

**CONSTRUCTIVISMO, REINO DE LOS FINES Y COSMOPOLITISMO:
EL COSMOPOLITISMO KANTIANO A LA LUZ DEL USO PÚBLICO DE LA
RAZÓN Y DEL IDEAL DEL REINO DE LOS FINES**

**CONSTRUCTIVISM, REALM OF ENDS AND COSMOPOLITIANISM:
KANTIAN COSMOPOLITIANISM IN LIGHT OF THE PUBLIC USE OF
REASON AND THE IDEAL OF THE REALM OF ENDS**

Alessandro Caviglia
Pontificia Universidad Católica del Perú

Recibido: 05/01/2024
Aceptado: 15/06/2024

Resumen: El presente trabajo busca iluminar los conceptos kantianos de reino de los fines y de uso público de la razón en términos constructivistas, a fin de explorar la estructura normativa de la esfera pública y de la sociedad civil. Esta lectura incluirá la clave de democratización desarrollada por Tilly y Tarrow y del intercambio de razones, desarrollado por Forst, a fin de ver cómo la esfera pública y la sociedad civil traspasa los límites del estado nación y pueden ser transnacionales, a la vez de eludir la deriva populista. Para ello, iniciaremos desarrollando una interpretación de la moral kantiana en clave constructivista, para pasar a revisar, en esa línea, el concepto del reino de fines y el de uso público de la razón, para terminar, desarrollando el concepto de una sociedad civil cosmopolita.

Palabras clave: Immanuel Kant, Reino de fines, uso público de la razón, constructivismo, democratización.

Abstract: The present work seeks to illuminate the Kantian concepts of the kingdom of ends and the public use of reason in constructivist terms, in order to explore the normative structure of the public sphere and civil society. This reading will include the key to democratization developed by Tilly and Tarrow and the exchange of reasons, developed by Forst, to see how the public sphere and civil society transcend the limits of the nation state and can be transnational, while avoiding the populist drift. To do this, we will begin by developing an interpretation of Kantian morality in a constructivist key, to go on to review, along those lines, the concept of the kingdom of ends and the public use of reason, to finish, developing the concept of a cosmopolitan civil society.

Keywords: Immanuel Kant, Kingdom of ends, public use of reason, constructivism, democratization.

Ningún pensamiento es inmune a su comunicación, y es ya más que suficiente expresarlo fuera de lugar o de forma equívoca para rebajar su verdad
Theodor Adorno

A diferencia del derecho cosmopolita (que Kant presenta en *La paz perpetua*, en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y en *Doctrina del derecho*, entre otros textos), el cosmopolitismo kantiano ha sido interpretado, en la década de los 90 y a principios del 2000, como la articulación del derecho internacional (*Derecho de gentes*). En dicho contexto, los aportes de John Rawls (*El derecho de gentes* y “*Una revisión de la idea de razón pública*” (2001)) y Jürgen Habermas (*La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años* (Habermas, 1999)) marcaron el debate y lo centraron en un enfoque «nacionalista» (Forst, 2012, p. 241 ss.) que coloca al Estado como el agente central de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, autores como Thomas Pogge (*World Poverty and Human Rights* (Pogge, 2002)) y Charles Beitz (*La idea de los derechos humanos* (Beitz, 2012)) asumieron un enfoque «globalista» (Forst, 2012, p. 253 ss) que

colocó al Estado en el horizonte de un mundo globalizado, pero siguieron otorgándole al mismo un lugar protagónico. La generación siguiente comenzó a cuestionar dicha centralidad y a pensar el cosmopolitismo en términos postwefalios y transnacionales. Entre ellos destaca el trabajo de Rainer Forst, quien, recurriendo a ética comunicativa, por medio de «el principio de justificación», ofrece una comprensión de las relaciones transnacionales y de la opinión pública transnacional (Forst, 2013, 2017). Del mismo modo, los trabajos de Nancy Fraser identifican las «injusticias de desenmarque» en un mundo postwefalio (Fraser, 2008).

Asumiendo como antecedente dicho debate, el presente trabajo busca iluminarlo recurriendo a los conceptos kantianos de reino de los fines y del uso público de la razón, interpretados en términos constructivistas, a fin de profundizar en la estructura normativa de la esfera pública y de la sociedad civil cosmopolitas y de examinar los desafíos institucionales que enfrenta en el mundo contemporáneo. Desde los trabajos de John Rawls (1999) se ha desarrollado una lectura de la filosofía práctica de Kant el clave constructivista, continuada por Onora O'Neill (1989), Christine Korsgaard (1996a, 1996b, 2008), Carla Bagnoli (2011, 2016, 2017) y Miriam Ronzoni (2010), entre otros. La estrategia constructivista permite dotar de objetividad a las exigencias morales, políticas y jurídicas. Además ofrece la posibilidad de rearticular el ideal del reino de los fines y el concepto kantiano de uso público de la razón, colocando las exigencias del intercambio de razones en el corazón de las relaciones personales y sociales. Leídos en clave constructivista, el ideal del reino de los fines y el uso público de la razón otorgan la estructura normativa tanto a la esfera pública como a la sociedad civil cosmopolita.

Frente a los enfoques «nacionalista» y «globalista» nos centraremos en las prácticas de democratización y movimientos sociales (Tarrow, 2012; Tilly, 2010; Tilly et al., 1997) en las que las personas se insertan y que traspasan las fronteras estatales y que pueden articular tanto una esfera pública como la sociedad civil transnacional y cosmopolita. Ello permite dar cuenta de la forma en que las exigencias normativas del cosmopolitismo surgen de las relaciones personales y de los movimientos sociales generados por el proceso y las luchas propios del capitalismo que se generan en el seno de la sociedad civil al tiempo que echa luces sobre los contextos institucionales en los que se insertan. Esto, a su vez, permite evitar el recurso a la inmediatez presente en los populismos contemporáneos, los cuales destruyen el mismo uso público de la razón, y atentan contra la sociedad civil y el intercambio de razones (Arato, 2013, 2019; Arato & Cohen, 2019; Laclau, 2020).

