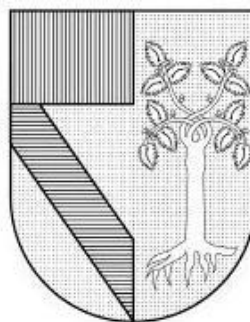


# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

## *FACULTAD DE FILOSOFÍA*

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN  
PÚBLICA

Acuerdo número 974179



## DERECHO Y POLÍTICA EN KANT Y SU INFLUENCIA

### TESIS

Que para obtener el grado de

**MAESTRIA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

Presenta:

**MANUEL MARTÍNEZ GARRIGÓS**

Director de Tesis: Mtro. Vicente de Haro Romo

México, D.F. 2012

## AGRADECIMIENTOS

¡A María, gracias por estar conmigo siempre te amo! Sin ti esta investigación no hubiese llegado a su culminación, ¿te acuerdas de los desvelos y de las neuronas que quemamos juntos para este trabajo?

A mis más grandes amores Camila y Frida.

A mi familia gracias a todos y todas por estar conmigo siempre en las buenas pero sobre todo en las malas, sin ustedes no lo hubiese logrado, simplemente, los amo.

A mi estado y ciudad natal, por ser piezas tan importantes de la historia mexicana y del desarrollo nacional. Mi estado cuna de luchas sociales y políticas que marcaron la historia nacional.

A mi ciudad la más bella del mundo, lugar majestuoso, mítico y mágico donde todo puede pasar, gracias por haberme permitido crecer, desarrollarme y gobernarte.

A Benito Pablo Juárez García, "Benemérito de las Américas", porque me legó su pensamiento liberal.

A Emiliano Zapata Salazar, sin duda el líder de mayor legitimidad de la historia universal, por su legado heroico y su lucha en favor de la justicia social.

Gracias a ambos (Juárez y Zapata) porque de ustedes construí desde el ámbito histórico y pragmático, mi ideología liberal igualitaria.

A la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, de 1776 y la Revolución Francesa de 1786, sin duda estos dos acontecimientos históricos formaron en la teoría mi ideología social demócrata y me enseñaron la defensa de los derechos fundamentales, y los principios de igualdad, fraternidad y solidaridad.

A las dos instituciones académicas, que me han formado profesional e intelectualmente, la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y la Universidad Panamericana.

A mi instituto político el partido revolucionario institucional, por haberme dado todas las oportunidades políticas y profesionales en mi vida.

Pero sobre todo a quienes me debo, la gente, con ustedes como siempre fue, es y será, "Hasta la victoria siempre"

"... la libertad no es libertad para llevar a cabo aquello que podrías querer hacer; es libertad para hacer lo que desees en la medida en que respetes los derechos morales de otros, correctamente entendidos".

Ronald Dworkin.

"Foucault ha sido él último de una larga serie de pensadores (San Agustín, Hobbes y Marx son sus predecesores más destacados) que han señalado que las redes institucionalizadas de reciprocidad son siempre también estructuras de distribución desigual del poder, diseñadas para ocultar y proteger esa misma desigualdad en la distribución".

Alasdair MacIntyre.

"... queremos que todos los ciudadanos estén provistos de otros "bienes primarios" que son requisitos previos para llevar adelante cualquier plan de vida. Así, aspiraremos a una distribución de ingresos, de riqueza y de oportunidades que permita a todos los ciudadanos llevar adelante sus planes de vida".

Martha C. Nussbaum

"La pobreza es el Tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales y de su destino".

Martin Heidegger.

## Índice

<u>Introducción</u>	<u>3</u>
1. <u>La teoría del derecho</u>	<u>10</u>
1.1. <u>Kant y el iusnaturalismo</u>	<u>21</u>
1.2. <u>La fundamentación contractual del Estado</u>	<u>24</u>
1.3. <u>Autores contractualistas que influyeron en Kant</u>	<u>28</u>
1.4. <u>La constitución republicana</u>	<u>41</u>
1.5. <u>La división de poderes y la supremacía del poder Legislativo</u>	<u>45</u>
1.6. <u>Las relaciones internacionales y el derecho cosmopolita</u>	<u>52</u>
2. <u>La teoría de la política</u>	<u>61</u>
2.1. <u>Crítica del Estado paternalista</u>	<u>68</u>
2.2. <u>Propiedad, impuestos, justicia social y fundaciones</u>	<u>70</u>
3. <u>Influencia de Kant</u>	<u>74</u>
3.1. <u>John Rawls</u>	<u>74</u>
3.2. <u>Luigi Ferrajoli</u>	<u>82</u>
3.3. <u>Eduardo García Máynez</u>	<u>88</u>
3.4. <u>Enrique Serrano</u>	<u>92</u>
<u>Conclusiones</u>	<u>99</u>
<u>Bibliografía</u>	<u>108</u>
<u>Notas bibliográficas</u>	<u>112</u>

