

## El problema de la justicia en la filosofía de la primera modernidad: en torno de las elaboraciones de Spinoza, Leibniz y Kant\*

The Problem of Justice in the Philosophy of Early Modernity:  
about the Works of Spinoza, Leibniz and Kant

Marcelo Raffin\*\*

*Fecha de Recepción: 29 de Abril de 2012*  
*Fecha de Aceptación: 8 de Mayo de 2012*

**Resumen:** *Este artículo pretende revisar las concepciones de la justicia en tres pensadores paradigmáticos del desarrollo de la filosofía de lo que puede denominarse la primera modernidad: Spinoza, Leibniz y Kant. Este ejercicio exige adentrarse en las ideas sobre la política, la ética y el derecho que los filósofos mencionados elaboraron y, en particular, sopesar su relación con la matriz del derecho natural, el contractualismo y el papel del Estado. Sus contribuciones han sido fundamentales respecto de numerosas visiones ulteriores sobre la idea de justicia.*

**Palabras**

**clave:** *Justicia – derecho natural – Spinoza – Leibniz – Kant*

---

\* Este artículo retoma algunas ideas que expuse en el *Laboratoire de théorie du droit* de la Facultad de Derecho y de Ciencia Política de la Universidad *Paul Cézanne Aix-Marseille III* en febrero de 2010, en oportunidad de una estadía como investigador invitado en dicho centro de investigación.

\*\* CONICET-Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: [raffinmarcelo@yahoo.com](mailto:raffinmarcelo@yahoo.com)

**Abstract:** *This article intends to analyze the conceptions of justice by three paradigmatic thinkers of the development of what can be called early Modernity: Spinoza, Leibniz and Kant. This analysis needs to examine in depth the ideas about politics, ethics and law elaborated by these philosophers and, in particular, to assess their relationship with the matrix of natural law, contractualism and the role of the State. Their contributions have been fundamental for numerous later visions on the idea of justice.*

**Keywords:** *Justice – natural law – Spinoza – Leibniz – Kant.*

## 1. Introducción

Hablar del problema de la justicia en Spinoza, Leibniz y Kant nos obliga, en primer término, a hacer algunas observaciones preliminares que podrán permitir ubicarnos mejor en la problemática y desarrollarla.

1- En primer lugar, no hay una “teoría de la justicia” *à proprement parler* en los filósofos elegidos, sino más bien una noción de justicia explícita o implícita en sus desarrollos teóricos. Propondré entonces antes bien hablar de la “idea” de justicia en Spinoza, Leibniz y Kant que de una teoría de la justicia y desarrollaré esta noción en cada filósofo.

2- En segundo lugar, la idea de justicia que cada uno de ellos pudo desarrollar, se inscribe en el contexto fundamental del pensamiento filosófico y teórico sobre la política moderna y más particularmente sobre el Estado moderno, a partir de la hipótesis del contrato. Nos encontramos entonces frente a tres pensadores que van a formular su idea sobre la justicia a partir de ese marco, es decir, a partir de las ideas que legitiman el Estado moderno. En principio, podría decirse que según ellos y *grosso modo*, no se puede concebir la justicia fuera del Estado. Pero la manera en que cada uno va a formular esta idea y a explicitar su fundamento y su alcance, será diferente.

3- Corolario de la idea precedente, y entonces en tercer lugar, los tres filósofos pertenecen a la filosofía de lo que se denomina la primera modernidad, es decir, a la matriz filosófica de los siglos XVII y XVIII y más particularmente, en este sentido, a la matriz de la filosofía del derecho natural. Esta no constituye solo una matriz que concierne a la filosofía del derecho a pesar de su nombre; se trata, ante todo, de una matriz filosófica muy amplia que abarca diferentes aspectos de la vida y del mundo, que corresponde a los principales desarrollos filosóficos que tienen lugar a lo largo de los siglos XVII y XVIII y que recibe este nombre justamente a partir de las ideas que desarrolla para justificar el continente de lo humano en términos socio-políticos: los derechos-atributos que el hombre posee por naturaleza antes del nacimiento del Estado político en el estado de naturaleza. La filosofía del derecho natural cree fervientemente en la razón y en sus poderes, una razón que está inscrita en la “naturaleza”, que incluye tanto el mundo físico como el ético-espiritual. Todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente, pertenecen a la “naturaleza” independientemente de su contenido, es decir, verdades que no necesitan ninguna revelación transcendental, sino que son verdaderas y luminosas por sí mismas. Tales verdades son propias tanto al mundo físico como al ético-espiritual y son justamente ellas las que los constituyen en mundos verdaderos, *cosmos* que reposan en sí mismos y que tienen en sí su centro de gravedad<sup>1</sup>.

La filosofía del derecho natural trabaja con una *nova methodus* que es el método racional o método geométrico propio de un nuevo tipo de conocimiento científico: la ciencia demostrativa. Thomas Hobbes nos alienta a conocer las “reglas” de las acciones humanas como se conocen las dimensiones de las figuras geométricas<sup>2</sup>. En el ámbito del derecho, la nueva tarea del jurista estará constituida por la *demonstratio* y ya no por la *interpretatio*. En el ámbito de la ética, Spinoza va a presentarnos una ética *ordine geometrico demonstrata*. Locke defenderá asimismo la idea de una ética demostrativa.

---

<sup>1</sup> Cf. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración (Philosophie der Aufklärung, 1932)*. México: FCE, 1997, p. 270.

<sup>2</sup> Cf. Hobbes, Thomas, *Epístola dedicatoria del De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, que contiene el programa de la política “*geometrico more demonstrata*”. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 33-38.