Nuestro enfoque se centra en una interpretación de la razón práctica crítica desarrollada por Kant en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y toma distancia de los estudios que sobre el derecho cosmopolita han desarrollado Katrin Flikschuh (2000) y Arthur Ripstein (Kisilevsky & Stonen, 2019; 2009), quienes, discutiendo de la *Doctrina del derecho*, llegan a conclusiones sugerentes sobre la filosofía política de Kant. Nosotros, en cambio, nos ubicaremos en una perspectiva moral. La diferencia entre el enfoque político y la moral en este punto radica en la distinción entre derecho y moral que Kant hereda de la tradición del derecho natural moderno que se consolida con Grotio y que el filósofo de la Ilustración mediante la distinción entre «libertad exterior» y «libertad interior» (MS, AA 06:218 ss.)¹. Nuestro enfoque asume la sugerencia de Forst de que el principio moral puede ser utilizado para las relaciones políticas asumiendo el punto de vista del neokantismo contemporáneo (Forst, 2012, 2014). Así, al ubicarse en el plano moral, nuestro enfoque se dirige a la articulación de tanto una sociedad civil como de una opinión pública cosmopolita. Esto supone una concepción relacional de la moral que Barbara Herman (1997) y Andrew Reath (1997) han podido encontrar con claridad en sus estudios sobre el reino de los fines. En lo que sigue comenzaremos presentando una interpretación de la moral kantiana en clave constructivista (1), para seguidamente establecer el vínculo entre dicho concepto y el ideal del reino de los fines (2) y el uso público de la razón (3). Finalmente veremos las implicancias de esta interpretación para una sociedad

¹ El *Metafísica de las costumbres* Kant asume que la razón práctica ofrese un punto de vista moral del que se desprenden dos órdenes normativos diferentes, la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud. Mientras que el primer orden versa sobre la libertad exterior de los ciudadanos sin considerar los fines que cada uno tenga (bastando sólo con que cumplan con la ley), la libertad interior se centra en la virtudes entendidas como los fines que son a la vez deberes.

civil cosmopolita en la que se desarrollen procesos de democratización por medio de la articulación de instituciones sociales (4).

1. Una interpretación de la moral kantiana en clave constructivista

El constructivismo moral es una estrategia que toma distancia tanto del realismo como del escepticismo moral y busca dotar de objetividad moral a los juicios morales. El realismo, iniciado por Samuel Clarke en el siglo XVII², señala que es posible acceder a las distinciones morales de manera directa, ya que se trata de distinciones «evidentes» presentes en el mundo (Korsgaard, 2008, pp. 302-304), o que se fundan en objetos metafísicos, a los que podemos acceder por medio del uso de la razón teórica, como lo propone un sector de la Ilustración alemana, que va de Leibniz a Wolff (Bagnoli, 2017a). El escepticismo moral, en cambio, señala que las distinciones morales las inventamos en tanto miembros de una comunidad (Mackie, 2000).

A diferencia de ambas posiciones, el constructivismo moral sostiene que las distinciones morales las construimos por medio de dos elementos, *e.i.*, un procedimiento de construcción y una base de construcción. La base de construcción suele ubicarse en una concepción de la persona y el procedimiento termina en un punto de asentimiento del juicio que permite sustentar las exigencias morales. En el terreno del constructivismo moral, han ganado terreno un grupo de neokantianos que interpretan la moral del filósofo de Königsberg en dicha clave, aunque en la actualidad se están desarrollando lecturas constructivistas de posiciones como la de Hume o Aristóteles. Además, dentro del terreno del neokantismo contemporáneo se ha articulado un debate en torno a constructivistas, constitutivistas y realistas³.

Quien ha defendido una perspectiva constructivista de la moral kantiana de manera sugerente ha sido la filósofa británica Onora O'Neill. En su libro *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy* ha señalado que es posible interpretar la misma *Crítica de la razón pura* en términos constructivistas. Así, Kant levanta su argumentación en contra de la metafísica dogmática imperante en la Ilustración alemana entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII que se articuló decididamente en la lectura sistemática de Christian Wolff hace de Gottfried Wilhelm Leibniz (Duque, 2018, pp. 29-36). Este sistema metafísico utilizó los recursos de la razón teórica para acceder a conocimientos que desbordan los límites de la experiencia (la cual demarca los alcances reales del conocimiento humano posible), a partir de lo cual pretende también acceder a principios teóricos para las exigencias morales. De este modo, la metafísica dogmática de la primera Ilustración alemana pretendía tener conocimientos respecto de lo que se conoce como «metafísica especial» constituida por Dios, el alma y el mundo.

En su primera crítica Kant señala que:

Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa como un edificio, para lo cual tenemos nosotros, al menos, la idea, puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos calculado los materiales de construcción, y hemos determinado el edificio que con ellos se puede construir, la altura y la solidez de él. Por cierto resultó que, aunque habíamos querido hacer una torre que llegara hasta el cielo, la provisión de materiales alcanzó solamente para una casa donde vivir, que fue apenas suficientemente espacio para nuestros trabajos en el suelo de la experiencia y suficientemente alta para abarcarlos con la mirada; mientras que aquella audaz empresa debió fracasar por falta de material, sin contar con la confusión de las lenguas, que inevitablemente hizo que creciera

² Samuel Clarke asume una posición realista que señala que la distinción entre lo correcto y lo incorrecto resulta evidente para todo ser humano. El toma dicha posición en contra de la posición que atribuye Thomas Hobbes de que las distinciones morales aparecen sólo desde el momento de que la autoridad las instituye (Korsgaard, 2000, pp. 35-42; 2008, pp. 302-304).

³ Para ver dicho debate, véase el trabajo de Martín Fleitas (2015). Para ver las lecturas realistas de Kant consúltese Paul Guyer (Guyer, 2013), Allen Wood (Wood, 1999), Alison Hills (Hills, 2008), entre otros. Para la perspectiva constitutivista, véase el trabajo de Moris Hildt (Hildt, 2016). Y, para la perspectiva constructivista véase Christine Korsgaard (C. Korsgaard, 2000; C. M. Korsgaard, 1996a) y Onora O'Neill (O'Neill, 2003, 2015).

la discordia entre los obreros acerca del plan, y que ellos se dispersaran por todo el mundo, para construir cada uno por su lado, de acuerdo con su propio proyecto (KrV, A 707, B 735).

Así, la razón cuenta con la base, los planos y los materiales para construir una casa que se asiente en el terreno de la experiencia, pero no para erigir un edificio que se eleve por sobre la experiencia. La pretensión de construir tal edificio no sólo hace que los obreros se dispersen, sino que se enfrenten entre sí y que la metafísica devenga en un campo de batalla (KrV, A VIII). En vistas de esta situación, Kant encontraría, como lo único viable para la razón el camino de la «construcción» (O'Neill, 2015, p. 1) que se presenta como «la tarea más difícil» (KrV, A IX). Desde esta lectura constructivista planteada por la filósofa británica, la *Crítica de la razón pura* puede entenderse asumiendo tres objetivos fundamentales:

- a) Reivindicar la autoridad de la razón, la cual ha sido socavada por la metafísica dogmática y el escepticismo proveniente del empirismo quienes convirtieron a la metafísica en un campo de batalla, y que se ganó la indiferencia y el desprecio. Este «indiferentismo» “no es efecto de la ligereza, sino de la madura *facultad de juzgar* propia de la época, [época] que no se deja entretener más con un saber ilusorio” (KrV, A XI). A fin de restituir la autoridad de la razón se hace necesario:

que ésta vuelva a emprende la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí misma; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogancias infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según leyes eternas e invariables; y este tribunal no es otro que *la crítica de la razón pura* misma (KrV, A XI-XII).

