

*Aproximaciones al pensamiento
político de Immanuel Kant*

— Miguel A. Rossi*

Introducción

Es un lugar común minimizar el pensamiento político de Immanuel Kant, especialmente cuando se lo compara con su producción teórica en el terreno gnoseológico o ético.

Cierto es que las temáticas del conocimiento y la libertad han sido las dos grandes problemáticas del filósofo, pero no es menos cierto que pensar en ellas desde un vaciamiento político es una postura ingenua que no tiene mayor justificación.

Tanto Hegel como Marx, Weber y Nietzsche entre otros han caracterizado a la modernidad como el terreno de las escisiones. Tales afirmaciones nos resultan más que inteligibles cuando se toma a la antigüedad o el medievo como parámetros de comparación con ese período.

Nuestro objetivo es, ante todo, indagar en el plano de la teoría política kantiana, pero asumiendo que no existen teorías independientes de las prácticas sociales. Por lo tanto, la pregunta por la modernidad conlleva necesariamente la re-

* Profesor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Master en Ciencia Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctorando en Ciencias Políticas de la Universidad de São Paulo (USP). Profesor Adjunto de Teoría Política y Social I y II, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

flexión sobre su conciencia y práctica. Respecto de este aspecto, consideramos que el pensamiento de Immanuel Kant es por antonomasia una de las miradas en donde el ideario moderno se refleja con mayor claridad y nitidez.

Compartimos con Châtelet (Châtelet, 1992) su juicio acerca de la audacia de Kant al preguntarse por las condiciones existenciales de la verdad, mientras que la mayoría de los filósofos anteriores a él sólo indagaban sobre la problemática del error, pues la idea de una verdad absoluta era para ellos el punto de partida inevitable.

El ingreso a la modernidad supone entre otras cosas una ruptura con la totalidad social organicista¹, en la cual el sujeto era percibido en función de dicha totalidad. Hemos ingresado al ámbito de las escisiones: separación del hombre de sus instrumentos de trabajo, falta de comunión entre él y la naturaleza, cuantificación de ésta, división social del trabajo, emergencia de la sociedad civil diferenciada del Estado, sólo por nombrar algunas características del mundo naciente.

Dicha dinámica socioeconómica será simultáneamente acompañada por cambios profundos tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica política. Con respecto al primer aspecto, Kant será el protagonista de esta gran revolución. Ella supone en primer término concebir al sujeto desde la pura actividad, e incluso creando las condiciones que permiten conocer algo, gracias a la renuncia a conocerlo en sí mismo. Tal renunciamiento alcanzará una dimensión radical, trastocando consecuentemente todos los ámbitos de la realidad. No podría ser de otra manera, pues para la subjetividad moderna se trata del abandono de toda posible metafísica.

Pero si en términos kantianos sólo podemos conocer los fenómenos y no las cosas en sí (noumeno), en tanto estas últimas exceden el campo de nuestras experiencias, ya no hay garantías de verdades absolutas y mucho menos Dios -que tampoco es cognoscible en sí mismo- será el garante de ellas.

No obstante, caeríamos en un grave error si pensásemos que la modernidad está dispuesta a abandonar toda posible garantía, pues, por el contrario, el *logos* moderno aceptará el desafío de procurarse una como dadora de sentido y cohesión social, el nuevo trono será ahora ocupado por la “diosa razón”.

Pero, en el caso de Kant, no se trataría de una “razón cualquiera”, no es la razón de las ideas innatas de Descartes y mucho menos una razón al servicio de la burda experiencia o la teología. Es una razón que establece su propio tribunal para fijarse a sí misma sus propios límites.

La razón kantiana es ante todo una razón escindida: una razón ilustrada, equivalente a decir una razón crítica y pública, pero también -y tal vez especialmente- una razón jurídica.

Dichas características de racionalidad -y esta es nuestra hipótesis- son las expresiones teóricas de una práctica burguesa en expansión. Si bien en el caso específico de Alemania dicha burguesía se encontraba atrasada, fue un denominador común de los pensadores idealistas alemanes el pensar dicha práctica desde la impotencia de sus propios contextos sociales.

Hagamos un alto en este supuesto para dilucidarlo con mayor profundidad. Si partimos del ensayo kantiano “¿Qué es la Ilustración?”, es evidente que hay un doble uso de la razón: en su uso público y en su uso privado.

De acuerdo al primer uso, es un derecho del hombre -en tanto ilustrado y libre- ejercer ampliamente el plano de la crítica. Sólo a través de ella será posible una evolución social, sobre todo cuando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escuchar los intereses de la burguesía. Pero dicha crítica vuelca sus energías sobre el pasado, es una crítica de la denuncia: denuncia oscuridades, prejuicios, instituciones que ya no pueden cristalizar el espíritu de una nueva época. Es una crítica que se hace transparente y necesita imperiosamente el requisito de la publicidad, pues se trata justamente de ir construyendo la política del espacio público.

De acuerdo al segundo, la razón debe limitar su uso crítico. No hay otro camino que el de la obediencia. Si por un lado se debe criticar, por el otro se debe obedecer. Ambas instancias deben mantener simultáneamente sus propias distancias. Sólo así será posible el transcurrir de las sociedades hacia lo mejor, sólo así se legitimará una deliberación de lo público que no ponga en jaque los intereses de lo privado. Es una razón ambigua, pues si bien la crítica es ejercida por la dinámica de la sociedad civil, se topa con la lógica del Estado, que es pensado jurídicamente, y curiosamente termina naturalizando los intereses de lo privado. Esta es la razón por la cual el pensamiento de Kant captó mejor que ninguno los intereses de la burguesía, en tanto permite disociar lo político como reino de la igualdad formal de lo social como reino de la desigualdad. Sin embargo, no queremos ser injustos con Kant, cuyo diagnóstico es preciado y revelador para nosotros, y mucho menos dejar de reconocer los esfuerzos de una razón pública capaz de construir una política deliberativa, una política del espacio público. Creemos que tal aspecto no escapó a la mirada de Arendt, como tampoco a los teóricos de la democracia deliberativa del presente. Al igual que ellos, también nosotros apostamos por una política deliberativa. Años de historia nos han hecho conscientes del peligro derivado del desmoronamiento o supresión del espacio público, pero también estamos convencidos de que el basamento de una auténtica comunidad deliberativa debe partir de la resolución de las necesidades básicas de los hombres. De lo contrario, seguiremos subsumidos en una lógica que establece ciudadanos de primer y segundo orden.