Ahora bien, la filosofía de los siglos XVII y XVIII en el marco de la matriz del derecho natural, retoma motivos intelectuales e ideas de la antigüedad por intermedio del humanismo del Renacimiento. De esta manera, se inicia un diálogo directo con Platón y sus discusiones, de modo tal que aparecerá un nuevo platonismo. Más particularmente, la pregunta platónica respecto de la naturaleza de lo que es justo y de su forma o idea específica (que el filósofo había desarrollado en el *Gorgias* y en *La República*), va a informar el debate de la época sobre el tema pero va a ir mucho más allá de sus propios límites. En efecto, la cuestión de la justicia en Platón, de su forma o idea, no constituye un problema en sí mismo, pero no puede ser distinguido de la cuestión fundamental sobre el sentido y la naturaleza del concepto en general y es solo a partir de allí que se puede alcanzar una solución al problema mismo de la justicia. Las preguntas que los filósofos de los siglos XVII y XVIII se plantean en este sentido, podrían resumirse de la siguiente manera: “¿Existe lo igual, lo bello, lo justo en sí, o no hacemos sino buscar inútilmente, en el cambio de nuestras representaciones y opiniones, algo propia y verdaderamente idéntico, que no sea arrastrado de un lado para otro en la corriente de nuestros *phantasmata*? ¿Existe una forma fundamental y primordial a la que apuntan estos conceptos y a la que corresponden, o no será que la mera pregunta encierra ya un equívoco y una ilusión?”<sup>3</sup>.

Los siglos XVII y XVIII retoman estas preguntas con toda profundidad. Es Grocio quien restablece el contacto. Y de la misma manera que en Platón la doctrina de la cuestión de la justicia o del derecho aparece en relación recíproca con la lógica y la ética, en Grocio, el problema de la justicia y del derecho está ligado al de la matemática. La justicia y el derecho implican una coincidencia, una proporción y una armonía que continúan siendo válidas aun cuando no puedan verificarse concretamente en casos particulares ni cuando haya nadie que pueda practicar la justicia y nadie a quien practicarla. El derecho es entonces asimilado a la aritmética pura en la medida en que lo que esta nos enseña sobre la naturaleza de los números y de sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun cuando desapareciera todo el

---

<sup>3</sup> Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración (Philosophie der Aufklärung, 1932)*, op. cit., p. 263.

mundo empírico o ya no quedara nadie para contar o ningún objeto para ser contado<sup>4</sup>. El paralelismo entre la justicia y la matemática y la aritmética, se continuará en Leibniz para quien la justicia implica una proporción racional que existe independientemente de su aplicación en un caso concreto así como los números existen independientemente del hecho de que puedan ser contados. Si el derecho natural vincula así la justicia y el derecho con la matemática es porque para él ambos constituyen símbolos de una fuerza fundamental: la auto-legalidad y la espontaneidad del espíritu guiado por la razón.

Pero existe asimismo otra cuestión que aparecerá en el horizonte de la cuestión de la justicia en los siglos XVII y XVIII: es la que concierne al problema del fundamento y del origen del mal, y que la filosofía y la teología formularán bajo la categoría de la justicia divina o “teodicea”. Leibniz escribe el gran monumento dedicado al tema, sus *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* (*Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*), en 1710, que va a marcar de manera definitiva el tratamiento de la cuestión en el siglo XVIII.

4- En cuarto lugar, pese a que los tres filósofos elegidos pertenecen a la matriz de la filosofía del derecho natural, es necesario subrayar que sus pensamientos tienen un peso propio y específico por lo que constituyen casos únicos en la historia de la filosofía, que exigen una comprensión no solo dependiente del contexto témporo-espacial de la primera modernidad, sino que tome en cuenta su propia especificidad, su riqueza y su complejidad. En este sentido, se trata de pensamientos que podríamos calificar como inmensos, que suponen ontologías muy complejas y diferentes, que trataré de explicitar brevemente con el fin de poder comprender las distintas ideas que sostienen.

5- Finalmente, con Spinoza y Leibniz nos encontramos en los tiempos del barroco (la noción de “pliegue” señalada por Gilles Deleuze en torno del *Zeitgeist* de este momento histórico interviene claramente para comprender el marco del debate en torno de la noción de justicia en ambos filósofos<sup>5</sup>) mientras que con el pensamiento de Kant, estamos ya en el momento de la gran legitimación de la Ilustración.

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 264.

<sup>5</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

## 2. Spinoza

Baruch de Spinoza nace en Amsterdam en 1632 en el seno de una familia de origen judío y muere en La Haya en 1677. Recibe una educación religiosa con el fin de prepararse para ser un especialista en ella pero también estudia filosofía y ciencia y frecuenta el ambiente de los cristianos liberales. Estas influencias lo llevarán a ser excluido de la comunidad judía de Amsterdam en 1656. Así, abandona su ciudad natal para dirigirse primero a Leyden y luego a La Haya donde se dedicará a la filosofía y ganará su vida puliendo lentes ópticas. Spinoza permanecerá atento al desarrollo de las ciencias y a los problemas religiosos y políticos de su época. Así, en 1670 publica el *Tractatus theologico politicus* (completado ulteriormente con los análisis del *Tractatus politicus*, que quedó inconcluso) a fin de apoyar, entre otras cosas, la política liberal de Jan de Witt, obra en la que formula una profunda crítica de las creencias, dogmas e instituciones del judaísmo. Los ataques y las críticas suscitados por este libro llevaron a que Spinoza no publicara nada más. Es necesario completar asimismo el cuadro de sus producciones al menos con dos obras: el *Tratado de la reforma del entendimiento* (escrito hacia 1661) que expone el método que permite elevarse del conocimiento imperfecto a la ciencia intuitiva de la idea verdadera que constituye para sí misma su “propio indicio” (*index sui*), que quedó inconcluso; y *Ethica ordine geometrico demonstrata, La Ética demostrada según el método geométrico* (1661-1675), en la que Spinoza afirma una única sustancia infinita, Dios, causa de sí misma (*causa sui*) (Proposición XIV), que posee una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*. Todas las “criaturas” son solamente modos o expresiones (a través de sus cuerpos y de sus espíritus) finitos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia<sup>6</sup>. De estos atributos en número infinito, solo conocemos el pensamiento y la extensión. Los modos finitos solo pueden ser concebidos adecuadamente a partir de la idea verdadera de Dios de la que se desprenden necesariamente. Así, la verdadera sabiduría, que es también la verdadera libertad, reside en la comprensión y el amor intelectual del orden inmutable de la Naturaleza, que liberan el alma

---

<sup>6</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1994, p. 27, donde señala estas ideas como “la gran tesis teórica del espinozismo”.

de la “servidumbre de las pasiones” y le procuran “el goce de una alegría incesante y eterna”.