Esto le devolvería a la razón tanto una conciencia de sus límites como su propia autonomía frente a cualquier autoridad externa (O'Neill, 2015, p. 2).

- b) El segundo objetivo del trabajo de Kant sería en de señalar que, si bien la razón es una y coherente consigo misma, tiene dos usos completamente diferentes. El primero es el uso teórico, el cual se encuentra dirigido a tener conocimientos respecto de la experiencia y que no puede tener conocimientos que desborden los límites de ésta. El segundo de sus usos es el práctico y se orienta a la «producción» de la normatividad práctica y postular ideas dirigidas a orientar nuestra actividad humana en el mundo, entre las que tiene una prioridad fundamental la idea de libertad. Además, el segundo de estos usos tiene prioridad sobre el primero.
- c) Finalmente, el tercer objetivo es el de dar cuenta que cómo las normas inferenciales del razonamiento son «seguibles» (*followable*) por una pluralidad de agentes racionales y finitos (2015, p. 2).

Una vez señalado que el tercer objetivo de la primera crítica es aclarar la característica central del razonamiento, la filósofa británica da una vuelta de tuerca a su interpretación constructivista de la obra introduciendo un nuevo concepto, a saber, el de «las circunstancias del razonamiento» (2015, p. 3). Estas son dos circunstancias centrales: a) la primera es que los potenciales participantes en el debate mediado por razones constituyen un conjunto plural de agentes que tienen diferentes concepciones de la vida, distintos puntos de vistas y diferentes cosas que decirse; mientras que, b) las segunda característica es que dichos agentes no se hallan previamente coordinados puesto que no se da por supuesto un orden metafísico que garantice algo como una leibniziana armonía preestablecida (2015, p. 3).

Tales circunstancias obligan a los agentes a ingresar en un sistema de cooperación en el que han de dejar atrás sus diferentes concepciones del mundo y en el que deben iniciar una dinámica de intercambio de razones. Lo característico de esta dinámica de dar y recibir razones es que éstas deben

ser susceptibles de ser entendidas, seguidas y adoptadas por los participantes al momento de orientar sus acciones. Además, puesto que ellos no se hallan previamente coordinados, sólo pueden llevar adelante la cooperación ajustándose a las normas del propio razonamiento y presentar sus pretensiones de modo que se puedan entender, es decir, que sean «seguibles» (“*followable*”) y que puedan adoptables como reglas para la acción, de modo que las normas del razonamiento constituyen las condiciones para un posible conocimiento compartido (2015, p. 3).

El trabajo de O’Neill recoge elementos centrales de la *Crítica de la razón pura* para ofrecer una versión sugerente del constructivismo neokantiano, diferente al ofrecido por Christine Korsgaard, basado en la estructura reflexiva de la conciencia humana. En cambio, en constructivismo de O’Neill se encuentra cimentado en la estructura del razonamiento, entendido como el recurso a nuestras capacidades en tanto seres finitos para conseguir estándares adecuados articular nuestras prácticas y nuestras instituciones sociales y políticas (2015, p. 4), lo que hace que algunos autores vean en la posición de la filósofa británica un constructivismo radical (Fleitas, 2015, p. 144, nota 7).

2. El reino de los fines

Christine Korsgaard inicia su artículo dedicado a la «fórmula de la humanidad» explicitando una aclaración que Kant hace respecto de las tres formulaciones del imperativo categórico presentados en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ella señala, en primer lugar, que estas formulaciones tienen la forma de un argumento del tipo “si hubiera un imperativo categórico, es así como debería ser” (2011, p. 221) Además, señala que el imperativo categórico no se reduce a la fórmula de la ley universal ni que las otras dos formulaciones sólo son recursos para acercar la ley moral a la intuición o al sentimiento, sino que se trata de un argumento complejo que concluye con la idea de la autonomía. La autora estadounidense señala que:

Al resumir estos argumentos, Kant nos dice que la universalidad nos da la forma de la ley moral, la naturaleza racional de la humanidad como un fin en sí mismos da el material de la ley, y la legislación autónoma en un Reino de Fines representa la determinación completa de las máximas y de la totalidad de los fines (2011, p. 211).

La fórmula de la autonomía es parte del argumento complejo representado por el imperativo categórico en su articulación completa y que se presenta como la que arroja la idea concluyente de la autonomía. Esto gana más relevancia puesto que la autonomía constituye «el principio supremo de la moralidad». Ahora bien, la fórmula de la autonomía conduce al ideal del reino de los fines. Kant señala en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* que el tercer principio de la voluntad es el de la “suprema condición de la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente.” (GMS, AA 04: 431). Se trata, pues, del “principio de toda voluntad humana como de una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas... [que] no se fundamenta sobre interés alguno” (GMS, AA 04: 432). Por ello la denominará “el principio de la autonomía de la voluntad” (GMS, AA 04: 433), que se opondrá a cualquier exigencia heterónoma. Es, pues, el “concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad” (GMS, AA 04: 433) y que “conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de un reino de los fines ... que ... es un ideal” (GMS, AA 04: 433-434). En este contexto Kant denomina «Reino» a “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes” (GMS, AA 04:433).

La fórmula de la autonomía conduce directamente al ideal del reino de los fines donde la persona es representada como legislador moral soberano. Dicho ideal es la expresión social del imperativo categórico a la par que un arquetipo de la razón que acerca a la sensibilidad la idea de libertad (Herman, 1997, p. 200). A su vez, la autonomía, en tanto «el principio supremo de la moralidad» expresa la idea del sujeto capaz de darse leyes a sí mismo y que ellas son universales (Reath, 1997, p. 214 ss.). La autonomía representa al sujeto como autolegislator universal, con lo que

se expone el carácter positivo de la idea de libertad (cuyo carácter negativo se expresa en el rechazo de la heterónoma). A su vez, la universalidad de la autolegislación moral conduce al reino de fines en el que se articula de manera sistemática tanto todos los fines y todas las leyes morales. En él se articulan todos los fines que las personas pueden perseguir con sus acciones ya que éstos se tornan compatibles con la idea de las personas son fines en sí. Esto significa que los sujetos pueden perseguir sus fines particulares siempre que se atengan a tal condición de que el ello no se instrumentalice a nadie ni se le impone fines que no ha escogido libremente. De esta manera Kant señala que:

Como las leyes determinan los fines según su validez universal, resultará que, **si abstraemos la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados**, se podría pensar un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí cuanto de los propios fines que cada cual pueda proponerse a sí mismo) en una conjunción sistemática (GMS, AA 04: 433). (Negritas son nuestras).

