

POLÍTICA, ÉTICA Y REPUBLICANISMO EN KANT*

Jefferson Jaramillo Marín
Unidad Central del Valle del Cauca

RESUMEN

Se pretende en este artículo, desde la revisión de los llamados textos ético-políticos de I. Kant, aventurar a lo largo de tres rutas temáticas la comprensión de los posibles cruces entre política y ética. Para ello, en primer término se aborda el problema de la libertad como condición de posibilidad no sólo de la moral sino de la política. Seguidamente se enfoca la discusión al enfrentamiento de Kant con el realismo político y su defensa de la emancipación político-moral de los hombres. Finalmente la reflexión conduce a la comprensión del cruce entre política y moral bajo la tutela de una óptica política del derecho denominada por Kant Republicanismo.

Palabras clave: Kant, política, libertad, realismo político, emancipación ético-política, republicanismo.

ABSTRACT

Some revision of ethical and political issues by Kant has been done, so that the interrelations between ethics and politics could be understood from different points of view. Firstly, the problem of freedom as a condition of morality and politics to exist. Secondly, Kant's debate on the political realism and his defending the moral and political emancipation of man. Thirdly, this reflection on the above-mentioned issues leads to an understanding of the interrelations between morality and politics under a political viewpoint of law called Republicanism by Kant.

Key Words: Kant, politics freedom, political realism. ethical-political emancipation, republicanism.

1. Introducción

Según Cassirer, en lo que atañe a la concepción política del filósofo de Königsberg podría decirse que sus preocupaciones y premisas básicas

* **Recibido** Febrero de 2004; **aprobado** Abril de 2004.

proviene de aquellas ideas que siendo expresadas teóricamente por J. J. Rousseau, se habían concretado en parte en la Revolución Francesa⁹². Por su puesto, no en vano, verá Kant, en esta Revolución la promesa de realización de los ideales de la razón pura⁹³. Pero, ¿cuáles y en qué consisten esas preocupaciones básicas? Someramente, y esto sólo como premisa introductoria al artículo, podría responderse acudiendo de nuevo a Cassirer, que dichas preocupaciones estaban centradas en un asunto común a la teoría política de su época, expresado en la posibilidad de hacer converger las diversas voluntades individuales en una voluntad total, impidiendo con ello la destrucción de la autonomía de la voluntad individual, pero a su vez permitiendo la validación y reconocimiento de la misma. Ello tendrá que ver con un asunto radicalmente importante en la teoría ética kantiana y en la teoría ético - política moderna: la libertad humana.

106 No obstante, el problema de la libertad deviene complejo, no sólo porque el horizonte de preocupaciones políticas del filósofo de Königsberg está atravesado por cuestiones radicalmente éticas, sino además por cuanto a la idea de libertad, háyase, como dirá él mismo, “inseparablemente enlazado el concepto de la autonomía y con éste el principio universal de la moralidad”⁹⁴. Sumado a esto se encuentra la idea de una libertad enfocada a la defensa de un proyecto de emancipación política bajo la forma de una propuesta política ambiciosa conocida como Republicanismo.

Siendo así las cosas, para comprender más a fondo ese hilo conductor que conduce desde la libertad como condición de posibilidad de lo ético hasta el republicanismo como condición de posibilidad de lo político necesariamente nos proponemos en el artículo rastrear en el tiempo algunas obras de nuestro filósofo. En primer lugar un texto clásico,

⁹² Eugenio Imaz ha comentado, siguiendo a otros tantos, que la verdadera revolución de pensamiento en Kant no ocurre en el ámbito del conocimiento al fijarle los límites, sino en la moral al haber leído y disfrutado a Rousseau, llamado por el mismo Kant el “Newton de la moral”. En: I. Kant. *Filosofía de la Historia*, F. C. E, Colombia, 1998, traducción y estudio introductorio de Eugenio Imaz.

⁹³ E. Cassirer, *Kant, Vida y Doctrina*, F. C. E, México, 1978, p. 434.