1. Kant y el contractualismo

a. Estado de Naturaleza ²

La categoría de *estado de naturaleza* fue uno de los tópicos comunes centrales al ideario jurídico, filosófico y político de los siglos XVII y XVIII. En este sentido Immanuel Kant no constituyó una excepción, aunque el concepto tuvo para el filósofo alemán distintas connotaciones axiológicas, tomando como principales interlocutores con relación a éste a Hobbes y Rousseau.

Queda claro que para Kant dicho concepto tiene fundamentalmente por lo menos dos dimensiones: como ideal crítico en tanto serviría para denunciar las sociedades actuales, y como hipótesis de trabajo en tanto justifica el advenimiento del Estado civil.

Con respecto a la primera dimensión cabe destacar la gran influencia de Rousseau, especialmente sus agudas críticas a la dinámica del progreso como portador de las sociedades del lujo y el refinamiento ³.

Con relación a la segunda, que se tornará hegemónica en el esquema kantiano, se asimila el estado de naturaleza al estado de guerra hobbesiano.

“El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren” (Kant, 1999: p. 81).

El filósofo alemán pone el acento especialmente en el estado de naturaleza como un estado de guerra potencial, motivado por la ausencia de una autoridad pública que pueda determinar o establecer lo que compete a cada uno. No obstante enfatiza que el estado de naturaleza es una idea *a priori* de la razón que no tiene existencia histórica alguna.

Lo interesante del planteo kantiano es que el estado de naturaleza no es opuesto al estado de sociabilidad, sino al estado civil. Y una de las diferencias más radicales entre ambos es que en el estado de naturaleza –en el cual se incluyen ciertas cláusulas del derecho privado– sólo pueden garantizarse posiciones y posesiones de un modo fluctuante y provisorio, mientras que en el estado civil tal garantía gana en perennidad, especialmente a través del derecho público.

“En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica por comparación” (Kant, 1994: p. 71).

De todos modos, es relevante enfatizar la importancia que Kant asigna al derecho privado, no sólo para señalar que en el estado de naturaleza existirían legí-

timamente las posesiones particulares, sino fundamentalmente porque a partir del derecho privado podemos fundamentar la exigencia u obligación de salir del estado de naturaleza para ingresar al estado civil.

“Lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho; es este principio: Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil” (Kant, 1994: p.141).

Lo específico del estado civil es el derecho público, que para muchos comentaristas tiene la función básica de fortalecer y resguardar al derecho privado. Incluso suele sostenerse que el derecho público debe sus condiciones existenciales al derecho privado.

Kant entiende por derecho público al “conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico (...) Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una constitución, para participar de aquello que es el derecho” (op. cit. &43).

b. El contrato originario

Al igual que la noción de *estado de naturaleza*, la noción de contrato es también una idea de la razón. Pero, a diferencia de los otros tipos de contratos, Kant afirma categóricamente que el contrato que establece una constitución es de una índole muy particular, dado que constituye un fin en sí mismo: “La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad” (Kant, 1964: p. 157).

Acordamos con Terra (Terra, 1995) que la formulación del contrato kantiano cumpliría dos de las exigencias que ya están presentes en el contrato rousseauiano: que la asociación proteja los bienes de cada hombre, y que la autonomía sea posible.

De todas maneras, hay que tener en cuenta que el contrato originario kantiano no puede comprenderse como un mero pacto de asociación, en tanto la idea fundante no es la de un pueblo pactando con su gobernante. Kant tiene muchos reparos en este punto. Trata de excluir las nociones de deberes y obligaciones que

supone toda lógica contractual, pues percibe que el incumplimiento de alguna de las partes contractuales podría legitimar un estado de rebelión o resistencia al poder supremo.

“El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe discutir prácticamente sobre este origen como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe” (Kant, 1994, p.149).

La formulación del contrato es la idea por la cual un pueblo se constituye en Estado, o dicho en otros términos, la unión de las voluntades particulares en una voluntad general, es decir, como voluntad unificada de un pueblo.

Kant también explicita, del mismo modo en que lo hizo con respecto al estado de naturaleza, que el contrato fundante no es un *factum*, y por lo tanto es un absurdo rastrear o buscar históricamente un documento que acredite la celebración de dicho pacto entre el pueblo y el gobernante como fundante de la constitución. Sin embargo, la idea de tal celebración tiene para el filósofo un infinito valor de practicidad: obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si ellas emanaran de la voluntad de todo un pueblo.

Al respecto, nos parece relevante la distinción kantiana entre el origen del Estado y su fundamentación. El origen del Estado sólo puede comprenderse a partir de una dimensión histórica, y su génesis no puede ser otra más que el ejercicio de la fuerza, mientras que el fundamento del Estado como estado de derecho pertenece al plano eidético, y en este caso no hay justificativo alguno para realizar una revolución.

No obstante, Kant sostiene que si una revolución logra su cometido y es capaz de instaurar una nueva constitución, la ilegitimidad de su origen no libra a los súbditos de la exigencia de prestarle absoluta obediencia.

c. El Estado civil

No cabe duda de que el axioma político kantiano por excelencia es la identificación de Estado como estado de derecho. Es en este aspecto que la dimensión jurídica alcanza su punto máximo, en tanto la condición civil es pensada en términos jurídicos.

La condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*:

- a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
- b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
- c) La autonomía de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Kant enfatiza que éstos no son dados por el Estado ya constituido, sino que son principios por los cuales el Estado como Estado de Derecho tiene existencia, legitimidad y efectividad. Profundizaremos a continuación en cada uno de ellos.

a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre

El postulado de la libertad ⁴ es tal vez una de las nociones más importantes de la cosmovisión kantiana. Tal postulado no sólo es fundante para la vida moral, sino también y con la misma fuerza para la dinámica jurídico-política.

Una auténtica constitución debe partir de dicho axioma. En esta perspectiva, el terreno de la libertad alcanza una pluralidad de matices: libertad de pensamiento, de religión, etc.

Con respecto a la constitución civil, Kant expresa formalmente el principio de la libertad del siguiente modo: “Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás)” (Kant, 1964, p. 159).

Hay en esta cita algunos núcleos temáticos que queremos desarrollar:

- El concepto de felicidad es definido como la sumatoria de las inclinaciones, y como tal es subjetivo y empírico, vale decir que es imposible establecer una ley general en materia de felicidad, pues cada quién es libre de interpretarla y realizarla a su manera. Kant pone especial cuidado en mostrar que la felicidad de los individuos no debe ser objeto de derecho o legislación, sobre todo debido a que: “Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde” (Op. Cit.: p. 174).