Este conjunto sistemático de fines se consigue al abstraer «la diversidad personal» y «los fines privados». Pero dicha abstracción no significa que tales elementos se eliminan, sino que sólo se suspenden para conseguir la «conjunción sistemática» del reino de los fines. Las personas mantienen tanto sus características como sus fines particulares con la condición de que éstos sean compatibles con los fines generales propios del reino de los fines. Esto permite entender que el ideal del reino de los fines de presente como una república de personas dispuestas a compartir fines comunes, además de tener sus propios fines particulares. Si no fuese así, ellas no tendrían las motivaciones suficientes para cooperar en la persecución de los fines comunes del reino.

Al mismo tiempo, en él, las leyes morales adquieren su articulación sistemática debido a que cada persona ocupa las posiciones de soberano y de súbdito al mismo tiempo. En tanto que soberano, produce autónomamente leyes morales que son obligatorias tanto para sí mismo como para todos los demás; en cuanto súbdito, se encuentra sujeto a dichas leyes dadas por el soberano, pero sin que ello melle su autonomía. Esto es posible debido a que los súbditos son conscientes de que ellos mismos se pudieron haber dado tales leyes una vez que examinan la articulación racional de éstas. Además, sucede que los mismos súbditos también asumen la posición de súbditos, lo cual completa la relación sistemática de las leyes morales. En este sentido Kant señala que otra característica del reino de los fines es que se trata de un conjunto sistemático de leyes compartidas entre todos sus miembros:

Los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual nunca debe tratarse a sí mismo ni tampoco a cualquier otro tan sólo como mero medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Más de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace como un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (GMS, AA 04:434).

De esta manera, el reino de los fines es la representación de una república moral, es decir, en la que las personas se relacionan entre sí de acuerdo con leyes morales. Esta república es el ideal de una sociedad civil que traspasa las fronteras de los estados nacionales, presentándose como una sociedad civil transnacional o global. Con esto, el ideal del reino de los fines representa una sociedad civil cosmopolita. Además, este ideal señala que el imperativo categórico (interpretado como tomando juntas sus tres formulaciones) es una práctica interpersonal y social en la que el centro de gravedad se encuentra en considerar la personalidad moral de cada uno. Esta interpretación del imperativo como práctica incorpora la idea de un procedimiento que tiene como finalidad estabilizar las razones para la acción y tiene como punto de partida la concepción de la persona como racional, razonable, (es decir, como contando con un uso teórico y otro práctico de la razón), además de ser finito (en el sentido de que no puede conocer objetos que desborden los límites de la experiencia), interdependiente (en el sentido de que necesita de ingresar en la dinámica del dar y recibir razones con otros agentes, a fin de poder orientarse), vulnerable (en el sentido tanto de ser sensible ante las fuerzas de la naturaleza en sí como en el mundo, como de ser vulnerable como individuo y especie ante las fuerzas que podrían aniquilar su existencia). En esta concepción del sujeto se introduce también el que él es consciente de

sí mismo como ser fenoménico y, después de una debida reflexión, es capaz de darse cuenta que en él se encuentra presente la idea moral de libertad y se puede ver a sí mismo como noumeno, aunque no puede conocerse como tal.

Esta forma de interpretar el ideal del reino de fines en clave constructivista es la que marca la pauta se la lectura del imperativo categórico como una práctica. En tanto práctica social, representa el aspecto normativo de la sociedad civil trasnacional y cosmopolita, siendo la otra cara fenoménica el conjunto variado de movimientos sociales que se generan históricamente y se organizan en el contexto del despliegue del capitalismo. Este segundo aspecto muestra una serie de idas y vueltas respecto de ganancias de derechos y libertades sociales y políticas que han marcado el proceso de industrialización y por los movimientos sociales en el campo y la ciudad que los acompaña. Como lo muestran los estudios sociológicos, estos movimientos y procesos tienen larga data y siguen dinamizando los procesos de industrialización y financiarización de la economía como los de democratización y desdemocratización (Tarrow, 2012; Tilly, 2010; Tilly et al., 1997).

3. El uso público de la razón

O'Neill completa el cuadro del constructivismo kantiano señalando que para que el razonamiento pueda ser «seguible» (“*followable*”) (2002, p. 51) debe cumplir con dos requisitos: debe ser «legaliforme» (es decir, que siguen las reglas del razonamiento) (1989b, p. 35) y debe comunicarse en el «uso público de la razón». En *The Public Use of Reason* (1989b), la filósofa británica señala que la distinción conocida entre uso privado y público de la razón que Kant presenta en su *Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?* establece la diferencia entre comunicaciones «legaliformes» dirigidas a un público articulado en torno a autoridades (que cierran la comunicación recurriendo a principios metafísicos y externos a la comunicación misma -como los dogmas de las Iglesias o los principios y leyes del Estado) y aquellas comunicaciones legaliformes dirigidas al público en general (cuyos principios son internos a la misma comunicación). De esta manera, O'Neill señala que el constructivismo kantiano es superior a las aproximaciones hermenéuticas (que cierran la comunicación apelando al recurso de la interpretación de las tradiciones locales) y al constructivismo político de Rawls (que cierra la comunicación a los parámetros del Estado Democrático de Derecho). En cambio, el constructivismo kantiano no cierra la comunicación, sino que se rige por principios de la misma comunicación (1989b, pp. 32-34). En varios lugares Kant presenta dichos principios de la comunicación, especialmente en *Qué es la Ilustración* y la *Crítica de la facultad de juzgar*. La primera máxima de la comunicación es «piensa por ti mismo» que no es otro que el lema de la Ilustración, el segundo reza de este modo «piensa desde el punto de vista de cualquier otro» y el tercero exige «pensar consistentemente» (1989b, pp. 44-45).