⁹⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996 (Primera edición, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), p. 235; (452, 35). El texto que sirvió de base a la traducción es el publicado por Kant en 1786 (al que se refieren siempre los estudiosos y editores como A2). En adelante se citará la página de la traducción de Mardomingo, seguido de la numeración del texto alemán original (A2) de la siguiente manera (FMC; página y párrafo).

publicado en 1785, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Aquí la discusión gira alrededor de la relación entre libertad y voluntad, cuestión que en Kant se resuelve por una renuncia al concepto negativo de libertad y una defensa radical de la visión positiva de la libertad, donde cada hombre es libre bajo la sombra de leyes morales.

Desde la *Fundamentación*, nos abriremos paso para pensar la discusión con el realismo político hobbesiano, a través de un segundo texto también ya muy conocido titulado “*Sobre el refrán: lo que es cierto en teoría no sirve para la práctica*”. En este texto se sitúa la discusión en términos de la defensa de un proyecto de emancipación político – moral de los hombres y no-solo de una simple instauración de un estado civil que libre a los hombres del estado de angustia y de guerra permanentes. Se desarrolla al respecto la tesis de que el contrato más que una condición política que garantiza la seguridad es una obligación moral. Posición ésta que distancia a Kant de Hobbes e incluso de Locke, en tanto para estos dos autores el contrato sí es un fin condicionado, fruto del cálculo racional entre una condición brutal de existencia como la del estado de naturaleza y una condición de paz y utilidad política como la de la sociedad civil.

Finalmente, asumiremos desde la reflexión y las rutas precedentes que el cruce entre política y moral en Kant tiene su consumación en una condición formal de la libertad soportada sobre una base jurídico – política como es el Republicanismo. Esta condición se caracteriza por la defensa de una política positiva de convencimiento de la legalidad y de autoobediencia de la ley.

2. La libertad como condición de posibilidad de la política

En la segunda sección de este texto dedicada al tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres, y antes de abordar el concepto de imperativo, Kant dedica una reflexión al *concepto de voluntad*, sustancial para comprender la argumentación posterior alrededor de la libertad humana. Comienza diciendo que “toda cosa de la naturaleza actúa según leyes”, y que sólo un ser racional “posee la facultad de obrar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una voluntad”⁹⁵. Entiéndase aquí, que para este filósofo la voluntad del hombre, en tanto ser racional, estaría afectada y determinada por la razón. Es así como las acciones humanas que no pueden escapar a

⁹⁵ FMC; p. 155; (412, 25).

la regulación y legislación de la naturaleza serían objetivamente necesarias, en cuanto son objeto de la razón, y subjetivamente necesarias, en cuanto son objeto de la voluntad. Desde esa óptica la voluntad estaría en la posibilidad “de elegir solamente aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno”⁹⁶.

No obstante, Kant reconocerá que la razón no determina suficientemente con su influjo a la voluntad y que ésta se ve en todo momento sometida al influjo de condiciones subjetivas, denominadas *resortes*. Ello hace necesario que la determinación de esa voluntad a actuar conforme a leyes objetivas se de por la vía de la *constricción* o de la coacción, lo que significa que la determinación de la voluntad de un ser como el hombre se da mediante imperativos o mandatos de la razón. Por ahora, no es de nuestro interés centrarnos en lo que significan los imperativos, ni en los distintos tipos, ni mucho menos cómo son posibles. Lo que nos interesa está más bien, en el hilo de la argumentación que se abre con la tercera sección, dedicada al tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura.

108 En dicha sección Kant asume de entrada que el concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad de todo ser racional. De allí que comienza definiendo la *voluntad* como “un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad como la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”⁹⁷. En razón de tal definición voluntad y libertad aparecen indefectiblemente unidas, en tanto son consideradas por Kant como los pilares básicos de la moralidad, lo que queda aún más que ratificado por la pregunta del filósofo alemán: “¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”.

Dado que esto último es sustancial al debate ético kantiano, la respuesta del filósofo alrededor del problema de la relación entre libertad y voluntad, nos aparece planteada en el sentido de que el hombre como ser racional es libre de decidir, lo que no significa que en su decisión haya una carencia absoluta de la ley, sino por el contrario, que el obrar humano está caracterizado por el principio racional (no empírico)⁹⁸ de

⁹⁶ FMC; p. 155; (413, 30).