- El Estado no debe prescribir cuestiones de orden empírico o legislar en materia de felicidad. Sólo un gobierno despótico asumiría tal tarea, con la nefasta consecuencia de privar a los sujetos justamente de ser sujetos de derechos. Por esta razón Kant afirma: “Al miembro de la comunidad en cuanto hombre, le corresponde este derecho de la libertad, puesto que es un ser capaz de derecho en general”(Op. Cit.: p. 161). De este modo, es digno de apreciar como la idea de comunidad kantiana se reviste de un sentido de heterogeneidad que es condición de posibilidad para incluir la diversidad de pensamientos, opiniones y actitudes, claro esta, mientras no violen el principio formal de ir en contra de la libertad de los demás. Por tanto, una correcta constitución es aquella que “asegura la libertad de todos mediante leyes que permiten a ca-

da uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados” (Op. Cit. p. 169).

b) La igualdad en cuanto súbditos

“Su fórmula sería la siguiente: cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma (...)” (Op. Cit, p. 160).

De esta manera, aquel que detenta el poder supremo debe estar libre de todo tipo de coacción bajo el argumento de ser el creador o conservador de la misma comunidad. Por lo tanto, tiene la atribución de obligar a todos sin someterse a sí mismo a la ley de la coacción. Además, si el jefe de estado pudiese ser coaccionado, se pondría en jago el propio concepto de poder supremo que necesita interpretarse axiomáticamente para evitar una cadena de subordinaciones infinitas.

Por otra parte, el filósofo expresa categóricamente que “el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia. Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior” (Op. Cit.: p. 170).

La prohibición de efectuar una rebelión es un deber incondicionado, pues el filósofo pretende evitar toda máxima que como precedente sirva de universalización del derecho de resistencia: “(...), porque una vez aceptada la máxima del levantamiento se tornaría insegura toda constitución jurídica y se introduciría una condición de completa ilegalidad (*status naturalis*), en la que el derecho, cualquiera que fuese, dejaría de tener el más mínimo efecto” (Op. Cit. p. 173).

Con respecto a la temática de la igualdad, creemos que en este punto puede juzgarse a Kant como uno de los grandes pensadores de la burguesía, en tanto esta igualdad del súbdito ante la ley convive con la desigualdad de las distintas posiciones y posesiones de la sociedad civil: “Pero esa igualdad de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad (...)” (Op. Cit. p. 160).

Podemos percibir a través de esta cita los matices más liberales de su pensamiento. Al respecto, enfatizamos una percepción de la política entendida desde el dominio de la escisión: una igualdad formal ante la ley y una desigualdad real al interior de la sociedad civil. Pero para comprender esta perspectiva con profundidad, es necesario contextualizar sociológicamente su pensamiento político.

Recordemos que Kant es partidario del despotismo ilustrado, expresado acabadamente en su ensayo *¿Qué es la ilustración?* al identificar la figura del monarca Federico II con la ilustración misma.

Kant está pensando en la impotencia de Alemania para llevar a cabo su revolución burguesa, y en tal sentido toma a Estados Unidos y Francia como modelos ejemplares de burguesías en expansión. Basta con pensar en la formulación de sus principios *a priori* del derecho –libertad, igualdad y autonomía– en relación con los derechos de ciudadanía proclamados en la Revolución francesa para verificar tal afirmación.

Para nuestro pensador, Alemania sigue presa de un sistema medieval tanto en la forma de pensamiento como en su práctica social. Por esta razón comienza su ensayo preguntándose qué es la ilustración, interrogante que contesta categóricamente como la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Una incapacidad que puede resumirse por el hecho de no ejercer la razón autónomamente: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”, enfatiza Kant como el lema de la Ilustración, lema que refleja no sólo su aspecto teórico sino también el práctico e incluso militante. Una confianza en una razón que está dispuesta a fijarse sus propios límites, no sólo en el campo de lo gnoseológico al renunciar al conocimiento de lo metafísico o de lo absoluto, sino también en diseñar una ingeniería racional que ponga límites a la irracionalidad política, tanto en su deconstrucción medievalista como en su versión maquiaveliana.

Con respecto a la práctica social, Kant necesita terminar con todo tipo de prerrogativa estamentaria y pensar lo que en términos marxianos podemos denominar clase social. Así lo expresa nuevamente valiéndose de una fórmula: “A cada miembro del ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias (como si fuesen privilegiados de cierta clase), oprimiéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos” (Op. Cit. p. 161).

Por lo tanto, el nacimiento no puede constituir ninguna prerrogativa de derecho y mucho menos ningún privilegio innato. Una vez rota la noción de estamento, la jerarquía social cobra dinamismo y ya podemos hablar de una burguesía que ha madurado.

Como hemos precisado anteriormente, el camino de la igualdad está asegurado por la lógica de una legalidad formal que posibilita y garantiza la transparencia competitiva de todos. Para Kant, la temática de la desigualdad - que por otra parte no es un problema - se ubica dentro de la esfera de la sociedad civil y encuentra legitimación en las propias diferencias naturales.

“De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar; la circunstancia de que uno sirva (como jornalero) y el otro pague el salario, etc; depende mucho de la salud de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). Pero, según el derecho (...) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, (...)” (Op. Cit. p. 161). Como podemos apreciar, dicha cita evidencia uno de los núcleos fundantes de la lógica burguesa. La pobreza y la necesidad de la venta de la fuerza de trabajo en aras de la mera supervivencia, no es un problema normativo que ofrece criterios de igualdad de competencia, justamente haciendo abstracción empírica de las posibles diferencias que recaen sobre los individuos ⁵.

Ariesgo de malinterpretar a Kant, es evidente que el pobre, el indigente, se constituye como tal sólo por sus propias capacidades, o mejor dicho, por sus incapacidades ante una lógica o dinámica social que se presenta limpia de toda culpa y cargo.

c) La autonomía de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como legislador

“Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos, lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y nadie puede violentarla” (Op. Cit.: p. 164).

El concepto de autonomía kantiano posee una profunda influencia rousseauniana. Bajo la idea de voluntad general o unificada de todo el pueblo, subyace la idea de la obediencia a sí mismo.

La voluntad unificada del pueblo es también para Kant una idea a priori de la razón, y bajo ningún punto de vista puede ser interpretada desde la regla de la mayoría. De ahí los juicios más acérrimos del filósofo a la democracia, a la cual interpreta como el despotismo de la mayoría ⁶.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esta idea de voluntad general como autoridad legislativa no supone que a los ciudadanos se les asigna la tarea de legislar. Desde esta óptica surge el núcleo de la teoría política representativa kantiana, lo que en términos del filósofo podemos denominar “la representación del como sí”, en tanto el legislador crea y decreta las leyes como si estas emanaran de una voluntad general.