De esta manera, en el texto de la *Ilustración* al establecer la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón señala el primero es el que hacen las personas al interior de las diferentes instituciones sociales y políticas para comunicarse entre sí (WA, AA 08:36-38). Así, dentro de una congregación religiosa, de apela a esta forma de comunicación (O'Neill, 1989b, pp. 32-34) a fin de intercambiar razones mutuamente entre correligionarios. Lo mismo sucede con las demás instituciones, como los entornos universitarios, las instituciones castrenses y los Estados Democráticos de Derecho. Lo característico de la comunicación propia del uso privado de la razón es el hallarse sujeta a un elemento externo a la comunicación misma, lo cual corta la fluidez de esta en un momento determinado (1989b, pp. 32-34). Así, dentro de la congregación religiosa la comunicación se corta cuando irrumpe el dogma que no puede ser puesto en duda y que reorganiza el sentido de las razones que circulan dentro de la institución. Lo mismo sucede por medio de la ley que exige el pago de impuestos al Estado. Se puede debatir si la carga impositiva es justa, pero no se puede cuestionar el pago de los impuestos (en tiempo y monto) fijados por la ley: “*razonad cuanto queráis y sobre cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!*” (WA, AA 08:41). El uso público de la razón, en cambio, es el que hace una persona “como alguien docto” (WA, AA 08: 37) que se dirige al “universo de los lectores” (WA, AA08:37). En él la comunicación es plenamente fluida y se guía por medio de principios que son internos a la misma comunicación, mencionados arriba (“pensar por uno mismo”, “pensarse en la

posición de otro” y “pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo” (*Log AA, 09:5, KU, AA,05:294*)⁴. Estas máximas, propias de la Ilustración fungen como principios internos de la misma comunicación, de modo que ésta se rige por el libre intercambio de razones.

Esta interpretación del uso público es tanto constructivista como cognitivista. Aquí, el cognitivismo es entendido en un sentido acotado. En vez de entenderse como la articulación de todo contenido mental, se le comprende como enlace entre conceptos en el juicio orientados a generar el entrelazamiento de razones. Siguiendo esta clave de lectura, la necesidad de que la comunicación se base en el intercambio de razones de funda las características que Kant les atribuye a las personas. Ellas son concebidas como racionales y razonables además de finitas, vulnerables e interdependientes. Las personas son racionales porque pueden recurrir al uso teórico de la razón y son razonables porque cuentan con el uso práctico de la misma. Además, son finitas no sólo porque tienen un período limitado de vida, sino también porque sus capacidades cognoscitivas se encuentran restringidas a los márgenes de la experiencia. Ellas son vulnerables porque se encuentran expuestas a las fuerzas que las leyes de la naturaleza representan tanto fuera de ellas (como lo hacen las leyes naturales y sociales) como dentro de las mismas (como lo hacen las leyes de sus propias naturalezas). Finalmente, las personas son interdependientes ya que debido a sus limitaciones cognoscitivas requieren el apoyo mutuo para poder conocer el mundo en el que habitan y orientarse en él, a la par de requieren intercambiar razones para generar un orden moral, tal como lo señala el ideal del reino de los fines que se presenta como una expresión social del imperativo categórico (Herman, 1997, p. 190 ss.).

En cuanto al procedimiento de construcción, éste se constituye por el intercambio fluido de razones, que no responde a ninguna pauta metafísica externa a la misma comunicación o a ningún requerimiento puesto por la cultura, la sociedad o la autoridad que se encuentre excluido de mismo dar y recibir razones⁵. Así, el que las personas sean racionales y razonables implica que el intercambio de razones se caracteriza por que las razones dadas y recibidas pueden ser sujetas a examen por las personas a fin de ver si son «seguibles» tanto en el sentido de si son comprensibles como en de si son aceptables, tanto en el campo teórico como en el práctico. El uso público de la razón puede ser entendido en términos constructivistas si tenemos en cuenta que la comunicación que se realiza en él se articula por medio del intercambio de razones entre personas concebidas del modo en el que lo hemos señalado. Puesto que los poderes cognitivos de dichas personas son limitados, no tienen otro camino que intercambiar razones para poder orientarse juntos para la acción y reconocer que la misma actividad del pensamiento es pública, así como “aquél poder exterior que arrebató a los hombres la posibilidad de *comunicar* sus pensamientos, les quita la libertad de *pensamiento*” (Kant, 1995 AA, WO, 08:145). Tal intercambio de razones debe traspasar las fronteras de cualquier comunidad (ya se una comunidad del bien o una comunidad política) y alcanzar a toda persona posible. De esta manera, el uso público de la razón tiene un alcance cosmopolita. Las razones que se intercambian en el uso público de la razón pueden ser «seguibles» en los dos sentidos especificados arriba debido a que la razón humana es discursiva, es decir, de articula y se orienta por medio de conceptos enlazados en juicios, conceptos a los que son inherentes las reglas de su aplicación, reglas que les imprimen un carácter normativo (Brandt, 2005, pp. 72-75). Además, la razón es transparente en el sentido de

⁴ Citado en Claudia Laos, *La imposibilidad del error total y la racionalidad dialógica en Kant* (texto inédito).

⁵ Durante los últimos años se ha generado un amplio debate respecto del constructivismo en ética. Lo mismo ha sucedido sobre la cuestión de si Kant puede ser interpretado en términos constructivistas. La cuestión tanto sobre el constructivismo en ética como sobre la interpretación de la moral kantiana en términos constructivistas se inicia cuando Rawls escribe su *Kantian Constructivism in Moral Theory* en 1980. A la luz del debate se puede señalar que el constructivismo en ética es un proceso que recurre a dos elementos: una base para la construcción y un procedimiento de construcción. El resultado del proceso son exigencias morales. En Kant, la base de construcción sería una concepción de la persona como teniendo la capacidad de hacer un uso teórico y uso práctico de la razón, además de teniendo poderes cognitivos limitados, vulnerable ante las leyes de la naturaleza e interdependiente. En cambio, el procedimiento de producción es el imperativo categórico entendido como un procedimiento complejo compuesto de la fórmula de la ley universal, la fórmula de la humanidad y la fórmula de la autonomía (esta última, que deriva en el ideal del reino de los fines). En el caso de Rawls la base de construcción es una concepción de la persona como racional y razonable, como teniendo una concepción del bien y una concepción de la justicia y orientado por una noción elevada del bien.

que las reglas que la articulan son comprensibles con claridad. Esto no implica que la razón o la conciencia humana no sea opaca, en el sentido de que no podemos tener claridad de su trasfondo y de los mecanismos que operan en ella, sino más bien, en que ésta es reflexiva en el sentido de que puede hacer objeto de su reflexión sus propias representaciones y los propios deseos del sujeto. Esto significa que la conciencia humana es autoconsciente (Korsgaard, 2000, pp. 120-121). Por estas características, las razones pueden ser intercambiables de manera universal y no se restringen a los límites de una comunidad del bien ni a una comunidad política.