Spinoza sostiene que los modos o expresiones finitas de la sustancia divina infinita tienen un deseo de perseverar en la existencia, un esfuerzo en la conservación del ser, que denomina bajo la antigua categoría de “*conatus*” (de *conatio*, tentativa, esfuerzo). Ya Calicles, en el *Gorgias* de Platón, y Hobbes, habían centrado su antropología en la tendencia del hombre a perseverar en la existencia. Para Spinoza, el hombre como ser de deseo, es entonces concebido a partir de una perspectiva relacional pues los modos finitos tienen asimismo un cuerpo y un espíritu a partir del que aparecen los afectos o pasiones. Spinoza divide las pasiones en dos grupos: las pasiones tristes y las pasiones alegres, las que disminuyen la capacidad de acción y las que estimulan el *conatus* y lo llevan a la acción. El *conatus* es entonces concebido no solo como simple conservación del ser sino como la realización de sus potencialidades.

En el *Tratado político* (1675-1677), Spinoza retoma cuestiones esenciales que ya había desarrollado en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, haciendo una especie de síntesis de las ideas que había elaborado. Spinoza es pues consciente de que las ideas de su *Tratado político* no rompen con la doctrina de su *Ética* y del *Tratado teológico-político* sino antes bien las completan. Más particularmente, en el capítulo II *Del derecho natural*, retoma las cuestiones concernientes al pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y la libertad humana. Las nociones de justicia e injusticia en sentido estricto, solo se comprenden en el marco del Estado así como el pecado y la obediencia.

Spinoza parte de la constatación de que el poder por el cual las cosas naturales existen y actúan, es el poder de Dios mismo. Puede comprenderse entonces fácilmente qué es el derecho natural para él. Como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es más que su poder, considerado en tanto que absolutamente libre, se sigue de ello que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar.<sup>7</sup> Así, por derecho natural Spinoza entiende

las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el dere-

<sup>7</sup> Cf. Spinoza, Baruch, *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, párrafo 3 del capítulo II [*Del derecho natural*], p. 85.

cho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo, se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder<sup>8</sup>.

Spinoza retoma entonces la cuestión del *conatus*, es decir, de la perseverancia del ser en su existencia. Señala que cada individuo se esfuerza tanto como puede en conservar su ser.<sup>9</sup> Y rápidamente, presenta la cuestión de la libertad íntimamente ligada a su categoría de *conatus*, el corolario, podría decirse. La libertad es concebida como el poder de cada individuo de guiarse por la razón o de obedecer a la razón. De esta manera, el hombre está determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque las causas lo determinen necesariamente a obrar, pues la libertad, siendo una virtud o una perfección, presupone la necesidad de actuar<sup>10</sup>.

Ahora bien, el derecho natural solo existe allí donde los hombres poseen derechos comunes, es decir, allí donde hay una multitud, un único intelecto. Cuanto más unidos están, más derecho tienen de suerte que cada individuo tiene menos derecho que el resto y no tiene ningún derecho sobre la naturaleza por fuera del derecho otorgado por el derecho común de la multitud. Este derecho que está definido entonces por el poder de la multitud se denomina Estado.

Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si solo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, párrafo 4, p. 85.

<sup>9</sup> *Cf. Idem*, párrafos 7 y 8, pp. 88-90.

<sup>10</sup> *Cf. Idem*, párrafo 11 *in fine*, p. 91.

<sup>11</sup> *Idem*, párrafo 17, pp. 93-94.

Spinoza basa su concepto de Estado en la idea de un pacto que denomina en este pasaje “acuerdo unánime” pero que también puede ser encontrado asimismo en otras partes de esta obra y en el *Tratado teológico-político*. Esta idea está implícita en la noción misma de paz y de un intelecto común (que se puede rastrear en la tradición de la filosofía política en la idea de un “*noūs*” o intelecto común de la multitud en Dante en *De monarquía*, por ejemplo, cuando retoma la cuestión aristotélica de una obra [*ergon*] o de una actividad [*praxis*] propiamente humana a través de la interpretación de Averroes<sup>12</sup> y que encuentra en Spinoza y en su idea de un intelecto común, una posta fundamental) y aparece de manera explícita en la expresión “*communi sensu*” y en otras. Al mismo tiempo, recordemos que la sociedad aparece cuando existen derechos comunes en virtud de la unión de todos como si fueran un único intelecto. Esta unión es mucho más íntima y poderosa que una simple cesión de derechos como en otros filósofos que comparten la idea de un pacto como origen de la sociedad política.

De la misma manera que el pecado y la obediencia en sentido estricto, la justicia y la injusticia solo son concebibles para Spinoza dentro de los límites del Estado. En él, es el derecho común quien determina qué corresponde a cada uno. Spinoza sostendrá entonces: “Se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro.”<sup>13</sup> Esta definición clásica de la justicia ya se encuentra en Santo Tomás en *Suma de Teología*, II-II, cuestión 58 *La justicia*, artículo 1, y remite a *Digesto* (I, 1, ley 10) y a *Institutas* (I, título 1). Esta posición aparece igualmente en la *República* de Platón (I, 6) y en el *Leviatán* de Hobbes, en el capítulo 15 del libro I, en el que se ocupa de las leyes naturales y afirma que la justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado. Recordemos que Locke se opuso a estas ideas al sostener que la propiedad es el fruto del trabajo personal<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Macerata: Neri Pozza Editore, 2007, 8, pp. 269-270.