Cabría entonces preguntarnos qué entiende Kant por ciudadanía y cuáles son los alcances y límites de dicho concepto.

“Dentro de esta legislación se denomina ciudadano (citoyen), es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad (bourgeois), al que tiene derecho de voto” (Op. Cit. p.165).

El requisito esencial para convertirse en ciudadano será explicitado por Kant a partir del criterio de propiedad o ser propietario. No obstante, hay que tener en cuenta que parte de un criterio amplio de propiedad, siendo también propietarios aquellos que son portadores de un arte, oficio o ciencia.

El criterio fundamental de exclusión de la ciudadanía, además del criterio “natural” de exclusión por ser niño o mujer, se fija en la necesidad de subsistencia dada por la venta de la fuerza de trabajo, pues quien necesita servir a un particular pierde justamente su carácter de autarquía, siendo ésta una de las notas esenciales del concepto de ciudadanía. Esta es la razón por la cual Kant afirma que es necesario que el ciudadano no sirva más que a la comunidad. No obstante, hay una diferencia básica señalada por Terra en orden a lo que puede considerarse una habilidad: quien hace una obra, por ejemplo un artesano, puede alienarla para otros como si fuese una propiedad, mientras que el jornalero, el empleado doméstico, etc., son meros *operatii* y no artífices.

También con respecto a la ciudadanía Kant se enfrenta a la cosmovisión estatal en tanto todos los ciudadanos tendrían derecho a un solo voto, ya sea el pequeño propietario o el terrateniente. Por lo tanto, el criterio deja de ser cuantitativo para pasar a ser cualitativo: “Luego, para la legislación, el número de los capaces de votar no ha de juzgarse por la magnitud de las posesiones, sino por la inteligencia de los propietarios” (Op. Cit.: p. 166).

La división de poderes

Kant cree que la única forma de garantizar la permanencia del Estado civil es a través de la lógica de un poder soberano. Tal poder se caracteriza por ser absoluto, irresistible y divisible.

Anteriormente explicamos la importancia de un poder absoluto e irresistible. Nos adentraremos ahora en el requisito de la divisibilidad.

La división de poderes constituye el corazón del modelo republicano. Recordemos que para nuestro filósofo sólo existen dos formas de gobierno independientemente de los regímenes: la república y el despotismo. Resulta obvio que la segunda alternativa rechaza de lleno la división de poderes.

“Los tres poderes en el Estado, están, pues, en primer lugar coordinados entre ellos como otras tantas personas morales, es decir, que uno es el complemento necesario de los otros dos para la completa constitución del Estado; pero en segundo lugar, ellos también están subordinados entre sí, de suerte que el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio, es decir que el manda en calidad de persona particular, bajo la condición de respetar la voluntad de una persona superior; en tercer lugar, ellos se unen el uno con el otro para darle a cada súbdito lo que corresponde” (Kant, 1994: p. 146).

El poder soberano es comprendido por Kant desde una idea de totalidad que incluye la dinámica de los tres poderes en tanto éstos se complementan y articulan entre sí, incluso podemos hablar de una subordinación y mediación silogística. La premisa universal estaría dada por el poder legislativo, en tanto contiene el primado de la ley universal. La premisa particular estaría dada por el ejecutivo, en tanto es el poder que administra y ejecuta la obligación de ajustarse a la ley. La conclusión estaría dada por el poder judicial en tanto juzga y sentencia lo que es conforme al derecho.

En el esquema de la división de poderes existiría una superioridad del poder legislativo, puesto que en él residiría la soberanía en sentido fuerte al identificarse con la voluntad unificada del pueblo. No obstante, muchas veces el filósofo asimila al detentador del poder supremo con el regente del Estado, superponiendo consecuentemente el poder legislativo con el ejecutivo. Otras veces legitima el derecho del soberano a destituir al regente del Estado cuando las circunstancias así lo requieran.

2. Aproximaciones al derecho y la moral

Uno de los puntos más cruciales del pensamiento de Kant es ciertamente la relación entre la moral y el derecho, relación que ha suscitado innumerables reflexiones por parte de un gran número de especialistas abocados al pensamiento kantiano.

En líneas generales podemos trazar dos perspectivas.

La primera acentúa la disociación entre la moral y el derecho, sobre todo desde una lectura liberal, sensible a fijarle límites al Estado con respecto a su intrusión en asuntos de moral y bienestar general de los individuos. Para esta perspectiva, Kant tendría el mérito de haber concebido al derecho desde una esfera de autonomía, tanto como Maquiavelo lo hizo con respecto a la política. Como bien lo señala Terra (Terra, 1995), en la especulación en distinguir el derecho de la moral estaba implícita la cuestión de la naturaleza y los límites de la actividad política con respecto al individuo. De esta forma el liberalismo encontraría en Kant su forma jurídica, tal como habría encontrado en Locke y Smith su forma política y económica respectivamente.

La segunda se contrapondría a la primera al poner énfasis en la vinculación entre la moral y el derecho. Esta perspectiva parte de un concepto de ética más amplio, es decir como doctrina de las costumbres⁷, y como tal abarcaría tanto al derecho como a la ética en sentido estricto, es decir, como teoría de la virtud.

Creemos que ambas perspectivas están presentes en Kant. Acordamos con la primera interpretación, que hace hincapié en una diferenciación cualitativa entre

la moral y el derecho, pero cotejamos asimismo, a partir de la *Metafísica de las costumbres*, que el derecho queda subsumido en la ética, entendiendo a ésta como una teoría de las costumbres.

Por nuestra parte, pensamos que aún tomando la ética en su sentido restringido –como teoría de la virtud-, ésta tiene necesariamente puntos de intersección con el derecho. Estamos persuadidos de que cuando se trata de derechos elementales o básicos de los seres humanos, la moral y el derecho deben coincidir.

De todas formas, y en favor de la primera perspectiva, sabemos que Kant necesita apostar por un estado de derecho y un modelo republicano que no estén compuestos por ángeles sino por hombres e incluso por demonios que, más allá de sus móviles internos, inclinaciones y malos deseos, puedan regir sus conductas por una legalidad racional independientemente de todo presupuesto moral.

Profundicemos entonces en la relación entre el derecho y la moral: ambas disciplinas son pensadas por Kant bajo los requisitos de lo formal y lo universal.