4. La sociedad civil cosmopolita

En textos como *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Teoría y práctica*, así como en *La paz perpetua* y en *La doctrina del derecho*, entre varios otros, Kant presenta y desarrolla su cosmopolitismo, otorgando un lugar especial al «derecho cosmopolita». Esto lo hace distinguiendo el derecho público en tres niveles: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. El derecho político articula las leyes de la libertad externa al interior de un Estado (entre el soberano y los súbditos, así como entre los mismos súbditos). El derecho de gentes articula dichas leyes entre los Estados y el derecho cosmopolita desarrolla las leyes de la libertad exterior entre las personas independientemente del Estado al que pertenezcan. Respecto del derecho político, la exigencia es que la Constitución civil del Estado debe ser republicana (ZeF, AA 08:349-350) basándose en el principio de la separación de poderes. En relación con el derecho de gentes, éste debe tomar la forma de una federación de Estados republicanos (ZeF, AA 08: 354 ss.). En cambio, el derecho cosmopolita, que se limita a las condiciones de hospitalidad universal, se funda en la común posesión que toda persona tiene sobre la tierra y se articula en base a los principios del derecho de visita a cualquier parte del mundo y la prohibición de colonizar a los lugareños (ZeF, AA 08:357 ss.).

Katrin Flikschuh ha planteado la idea de que la teoría política de Kant se encuentra articulada bajo un esquema metafísico que tiene como estela la idea de libertad, a la cual se encuentran subordinadas tanto la idea de la Voluntad Unificada del Pueblo como la de la posesión común de la tierra (2000, pp. 179-205). Este encaje metafísico es el que permite articular todas las dimensiones del derecho, desde el derecho privado hasta el derecho cosmopolita, pasando por el derecho de propiedad, el derecho político y el derecho de gentes. Flikschuh defiende esta posición metafísica respecto de la filosofía política de Kant en respuesta a la recepción liberal de la obra kantiana, tanto de parte de Rawls como de Habermas y de los comunitaristas, quienes se adhieren a una recepción postmetafísica del trabajo del filósofo de la Ilustración que confina la metafísica a lo que Rawls denomina «doctrinas comprensivas» (2000, p. 15-17). Más allá de cómo evolucione el debate iniciado por Flikschuh, en el cual ha participado Arthur Ripstein (Ripstein, 2009), nosotros enfocaremos el cosmopolitismo desde una perspectiva «moral» en vez de «política». Es por ello que nos centraremos en el ideal del reino de los fines y en el uso público de la razón, a fin de pensar una sociedad civil cosmopolita, teniendo en cuenta que ésta se encuentra articulada por una serie de instituciones y de prácticas sociales que tienen como objetivo ampliar los márgenes de la democratización. Nuestro enfoque introduce una interpretación constructivista para poder afirmar el carácter normativo de las instituciones y poder hacer frente, de mejor manera, a los desafíos que los populismos de izquierda y de derecha presentes para la sociedad civil local y cosmopolita.

El arquetipo del reino de los fines es el ideal que prefigura la idea de libertad. Éste constituye una representación social del imperativo categórico (Reath, 1997, p. 214 ss.) que da cuenta de la articulación sistemática de los fines y las leyes que expresan la libertad de personas consideradas libres y como fines en sí. Al incluir a toda persona se trata de un reino global, es decir, cosmopolita. Al estar basado en leyes de libertad moral, se presenta como una «república moral universal o cosmopolita». Siendo una república moral, carece de un soberano universal (cada persona es soberano y súbdito moral al mismo tiempo) y carece de un orden jerárquico global. En el terreno de esa «república moral cosmopolita» circula la opinión pública transnacional y global. La opinión pública cosmopolita se articula por medio del intercambio de razones característico de un uso público de la razón que traspasa las fronteras nacionales y los círculos locales basados en una autoridad estatuida externa a la razón.

Ahora bien, para devenir en una sociedad civil global requiere de una estructura institucional adecuada por la que se articule y discurra la opinión pública. Es por ello que es necesario incluir la articulación institucional al ideal del reino de los fines.

Una institución se encuentra constituida por un ensamble de prácticas que permiten relacionar a las personas. El término “práctica” (Korsgaard, 2011, p. 186) tiene un sentido particular en este contexto: se trata de un conjunto de reglas establecidas por acuerdo entre personas para organizar sus relaciones dentro de una institución. Éstas pueden ir desde el compromiso de mantener la palabra dada hasta instituciones sociales y políticas, como una universidad o un Estado. Como el acuerdo es entre personas, las prácticas no pueden establecerse de manera que anulen el carácter moral de los individuos involucrados, de modo que quienes que participan de ellas deben ser consideradas como dignas, es decir, como fines en sí. Con ello queda claro que la mentira, por ejemplo, no puede constituirse en práctica, porque se recurre a ella con el propósito de convertir a la otra persona en un objeto susceptible de manipulación. Participar de una práctica supone comprometerse con las reglas implicadas en ellas. En el caso de no seguir las reglas, sucede que no se consiguen los propósitos que tiene la práctica. En ese caso nos encontraríamos simplemente ante prácticas diferentes (en el mejor de los casos) o con la inviabilidad de toda práctica (en el peor de los casos). Por otro lado, la exigencia de hacer valer el carácter moral de los participantes en las prácticas implica que entre ellos se establece la dinámica del dar y recibir razones al momento de establecer las reglas que constituyen las prácticas. Cualquier involucrado puede recusar las reglas, siempre que tenga buenas razones, o puede exigir que se sostengan las reglas sobre la base de buenas razones. Esto es posible por las personas cuentan con un derecho básico a la justificación (Forst, 2012, p. 1). En el caso de que las reglas se mantengan en contra de las mejores razones, se estaría ejerciendo dominación ilegítima sobre los implicados en las prácticas (2014, pp. 20-25). Ciertamente, existen sistemas de dominación legítimos y validados por razones, como es el caso del derecho, en cual se apoya en el monopolio de la fuerza de parte del Estado a fin de hacer viable el uso del poder y articular el cuerpo político (Weber, 2014, pp. 1071-1190).

La articulación de prácticas constituye a las instituciones. A nivel interpersonal, forjan instituciones personales, como las familias, las relaciones amicales, las relaciones dentro de una comunidad cultural o de creencia religiosa (como el caso de las iglesias), en las cuales se forjan formas de vida particulares. Incluso ciertas formaciones políticas y económicas (como el fascismo, el comunismo o el neoliberalismo) pueden ser entendidas como formas de vida. Lo que caracteriza a una forma de vida es el ser sostenidas por los miembros de una comunidad de personas que comparte una concepción del bien. En este caso, nos encontramos ante grupos (grandes o pequeños) que abrazan lo que Rawls denomina “doctrinas comprensivas”. Esto explica por qué órdenes políticos como el fascista, el comunista o uno teocrático constituyan formas de vida, lo mismo que determinados órdenes económicos, como es el caso del neoliberalismo. Incluso, el Estado Democrático de Derecho puede ser entendido como una forma de vida.