<sup>13</sup> Spinoza, Baruch, *Tratado político, op. cit.*, párrafo 23, p. 97.

<sup>14</sup> Cf. Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, V, párrafos 26-27 y ss., ediciones varias.

### 3. Leibniz

De la vasta obra de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y de las numerosas facetas que nos ofrece, destaquemos principalmente que se trata de un filósofo, matemático y diplomático que se ocupa y preocupa por los problemas centrales que signan la vida europea del giro del siglo XVII al XVIII y que se encuentra en contacto con algunos de los principales pensadores de su época. De hecho, toma contacto, entre otros, con Spinoza, en los Países Bajos en 1676. De las múltiples obras que ha producido en los campos mencionados y en otros como la teología, la lógica y el derecho, señalemos, a los fines de este artículo, y como marco general a los trabajos sobre los que nos detendremos para tratar la noción de justicia en este filósofo, el *Discurso de metafísica* (hacia 1685), *De notionibus juris et justitiae* (1693), *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, escrito en francés en 1710) y *Monadología* (1714). En esta última obra, Leibniz afirma que el universo está formado por una jerarquía de “mónadas”, esto es, de creaciones o emanaciones de Dios, Mónada de las mónadas, entre las que no existe ninguna influencia real sino “armonía preestablecida” (cada mónada es el espejo del universo entero y todos los puntos de vista de expresan recíprocamente). Cabe señalar que su concepción de la sustancia pasó progresivamente del mecanicismo geométrico de Descartes al dinamismo y luego al monadismo. En *Ensayo de teodicea*, a las dificultades planteadas por el problema del mal (físico y moral), Leibniz responde a Pierre Bayle con una solución optimista: “Todo tiende a lo mejor en el mejor de los mundos posibles” creado por Dios, afirmando la conformidad de la razón y de la fe.

Sin dejar de reconocer el desarrollo que la cuestión de la justicia puede tener en el *Ensayo de teodicea* (y que merecería un tratamiento separado y específico en el contexto propio de las preocupaciones teológicas de la obra), a efectos de tratar la noción en la obra de Leibniz en las coordenadas en que he elegido hacerlo en los tres filósofos señalados y de virarla hacia las preocupaciones de orden más bien político, me voy a concentrar en algunos ensayos breves que se ocupan de la cuestión, especialmente *Medita-*

*ción sobre la noción común de justicia* (escrito en francés hacia 1703)<sup>15</sup>, *De la justicia y Elementos del derecho y de la equidad*, en latín.

En Leibniz, la doctrina del derecho pertenece a las ciencias y a las definiciones de las pruebas racionales y de las cuestiones de validez. La justicia consiste entonces en un cierto acuerdo y en una cierta proporción que hacen que su sentido sea fijado independientemente de su realización concreta. De la misma manera, en Leibniz las relaciones entre los números siguen siendo verdaderas aunque no exista ningún sujeto capaz de contarlos. Esta formulación de la justicia y de las relaciones entre los números remite a la doctrina platónica de las formas o ideas que ha marcado la historia de la filosofía. Para Platón, aquello que es incontrovertible, lo que no puede no ser, lo que es verdadero, se encuentra en el mundo de las formas o ideas que exigen una intuición no sensible para su conocimiento.

El derecho y la justicia son proposiciones condicionales que recaen entonces sobre aquello que debe ser y no sobre lo que es; su punto de partida no reside en los sentidos sino en la intuición.

Leibniz acepta el principio de que aquello que Dios quiere es justo y bueno. Pero formula la siguiente pregunta: lo que es justo, ¿lo es porque Dios lo quiere? o bien, ¿Dios lo quiere porque es justo? Se pronuncia por la segunda alternativa pues la primera va en contra de las virtudes del ser supremo. Leibniz critica la concepción hobbesiana de la justicia que retoma la posición de Trasímaco que aparece en el capítulo 3 del libro I de *La República* de Platón (I 336b-347e): “Justo es lo que agrada al más fuerte”. Leibniz afirma que si la fuerza constituyera el fundamento de la justicia, los fuertes serían justos, lo que es rápidamente desmentido por la realidad. “[...] Mantener que justo es lo que agrada al más fuerte equivale a decir que no hay justicia cierta y determinada y que prohíba hacer lo que se quiere y puede impunemente, por perverso que sea”<sup>16</sup>. Hacer depender la justicia de la fuerza equivale a identificar el derecho con la ley. En efecto,

<sup>15</sup> Existen dos textos publicados bajo el mismo título que más tarde se fundieron en un solo texto.

<sup>16</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Meditación sobre la noción común de justicia*, en Leibniz, G. W., *Escritos de filosofía jurídica y política*. Trad. de Atencia Páez, José María. Madrid: Biblioteca nueva, 2001, p. 83.

la equivocación de aquellos que han hecho a la justicia depender del poder, viene, en parte, de que han confundido el derecho con la ley. El derecho no puede ser injusto; sería una contradicción. Pero la ley bien puede serlo. Pues es el poder quien da y conserva las leyes. Y si este carece de sabiduría o de buena voluntad, puede dar y mantener leyes muy perversas. Pero, afortunadamente para el universo, las leyes de Dios siempre son justas, y Él puede conservarlas, como sin duda hace, aunque no siempre de forma visible y abierta; para lo cual sin duda existen grandes razones<sup>17</sup>.