⁹⁷ FMC; p. 223; (446, 5).

⁹⁸ Aunque la distinción, reconoce Kant, es un poco grosera, el hombre puede considerarse en todas sus acciones como perteneciente tanto al mundo de los sentidos, bajo el gobierno de leyes naturales (empíricas), como al mundo inteligible, bajo

obrar siempre según máximas, es decir principios subjetivos de acción, que puedan llegar a ser considerados como imperativos es decir, principios objetivos, universales y necesarios de acción y legislación. Se puede comprender entonces desde esta óptica por que razón Kant rechaza la visión negativa de la libertad, alejándose totalmente de la versión hobbesiana e incluso de la más radical del liberalismo político inglés de los siglos XVII y XVIII (ausencia total de determinación), aproximándose en cambio a una visión positiva de la libertad. En tal sentido, no es posible pensar una voluntad libre sin el influjo o la determinación de leyes, de hecho sería un absurdo; por tanto, desde Kant “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo”⁹⁹.

La pregunta que sigue a esta argumentación queda entonces planteada más o menos de la siguiente forma: ¿por qué el hombre no puede pensarse y obrar más que bajo la idea de libertad? De hecho, la respuesta de Kant a ese interrogante es categórica: el hombre, como ser racional, y por tanto perteneciente a un mundo legislado por leyes racionales, “no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos es la libertad”¹⁰⁰. Además, si nos pensamos como seres libres, nos hemos de trasladar, según Kant, al mundo del entendimiento, desde donde nos es posible reconocer la autonomía de la voluntad y por ende la moralidad, es decir donde toda ley se transforma en imperativo y toda acción conforme a ellos se convierte en deber¹⁰¹.

En el mismo sentido, es interesante observar como el mismo Kant, en lo que respecta a la voluntad humana, plantea que la libertad que a ella se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural, es decir con las leyes de la naturaleza, que son en últimas determinantes. No obstante, el filósofo responderá que respecto al uso especulativo de la razón tal vez eso sea cierto, pero desde el uso práctico de la razón, la senda de la libertad es la única por la cual es posible hacer uso de la razón en nuestra conducta. Desde luego la contradicción entre ley natural y libertad es insalvable, comenta Kant, si consideramos al sujeto “en el mismo sentido o en la misma relación cuando se llama libre que cuando se supone sometido a la ley de la naturaleza con respecto a la misma acción”¹⁰².

leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón; FMC; p. 235; (452, 25-30).

⁹⁹ FMC; p. 225; (447, 5).

¹⁰⁰ FMC; p. 235; (452, 30 – 35).

¹⁰¹ FMC; p. 239; (454, 5).

¹⁰² FMC; p. 243; (456, 10-15).

Este problema no resulta fácil de tratar aquí máxime cuando para el mismo Kant, “dirimir la disputa no le pertenece en modo alguno a la filosofía práctica, sino más bien a la filosofía especulativa”¹⁰³. Lo que sí resulta posible en esta argumentación es mostrar que en Kant la libertad, en tanto enlazada al mundo del entendimiento, resulta una idea de la razón, “cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la naturaleza, y por tanto tampoco en ninguna experiencia posible”¹⁰⁴. Vistas así las cosas la libertad no puede ser concebida, más que como una “necesaria presuposición de la razón”; la libertad queda planteada como una “idea útil y lícita para una fe racional”, orientada dirá Kant, al finalizar la sección tercera de la *Fundamentación*, a “producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí, al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza”¹⁰⁵.

