2004: 29 ss.). De cara al problema que le interesa a Benhabib, en la ambigüedad jurídica y moral de los derechos de asilo y refugio, Kant deja abierta la pregunta de si esos derechos lo son en el sentido de obligaciones morales recíprocas que se basan en la mutua humanidad, o son derechos que se pueden reclamar en el sentido legal de ser normas de conducta que se pueda forzar a cumplir a las naciones (Cfr. Benhabib, 2006: 147-186).

El *Derecho cosmopolita* es la idea del deber de todos los seres humanos de reconocerse mutuamente como miembros de la humanidad, como individuos que deben ser protegidos por las autoridades políticas y legales de todas las naciones del mundo y, en consecuencia el derecho de cada ser humano a ser tratado en cualquier rincón del mundo como individuo dotado del derecho para tener derechos. La posibilidad de esta idea se funda en tres condiciones: 1. Que todo estado se dé a sí mismo una constitución republicana. 2. Que el derecho internacional se funde en una federación de estados libres. 3. Que el derecho de todo individuo a una ciudadanía cosmopolita – ser miembro de una comunidad mundial de repúblicas - se funde en la hospitalidad universal (*La paz perpetua*, Artículos definitivos, BA 20-47). Las tres condiciones se implican mutuamente, porque si todos los estados tuviesen un régimen republicano se podría garantizar también que sus constituciones y, por tanto sus leyes e instituciones, estuviesen fundadas en principios compartidos por todos los individuos. Ahora bien, la idea de una federación mundial de naciones republicanas supone que la igualdad formal de los estados dependería de que compartan valores y principios comunes, como el respeto de los derechos humanos. Interesante es el concepto de *derecho a la hospitalidad* como rasgo definitorio de la *ciudadanía cosmopolita* que, si bien es mera exigencia moral del reconocimiento de los derechos de la humanidad en la persona de todo otro, implica también la idea de que una federación de naciones republicanas permitiría el ejercicio de la ciudadanía dentro de los estados miembros⁶.

Como quiera que sea, el concepto de un Derecho cosmopolita bosqueja una condición del mundo en que todos los miembros de la especie humana participarían en un orden civil y entrarían en una condición de asociación legal, con lo cual podría saldarse la problemática pregunta por el *derecho a tener derechos*. Ciertamente, Kant entiende al derecho como concretización y particularización del bien moral. Sin embargo, sabe bien que el deber moral universal y la forma ideal del bien son ambos sólo *meras ideas de la razón*, que resultan inconmensurables con cualquier contenido histórico concreto (empírico). El concepto de un *reino de los fines* es la idea de una comunidad de la humanidad fundada en la moralidad que trasciende obviamente los límites de toda comunidad humana histórica⁷. Pero esa idea es

6 Es la sola suposición de una comunidad moral universal en la que los individuos pasarían de la moralidad de sus vínculos familiares a la de sus vínculos tribales, de éstos a relaciones ciudadanas, de la ciudad al estado, del estado a una federación mundial de estados. Si lo entiendo bien, este es el interés que atraviesa el libro de Korsgard arriba citado.

7 “El miedo continuo a morir violentamente [...], una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” es lo que define al estado de naturaleza en *Leviatán*. Luego la instauración de un orden civil no tiene sólo por objeto garantizar la seguridad, sino también, y al mismo tiempo, la prosperidad. En todo caso, ya en *De cive* Hobbes había aclarado: “Por el término seguridad no debemos entender

irrenunciable como hilo rector de las relaciones políticas e implica la idea de una comunidad política de la humanidad fundada en la reciprocidad del reconocimiento de la igualdad de todos en dignidad: la idea de una comunidad política internacional fundada en la definición de la reciprocidad de derechos y deberes al exigir que cada quien respete los derechos humanos en todos los demás y en sí mismo.

Sin lugar a dudas, distante de cualquier optimismo ingenuo, Kant sabe que la esperanza fundada puede quedar desengañada; pero que así tiene que ser, de lo contrario no sería en absoluto esperanza. Esa posibilidad de desengaño se funda en su carácter de riesgo. Abierta hacia adelante, la idea kantiana del *Derecho cosmopolita* está expuesta al azar. Lo que será, lo que se producirá no es algo que pueda fijarse como un hecho incontestable. Por eso, también la idea del *derecho a tener derechos* alberga quizá más la posibilidad de su frustración. Sin embargo, en una época como la actual esas ingenuas ideas de Kant (Habermas, 1996: 7 ss.) nos sirven al menos para guiar nuestros juicios acerca de la política exterior que implementan los llamados países del primer mundo caracterizada, si no por el atropello directo, sí por la completa indiferencia por los derechos humanos; para juzgarla brutal desproporción de la igualdad legal y la desigualdad real de los miembros de las Naciones Unidas; para comprender la expresión de ‘países subdesarrollados o en vías de desarrollo’ que sugiere la determinación de desarrollarlos por completo.