Lo que caracteriza a las formas de vida es que los bienes que los constituye se encuentran fuera del intercambio de razones y constituyen el terreno de la eticidad que se articula en torno a valoraciones compartidas. Los bienes, valores y fines compartidos en estas comunidades se encuentran permanentemente sujetas a interpretación por parte los participantes. Esto es así debido a que los bienes que se comparten e intercambian son intrínsecamente ambiguos. Esta ambigüedad permite a los involucrados en relaciones personales como la amistad o la pareja el redefinir permanentemente los bienes, los valores y los fines compartidos.

Ciertamente, las formas de vida sus susceptibles de crítica, especialmente cuando se las vive como formas de vidas dañadas, como era el caso del régimen nazi en la Alemania de los años 30 del siglo pasado, el comunismo en la ex – Unión Soviética, o el capitalismo. También pueden ser agrupaciones religiosas en las que los miembros son víctimas de violencia física, psíquica y sexual, o las relaciones de parejas machistas en las que las mujeres son víctimas de violencia. Pero la diversidad de formas de vida y de formas de relaciones personales es tan variada que no queda claro si constituyen formas de daño que deben ser criticadas. Esto se debe a la ambigüedad de los bienes que circulan en ellas (Alegría, 2017, p. 15 ss.).

Las formas de vida son ambivalentes porque los bienes que las constituyen lo son. Esta ambivalencia de los bienes se debe a que el valor que le dan los participantes de la forma de vida va cambiando y se van amoldando en un acuerdo tácito y fluido. Cuando el valor de los bienes es dado unilateralmente, desde unos miembros sobre otros, entonces se produce una forma de vida dañada. Como lo indica Theodor Adorno al comienzo de su *Minima moralia*:

Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas se comporta de manera diferente a los aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con adorno de pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen actuar a personajes que no son nada más que piezas de maquinarias como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones. La visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida (Adorno, 2006, p. 17).

Las relaciones al interior de la sociedad civil tienen otra tesitura debido a que en ella se encuentran personas que no comparten ni formas de vida, ni los bienes que articulan las diferentes comunidades. Lo «civil» de la sociedad civil se encuentra en que ésta se halla regulada por órdenes impersonales que son el de la moral universalista y el del derecho. Aquí nos encontramos fuera del campo de la eticidad y nos adentramos en el terreno de la moralidad. Ingresamos a él cuando los recursos de la eticidad (los bienes compartidos) se han vuelto problemáticos. Esto sucede de dos maneras: por medio de la constitución de un orden civil (sociedad civil) o por medio de la irrupción del derecho dentro de las formas de vida. En el primer caso, encontramos a personas que han dejado atrás sus formas de vidas para constituir una sociedad reglada por las normas de la moral universalista y por las normas del derecho. En el segundo caso, el Estado interviene para disolver determinadas formas de vida que se han malogrado, como en el caso de los procesos de divorcio o la disolución de determinadas comunidades religiosas.

La sociedad civil, al regirse por el orden normativo de la moral, se constituye como una ideal que resulta ser la expansión del reino de los fines. En ella, las particularidades personales quedan atrás en vistas de articular un mundo moral entendido como la articulación sistemática de fines morales y de leyes morales. Pero, además, dicho mundo se encuentra como una exigencia para los participantes del orden social, de modo que se hace necesario la articulación de instituciones que permitan la comunicación fluida en forma de opinión pública. Dichas instituciones y la opinión pública que posibilitan traspasan las fronteras de las ciudades, de las regiones sub-estadales, de los estados y de las regiones supraestadales. Puede llegar a constituirse, incluso, en instituciones y en opinión pública globales. La ductilidad que tiene la sociedad civil es lo suficiente como para traspasar los límites de los Estados nacionales y devenir en sociedad civil transnacional o global. La sociedad civil, articulada por las exigencias del reino de fines, adquiere dimensiones cosmopolitas. Pero, para que pueda concretar sus exigencias de comunicabilidad y moralidad requiere articularse por medio instituciones de diversa índole.

Pero sucede además que en el reino de los fines cada persona es considerada un fin en sí. Pero aquí, los fines y bienes relativos, y que cada persona valora, también tienen cabida, siempre que sean compatibles con los fines absolutos, a saber, las personas consideradas como fines en sí. El reino de los fines es el terreno de la moralidad, pero ello no significa que excluya ciertos fines y bienes que provienen del terreno de la eticidad, siempre que éstos sean compatibles con los principios de la moralidad. Esto tiene que ser así porque las personas deben de tener las motivaciones necesarias para conformar el reino de los fines. Lo mismo sucede con la sociedad civil: ella se constituye como el terreno prioritario de la moralidad, pero debe dar cabida a los bienes y fines de la eticidad para que las personas tengan el aliciente necesario para integrar la vida social y cooperar en ella.

Desde el punto de vista de la teoría de la democracia desarrollada por Charles Tilly, ésta (la democracia) consiste en una relación entre los individuos y el Estado por medio de la cual los primeros cuentan con la capacidad de influir en el segundo. Cuando esa relación se malogra sucede que un

grupo de personas cuenta con mayor capacidad de influencia que el resto de la población. A este proceso Tilly lo denomina desdemocratización. En cambio, cuando se produce el fenómeno contrario y la distancia entre las personas se acortan respecto de su capacidad de influencia, no encontramos ante un proceso de democratización (Tilly, 2010, pp. 42-56). La democratización corre paralela a las instituciones políticas de la sociedad: procesos informales como las migraciones de los Andes a las ciudades costeras de Perú, que se incrementaron a raíz de la Reforma Agraria gestada en la primera etapa del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968- 1975), constituyen procesos de democratización que incrementaron la capacidad de influencia en el Estado de personas que (a título de «pongos») antes se encontraban prisioneras en las grandes haciendas (Golte & Adams, 1990, pp. 68-73).

Como sucede en todo proceso similar de democratización, la articulación de instituciones de la sociedad civil resulta ser importantes. Personas aisladas cuentan con poca capacidad de influencia en los centros de tomas de decisiones políticas. Por ello se articulan en comedores populares y en bancos comunales, como se ha documentado en El Agustino (Lima, Perú) (Ippel, 2018, pp. 165-230). La articulación de las instituciones de la sociedad civil no solo puede influir en los centros de poder estatal, sino también en aquellos de escala transnacional y global. De esta forma, organizaciones transnacionales como Amnistía Internacional o los diferentes foros ambientales de la sociedad civil transnacional y global, pueden ejercer presión sobre los centros de tomas decisiones políticas a nivel transnacional y global, a fin de presionar a las corporaciones transnacionales a que incorporen medidas determinadas, así como ganar influencia en los foros globales de carácter político y financiero (Forst, 2007, p. 459 ss.).