Con respecto a la ética podemos hablar de autonomía, dado que es el propio agente el que dictamina la ley moral a través de una voluntad pensada como la facultad del querer por el querer mismo, es decir, prescindiendo de cualquier objetivo o finalidad empírica.

Kant comienza *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirmando que lo único que puede ser considerado bueno en sí mismo es la buena voluntad.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, 1946: p.27).

Una voluntad que es mentada como buena en sí misma, prescindiendo de sus objetivos o fines propuestos e incluso haciendo abstracción de lo que efectué o realice.

Ahora bien, al mismo tiempo que sostiene que lo único bueno es la buena voluntad, percibe a la naturaleza humana no sólo desde la determinación racional, sino también desde lo sensible. Desde esta óptica, el hombre es ciudadano de dos mundos: un mundo inteligible determinado exclusivamente por la lógica racional, y un mundo sensible, determinado por las inclinaciones.

Es desde esta cosmovisión que resulta necesario introducir el concepto de deber, que no es más que la buena voluntad, pero que surge a partir del conflicto entre los mandatos de la razón y las inclinaciones que le son contrarias. Si el hombre estuviese determinado únicamente por la razón, es obvio que la noción de deber no tendría sentido. Kant incluso hace referencia a que una voluntad santa tampoco está constreñida por deber alguno, en tanto sus máximas coinciden espontáneamente con la ley moral.

De todos modos, hay que tener presente que Kant no pretende excluir el plano de las inclinaciones, sino invitarnos a reprimir sólo aquellas que son contrarias al deber, pues también hay inclinaciones que son conformes a él e incluso neutras. Kant ejemplifica dicha perspectiva con el ejemplo de una persona ahogándose en el río. El acto inmoral reside en no prestarle auxilio, mientras que el acto moral consiste en socorrerlo independientemente de que sea nuestro amigo o enemigo. En el primer caso existiría una inclinación motivada por el afecto que obraría conforme al deber, pero el juzgamiento del acto moral como tal sólo es justificable por el deber. Incluso tampoco se evalúa el resultado de la acción moral, sin importar si tuvimos éxito en dicha salvación o no.

A partir de estas consideraciones Kant introduce la noción de acción moral, entendiendo por tal toda acción determinada o realizada exclusivamente por deber.

Ahora bien, para que una acción reciba el estatuto de moralidad, necesita como una de sus notas esenciales el requisito de la universalidad. Tal exigencia lleva al filósofo a enunciar su imperativo categórico: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.” Dicho en otros términos, la acción moral exige que nuestras máximas, entendidas como principios subjetivos y contingentes, puedan convertirse en ley universal, es decir, considerada válida para todos.

Otra de las formas posibles de expresar dicho imperativo puede basarse en la prohibición de convertirnos en una excepción. Tal aspecto guarda estricta relación con el requisito de la publicidad, en tanto una acción que intenta evitar la luminosidad de lo público seguramente es una acción ilegítima. De ahí su necesidad de cultivar el secreto. La elaboración de los golpes de estado puede leerse desde esta perspectiva.

Para hacer más comprensible el imperativo categórico, Kant se vale de una ejemplificación al analizar la mentira: “bien pronto me convido de que, si bien no puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento (...); por tanto mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiría a sí misma. Es decir, se incurriría en el principio formal de contradicción, invalidando a la mentira como tal” (Op. Cit.: p, 42).

Así como la moral tiene su imperativo, el derecho tiene el suyo, pensado también en términos formales y universales. “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 1994: p. 39).

Pero el derecho, diferente a la moral en este aspecto, posee como elemento específico el ejercicio de la coerción, sin la cual no tendría ninguna eficacia.

La legislación que hace de una acción un deber y al mismo tiempo obra sólo por deber es la acción moral, mientras que aquella legislación que incluye también otros móviles para determinar su acción es la acción jurídica. Kant admite para el derecho móviles patológicos, sentimientos sensibles que causan aversión, pues en este caso subsiste la idea de la ley con carácter coercitivo. Un ejemplo para reafirmar lo dicho sería el no asesinar al prójimo, objeto tanto de la moral como del derecho, pero para el último caso se puede determinar nuestra conducta con relación al móvil sensible: el miedo de ir a la cárcel y no el obrar por deber.

Otra de las instancias cualitativamente diferentes entre la moral y el derecho es el hecho de que en el plano jurídico no pueden evaluarse las intenciones de los agentes, sino que sólo las acciones externas que implican relaciones con los otros son evaluables, y en este caso hablamos de legalidad.

Con respecto a la libertad, las leyes jurídicas también se refieren a la libertad en su uso externo. Se trata de relaciones externas, de acciones de individuos que interactúan entre sí. Tal óptica aparece también en *Teoría y Práctica*: “El derecho es el conjunto de condiciones sobre las cuales el arbitrio de uno puede ser unido al arbitrio de otro según una ley universal de libertad” (Kant, 1964: p. 158).

Ahora bien, dicha libertad es pensada negativamente en tanto el arbitrio mío encuentra su límite en el arbitrio del otro. De ahí que la fórmula rece: mi libertad termina donde comienza la tuya. Libertad que es pensada, aunque no exclusivamente, en términos de sujetos propietarios, que sólo pueden asegurar sus pertenencias a través de un sistema jurídico coercitivo. Por tal razón, Kant enfatiza que coerción y libertad son dos aspectos de una misma realidad e incluso una exigencia de la misma razón.

Por otra parte, es importante tener en cuenta -y Kant tiene conciencia de ello- que el derecho es a la sociedad capitalista lo que antiguamente fue la teología al feudalismo. Si en el segundo caso se trataba de fundamentar una idea de inmutabilidad atribuida no sólo a Dios, sino también a los estamentos de la sociedad, en el primer caso estamos hablando de un derecho coercitivo y también distributivo, acorde a la movilidad que supone el concepto de clase.

A manera de conclusión podemos destacar que la relación entre la moral y el derecho tal como éstos fueron teorizados por Kant, ha sido uno de los dispositivos más eficaces de la lógica burguesa en tanto se instrumenta una moral pública coincidente con un derecho externo, escindido de una moral subjetiva o particular refugiada en la interioridad de las propiedades privadas.