2. Ciudadanos

Que Aristóteles afirme que el ser humano es un *zoonpolitikon* quiere decir que el humano gana su humanidad en la polis, pero también que con la polis como comunidad política se hace posible una realidad histórica en la cual la condición humana se convierte en la única justificación posible de las instituciones políticas y de la soberanía política (Aristóteles: *Política*, 1252a). Obviamente, para Aristóteles la peculiaridad de la comunidad política reside en que ella vincula, une y hace concordar a todos. Sin embargo, Aristóteles no se plantea la pregunta por el consentimiento de los ciudadanos; por qué cada ciudadano debe acatar determinado conjunto de reglas de convivencia.

Thomas Hobbes fue el primero en dar cuenta de la laguna de la teoría aristotélica. No hay una sociedad civil por naturaleza que sea incuestionable, sino que debe surgir desde la unión de humanos que constituyen una sola persona a

la mera preservación de la vida [...], sino la vida feliz. Con este fin se reunieron libremente los hombres en asamblea: para lograr, en la medida en que la condición humana lo permita, vivir placenteramente” *De Cive*, 13, 4.

través de un contrato de cada uno de todos para con cada uno de todos. Sólo de esta manera se hace claridad sobre verdadero problema que debe resolver una filosofía política: cómo entender lo político si la sociedad civil está constituida por individuos libres e iguales (Cfr. Hobbes, 1989: Caps. XIII y XIV; Strauss, 2006: 27 ss.). Al establecer la diferencia entre estado de naturaleza y sociedad civil, Hobbes hace ver la diferencia entre los intereses de los individuos en su vida privada y los requerimientos de la vida pública. A la luz de esa diferencia pudo encontrar exactamente lo que buscaba: un ser humano natural, cuya naturalidad consistía en tener precisamente aquellas cualidades necesarias para constituir una sociedad.

A la pregunta por lo que legitima el orden social, Hobbes apuesta por una vida humana exuberante⁸desplegándose en una sociedad ordenada. Hobbes hizo tabula rasa de fanatismos y supersticiones, puso en su lugar a la poderosa capacidad de razonar por uno mismo y fundó la posibilidad de la lealtad al orden político en el poder de todos para participar en acuerdos serenos y reflexionados, con la expectativa del provecho para todos. En este sentido, bien puede decirse que el pensamiento político de Kant coincide bien con los resultados fundamentales de la filosofía política de Hobbes. Las diferencias de las dos teorías políticas deben ser buscadas en sus fundamentos: El concepto de estado de naturaleza es para Hobbes un experimento diseñado para hacer que la gente reconociera las cosas por las cuales realmente se preocupa y sobre las cuales construye sus compromisos de lealtad y mostrar cómo ese estado debe culminar en un contrato que hace de un grupo de individuos una sociedad (Strauss, 2006: 179). Si no hay este interés común, no puede haber contrato social; si no existen normas que regulen la convivencia no hay confianza sino sospecha (Cfr. Bloom, 1987: 110 ss.). No obstante, la teoría hobbesiana del estado de naturaleza no toma en cuenta ciertas decisivas relaciones prepolíticas entre los individuos. El lazo que une a padres e hijos y a los individuos con sus amigos no puede ser explicado por intereses egoístas o cálculo.

Rousseau y Kant concuerdan en que estas relaciones prepolíticas tal vez sean el único lazo social innegablemente natural. En virtud del apasionado amor romántico o de la lealtad insobornable que se debe al amigo, uno se olvida de sí mismo, porque vive un sentimiento de destino común. En las relaciones donde hay afecto y estimación, hay también compromiso desinteresado, por lo que son una suerte de cuerpo político en miniatura donde se modelan las virtudes a partir de los afectos⁹. Las fugaces observaciones de Kant sobre estas relaciones aparecen en sus

8 Este es el problema que aborda P. F. Strawson bajo el concepto de las 'actitudes reactivas' en su seminal ensayo *Libertad y resentimiento*.