La ola populista que desde la crisis económica del 2007 ha venido incrementando su fuerza se ha convertido en un peligro directo a la sociedad civil. Esto se debe a que la retórica populista disuelve la sociedad civil (con su pluralidad de voces e instituciones) en la idea del «pueblo moralmente correcto». Una parte de esa retórica populista consiste en atacar directamente a la sociedad civil, en todas sus instancias, levantando la acusación de que ella no es más que una de las estratagemas que utiliza lo que llaman «la élite corrupta» para lograr mantenerse en el poder político, económico y simbólico. Dicha caracterizada «élite corrupta» es presentada como la antítesis del pueblo y como defensora de los derechos humanos, los derechos de las minorías, las políticas raciales, las políticas de género y las políticas multiculturales. Recurriendo a las categorías de la teología política de Carl Schmitt, populistas de derecha como de izquierda arremeten, así contra la sociedad civil en todos sus niveles (Arato, 2013).

Referencias

- Adorno, T. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal. Original publicado en 1951.
- Alegría, C. (2017). La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico de la teoría de la justicia social. *Ideas y Valores, Volumen 66*, 293-316.
- Arato, A. (2013). Political Theology and Populism. *Social Research, 80*, 143-172.
- Arato, A. (2019). Socialism and populism. *Constellations, 26*(3), 464-474. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12428>
- Arato, A., & Cohen, J. (2019). Civil society, populism, and religion. En C. De la Torre (Ed.), *Routledge Handbook of Global Populism* (pp. 97-112). Routledge.
- Bagnoli, C. (2011). Constructivism about practical knowledge. En *Constructivism in Ethics* (pp. 153-182). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139094221.009>
- Bagnoli, C. (2016). Kantian Constructivism and the Moral Problem. *Philosophia (United States)*, 44(4), 1229-1246. <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9745-4>
- Bagnoli, C. (2017a). Constructivism in Metaethics. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University Press. <https://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/>

- Bagnoli, C. (2017b). Kant in Metaethics: The Paradox of Autonomy, Solved by Publicity. En M. Altman (Ed.), *The Palgrave Kant Handbook* (pp. 355-377). Central Washington University.
- Beitz, C. (2012). *La idea de los derechos humanos*. Marcial Pons. Originalmente publicado en 2009.
- Brandt, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Herder. Original publicado en 1994.
- Duque, F. (2018). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal.
- Fleitas, M. (2015). ¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notar para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad. *Ideas y Valores, LXIV*.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge University Press.
- Forst, R. (2007). Civil Society. En R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (Eds.), *A Companion to Political Philosophy. Vol. I* (pp. 452-463). Blackwell Publishers.
- Forst, R. (2012). The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice. En *New York: Columbia University Press*. Columbia University Press. Original publicado en el 2007.
- Forst, R. (2013). Transnational justice and democracy: Overcoming three dogmas of political theory. *Political Equality in Transnational Democracy*, 41-59.
<https://doi.org/10.1057/9781137372246>
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la justicia*. Katz. Publicado originalmente en 2011.
- Forst, R. (2017). Transnational Justice. En *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification* (pp. 142-172). Oxford University Press.
- Fraser, N. (2008). Transnacionalización de la esfera pública: Sobre la legitimidad y la eficacia de la opinión pública en un mundo poswesfaliano. En N. Fraser (Ed.), *Escalas de justicia* (pp. 145-184). Herder.
- Golte, J., & Adams, N. (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. IEP.
- Guyer, P. (2013). Constructivism and Self-constitution. En *Kant on Practical Justification: Interpretive Essays*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195395686.003.0009>
- Habermas, J. (1999). La ideas kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años. En *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós. Original publicado en 1996
- Herman, B. (1997). A Cosmopolitan Kingdom of Ends. En A. Reath, B. Herman, & C. M. Korsgaard (Eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls* (p. 187-213). Cambridge University Press.
- Hildt, M. (2016). *Die Herausforderung des Pluralismus. John Rawls' Politischer Liberalismus und das Problem der Rechtfertigung*. Verlag Karl Alber.
- Hills, A. (2008). Kantian value realism. *Ratio*, 21(2), 182-200.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00394.x>
- Ippel, M. (2018). *Refutando la noción unívoca de la persona en las sociedades contemporáneas neoliberales: Traiciones al neoliberalismo para generar democratización en el Agustino*. [PhD Thesis]. Universidad Antonio Ríoz de Montoya.
- Kant, I. (1995). *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Universidad Complutense. Original publicado en 1786.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. Original publicado en 1797.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE/UNAM.
- Kant, I. (2012). Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración? En *¿Qué es Ilustración?* (p. 144). Taurus. Original publicado en 1784.

- Kant, I. (2018a). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. Originalmente publicado en 1785.
- Kant, I. (2018b). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. FCE/UNAM. Original publicado en 1795
- Kisilevsky, S., & Stonen, M. j. (2019). *Freedom and Force. Essays on Kant's Legal Philosophy*. Hart Publishing.
- Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. UNAM. Original publicado en 1996.
- Korsgaard, C. (2011). *La creación del reino de los fines*. UNAM. Original publicado en 1996
- Korsgaard, C. M. (1996a). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>
- Korsgaard, C. M. (1996b). The Sources of Normativity. En *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511554476>
- Korsgaard, C. M. (2008). Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. En *The Constitution of Agency* (pp. 302-326). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552733.003.0011>
- Laclau, E. (2020). *La razón populista*. FCE. Original publicado el 2005.
- Mackie, J. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Gedisa Editorial. Originalmente publicado en 1977.
- O'Neill, O. (1989a). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1989b). The Use Public of Reason. En O. O'Neill (Ed.), *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (pp. 28-50). Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2002). *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. En S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 347-367). Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2015). *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge University Press.
- Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1999). Kantian Constructivism in Moral Theory. En S. Freeman (Ed.), *John Rawls: Collected Paper* (pp. 303-358). Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*. Paidós. Originalmente publicado en 1999
- Reath, A. (1997). Legislation for a Realm of End: The Social Dimensión of Autonomy. En A. Reath, B. Herman, & C. M. Korsgaard (Eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls* (pp. 214-239). Cambridge University Press.
- Ripstein, A. (2009). *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard University Press.
- Ronzoni, M. (2010). Constructivism and Practical Reason: On Intersubjectivity, Abstraction, and Judgment. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 74-104.
- Tarrow, S. G. (2012). *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza. Publicado originalmente en 1998.
- Tilly, C. (2010). *Democracia*. Akal. Publicado originalmente en 2007.
- Tilly, C., Tilly, L., & Tilly, R. (1997). *El siglo rebelde: 1830-1930*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. FCE. Original publicado en 1922.
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.