110 Ahora bien, al comienzo de este texto se había planteado, además como antesala al problema de la libertad humana en la *Fundamentación*, que para Kant el problema central o al menos uno de los problemas radicales de la política gira alrededor de la posibilidad de hacer converger las diferentes voluntades individuales en una voluntad total, sin que se pierda o destruya el carácter de autonomía o de autolegislación individual; en tal sentido, siguiendo esta ruta la duda que a uno le puede asaltar es si al concebir y comprender la libertad humana, como mera presuposición de la razón, no estaríamos negando cualquier posibilidad de comprender al sujeto y a la acción política del sujeto al margen de toda determinación empírica o existencial, o como asegura Quesada Castro, y en general muchos críticos de la obra de Kant, pensar un yo constituido fuera de toda comunidad.¹⁰⁶ Quesada de todas formas va mucho más allá al asegurar que al “entender la libertad, principio de la moralidad, como negación de todo lo concreto, el sujeto moral se instala en el aislamiento de todo contexto histórico en que hermenéuticamente se muestra la razón, o mejor, el comportamiento racional”¹⁰⁷. Parecería entonces que con Kant los sujetos racionales se colocan más allá de toda concreción histórica, en una especie de “punto cero”.

¹⁰³ FMC; p. 245; (456, 35).

¹⁰⁴ FMC; p. 249; (459, 5).

¹⁰⁵ FMC; p. 257; (462, 30-35).

¹⁰⁶ F. Quesada Castro, “La filosofía política de Kant: el no lugar de la política. (El nudo gordiano siempre estuvo roto)”, *Suplementos Anthropos*, No. 28, p. 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

Sin embargo, lo que sucede y esto poco lo han comprendido o en el peor de los casos lo han ignorado los críticos, es que Kant trata de establecer las condiciones formales que permitan el ejercicio de la libertad y garantizar de esta forma que la libertad de cada uno pueda coexistir sin eliminar la libertad de los otros, de acuerdo con una ley o una legislación universal. A propósito de esto comenta Villacañas que todo lo que emerge de la acción ética respecto de sí es también proporcional a la acción ética respecto de los otros, lo que se resume en la máxima: “el sabio finalmente es el justo consigo mismo y con los demás”¹⁰⁸. Quesada, sin embargo, encuentra un punto débil en la propuesta kantiana de libertad como autolegislación y es que asumida de esta manera la política deja de ser una preocupación, en tanto la subordina a la moral, a la única legalidad normativa a priori de la razón. Con ello indudablemente se replantea el problema de la libertad, es decir la autonomía del sujeto¹⁰⁹. Gómez Caffarena, por su parte considera que Kant, casi de manera unilateral, acentúa el primado del imperativo moral frente al cálculo sagaz propio del accionar político, descargando su confianza absoluta en la posibilidad de que la “blanca paloma de la ética logre guiar a la astuta serpiente de la política”¹¹⁰. No obstante, este tema se tratará un poco más adelante.

De todas formas, antes de pasar al tema del enfrentamiento de Kant con la postura política del realismo político, especialmente el del siglo XVII, no dejan de preocupar, como menciona Papacchini, los peligros del rigorismo moral en la política, máxime cuando están de por medio los intereses y la libertad de miles o millones de personas. Habrá entonces que seguir hilando un poco más delgado este tema en el autor alemán y no sacar conclusiones apresuradas.

3. El enfrentamiento de Kant con el realismo político

Donde mejor se encuentra el enfrentamiento de Kant con el realismo político del siglo XVII es en su texto *En torno al tópico “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* texto del año 1795.

¹⁰⁸ J. L. Villacañas, “Republicanism en Kant o el Derecho sagrado de los hombres”, Javier Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. II, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁰ J. Gómez Caffarena, “La conexión de la política con la ética. ¿Logrará la paloma guiar a la serpiente?”, Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de ‘Hacia la paz perpetua’ de Kant*, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1996, p. 65–67.

En dicho texto enfila en gran parte sus críticas contra Hobbes, pero en definitiva lo que busca es hacer claridad sobre las relaciones entre teoría y praxis en lo que él denomina Derecho político¹¹¹. Además en dicho texto va a enfatizar en un aspecto que ya veníamos discutiendo anteriormente y es el de la libertad, esta vez sumado a la discusión la noción de derecho. No obstante, quizá donde mejor se encuentra planteada la posición de Kant frente a la naturaleza de la sociedad civil o del Estado como Institución es en la *Metafísica de las Costumbres*.