9 Consideraciones más detenidas, al respecto, se hallan en la *Crítica del juicio* (En adelante CJ) en lugares donde ilustra lo que llama 'el sentido empírico de lo bello'. En CJ, véase, por ejemplo,

escritos sobre historia y antropología. Ahí insiste en que las mismas son la fuente del sentido de la honradez, la decencia, la simpatía, lo justo, etc.¹⁰

Esta necesaria claridad respecto de las relaciones prepolíticas de los humanos reduce significativamente el carácter omniabarcante del ejercicio del egoísmo en el concepto liberal del estado de naturaleza, y es lo que hace fundamentalmente importante el concepto kantiano de *sociabilidad insociable*. La idea de una sociabilidad natural sugiere algo atractivo, positivo, firmemente asentado en las pasiones y provee motivos suficientes para una atención y entrega duradera a otra persona¹¹. Aunque tenga también un carácter insociable, la sociabilidad natural es, en cuanto tal, búsqueda de un terreno común, presenta ilusiones de perfección a la imaginación y es afán constante por limar las fisuras naturales que atraviesan las relaciones entre los humanos. Esta idea kantiana desempeña su papel en el concepto de lo que funda la legitimidad de un orden social estatal, pues si los humanos son por naturaleza sociables (Ibíd, Principio IV), entonces toda relación con otro tiene como elemento primordial la posibilidad de la libre elección deliberada de obrar a favor de los otros desinteresadamente.

Esta es la razón que justifica la exigencia de que todo ordenamiento social debe fundarse en la consideración de la dignidad humana, y es lo que constituye el principio moral que funda la filosofía kantiana del derecho y del Estado. Este principio, llamado por Kant la ley universal del derecho, expresa en su formulación su carácter inferido de la ley moral: “Obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (MC. Introducción a la Filosofía del Derecho, §C, B35.). Esa idea de una ‘ley universal para el derecho’ es resultado del reconocimiento de que por encima de los intereses particulares de los individuos está el interés universal de la humanidad.

la larga observación final a la Analítica de lo bello y lo sublime, particularmente el §40, o el §83.

10 Movido inicialmente por el deseo de ser reconocido por los otros, el individuo hace las cosas de tal modo los demás deban hacerse una buena opinión respecto a su persona. Pero con el paso del tiempo, a través de la educación, los individuos ganan una manera propia de juzgar las cosas, aprenden a diferenciar lo bueno de lo malo, lo justo de injusto, de tal manera que la inicial inclinación afectiva para hacer sociedad gana en sentido moral. Cfr. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (En adelante *Idea*), Principio III.

11 El concepto de una sociedad civil ordenada en consonancia con la idea de un derecho republicano requiere del concepto de un derecho internacional cosmopolita que garantice que sus principios sean consecuentes con la ley universal del derecho. Por esto Kant supone que “el problema más grande para el género humano, a cuya solución lo constriñe la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre al derecho en general. Este es el problema más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana, porque la idea de una constitución civil perfecta depende del problema de las relaciones exteriores legales entre los estados, y no puede ser resuelto sin esto último” *Idea*, Principio V.

Pero, por otra parte es también definición de lo jurídico-político que exige sólo ‘acciones externas conformes con la ley’. Por esta razón el concepto de justiciaviene a ser la idea de una idónea conciliación del interés público con el interés privado.

El énfasis puesto en esas ‘acciones externas’ propias de lo jurídico-político, Kant hace la distinción entre *lo legal* y *lo moral*. Lo legal no puede pretender hacer la misma exigencia que la moral, esto es, que las acciones coincidan ‘internamente’ con la ley. En el orden de *lo legal* importa que los ciudadanos se afanen por el bien común; en lo externo se juega la noción de la ‘esfera pública’. En cambio, *alo moral* concierne las intenciones conforme a las cuales se obra. Luego las obligaciones del ciudadano, que lo definen como tal, consisten en el cumplimiento responsable (libre) con lo que ordenan las leyes públicas, respecto a las cuales él mismo se ha pronunciado (porque es legislador). De esto resulta que el concepto de estado sólo sirve de norma a toda asociación orientada a la formación del sentido de comunidad (MC, §45). Con esto se quiere decir que el pacto de unión no designa sólo un término que se agota en la fundación constitucional del estado, sino que dadas las dificultades que la idea supone, se trata de la tarea misma que define y da sentido a la vida de los humanos¹². Por esto, una vida pública en conformidad al concepto de justicia sería una mera idea, algo sólo anhelado, un solo ‘deber se