En síntesis, Leibniz no admite la idea de un derecho injusto aun cuando la ley pueda contener injusticias o ser su causa en la medida en que es un acto de una autoridad que puede carecer de sabiduría o de buena fe. Llegado a este punto del desarrollo de sus planteos, Leibniz afirma entonces que la esencia de la justicia es lo que participa de la sabiduría y de la bondad unidas. La sabiduría y el conocimiento del bien y la bondad permiten alcanzar el mayor bien posible, es decir, la disposición a hacer el bien y a evitar el mal salvo si este es necesario para la obtención de un bien o la supresión de un mal mayor. Por lo tanto, la justicia se refiere al “verdadero bien” que es aquello que sirve al perfeccionamiento de las sustancias dotadas de entendimiento.

Así, la sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad, y por tanto la justicia se halla en el uno y en la otra. El poder es otra cosa. Pero cuando existe, determina que el derecho se realice y que lo que debe ser exista de verdad, en la medida en que lo permita la naturaleza de las cosas. Y esto es lo que Dios hace en el mundo<sup>18</sup>.

Leibniz procura encontrar la razón formal de la justicia, esto es, en qué consiste la justicia y lo que los hombres quieren decir cuando llaman a una acción justa e injusta. Esa razón formal debe ser, para el filósofo, común a Dios y al hombre. Si bien Leibniz reconoce que hay una gran diferencia entre la manera en que los hombres son justos y la manera en que Dios lo es, no se trata más que de una diferencia de grado.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>18</sup> *Idem*.

Pues Dios es perfecta y absolutamente justo mientras que la justicia de los hombres está mezclada con la injusticia, con faltas y pecados, a causa de la imperfección de la naturaleza humana. Las perfecciones de Dios son infinitas y las nuestras son limitadas. Mas si alguien pretendiera sostener que la justicia y la bondad de Dios se rigen por otras normas que las de los hombres, sería preciso que reconociera que se trata de dos nociones distintas, y que atribuir la justicia a ambas es equivocarse voluntariamente o cometer el más craso de los errores. Por tanto, al tener que decidir cuál de las dos nociones es la que corresponde a la justicia, es necesario que, o bien no exista la justicia entre los hombres, o que no la haya en Dios, o que no se dé en ambos, y que en el fondo no se sepa muy bien lo que se dice al hablar de ella. En definitiva, esto acabaría con la justicia y no dejaría en pie más que el término, como hacen los que la consideran arbitraria y la hacen depender del capricho de un juez o de un hombre poderoso, ya que un mismo acto podría parecer justo o injusto a distintos jueces<sup>19</sup>.

Ahora bien, el principio que ordena no causar daño a nadie (*neminem laedere*) constituya el principio del llamado *ius strictum*. Pero la equidad exige asimismo hacer el bien cuando es oportuno, dando a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*).

Y se reconoce lo que corresponde a cada uno gracias al principio de equidad o igualdad: *quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato* (“lo que no quieres que se te haga a ti, o lo que quieres que se te haga, no lo hagas o no dejes de hacerlo a los demás”). Tal es la norma de nuestra razón, pero también la de Nuestro Señor (Mateo 7, 12 y Lucas 6, 31). Ponte en lugar del otro, y estarás en el verdadero punto de vista para juzgar lo que es justo y lo que no lo es<sup>20</sup>.

De esta suerte, el derecho en sentido estricto, la equidad y la piedad constituyen la base del derecho de la autoridad y de los pueblos.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 93.

La justicia-virtud, que prescinde de Dios, es entendida en forma conmutativa o distributiva. Por el contrario, la que encuentra su fundamento en Dios es *iustitia universalis* y comprende todas las virtudes. Es expresada con la fórmula *honeste, h. e., probe pie vivere*.

#### 4. Kant

Immanuel Kant es un personaje del siglo XVIII. Vive su vida entera en la misma ciudad en la que nace, Königsberg, entre 1724 y 1804. Los años de mayor producción filosófica serán las últimas dos décadas del siglo en las que escribirá sus célebres *Críticas de la razón* y otros textos fundamentales como los escritos sobre historia, religión, naturaleza, pedagogía, antropología y estética. En general, se recuerdan tres preguntas-problemas centrales que Kant se plantea, “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me es dado esperar?”, que permiten orientarse en su sistema filosófico.

Desde el punto de vista teórico, por su propia formación y experiencia, Kant considera la matemática y las ciencias naturales (especialmente la física) como el modelo de científicidad. Para él, el saber o la racionalidad en sentido pleno, está dado por la ciencia. Luego de una primera época de fuerte actividad matemática, Kant se dedica al estudio de la filosofía. En primer lugar, se encuentra profundamente marcado por el racionalismo escolástico de Christian Wolff, pero durante la década de 1770 descubre a David Hume, quien, según sus propias palabras, lo “despierta” del sueño dogmático en el que se encontraba sumergido. Su sistema filosófico se elabora a partir de las críticas que dirige a las dos principales corrientes de la gnoseología de la primera modernidad, el racionalismo o dogmatismo y el empirismo o escepticismo, pero con un sello original. Lleva adelante un trabajo de síntesis de lo que estima más positivo de ambas corrientes y, en cierto sentido, de superación de las aporías que planteaban.