Como lo ha señalado claramente Norberto Bobbio “por lo que se refiere al problema crucial del fundamento y de la naturaleza del Estado, a partir de Hobbes se puede hablar perfectamente de un modelo iusnaturalista, que es adoptado, si bien con variaciones notables, por lo menos hasta Hegel incluido – excluido, por algunos de los más grandes filósofos políticos de la edad moderna”¹¹². Por supuesto dentro de esas grandes inclusiones - exclusiones se encuentra Kant. Ya veremos por qué. Por ahora concentrémonos en recordar cual es fundamento de ese modelo iusnaturalista alrededor de la naturaleza del Estado.

112 En primer lugar, cuando se habla de modelo, se tiene claridad al menos sobre un asunto y es el que en la realidad histórica un proceso de gestación y desarrollo de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas jamás ha tenido lugar y sólo ha podido llegar a ser un producto de la voluntad racional de los hombres. En segundo lugar, el modelo se sustenta sobre la base de dos elementos: el estado, condición o sociedad de naturaleza y el Estado, institución o sociedad civil. En tercer lugar es un modelo dicotómico y excluyente, lo que quiere decir que no se puede estar, o permanecer en los dos al mismo tiempo. O se hace parte de una condición de naturaleza o se hace parte de una sociedad civil. Bobbio ha visto además esa condición dicotómica de manera muy sugestiva, cuando nos comenta que los iusnaturalistas hacen un triple uso de la misma, es decir, por una parte es una dicotomía sistemática, pues toda la vida de

¹¹¹ El debate con Hobbes se encuentra presente no solo en el texto mencionado, donde explícitamente crítica el concepto de contrato o pacto social. También lo encontramos en la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y en un texto de 1793 titulado “La religión en los límites de la mera razón”. A propósito de la revisión crítica de Kant a Hobbes en cuanto a la noción de contrato o pacto social y la distinción entre estado de naturaleza jurídico y estado de naturaleza ético véase el artículo de Adelino Braz “Hobbes y Kant: de la guerra entre los individuos a la guerra entre los estados”, *Revista de Estudios Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales, Uniandes/Fundación Social, Bogotá, No. 16. Octubre de 2003, p. 13-22,

¹¹² N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano – marciano*, F.C.E, Colombia, 1997.

los hombres es comprendida de esa manera y no de otra; una dicotomía historiográfica, pues el devenir histórico es explicado como el paso de un estado a otro y una dicotomía axiológica, pues cada estado o condición adquiere un valor positivo o negativo.

Igualmente en dicho modelo se contempla que el estado político surge como antítesis al estado natural, aunque desde luego no se trata de eliminar del todo al segundo, sino de refinarlo y mantenerlo a raya mediante el uso de la coacción y el derecho racional del primero. De la misma forma, en la medida en que los dos momentos son antitéticos, el paso de uno a otro no se da “naturalmente” o por la “fuerza de las cosas” sino mediante uno o más acuerdos, o actos voluntarios, racionales y calculados entre individuos que evalúan costos y beneficios de permanecer o transitar de una a otra condición; además de su interés por conservar la vida, vivir de acuerdo a la razón y gozar de sus bienes y talentos. De esta forma queda claro que para comprender la naturaleza del Estado como institución política, según el modelo iusnaturalista, hay que comprender que el principio de su legitimidad es el consenso. Hasta aquí desde luego no hay problema, pues es compartido en casi todos los tratados y filósofos de la política en la modernidad.

Incluso el mismo Kant comparte que el principio de legitimación de la sociedad política es exclusivamente el consenso y ello en tanto “hecho de la razón”, más que como un hecho histórico, en cuanto hace parte, como asegura Bobbio, de un eslabón de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales, que se han sometido a un poder común, solamente por la fuerza del acuerdo recíproco, para hacer parte de una sociedad política que les garantice sus derechos. Es más, Kant no se preocupa por que el Estado haya o no tenido en su fundamento un acuerdo entre sus súbditos, pues considera, según lo manifiesta en *Metafísica de las Costumbres*, “que el origen del poder superior es para el pueblo, desde el punto de vista práctico, inescrutable”. Es decir no cabe duda respecto a la obediencia que se le debe tener; cualquier duda es inútil y más aún sospechosa y delictiva¹¹³. Lo que sí interesa sobre manera a Kant es que el soberano rija “como si” su poder estuviese fundado en un contrato y además que en función de esto siempre