Ahora bien, si el concepto de estado es una idea normativa, también lo es el concepto de ciudadanía. Se trata de que habiendo aprendido a pensar y decidir por sí mismos, todos pueden esforzarse por hacerse aún más libres y mejorar su situación instaurando, con toda libertad, gobiernos liberados de privilegios, y que ejerzan sus funciones a favor de los derechos de todos. Esos individuos libres que participan activamente en la fundación del estado son los ciudadanos, cuya definición supone tres condiciones: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad como *ser humano*. 2. La igualdad de cada uno respecto a los otros, como *súbdito* (la igualdad de todos ante la ley). 3. Su independencia civil como *ciudadano*¹². En estas apreciaciones Kant se debate entre la pregunta rousseauiana por el sentido más elevado de la vida ciudadana (1. y 2.) y la justificación lockeana de la identificación de la ciudadanía con la propiedad y el mercado libre (3.). Desde el punto de vista de los principios 1. y 2. –libertad e igualdad– Kant pensaba en la extensión del título de ciudadano a todo individuo, sin excepción. Esto limitaría extraordinariamente el sentido del principio 3. sobre la independencia (económica) de cada miembro. Pues, si lo que define al

12 *Sobre el refrán lo que es correcto en la teoría no es útil en la práctica* (En adelante *Sobre el refrán*), A 235. En la MC (B 196) dice: 1. La libertad legal de no obedecer ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. 2. La igualdad civil de no reconocer ninguna autoridad, sino sólo a quien tenga la capacidad moral de obligar jurídicamente. 3. La independencia civil para no tener que agradecer su propia existencia y conservación a otro.

poder político es la idea de la voluntad de todos de abandonar la libertad salvaje para hallar su libertad íntegra en la dependencia legal (MC, §47), esta ‘voluntad de todos’ tiene que hacer eco de la diferencia rousseauniana entre los conceptos de ciudadano (que él ofrece en el *Emilio*) y burgués (que Rousseau remite a la obra de Hobbes y Locke)¹³: Si el ser humano pretende conservar la primacía de sus intereses privados en el orden social no llegará a ser nunca ni individuo ni ciudadano; no será bueno ni para sí mismo ni para los demás (Rousseau, 1979: 92 ss.).

Kant podía pensar, de acuerdo con Hobbes, que el interés propio ilustrado no se opone necesariamente a la virtud. Pero ese interés privado, en una interpretación como la de Locke, pone en evidencia que el interés propio puede ser muy hostil al interés común, porque este último no está automáticamente en armonía con lo que la sociedad civil necesita y exige. Los deberes de los ciudadanos no se derivan de la inclinación, del afán por dar satisfacción al propio interés. Kant no pierde de vista la diferencia entre inclinación y deber, entre interés privado e interés común. Sólo pueden hacerse distinciones claras entre los conceptos si lo político está supeditado a la exigencia moral: los intereses privados no pueden anteponerse al interés de todos¹⁴; el concepto de virtud no puede ser sustituido por el concepto de avaricia. Un ciudadano bueno es aquel que se preocupa por los demás, y no aquel que sabe cómo cuidar de sí mismo. Un buen gobernante es aquel que vela por el bien común y no el corrupto que vela por sus propios intereses. El móvil que echa a andar la maquinaria de lo político es la convicción kantiana de que los humanos, dada su mutua dependencia, son capaces de sentimientos morales que justifican sus preocupaciones por los otros y que, por eso, hay una parte del ser humano que está

13 La propiedad define al ciudadano activo, libre económica y legalmente, y cuya única cualidad es la de ‘no servir a nadie’. Las mujeres y los siervos, no teniendo autosuficiencia económica, son sólo ciudadanos pasivos que no pueden tener un lugar público –político– dentro de la sociedad (MC, Doctrina del derecho, §46 y Sobre el refrán, VIII). Como si Kant estuviera dando a entender que la sociedad no necesita hombres virtuosos, sino hombres industrioses capaces de calcular sus propios intereses, y que los individuos que no amontonan propiedad, por ser pasivos, serían también haraganes, entre los cuales se incluirían los nobles y sacerdotes, pero también los pobres, asalariados, desempleados y, obviamente, gente como la que escribe y lee ensayos como este. Obviamente, Kant mitiga su vena lockeana confesando, al menos, que “no sólo es difícil determinar las exigencias para una situación del ser humano en la que él sea su propio señor para poder elevar sus pretensiones, sino que además la diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos parece estar en contradicción con la explicación del concepto de ciudadano en general”. Sobre el refrán, A 247, nota a pie.

14 En el segundo apartado de *Sobre el refrán de que lo que es correcto en la teoría no sirve en la práctica*, que lleva el subtítulo: (*contra Hobbes*), Kant señala lo que repetirá en la MC y *La Paz perpetua* (Tercer principio definitivo: hospitalidad): En la medida en que los humanos están necesariamente abocados a tener relaciones, un pacto civil se funda en un deber primero y fundamental (Cfr. *Sobre el refrán*, A 231ss).

dirigida hacia el bien común. Con esto Kant da un vuelco al decisivo hallazgo liberal de que todos los seres humanos son libres e iguales: Esos derechos están fundados en la exigencia moral del reconocimiento de la dignidad humana en cada individuo.