Kant se enfrenta entonces con un doble problema: elaborar una teoría del sujeto del conocimiento y de la política, del mundo natural y del mundo humano. La gnoseología y la teoría política van a mezclarse para dar nacimiento a un sujeto particular: un sujeto que es capaz de conocimiento perfecto (o casi perfecto) y un sujeto que es capaz de obrar de manera casi perfecta. Dicho sujeto estará marcado ontológicamente por la

razón; pero esta razón actuará de manera diferente para el conocimiento que para la política. Se trata pues de un sujeto escindido por su propia razón. Kant explica esta elaboración a partir de las nociones de razón pura (*reine Vernunft*) y de razón práctica (*praktische Vernunft*). La razón pura corresponde al mundo del “fenómeno” o mundo natural que es el único que permite conocimiento verdadero. Sin embargo, la razón humana, puesto que es ilimitada, procura captar la totalidad. La razón producirá entonces ideas que no corresponden al fenómeno pero que, por su propia naturaleza, no podrá evitar producir. Dios, el mundo, el alma, yo, son ideas que se encuentran en el mundo espiritual, en el “noúmeno” (el mundo de los *noumena*), a las que puede accederse por la razón pura (porque se las puede pensar) pero que no pueden ser conocidas a mismo título que son conocidos los objetos de la experiencia posible. Se llega así a la ilusión trascendental pues se trata de ideas trascendentales, es decir, formas carentes de contenido pero que se llenan de un contenido (Dios, el mundo, el alma). Estas ideas trascendentales tienen un valor regulador, de orden, de organización (función de síntesis del conocimiento) y no constitutivo, como los objetos constituidos por la sensibilidad y el entendimiento. La razón pura es improcedente para aprehender el noúmeno. Será entonces necesaria otra vía, la de una razón práctica, es decir, la de la razón que impulsa la voluntad de actuar.

Ahora bien, para comprender la idea kantiana de justicia, deberemos adentrarnos en la formulación que el filósofo efectúa del mundo de la moral y, más particularmente, comprender el lazo que une y separa la moral del derecho por medio del Estado. Pues en Kant, la idea de justicia aparece como la resultante de tres aspectos de su manera de concebir el mundo humano: el contrato, que da nacimiento al Estado; su visión del mundo moral y del reino de la libertad con la lógica de la ley moral; y la actividad del juez y del juicio judicial en tanto intermediario entre el Estado y la libertad individual como garante de la libertad de todos.

El obrar humano, el que define al ser humano como tal, es un obrar moral. Por ende, el sujeto de la razón práctica, el sujeto trascendental, será guiado por la ley moral que es la misma para todos y que se expresa a través de normas que imponen a la voluntad una cierta directiva. Estas directivas se presentan al sujeto como mandatos o imperativos. Kant distingue los imperativos en imperativos hipotéticos o condicionados y el impera-

tivo categórico *a priori* que no depende de ninguna condición. El imperativo categórico es un mandato de la razón al que la voluntad debe obedecer de manera incondicional por el solo hecho de que es razonable, esto es, de que proviene de la razón. Impone un fin a la acción para que tenga valor moral. El deber debe ser cumplido por el deber mismo y la ley respetada por la ley misma como forma pura y perfecta. Esta es la manera en que la moralidad se expresa en toda su pureza. La ley moral ordena la forma y no el contenido de lo que se quiere, es decir, no lo que debe quererse sino cómo se debe querer lo que se quiere.

En *La Crítica de la razón práctica* (1788), Kant enuncia el imperativo categórico, como la ley fundamental de la razón práctica pura, de la siguiente manera: “*Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal*”<sup>21</sup>. En esta enunciación, Kant distingue la máxima que es subjetiva (el contenido concreto de la acción), de la ley, que es objetiva y que constriñe a la voluntad a alcanzar un plano de universalidad. El imperativo categórico es una forma vacía. La máxima, que llena a la ley de contenido, transforma el imperativo en racional puesto que este es universal por la exigencia del mandato de obrar de modo que la acción entre en un orden universal, es decir, en un orden en el que todas las voluntades posibles coincidan. Este valor de universalidad es afirmado más explícitamente por Kant en las dos formulaciones siguientes del imperativo categórico:

- segunda formulación: “*Actúa de manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo, como fin y nunca solo como medio*”<sup>22</sup>;

- y tercera formulación: “*Actúa de tal manera que tu voluntad pueda ser considerada como fundamento racional de una legislación universal*”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> “*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*”; *Crítica de la razón práctica*, punto 7 del capítulo 1 “De los principios de la razón práctica pura”, del Libro 1 “Analítica de la razón práctica pura”, en *Kant Werke*, Band IV, Darmstadt: Insel Verlag, 1983, p. 140.

<sup>22</sup> “*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2 “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, *Ibidem*, p. 61.

La segunda formulación es una variación o corolario de la primera. Kant afirma en ella el valor absoluto de la persona, la dignidad misma, propia de cada ser -en el que habita y actúa la razón en su universalidad-, y el carácter de fin en sí mismo -no siendo susceptible de degradarse jamás en medio para otro fin- inherente a la humanidad que se concreta en todo ser particular. La tercera formulación nace de las dos primeras: la ley moral es la expresión de la razón en su universalidad (primera formulación); la presencia de la razón en todos los seres humanos hace de cada uno una persona, un fin en sí mismo (segunda formulación). El origen de esta ley reside en la razón misma que habita en los hombres, quienes están obligados a cumplirla. Es la razón “legisladora universal”. En efecto, según Kant, el ser humano, en tanto participa de la razón, es el autor de la ley a la cual se encuentra sometido: cuando obedece a la ley, está obedeciendo a su más “verdadero yo”, es decir, se obedece a sí mismo. Se vuelve entonces autónomo, lo que significa que se da a sí mismo su propia ley a través de la razón. La ley ya no viene de Dios o de los sentidos, es decir, de una instancia externa al sujeto, sino de sí mismo. Por este mismo hecho, el sujeto trascendental deviene también ciudadano de un “reino” espiritual, de un orden universal de voluntad (“el reino de los fines” -*Reich der Zwecke*), cuya sumisión lo afirma en su libertad absoluta<sup>24</sup>. En consecuencia, libertad y autonomía van juntas: el ser humano es libre en la ley que es la expresión de su propia naturaleza racional. Por un lado, la libertad es el presupuesto necesario del deber. Ello se desprende necesariamente de la condición moral del ser humano. Un ser moral es un ser

<sup>23</sup> “*die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*”, en *Ibidem*, p. 63.