3. La paz: una tarea política por excelencia

En su opúsculo de 1795 *Hacia la Paz Perpetua*, Kant menciona tres condiciones básicas mediante las cuales el ideario de la paz puede concretarse con sentido de permanencia entre las distintas naciones:

- a) la constitución civil en cada estado debe ser republicana: una organización política basada en la representación y la separación de poderes;
- b) el derecho de gentes debe fundamentarse en una federación de estados libres: garantizando la libertad de aquellos que deciden unirse al nuestro, componiendo una federación que evita a toda costa la guerra;
- c) el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal: conlleva la idea del derecho de visita al extranjero en calidad de ser considerado ciudadano universal.

A partir del tercer artículo de la Paz perpetua, se acentúa aún más el modelo republicano como condición *sine qua non* para ser miembro de los estados confederados, pues dichos estados deben haber equiparado sus condiciones internas de legalidad.

El núcleo teórico de dicho proyecto descansa en los siguientes supuestos:

- 1) La paz no puede comprenderse como un estado natural -el estado de naturaleza no es un estado de paz-, y por tanto debe ser instaurada o posibilitada a través de condiciones de juridicidad.
- 2) El objetivo es erradicar definitivamente el estado de guerra, para lo cual hay que superar una mera lógica contractual.
- 3) Cuando los hombres consensúan la creación de un estado eliminan consecuentemente la guerra interna, pues hacen posible el derecho y se imponen a sí mismos un poder supremo.
- 4) Puede darse empíricamente que un estado determinado constituya el punto de partida de una asociación federativa en sus múltiples relaciones.
- 5) La idea racional de una comunidad pacífica no posee un carácter filantrópico sino jurídico.
- 6) Trabajar por la paz es un postulado de la razón práctica.

Sin lugar a dudas, uno de los aspectos más álgidos del proyecto de paz perpetua es puntualizado por Rabossi en los siguientes términos: “Por coherencia lógica (Kant) tiene que admitir que dado que los estados son entidades individuales que poseen los atributos morales de las personas, la manera de eliminar la guerra debe ser la misma para unos y otros: crear por consenso el orden jurídico y auto-imponerse un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial” (Rabossi, 1995: p. 185).

Sin embargo, sabemos -observación que Rabossi también comparte con nosotros- de la sensibilidad kantiana en relación con los despotismos, y en tal sentido el filósofo es consciente de que la existencia de un estado mundial sería una amenaza segura de tiranía. Por consiguiente, Kant otorga una preferencia momentánea a la consolidación de una confederación en donde la singularidad de los estados no quede diluida en detrimento de un poder absoluto. No obstante, él supone que la federación es un paso necesario para iniciar la aproximación progresiva a la república mundial. Idea que refuerza en el *Conflicto de las facultades*, en la segunda parte dedicada al progreso, al sostener que la posibilidad de una comunidad con constitución propia no es una quimera inútil, sino un ideal paradigmático y accesible.

Lo sugerente del planteo kantiano reside en que si bien el objeto final de la política es la paz entre las naciones, podemos arribar a ella mediante la existencia de las guerras.

Kant es consciente de la naturaleza humana: el hombre es un ser social y antisocial. Al mismo tiempo que siente hacia sus semejantes una propensión a relacionarse, tiene una inclinación a aislarse y replegarse sobre sí. Es decir, se resiste al simple hecho de solidarizarse con los demás. Rehúsa a toda costa a ser tratado como un animal gregario, maximizando consecuentemente sus potencialidades individualistas.

De esta tensión y repulsa entre la *insociable sociabilidad* humana surge la noción de *antagonismo* como causalidad fundante no sólo de la guerra entre los hombres sino también de la dinámica del progreso. De este modo, la guerra aparece “naturalmente” en la vida de los individuos, siendo un fenómeno inevitable en el camino de la humanidad hacia la libertad.

El espíritu comercial constituyó otro de los puntos centrales de esta dinámica del progreso, que también será un excelente medio para lograr la confederación de las naciones, sobre todo potenciando el vínculo de hospitalidad hacia los viajeros sustentado en el derecho de ciudadanía mundial.

Si bien por lo dicho anteriormente es la naturaleza la que garantiza el camino hacia la paz perpetua por la dinámica de los antagonismos, es fundamental tener en cuenta que Kant no pretende desde un postulado teórico asegurar tal evolución definitiva hacia la paz. Por esta razón sostiene que sólo hay meros indicios para pensar tal dinámica del progreso.

De todas formas, es más que evidente que las relaciones entre el derecho y la política con respecto a la naturaleza, son uno de los ejes conceptuales más confusos del pensamiento del gran filósofo, pues si por un lado hay primacía de la razón práctica, por otro lado Kant enfatiza que dicho progreso, incluso planteado en términos de moralidad, sólo es postulable a la dinámica de la especie humana y no a la del individuo. Incluso puede vislumbrarse en el pensador una cierta cuo-

ta de escepticismo con respecto a que los hombres considerados individualmente orienten sus máximas en beneficio de la moral.

Retomando el tema de la *insociable sociabilidad*, también se haría presente en dicha dinámica una lógica del interés a favor de la construcción de una confederación. Por tal razón Kant aduce que los propios gobiernos evitarán la anulación de las libertades civiles, dado que incurrir en este peligro iría en detrimento de todos los oficios, especialmente del comercial, con la terrible consecuencia de no sólo imposibilitar el paso a la confederación, sino también provocar el debilitamiento de los propios Estados.

A manera de cierre, creemos importante enfatizar la actualidad que reviste en este punto el pensamiento de Kant en nuestros días. Sólo es necesario pensar en la creación de las Naciones Unidas para visualizar algunos de los supuestos kantianos, conjuntamente con la intensificación del derecho internacional, la creación de órganos internacionales con ciertos fueros jurisdiccionales, la positivización de un conjunto de derechos humanos consensuados por la comunidad internacional como de valor universal, y el reconocimiento de las personas individuales como sujetos del derecho internacional, todos ellos ejemplos más que ilustrativos de nuestro punto de partida.

4. Una mirada particular: Arendt y la *Crítica del juicio*

Como bien lo señala Hannah Arendt, la diferencia más radical entre la Crítica de la razón práctica y la Crítica del juicio es que las leyes morales de la primera son válidas para todos los seres inteligibles, no sólo de este mundo sino de cualquier mundo pensable, mientras que las reglas y juicios de la segunda están estrictamente limitados en su validez a los seres humanos en la tierra.

El juicio no es para Kant un atributo de la razón práctica, pues ésta establece qué debo o no hacer por medio de imperativos. El juicio, por el contrario, excluye toda posible imposición.