Por esto, más interesantes son los principios 1. y 2. que definen al ciudadano desde las ideas de libertad moral e igualdad de todos ante la ley. El ejercicio de libertad e igualdad dependen del coraje para pensar por sí mismo y tomar libremente decisiones, y no exige la renuncia a los intereses particulares (creencias, gustos, etc.), pero sí supone que estos estén subordinados al bien común. La libertad de pensamiento y de expresión tiene como consecuencia que aquellos individuos o grupos de individuos que pertenezcan a sectas religiosas o de otra índole no pueden transgredir las leyes públicas fundadas en la Constitución, porque la sociedad no puede ser tolerante con los intolerantes; esto tiene como consecuencia que aunque las ideas de tales sectas sean molestas o incluso despreciables, los demás ciudadanos tienen el deber de no obstaculizarles en su ejercicio. En este respecto desempeñan decisiva función las consecuencias de las dos primeras *Críticas*: Las creencias religiosas son sólo asunto de opinión y de elección personal; pero que haya un derecho a elegir o no una religión no depende de lo que se quiera opinar.

En la medida en que el estado salvaguarda los derechos de todos, estos derechos no están sometidos a la opinión particular, sino que más bien exigen ser puestos siempre de presente, ya que son ellos el fundamento del orden social. A la luz de ellos todos pueden comprender qué costumbres pueden ser fomentadas por ser respetables, cuáles sólo toleradas por no ser respetables y cuáles deben ser prohibidas por atentar contra los derechos fundamentales. Pero esos principios que deben sostener el orden social no tienen una efectividad garantizada, ni su reconocimiento podría resistir toda prueba en manos de la tiranía del autoritarismo. Por eso, los derechos requieren de permanente aclaración ante todos y corajuda defensa por parte de todos, a la luz de la clara comprensión del sentido lo público, de lo que compete a todos en común.

La distinción entre el republicanismo kantiano y el concepto liberal del estado podría ilustrarse a la luz de la imagen del estado como un barco. Para un liberal el estado es como un barco que llega a un puerto donde los pasajeros siguen su viaje por su cuenta: cuando el estado logra garantizar la paz y la seguridad, cada cual puede dedicarse a sus propios intereses. Pero para Kant el estado es como un barco que permanece en el mar: el estado está instituido para velar por la calidad de vida de sus ciudadanos, quienes tienen el deber de participar activamente en las tomas de decisiones políticas, las cuales tienen que ser renegociadas permanentemente. Las instituciones del estado y la sociedad además de garantizar paz y seguridad,

deben contribuir a configurar la solidaridad y el respeto de las relaciones entre los ciudadanos. Por eso, en los dos casos los pasajeros (es decir, los ciudadanos) comprenden de manera muy distinta su relación con los otros y con el barco (con el estado).

3. Gente común y corriente con sentido común

Son los individuos, hombres y mujeres, quienes garantizan el mantenimiento de un determinado orden político a través de sus gustos, creencias, conocimientos y costumbres; pero sólo cuando todo esto proviene de su libre deliberación y decisión. Por eso cada régimen político fomenta en sus ciudadanos los valores sobre los cuales se sostienen. Así como la aristocracia necesitaba nobles y la oligarquía requiere de personas que sepan ganar dinero, la república kantiana necesita ciudadanos razonables y respetuosos de las leyes fundadas en el interés de salvaguardar y promover los derechos de todos. Eso requiere que cada ciudadano tenga conocimiento claro de lo que debe competir a la ley, y una opinión razonable acerca de las circunstancias históricas en las que vive. El ciudadano de Kant le debe lealtad reflexionada a su república; pero lealtad ajena a cualquier fanatismo, por lo que es decisiva la comprensión reflexionada de los principios que fundan ese régimen republicano. El sistema educacional tiene para Kant un claro objetivo moral, cuya realización es la producción de un determinado tipo de ser humano: un ciudadano razonable que ejerce sus derechos, y cuya formación Kant comprende como la que debe tener una persona educada ('ilustrada'), porque "sólo a través de la educación el humano puede hacerse un ser humano" (*Pedagogía*, A 7).