¹¹³ Fuera de lo relativamente criticable la posición de Kant, recordemos que para este filósofo en la *Metafísica de las Costumbres* no cabe la dubitación frente a la obligación absoluta de obediencia a la constitución civil y a la ley, pues cualquier indicio de duda conllevaría a la destrucción de toda constitución civil. Tampoco es aceptable la insurrección, la rebelión y tampoco el terrorismo del individuo contra otro individuo bajo el pretexto de abuso de poder de la persona del soberano.

rinda cuentas a los ciudadanos de las acciones políticas que realiza. Es allí donde Kant encuentra la legitimidad de toda ley pública¹¹⁴.

De otra parte, resulta aún más sugestivo lo que comenta en el texto *En torno al tópico “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*, cuando enfatiza que el contrato que establece entre los hombres una “constitución civil” es tan particular, en cuanto que la unión que lo garantiza y lo legitima es un “deber primordial e incondicionado”, es decir es una obligación moral. Aquí definitivamente hay un distanciamiento con Hobbes e incluso con Locke, en tanto para estos dos autores el contrato es un fin condicionado, fruto del cálculo racional entre una condición brutal de existencia como la del estado de naturaleza y una condición de paz y utilidad política como la de la sociedad civil. Para Kant en cambio la superación de la condición natural y la inserción en la sociedad civil, no será cuestión de cálculo utilitario, sino cuestión de deber moral.

114 Si se quisiera involucrar en esta discusión sobre el contrato la clásica distinción que realiza Kant en la segunda sección entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos asumiendo las características de cada uno: incondicionalidad y necesidad para los primeros y condicionalidad y contingencia para los segundos, habría que anotar que el contrato no es cuestión de imperativo hipotético (“si quieres la paz entra en el estado civil”) sino por el contrario cuestión de imperativo categórico, mandato de la razón práctica: “para salir del estado de naturaleza debes entrar en un estado jurídico”. De allí que para Kant el contrato sea una “suprema condición formal” que está por encima de todos los demás deberes externos, siendo además el derecho primordial de todo hombre para garantizar lo suyo y lo de los demás o lo que es lo mismo: “viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro”¹¹⁵.

Este último texto nos sirve, a propósito de la relación que parece realizar Kant entre derecho y libertad, ya que el contrato que es un asunto de derecho público, es decir de derecho civil, está garantizado por un esquema de legitimidad en el que la libertad de cada uno tiene sus límites respecto de la libertad de todos los demás. Inclusive afirma Kant, “el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen

¹¹⁴ I. Kant, *En torno al tópico “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*. En: *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 (1973), p. 37.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

posible tal concordancia sin excepción”¹¹⁶. Pero de nuevo aparece un distanciamiento respecto de los iusnaturalistas como Hobbes, en la medida en que si bien el contrato exige una limitación de la libertad o lo que es lo mismo una relación coactiva, no por ello resulta que aquello que es el resultado del contrato, es decir la constitución civil de una sociedad, condicione la libertad de los hombres al punto de hacerla imposible. Es más, lo que para Hobbes es el pacto de unión que se configura como un contrato a favor de un tercero, para Kant (dada la clara influencia de Rousseau) es la condición de posibilidad para la transferencia del poder natural de cada uno a la colectividad de la que cada uno forma parte¹¹⁷. De allí que para Kant, el fin del contrato original o del pacto social, “en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo” sea el establecimiento de una “voluntad comunitaria y pública” en la que el individuo deja de ser finito y racional para transformarse en un ciudadano que ejerce su autonomía política pero en el marco de una comunidad, en la que finalmente el hombre – ciudadano se hace libre, desarrolla al máximo su razón y sus potencialidades y no como pasa en Hobbes, para quién el fin de la comunidad política (en este caso altamente coactiva) es la de garantizar la condición de seguridad frente a la propia vida.