La pensadora señala las principales categorías de la *Crítica del juicio* kantiana que contribuirán a pensar la política. Tales tópicos son: el particular como un hecho de la naturaleza o un evento de la historia; la facultad del juicio como la facultad del espíritu humano para subsumir lo particular del evento histórico en la trama universal o general; la sociabilidad de los hombres como una necesidad de mutua dependencia, pero no motivada por meros intereses egoístas, sino fundamentalmente por las necesidades espirituales más genuinas de los hombres.

En la *Crítica del juicio* Kant nos habla fundamentalmente de dos facultades: la imaginación y el sentido común.

La primera puede definirse como la facultad de tener presente lo que está ausente. Es decir, hay una abstracción del objeto representado con respecto a la percepción sensible inmediata, para tornarse luego objeto de representación para el sentido interno. A través de la imaginación son juzgados objetos no presentes, que al ser abstraídos de nuestra percepción sensible inmediata cuentan con el atributo de un cierto distanciamiento o imparcialidad, provocada justamente porque ya no hay una afección directa de la experiencia sensible. El sentido del gusto, en términos kantianos, tiene que ver con un sentido interno. La operación de la imaginación es la que en última instancia prepara el objeto para la reflexión. Sólo a través de ella podemos realmente juzgar una cosa.

De lo dicho anteriormente podemos deducir una importante condición para todos los juicios, en tanto ellos son el resultado de una representación interna a la cual hemos arribado a través del distanciamiento desinteresado con el objeto: nos referimos a la condición de la imparcialidad y del goce contemplativo desinteresado.

El sentido común podría interpretarse como un sentido extra, una capacidad que nos ajusta al criterio de una comunidad. El sentido común es el *sensus communis*. Incluso, la comunicación y el discurso como una forma especial de ésta dependen del sentido comunitario. Dicho sentido es para Kant la nota específica del hombre. Al respecto, es importante resaltar que para el filósofo es imposible que forcemos a alguien a concordar con nuestros juicios, pero a través del sentido comunitario podemos aspirar a la concordancia de todos. Por tal razón, el filósofo afirma que es el sentido comunitario el que hace posible extender nuestra mentalidad, arribando a un pensamiento extensivo. Dicho pensamiento es el resultado de un desprendimiento de nuestros puntos de vistas particulares, en tanto ellos nos obstaculizan la condición de posibilidad de pensar como propios los supuestos de los otros. La deconstrucción de nuestros propios presupuestos nos hace ganar en generalidad ⁸.

Sin embargo, hay que poner especial cuidado en no interpretar la suspensión de nuestros puntos de vista como la anulación de nuestros propios pensamientos. Kant quiere lograr que también seamos capaces de asumir los puntos de vista del prójimo. Por lo tanto, el pensamiento extensivo no va en desmedro del ideal de la ilustración que enfatizaba la autonomía del pensamiento individual.

Relacionemos el bagaje conceptual descripto con la teoría política kantiana.

El axioma básico del cual podemos partir es la tensión kantiana entre el actuar y el juzgar. En este aspecto, hay dos eventos históricos que nos ofrecen su cuerpo para materializar tal tensión: las revoluciones, especialmente la revolución francesa, y las guerras.

A través del imperativo categórico, sabemos que para Kant es censurable la universalización de la guerra. No obstante, en su filosofía de la historia la guerra tiene un papel central en la dinámica del progreso. Incluso ve en aquélla un cierto bien. Así lo expresa en la *Crítica del juicio*, al mencionar que en el Estado más

civilizado permanece la veneración por el soldado en tanto su temple no se subyuga al peligro.

Es importante resaltar que el portador del juicio estético no es otro más que el espectador y no el actor o protagonista de los acontecimientos históricos. Vale decir que por un lado tenemos al espectador, por otro al espectáculo, y por otro a los actores. Son los espectadores y no los actores los que pueden subsumir -juzgar- los eventos particulares en la trama universal de la historia. Por tal motivo, Kant no se cansa de enfatizar que lo sublime de la revolución francesa, censurada como revolución por el imperativo categórico, reside en el punto de vista de los espectadores y no en el de los actores.

El espectador que juzga tiene una posición de excelencia en tanto puede contemplar desinteresadamente. Al distanciarse del evento gana en imparcialidad, motivada en parte, al no sentirse directamente imbuido en aquél.

En la mirada de Arendt, el juicio del espectador es el que irá ganando terreno en el dominio de la política. Tal afirmación encuentra su legitimación fundamentalmente en dos razones:

a) la condición *sine qua non* de todo juicio es -como explicitáramos anteriormente- retirarse del campo de la escena, justamente para poder contemplarla recuperando un sentido de generalidad;

b) más importante aún, los actores se preocupan por la opinión de los otros, el actor depende de la opinión del espectador, que da la medida y, lejos de ser pensado como un ente pasivo, se convierte en el protagonista de la escena: hemos ingresado al terreno de la opinión pública como uno de los factores fundamentales de la politicidad. Creemos que éste es uno de los puntos menos justificables en el contexto actual, sobre todo al interior de una sociedad mediática orientada a la desmovilización y despolitización de los ciudadanos como agentes activos. De todas maneras, es claro que la emergencia de la opinión pública como nexo representativo entre la sociedad civil y el estado fue uno de los tópicos centrales de la modernidad. Para Kant, un buen gobernante o legislador debe saber testear el horizonte de las opiniones colectivas y a partir de ellas tomar sus decisiones. Así éstas pueden convertirse en objeto de legalidad, contribuyendo a la evolución de la sociedad.

A manera de resumen podemos enfatizar algunos de los aspectos centrales de la *Crítica del juicio* con relación a la política:

1. A partir del juicio estético Arendt encontró en Kant las nociones de libertad, desinterés personal, apertura a la opinión de los otros, pluralismo, etc. Pues la predicación de la belleza no se impone, y por ende supone la idea de consenso. De ahí la analogía o extrapolación al consenso político.

2. Acordamos con Dotti en que “El primer paso de la interpretación arendtiana es, consecuentemente, distinguir la evaluación reflexionante tanto frente a las operaciones del conocimiento como ante las normas morales. Estética y política son actividades del espíritu que conciernen a lo particular, y sus resultados - los juicios en cuestión, con una incidencia social determinada - son siempre opiniones, proposiciones contingentes cuyo valor de verdad no está condicionado por universales *duros*, como las categorías y los imperativos” (Dotti, 1993: p. 28).

3. La facultad de la imaginación no sólo nos posibilita el requisito del desinterés, elemento esencial del juicio que se extrapola al juicio político, sino que también amplía nuestro horizonte personal incorporando los puntos de vista de los otros. Este aspecto es central para Arendt, porque le permite ver en Kant una redefinición del espacio público, caracterizado por una comunicación abierta y pluralista.