Para la exposición de su idea de lo que debería ser el ejercicio de la ciudadanía Kant piensa que es importante una antropología. Pero no una mera antropología empírica, que desarrolla sólo la idea de lo que es el ser humano o describe las condiciones en que viven algunos grupos humanos. Más bien, Kant tiene en mente una antropología 'en sentido pragmático', que pueda exponer "lo que el ser humano por sí mismo, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo" (*Antropología en sentido pragmático*, XII, BA IV). Se trata, pues, de bosquejar su idea de lo que debería ser un ciudadano a la luz de un análisis del obrar de los seres humanos desde el punto de vista de sus motivaciones empíricas y de las posibilidades de las mismas. La antropología pragmática sirve para el conocimiento de los humanos, pues desde ella se pueden crear los móviles de las acciones; y sin ella, la moral sería sólo escolástica y no sería adecuada al

mundo y, por tanto, sería inaplicable en el mundo¹⁵. Contrariamente a la opinión común de que Kant propone un abandono y renuncia a las pasiones¹⁶, más bien, en sus lecciones de *Antropología* Kant hace ver que esa exigencia sería tanto como pretender construir una ciudad feliz constituida por hombres infelices.

El *sentido pragmático* de su antropología pone en evidencia que para Kant es mejor una ciudad real teñida por motivos egoístas que una ciudad ideal cuya existencia sea imposible o que, por la rigidez de sus exigencias pueda promover la tiranía. Kant justifica plenamente la apelación a la pasión: Todos pueden obrar respecto a los otros con compasión y simpatía, pero eso sucede escasamente. En cambio, todos se interesan hondamente en la opinión de los otros acerca de su valía. Kant descubre en el sentimiento del honor (la preocupación por el buen nombre) y sus consecuencias, la vergüenza y el temor al desprecio por parte de los otros, sentimientos que si bien no son en sí mismos sentimientos morales (el sentimiento moral es para Kant saberse obligado a respetar la dignidad humana), en todo caso sí sentimientos –dice Kant- en los que ‘resplandece la virtud’¹⁷. Dado que la verdadera virtud es difícil, Kant se da por satisfecho con que al menos todos se comporten teniendo en cuenta la apariencia de su respetabilidad.

15 Kant insiste reiteradamente en la *Fundamentación* (particularmente en el Prólogo y en la Primera sección), que este trabajo constituye una tarea de filósofos, esto es, el esclarecimiento de en qué se funda el sentido de lo moral. Pero que esta mera explicación del principio de la moralidad supone, sin lugar a dudas, la necesidad de desarrollar una antropología empírica que se ocupe de explicar cómo aplicar el principio de la moral en la vida práctica, asunto que no puede ser tratado aquí. Cfr., por ejemplo, FMC, BA VI; BA IX-X; BA 5; BA 10. Interesante a este respecto también la segunda parte de la *Crítica de razón práctica*, titulada ‘Metodología de la razón pura práctica’, donde Kant hace un buen ejercicio de pragmatismo.

16 Paul A. Schilpp mostró que las ideas de los moralistas británicos y de Rousseau no fueron ajenas a Kant. Tanto los británicos, con su concepto de sentimiento moral, como Rousseau con el de ser humano natural buscaban poner el sentimiento y las pasiones en el corazón de las consideraciones sobre la moral con el fin de que sus doctrinas morales se vincularan a la realidad de la vida de los humanos. Esta preocupación compartida por Kant explica la afinidad y semejanza en la comprensión de los problemas (Schilpp, 1966). A mi modo de ver, este mismo talante ofrecen las actuales lecturas de Paul Guyer (2008) y de Allen W. Wood (2008). Kant prorroga continuamente su diagnóstico sobre la función de los sentimientos, porque no puede aceptar Kant que el sentimiento moral pueda equipararse a los sentimientos naturales, sin más. Esto se puede comprender con más claridad a la luz de la crítica que hace Kant a la ingenua adjudicación de valor moral a las acciones altruistas en la primera Sección de la FMC. En la misma dirección que lo señala Tugendhat, los sentimientos altruistas sólo ganan valor moral en tanto exigencia recíproca, es decir, como deber moral que todos podemos justificar (Tugendhat, 2001: 146 ss.).

17 Estas reflexiones de Kant aparecen por primera vez en las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*, que fueron un primer intento de Kant por desvelar el poder de los sentimientos en la vida humana, y a lo cual dará respuesta definitiva en la *Crítica del juicio* a la luz del concepto de *sentido común estético*.