115

Ahora bien, si hilamos más delgado en nuestra reflexión indudablemente encontraremos, en lo que venimos hablando, un paralelo entre Kant y Spinoza. Como comenta Bobbio, siguiendo el *Tractatus teológico – politicus* de Spinoza, la primera condición para que el fin de la comunidad política, del Estado o de la constitución civil se realice es que el hombre entrando en ellos no renuncie al derecho de razonar. Esto por supuesto no lo puede soportar el iusnaturalismo hobbesiano para quien una vez pactado un acuerdo civil, el fin único del Estado es la seguridad de sus súbditos y el derecho principal es el derecho a la vida. Para Kant y Spinoza, por el contrario, el fin único de la comunidad política es la libertad y el derecho a defender, por encima de cualquier otro, es el derecho a pensar y razonar libremente; hecho que queda aún más que ratificado con el sentencioso “*Sapere Aude*” del famoso texto *Respuesta a la Pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, publicado por Kant pocos años antes de la Revolución Francesa, y nueve años antes del texto *En torno al tópico “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* y al que nos hemos estado refiriendo en esta segunda parte del capítulo.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁷ N. Bobbio, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, ed. cit., p. 99

Quizá como puede desprenderse de toda la teoría racional sobre el Estado, el problema de conciliación entre dos condiciones a las que ni el Estado como Institución ni el individuo como ciudadano están dispuestos a renunciar son la obediencia y libertad. No obstante, Spinoza y Kant comparten una posible solución al respecto y es la que se expresa en la siguiente premisa: deber de obediencia absoluta respecto a las acciones y derecho de libertad respecto al pensamiento, lo que expresado en las palabras de Kant, sería más o menos lo siguiente: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced”¹¹⁸. De allí que la obediencia no excluya la crítica, sino por el contrario sea una *conditio sine qua non* para su realización. Es más, para Kant, el hecho de la “inclinación y oficio del libre pensar”, expuesto muy bellamente en el opúsculo mencionado necesariamente repercute en el sentir del pueblo y del gobierno; en el primero en tanto lo capacita en su “libertad de obrar” y en el segundo en tanto lo obliga a dar al hombre “un trato digno de él”. Todo lo anterior se resume en el ideario kantiano de lo que debe hacer el gobierno civil o la sociedad civil y que no es más que el ideario de la ilustración: emancipar a los hombres. Aquí es donde realmente se posibilita el cruce entre lo político, lo moral y lo jurídico, pero veamos este asunto con más detenimiento.

4. El republicanismo de Kant: el cruce entre lo político, lo moral y lo jurídico.

Donde mejor se encuentra el cruce entre la política y la moral es en la defensa que Kant hace del Republicanismo, como condición formal y material de una sociedad madura políticamente. Empero, para comprender este fenómeno, hay que aventurarnos primero por la noción de Derecho. Esta definición es muy precisa, en tanto se contemplan en ella “un conjunto de condiciones, según una ley universal de la libertad bajo las cuales la libertad de uno puede reunirse con la libertad del otro”.¹¹⁹ La tesis, por supuesto, concibe que el proceso de concordancia entre la libertad de uno y la libertad del otro pasa necesariamente por una concordancia entre el derecho natural y el derecho positivo, o lo que es lo mismo por un proceso de legitimación política, en el que la libertad de todos y cada uno es garantizada por leyes legítimas que reclaman

¹¹⁸ I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* En: I. Kant, *Filosofía de la Historia*, F. C. E., Colombia, 1998, traducción y estudio introductorio de Eugenio Imaz, p. 37.

¹¹⁹ I. Kant, *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit.

obediencia incondicional. Pero esto se concreta sólo en una *Constitución civil* que es la condición formal y suprema de todo contrato.