<sup>24</sup> Puesto que el hombre es considerado un fin en sí mismo y no sólo un simple medio, posee dignidad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant dice que las cosas tienen un valor relativo pero que “los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio”; Kant, I., *op.cit.*, p. 59. Existe un reino de los fines que está dado por la unión o el enlace de los seres racionales, regido por leyes comunes objetivas, donde todos son fines y medios. En este ámbito, hay fines individuales, guiados por la inclinación y que procuran un precio, y fines que están por encima de todo precio, “aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es dignidad”; *Ibidem*, p. 60. Lo digno es aquello que por su naturaleza estaba ya destinado a formar parte del reino de los fines, digno es el ser racional que participa de la legislación universal, que puede liberarse de la atadura de las leyes naturales y darse a sí mismo una ley de carácter universal. Esta ley racional dada a sí mismo, válida para todos, tiene valor, no precio: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”; *Ibidem*, p.61. La segunda formulación del imperativo categórico recuerda asimismo estas ideas.

al que se le pueden imputar las acciones que realiza porque es libre. Si no lo fuera, la imputación no sería posible. Por otro lado, el acto voluntario debe aplicarse a una ley que está más allá del orden fenoménico y cuya acción -o valor- es independiente de las condiciones de tiempo y espacio y confiere a la acción misma una forma, un valor -positivo o negativo- igualmente absoluto. Los actos nacen y mueren en el tiempo, mientras que su valor moral no nace ni se extiende sino que es eterno, se encuentra fuera del tiempo. Ahora bien, puesto que esta ley reside en el sujeto, es inmanente al yo y expresa la racionalidad propia de su actividad, puede afirmarse que el yo obra en el tiempo y vive al mismo tiempo espiritualmente, no sometido a las condiciones del tiempo. Se comprende entonces, cómo Kant solo ve la verdadera libertad en la voluntad que se identifica con la ley. La libertad es autonomía. El hombre realmente libre es el hombre virtuoso, que tiende a identificar su voluntad con la razón. En suma, en la construcción teórica kantiana del mundo humano, la libertad aparece como el postulado de la ley moral en una relación de *ratio essendi a ratio cognoscendi*<sup>25</sup>.

Si la libertad es la condición *sine qua non* para la existencia del orden moral perfecto, tal como Kant afirma en su famoso opúsculo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1783), no es menos cierto que esta misma libertad debe estar comprendida en los límites de un cierto orden. La libertad kantiana fusiona el elemento fijo del orden con el elemento dinámico del progreso que define la naturaleza humana. El sujeto puede avanzar a través del uso de la razón que lo acerca cada vez más a la verdad, pero solo en calidad de sabio. En este sentido, podrá hacer un “uso público” de la razón e ilustrar al gran público del mundo de los lectores. Sin embargo, en el caso en que este mismo sujeto es funcionario, debe obedecer, preservar el orden que sirve y ejercer la función que le ha sido asignada en este orden sin salirse de él, como si se tratara del engranaje de una máquina. Esta conducta de pasividad y automatismo es denominada por Kant “uso privado” de la razón. Se trata del mismo sujeto con la misma razón pero dividido, según actúe en calidad de sabio o de funcionario. El uso público de la razón abre la vía a la opinión pública y asegura la libertad en el marco de la más firme obediencia civil. Kant piensa esta *Publicität* como un arma poderosa de progreso. Considera que hay un progreso posible: se interesa en la racionalidad de la legislación porque cree en un creci-

---

<sup>25</sup> Cf. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., Prefacio.

miento en la cantidad y en la calidad de las acciones conforme a la ley positiva en la historia tangible. Este progreso se inscribe en el progreso moral al que hay que agregar la posibilidad de progreso científico y la comprensión de la religión como ley moral expresada en términos de mandato divino. Este es el cuadro completo de la *Aufklärung* kantiana. Los sabios serán todos aquellos que, impregnados del *Zeitgeist* de la Ilustración, querrán mejorar la legislación vigente y adaptarla a las necesidades de la época. Estos individuos, acaso no filósofos, actuarán en calidad de filósofos en el sentido de que crearán corrientes de opinión en torno de la gran variedad de asuntos que conciernen a la sociedad, impulsados por el sentido de lo universal, expresado por la revolución burguesa. Estos portavoces de la burguesía deberán hacerse oír superando “los límites de su esfera privada como si fueran sabios”<sup>26</sup>.

Es a partir del concepto puro de libertad que Kant hará derivar los deberes morales y jurídicos así como los derechos del sujeto trascendental. La perspectiva de la libertad será la guía en el mundo jurídico y moral pues el sujeto establecerá una relación con los demás como fines en sí mismos. Este punto de vista permitirá concebir la razón como “práctica”. La distinción entre moral y derecho en Kant tiene que ver, antes que nada, con una distinción entre diferentes modos de legislación que con deberes diferentes, que unen distintos móviles a la ley.

En el caso de la legislación jurídica, el móvil ha de ser distinto a la idea de deber, mientras que en la legislación moral el móvil es esa misma idea. Esta diferencia de móvil nos lleva a matizar la coacción jurídica como externa, en la línea de Thomasiaus, mientras que la coacción moral es autoacción. La legislación jurídica se presenta, pues, como externa, ya que solo pretende adhesión exterior, mientras que la legislación moral es interna, porque exige una adhesión íntima. Las leyes jurídicas no podrán abrir más espacio que el de la libertad en su uso externo, mientras que las leyes morales abren el ámbito tanto interno como externo. En definitiva, el derecho viene a regular externamente las relaciones mutuas entre los individuos -entre sus arbitrios- mientras que la moral puede incluso plantear al hombre deberes con respecto a sí mismo. Con tales distinciones queda excluida la posibilidad de que el

---

<sup>26</sup> Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gili, 1986, pp. 138-139.