La *Antropología en sentido pragmático* muestra que los seres humanos no obran siempre juiciosamente, y que lo que hacen indica que no hay unidad en los fines que se proponen lograr. Ante ese cúmulo caótico de necesidades, intereses y anhelos humanos Kant pone aquí de manifiesto el interés moral y habla, ya no de la ley moral, sino de la *Humanidad* (*Antropología*, B 321s. Cfr. también, CJ, §60.). Luego, cuando habla aquí del ‘deber’ de la humanidad lo dice en el sentido de la filosofía de la historia y no en estricto sentido moral: la humanidad está determinada a la instauración de un comunidad de paz entre las repúblicas y este es el ‘deber’ que puede unir a toda la humanidad (Ibíd., Cfr. *Idea*, Principios VIII y IX). La educación, la formación de todos debe tener la mirada puesta en ese ideal, y si bien esto no hará automáticamente a los individuos mejor moralmente, sin embargo los hará más civilizados, es decir, podrá fomentar la virtud en el trato social (*Antropología*, B 244. Cfr., también, CJ, §83). De este modo, la *Antropología pragmática* puede terminar con el siguiente diagnóstico respecto a lo que cada individuo puede y debe hacer de su vida concreta: “El ser humano está determinado por su razón a vivir en sociedad junto con los otros, a cultivarse, civilizarse y moralizarse dentro de esa sociedad ..., para hacerse activamente digno de su humanidad” (*Antropología*, B 319s.).

Lo que viene a decir esa reflexión antropológica de Kant es sencillamente que lo que la gente en general anhela es un régimen político que reconozca la libertad y la natural igualdad de los humanos, así como los derechos que dependen de esa libertad y esa igualdad; que la gente necesita y desea una educación que le proporcione formación ciudadana y le informe acerca de los principios e instituciones que hacen posible un régimen político justo. Sin embargo, que esa *cultura ciudadana* pueda rendir los efectos apetecidos, esto es, que pueda ensayar por todos los caminos a su alcance enraizar el sentimiento de la propia dignidad en el corazón de los humanos, supone la condición de que los propios ciudadanos sean individuos capaces de hacer ejercicio responsable de su ciudadanía. En este respecto Kant vuelve a preguntar desde los fundamentos de su filosofía crítica por las condiciones de esa posibilidad, y explica en la *Crítica del Juicio* por qué la clave de la idea de un ciudadano cabal reside en su capacidad para la reflexión¹⁸.

18 Kant dice en el apartado VIII de la Introducción a la CJ que la facultad de juzgar estética no aporta nada al conocimiento de objetos, porque sólo es “crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento”, y que por eso esta crítica “es la propedéutica de toda filosofía” (B LI). Al explicar la importancia del §9 sostiene que ahí se descubre “una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis”. Lo descubierto ahí es un sentido común estético, “fundamento común a todos” (§19, B63), que es importante para el filósofo trascendental, porque sin él “en cuanto condición subjetiva del conocer, el conocimiento como efecto no podría surgir” (§21, B65).

El objeto de la *Crítica del juicio* es descubrir una facultad en el sujeto humano sin la cual su filosofía crítica quedaría incompleta: En las dos primeras *Críticas* ha respondido a la pregunta de cómo pueden juzgar los humanos con objetividad, tanto en lo teórico como en lo práctico. En la tercera *Crítica*, en cambio, se pregunta Kant cómo es posible la misma capacidad de juzgar. El concepto central de la obra es el *sentido común estético*, que es la facultad que hace posible que un individuo pueda emitir juicios propios respecto a lo que vive, le preocupa o le interesa, y que se corresponde con el *buen juicio* que se tiene al juzgar con corrección en casos concretos, o con el reconocimiento de estar en un error o de ser acertado; de sentir que se va por el buen camino en una determinada búsqueda o que se está perdido en ella, etc. De ahí que Kant tenga al buen juicio como “un don particular [...] que no puede ser enseñado, sino únicamente ejercido” (CRP, B172). Pues lo que se deba pensar o se deba hacer, eso tiene que poderlo decidir cada cual, porque para lo que quiere resolver él mismo en sus circunstancias concretas no hay normas escritas.

El buen juicio es también llamado *sano entendimiento* o *sentido común* que, a pesar de esa denominación, es lo menos común que hay entre los humanos que por lo general juzgan según sus propios intereses, prejuicios y supersticiones. Por eso, dice Kant, el sentido común es sólo “la idea de un sentido común a todos” (CJ, §40, B157)¹⁹. Un sano entendimiento debiera permitirnos coincidir en lo que llamamos justo, verdadero, decente, etc. El sentido común es sólo un *desideratum*, porque poseer esa facultad implicaría nada menos que “tener en cuenta en la propia reflexión a la razón de todos los demás”. Esa idea de un sano entendimiento debería cumplir, según Kant, con tres máximas: 1. Pensar por uno mismo, lo que implica tener capacidad para deshacerse de prejuicios y supersticiones. 2. Ponerse en el lugar de los otros, es decir, ser capaces de juicios amplios de miras y desinteresados en lugar de juicios miopes e interesados. 3. Pensar siempre de acuerdo con uno mismo, es decir, ser consecuente con lo que pensamos. Un sano entendimiento se correspondería con la idea de una razón ilustrada, de ahí que ilustración sea la liberación del ser humano de su culpable incapacidad para pensar por sí mismo y sin la guía de otros²⁰.