Ahora bien, el derecho es en esencia para Kant una ley universal de la libertad, y en tal sentido, al igual que la moral, un hecho de la razón. De allí que el derecho imponga obligaciones y deberes, que derivan del deber moral, y que terminan por convertirse en los deberes jurídicos de la democracia, que son en esencia los derechos naturales de los hombres que adquieren una categoría de juridicidad positiva en la medida en que deben ser a toda costa defendidos y garantizados por el Estado: libertad, igualdad y autonomía; derechos y deberes sobre los cuales se soporta una Constitución o un Estado de derecho. En tal sentido, como asegura Villacañas, “la piedra basal de todo derecho, en Kant, es el deber natural que todo hombre tiene de defender políticamente, en el seno de un Estado, su estatuto moral de ser su propio señor”¹²⁰. Allí por su puesto se ve la connotación moral del derecho, pues ese derecho innato y natural tiene una estructura universalizable para todos. Además en la medida en que se comprenda, como ya lo comentábamos arriba, que es un deber político y no simplemente un cálculo racional entrar en un Estado donde mi derecho natural y el derecho natural del otro sea garantizado, se comprenderá entonces eso de la dignidad del ser humano, que no renuncia jamás a su autonomía moral y política, sino que por el contrario sólo obedece a la ley que él mismo se ha dado, es decir no solamente obedece a la coacción externa, sino siempre idealmente a la autocoacción.

Es en esto último que adquiere sentido el ideal de republicanismo, pues en una república, a diferencia de un despotismo, se exige obediencia sólo a las leyes producidas por los hombres conscientes de sus deberes y derechos naturales. Además es en una república, como la que plantea Kant, que el hombre defiende, convencido del propio bien que encierran, el derecho de todos los hombres y entre ellos el suyo. Es en ella donde el hombre posee realmente virtud política. Aquí a diferencia de políticas y deberes impuestos por un Estado totalitario a los cuales estarían innegablemente sometidos los súbditos, se le opone una política positiva de convencimiento de la legalidad, de autoobediencia de la ley. Dadas las cosas de esta manera, el republicanismo en Kant aparecería como un ideal ético de virtud, como un ideal de política racional.

Para algunos autores, como Beck, el ideal republicano de Kant está relacionado con una pretensión de la modernidad, lo que muy acertadamente llama “modernidad republicana” que busca el

¹²⁰ J. L. Villacañas, *Republicanismo en Kant o el Derecho sagrado de los hombres*, ed. cit., p. 328.

afianzamiento de los derechos fundamentales en una sociedad política de individuos autoconscientes. Y en esto Kant es radical pues se niega a pensar que ello sea posible en un régimen democrático, que tiene una tendencia permanente al despotismo. En esto inclusive años después habrá una semejanza única con la obra de Alexis de Tocque *La Democracia en América*, en donde se asume a la democracia, como expresión de la “tiranía de la mayoría”. En ese sentido para Beck la modernidad republicana kantiana valoriza, frente a la democrática, un punto de vista central: “el afianzamiento de los derechos fundamentales que no puede ser pensado ni garantizado de arriba hacia abajo, sino que tiene que serlo de debajo de hacia arriba”¹²¹.

De otra parte, en esa modernidad republicana los conceptos de libertad y de política adquieren un nuevo sentido dado que ningún ciudadano puede ser obligado a someterse jurídicamente a instituciones que no garantizan sus derechos fundamentales. Las democracias, sean de la naturaleza que sean terminan supeditando la condición de libertad al consenso: “todos deciden sobre y, llegado el caso, también contra uno sólo, que aprueba o está en contra” y anotará Kant en *La Paz Perpetua* que esos todos “no son todos; lo cual constituye una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad”. No existe por tanto la posibilidad del disenso; en el maniqueísmo democrático o se está a favor o se está en contra; la modernidad del disenso no tiene cabida. Por tanto anotará de forma contundente Beck, siguiendo al filósofo de Köenigsberg, en un proyecto republicano “la libertad se mide en la libertad de expresar una opinión hereje y de obrar en consecuencia”¹²². Para este sociólogo alemán lo que aquí se evidencia es una clara separación de Kant con Rousseau, en tanto la modernidad republicana no está sostenida por la voluntad general, es decir por el acuerdo unánime de todos, sino por la condición de disenso de cada hombre. Y es en eso donde en últimas se encuentra la propuesta política novedosa de nuestro ilustre Kant.

¹²¹ U. Beck, *Los padres de la libertad*. En U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad*, F.C.E, 2002, México, p. 308.

¹²² *Ibid.*, p 312.