Estado pueda legislar en el interior de los ciudadanos, quedando tal ámbito reservado a la legislación moral<sup>27</sup>.

En *La metafísica de las costumbres* (1796-1797), Kant define el derecho como “el conjunto de las condiciones bajo las cuales la voluntad de cada uno puede conciliarse con la voluntad de los demás según una ley universal de libertad”<sup>28</sup> y el principio universal del derecho, de la siguiente manera: “una acción es conforme al derecho (*Recht*) cuando permite o cuya máxima permite a la libertad de la voluntad de cada uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal”<sup>29</sup>. El derecho está ligado a la facultad de coaccionar. El derecho en sentido estricto (restringido) es aquel que es completamente exterior, es decir, aquel que no está mezclado con nada que sea ético y que exija fundamentos externos para la determinación de la voluntad. Kant desarrolla una división general de los deberes jurídicos derivada de Ulpiano (*lex iusti, lex iuridica* y *lex iustitiae*) y de los derechos en preceptos (*Lehren*) sistemáticos y facultades (*Vermögen*) morales. Los derechos como preceptos sistemáticos comprenden el derecho natural, que solo se basa en principios *a priori*, y el derecho positivo (estatutario) que procede de la voluntad de un legislador. Los derechos como facultades morales de obligar a los demás, es decir, como fundamento legal de las obligaciones de los demás, se dividen en derecho innato y derecho adquirido; el primero es el que corresponde a cada uno por naturaleza, independientemente de todo acto jurídico; el segundo es el que necesita un acto jurídico. Es aquí donde Kant reconoce la libertad como el único derecho originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad, como la independencia respecto de la voluntad coactiva del prójimo en la medida en que puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley universal.

La noción de justicia en Kant consiste entonces en el obstáculo opuesto por la libertad a los obstáculos puestos al ejercicio de la libertad. En la *Introducción a la Doctrina del derecho*, párrafo D, intitulado *El derecho está ligado a la facultad de coaccionar*, Kant sostiene:

<sup>27</sup> Cortina Orts, Adela, *Estudio preliminar a Kant, Immanuel, La Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesús. Madrid: Tecnos, 1994, pp. xxxix et xl.

<sup>28</sup> „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”, KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kant Werke*, Band IV, op. cit., p. 337.

<sup>29</sup> „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.”, ibidem, p. 337.

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según las leyes universales; pero la coacción es un obstáculo a una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unido a la vez a la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción<sup>30</sup>.

De esta manera, aparecerá la figura del juez quien, amparado en el marco del Estado, podrá oponer los obstáculos (pena, reparación) a quien ha puesto obstáculos al ejercicio de la libertad, restableciendo así la vigencia del principio universal del derecho como coexistencia de las libertades individuales.

## 5. Epílogo

El análisis del problema de la justicia en los filósofos escogidos nos ha permitido intuir distintas visiones que, inscriptas en el contexto general de las problemáticas y las corrientes propias de la primera modernidad (el problema del hombre, el del conocimiento como dominio de la naturaleza, el del continente socio-político de lo humano traducido en las ideas en torno del Estado y la sociedad civil, el derecho natural, las

---

<sup>30</sup> Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 40-1. En el original: D. Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden. Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. *unrecht*) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. *Recht*: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft. *Kant Werke*, Band IV, op. cit., pp. 338-339.

teorías contractualistas, el nuevo influjo del neoplatonismo en el siglo XVII, el racionalismo y el empirismo, la Ilustración, por solo nombrar algunas), desarrollaron un conjunto de categorías específicas que deben ser comprendidas al mismo tiempo en el marco de cada pensador y de su sistema filosófico. La complejidad y la riqueza de cada uno de estos planteos así como la relevancia y la influencia que han implicado, justifican la necesidad de una mirada minuciosa y nos invitan, a cada instante y en cada gesto, a una vuelta sobre ellos.

### Bibliografía

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Bayle, Pierre, *Écrits sur Spinoza*, Paris: L'autre rive/Berg International Éditeurs, 1983.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 1997.

Chauí, Marilena, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Cortina Orts, Adela, *Estudio preliminar a Kant, Immanuel, La Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesús. Madrid: Tecnos, 1994.

Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1994.

-----, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1998.

-----, *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

-----, *La philosophie critique de Kant*. Paris : Quadrige/PUF, 1997.

Egusquiza, Alfredo, *Kant, su filosofía crítica y el derecho*. Buenos Aires: Emecé, 1949.

Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2008.

González, Horacio (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999.

Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gili, 1986.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

Kant, Immanuel, *Kant Werke*. Band IV, Darmstadt: Insel Verlag, 1983.

Körner, S., *Kant*. Madrid: Alianza, 1995.

Leibniz, Gottfried W., *Escritos de filosofía jurídica y política*. trad. Atencia Páez, José María. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

-----, *Discours de métaphysique*, Paris: Flammarion, 2001.

-----, *Essais de théodicée*, Paris: Flammarion, 1969.

-----, *Monadologie*, Paris: Flammarion, 1996.

Liotard, Jean-François, *Le différend*. Paris : Minit, 1983.

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspéro, 2004.

Madanes, Leiser, *Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1997.

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto, (ed.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1981.

Philonenko, Alexis, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997.

Rawls, John, *Lectures on The History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Ricoeur, Paul, “Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia”, en *No hay Derecho*, Buenos Aires, n° 7, setiembre/noviembre de 1992.

-----, *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

Rogozinski, Jacob, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*. Paris: P.U.F./La Bibliothèque du Collège International de Philosophie, 1999.

Rosen, Allen D., *Kant's Theory of Justice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

-----, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

-----, *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Yungano, Arturo R., *Ensayo sobre la evolución de la idea de justicia*. Buenos Aires: Ediciones Macchi, 1983.