4. La razón kantiana esbozada en la crítica del juicio se comprende como una razón crítica, pero no es la razón del individuo replegado en sí mismo, sino una razón del sentido común convertido en sentido comunitario, dado que el ejercicio de la crítica supone necesariamente la referencia a una comunidad de interlocutores que puedan justamente juzgar acerca de nuestras posiciones intelectuales.

Hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Finalizar con la *Crítica del juicio* ha sido una elección deliberada, incluso una práctica intencionada, sobre todo porque a través de ella descubrimos un Kant que reivindica para la política el terreno de la doxa y no el de una episteme reservada a unos pocos. Visualizamos un Kant que nos invita al ejercicio de un pensamiento extensivo capaz de potenciar nuestra imaginación para hacernos conscientes -utilizando una palabra bien moderna- de los pensamientos y necesidades de los otros. Sólo dicho pensamiento puede bosquejar una política del consenso. Pero retomando nuestra introducción, creemos que dicho consenso deliberativo debe necesariamente asumir la pregunta por la alienación y sus orígenes. De lo contrario, nos encontraremos con agentes deliberativos en abstracto. Asimismo, también caeríamos en un error si dicho consenso fuese pensado desde la exclusión de todo tipo de moralidad, pues entendemos que en este aspecto la moral, el derecho y el juicio forman un único mandato: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”. He aquí el lema de la Ilustración. Considera los pensamientos y las necesidades de los otros. No claudiques en los derechos básicos de los hombres.

Sólo nos resta finalizar haciendo nuestras las palabras de Karl Jaspers: “Hay dos especies de kantianos: aquellos que permanecen para siempre en sus categorías y aquellos que siguen reflexionando por el camino de Kant.”

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1993 *Licoes sobre a filosofía política de Kant*. (Río de Janeiro: Ed. Relume Dumará). (Organización y ensayo Ronald Beiner).
- Barbosa, Susana Raquel 1999 *Contra-historia y poder* (Buenos Aires: Leviatán).
- Bobbio, Norberto 1985 *Estudio de Historia de la Filosofía -de Hobbes a Gramsci-* (Madrid: Debate).
- Bohman, James y Matthias, Bachmann (comp.) 1997 *Perpetual Peace* (London: The MIT press).
- Châtelet, François 1992 *Una historia de la razón* (Buenos Aires: Nueva visión) (Traducción de Oscar Terán).
- Dotti, Jorge 1993 “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario” en Saibón, José (comp.) *Homenaje a Kant* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).
- Kant, Immanuel 1946 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Buenos Aires: Espasa-Calpe) (Traducción G. Morente).
- Kant, Immanuel 1960 *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada).
- Kant, Immanuel 1964 *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)* (Buenos Aires: Nova).
- Kant, Immanuel 1983 *¿Qué es la Ilustración?* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kant, Immanuel 1984 *Crítica del juicio* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Kant, Immanuel 1994 *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la Paz Perpetua* (Madrid: Ed. Biblioteca Nueva).
- Laski, H. J. 1979 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rabossi, Eduardo 1995 “Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita” en Rohden, Valerio (comp.) *Kant y la institución de la paz* (Goethe).
- Santillán, José F. Fernández 1992 *Locke y Kant* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph 1996 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Terra, Ricardo, R. 1995 *A Política Tensa* (Brasil: Ilumituras).
- Torretti, R. 1967 *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile: editorial Universidad de Chile).

Notas

1. Dicho concepto de organismo será retomado por el imaginario del siglo XIX en un intento conservador de retornar a la totalidad perdida. Para el positivismo era común establecer una analogía entre la sociedad y el organismo humano.

2. Es en la *Metafísica de las costumbres* que se explicitan ampliamente y con profundidad, las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo. Al respecto, coincidimos totalmente con Cortina Orts en el hecho de que articular ambas facetas del derecho no deja de presentar graves dificultades, hecho por el cual se ha podido interpretar la postura de Kant como iusnaturalista y como apologista del derecho positivo. En nuestro trabajo nos acotaremos al modelo iusnaturalista en su variante contractualista, pero antes de abocarnos a tal propósito transcribiremos literalmente las razones aducidas por Orts que señalan un Kant distanciado del iusnaturalismo. El sentido de tal transcripción obedece a la nitidez de las argumentaciones de la autora, que hablan por sí mismas.

a) *“Si por derecho natural entendemos un conjunto de principios que puede extraerse del conocimiento de la naturaleza humana, Kant no es iusnaturalista porque la naturaleza humana no puede conocerse sino empíricamente y un conocimiento empírico carece de normatividad teórica y práctica.”*

b) *“... tampoco puede tenerse a nuestro autor por iusnaturalista si adscribimos al iusnaturalismo la afirmación de que sólo el derecho que satisface determinados principios de justicia puede considerarse derecho, quedando imposibilitado para recibir tal denominación cualquier sistema normativo que no los satisfaga, aunque haya sido reconocido como tal por los órganos competentes.” (Ibídem)*

c) *“Tampoco Kant opone a las relaciones jurídicas engendradas por la vida social un derecho individual de carácter ontológico. La distinción entre derecho natural y positivo conduce más bien a la diferenciación entre un derecho preestatal, que muy bien puede ser social, y un derecho estatal.”*

3. De todas maneras, es importante señalar que el punto de partida de Kant es el Estado civil, y en tal sentido el filósofo no añora la vuelta al estado de naturaleza o a un pasado ilustre que desmerezca toda perspectiva presente a la manera de un pensamiento conservador.

4. El postulado de la libertad es considerado por nuestro filósofo como un derecho inalienable de la naturaleza humana, un derecho intrínseco del concepto de hombre en tanto hombre.

5. No olvidemos que uno de los supuestos básicos del contractualismo es pensar a los contractuales desde la idea de igualdad y homogeneidad, requisitos necesarios de toda lógica de mercado.
6. Si bien para Kant la democracia es considerada una forma legítima de gobierno en tanto puede incluirse en la idea de República, sus juicios críticos respecto de aquella acentúan el aspecto por el cual la unidad absoluta de la voluntad general sólo es postulable en el plano eidético, y por tanto queda descalificada la regla de la mayoría para interpretar tal unidad, dado que habría algunos que quedarían excluidos.
7. Recordemos que etimológicamente el término *ethos* puede definirse como costumbre y que en las comunidades antiguas ésta era el parámetro de movilidad de las conductas.
8. Claro está que no se trata de la universalidad de las categorías.