La facultad de juzgar, como capacidad para hacer una propia ponderación de las circunstancias en que se vive, de lo que sucede o de situaciones conflictivas, otorga también el poder de nombrar lo particular, ‘esto, aquí, ahora’, hacer distinciones ‘esto es bueno’, ‘aquello es malo’, adoptar actitudes, creencias y

19 Para lo que sigue en este párrafo, me remito a este §40.

20 “Esta incapacidad es culpable porque su causa reside no en la falta de inteligencia, sino en la falta de decisión y valor para servirse de ella por sí mismo sin la autorización de los otros”. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?, A 481.

deseos, porque permite captar las delicadas distinciones entre las acciones y los motivos de los otros. Por eso dice Kant que lo que desvela en la tercera *Crítica* es “más propiamente, un sentido comunitario” (CJ, §40. B 160.) que manifiesta la necesidad de hacernos comprender por los otros, a la vez que el afán de comprender a los otros. Pero, además, supone que cada cual tiene que poder ponerse en relación consigo mismo: La apreciación afectiva del mundo y de los otros es ejercicio de *reflexión*²¹, a través de la cual sólo se puede comprender el carácter y el talante del modo en que cada cual asume el mundo.

El sentido común pone de manifiesto que los conceptos son fatuos o insustanciales cuando no apelan a los sentimientos que son el lugar donde arraiga el razonamiento moral. Esa comunidad de sentimientos es lo que hace posible que podamos concordar al hablar de un sentido de la verdad, de un sentido de la belleza, de un sentido de la decencia o de la justicia (Cfr., CJ, §40, B 156.); que comprendamos lo que es la nobleza, la grandeza; que hay cosas dignas de admiración o de respeto o de imitación, pero también que hay cosas viles o despreciables. Cuando Kant exalta el sentimiento estético está pensando en el poder que tiene para favorecer el entusiasmo por las grandes virtudes. En resumen, el ejercicio de la reflexión que Kant espera de los ciudadanos es decisivo, porque genera en cada cual la voluntad y el poder que se corresponden con la elevada idea que cada uno tiene de sí mismo. Pues sólo la reflexión permite comprender que la vida perdería todo valor si se viera despojada del sentimiento de la propia dignidad.

Bibliografía

1. ARENDT, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
2. ARENDT, H. (1999a). *Orígenes del totalitarismo II*. Madrid: Alianza.
3. ARENDT, H. (1999b). *Orígenes del totalitarismo III*. Madrid: Alianza Editorial.
4. BENHABIB, S. (2006). Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterarions. En S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism (Berkeley Tanner Lectures)* (págs. 147-186). Oxford: Oxford University Press.

21 Hannah Arendt dedicó sus últimas reflexiones al examen del sentido de lo político que atraviesa la *Crítica del juicio* (Arendt, 1992). Arendt capta acertadamente el carácter reflexivo de la complacencia desinteresada que la remite a su concepto de la ‘falta de reflexión’ en las acciones como razón de la ‘banalización del mal’ (Cfr. También Arendt, 1999).

5. BENHABIB, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
6. BLOOM, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
7. GUYER, P. (2008). *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton: Princeton University Press.
8. HABERMAS, J. (1996). Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren. En M. Lutz-Bahmann, & J. Bohman (Edits.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt: Suhrkamp.
9. KANT, I. (1977). *Werke in zwölf Bänden*. (W. Weischedel, Ed.) Frankfurt: Suhrkamp.
10. KORSGAARD, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. LOCKE, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. (I. Shapiro, Ed.) Yale: Yale University Press.
12. MARX, K. (2007). On the Jewish Question. En M. Ishay (Ed.), *The Human Rights Reader. Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present* (págs. 263-271). New York/London: Rotledge.
13. PATON, H. J. (1948). *Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
14. SCHILPP, P. A. (1966). *La ética precrítica de Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos.
15. STRAUSS, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
16. TUGENDHAT, E. (2001). ¿Cómo debemos entender la moral? En E. Tugendhat, *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
17. TUGENDHAT, E. (2008). El origen de la igualdad normativa. En E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica* (págs. 115-138). Barcelona: Gedisa.

18. TUGENDHAT, E. (1992). Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights. En E. TUGENDHAT, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
19. WOOD, A. (2008). *Kantian Ethics*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.