## Introducción

En el marco del Seminario impartido por Hannah Arendt en la *New School for Social Research* en el otoño de 1970 y, más específicamente, en la primera conferencia dedicada a la filosofía política de Kant, ella decía que resultaba “difícil hablar de la filosofía política de Kant y emprender un estudio de la misma [porque] a diferencia de otros filósofos—Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Spinoza y Hegel, entre otros—Kant jamás escribió una filosofía política.”<sup>1</sup> Y, en efecto, Kant nunca se dedicó, sistemáticamente, a desarrollar una teoría política como sí lo hicieron esos y otros clásicos del pensamiento occidental. La de Kant es, sobre todo, una filosofía jurídica que, sin embargo, sí dejó por aquí y por allá señalamientos muy concretos sobre la política. Como dice H.S. Reiss en la “Introducción” al libro *Kant. Political Writings*: “el hecho de que las grandes obras de Kant sobre filosofía crítica sean tan extraordinarias hacen a sus menos exactos escritos políticos aparecer con mucho menos peso. Eso también mueve a creer que tales escritos políticos no son centrales en su pensamiento. Tal asunción, sin embargo, está profundamente equivocada. Mientras es ir muy lejos decir que ellos son el último propósito de su pensamiento, es preciso señalar que ellos no son un subproducto accidental. En efecto, sus escritos políticos crecieron orgánicamente fuera de su filosofía crítica. Kant, atinadamente, ha sido llamado el filósofo de la Revolución francesa. No cabe duda de que hay una analogía entre el espíritu de la filosofía de Kant y las ideas de las revoluciones francesa y americana.”<sup>2</sup> En efecto, Kant proporcionó una reivindicación del gobierno constitucional representativo acompañado del reconocimiento de los derechos individuales y políticos. Como veremos, esta defensa de la república entendida como supremacía de la ley, división de poderes, representación política, inclusión de las garantías individuales y el voto ciudadano son, al mismo tiempo, asuntos de carácter jurídico y temas de interés para la política.

Esto fue lo que me movió a desarrollar una tesis titulada “Derecho y política en Kant y su influencia”. Ver la forma en que este autor, nacido en lo que se llamaba en ese entonces la ciudad de Königsberg (hoy Kaliningrado) situada en la ya desaparecida Prusia, desarrolló un estudio, ciertamente, sistemático del derecho y del que, como veremos, provienen ideas muy concretas sobre la política.

Sin duda, el pensamiento kantiano desplegó y sigue desplegando una enorme influencia tanto en la manera de concebir y practicar el derecho como en la forma de entender y ejercer la política. De allí que me haya parecido también oportuno estudiar cuatro autores, dos extranjeros y dos mexicanos, que han tomado del pensamiento lineamientos de relieve, John Rawls, Luigi Ferrajoli, Eduardo García Máynez y Enrique Serrano.

Estas tres líneas de orientación (derecho, política e influencia) fueron las que me decidieron a ordenar la presente tesis de la siguiente manera: en un primer bloque estudio la

doctrina jurídica de Kant; en un segundo apartado abordo su pensamiento político; en un tercer capítulo analizo la obra de los cuatro autores antes mencionados.

Para abordar un trabajo intelectual tan amplia, penetrante y sistemática como la de Immanuel Kant fue preciso recurrir a una clasificación de su pensamiento según él mismo lo dejó establecido en el conjunto de sus escritos. De esta suerte, encontramos lo que puede ser calificado como el mapa de su doctrina jurídica.

Lo primero que hice fue recurrir al binomio naturaleza-hombre y el binomio empírico-no empírico por los que en Kant hay una física de la naturaleza al lado de una metafísica de la naturaleza, y hay una física de las costumbres (regulada por las leyes de la necesidad) al lado de una metafísica de las costumbres (regulada por las leyes de la libertad).

Debo aclarar, desde un inicio, que la palabra costumbre, en singular (en alemán *sitte*), corresponde al latino *mos* y al griego *ethos*, de donde son derivadas, en castellano, tanto el concepto “moral” como el término “ética”. Esto indica una diferencia entre la doctrina de la conducta humana frente a la doctrina de la naturaleza o física.

Una vez deslindado el terreno me concentré, específicamente, en la metafísica de las costumbres. El siguiente paso fue distinguir los diferentes tipos de legislación que rigen al hombre. Para Kant, de una parte, está la legislación moral y, de otra parte, se encuentra la legislación jurídica, ampliamente vinculadas entre sí. Esta diferenciación y vinculación hace decir que más que dos tipos distintos de acción se trata de dos *enfoques motivacionales distintos*.

¿Cómo es esto? Para responder adecuadamente a un reto que tiene sus sutilezas vale la pena recurrir a otro binomio, es decir, autonomía-heteronomía. La autonomía es la cualidad que tiene la voluntad de ser ley a sí misma, independientemente de cualquier cualidad de los objetos del deber. Kant es radical al concebir la correspondencia entre moral y autonomía, esto es, o la voluntad moral es autónoma o simplemente no es voluntad moral. Cualquier objeto, tendencia o apetito que se interponga echa por tierra esa correspondencia y, entonces, hablamos de heteronomía. De que hay, externamente, una condicionante que determina la voluntad y no el deber por el deber mismo. La famosa “pureza de la intención” como elemento distintivo de la acción moral; en contrapartida, cuando hay un elemento externo que incide en el comportamiento del hombre se habla de una acción jurídica.

En nuestra pesquisa encontramos que Kant asume como valor fundamental la libertad. Así vimos que hay una libertad interna al lado de una libertad externa. Esto corresponde, a su vez, a la libertad moral y a la libertad jurídica. En tal caso, la voluntad jurídica se distingue de la moral porque provoca en los otros titulares de una igual libertad externa el poder de obligarme. En consecuencia es compatible con la coacción. Y allí deja de ser una acción moral en cuanto está determinada por un objeto externo a mi voluntad de actuar según el deber. Eso es lo que caracteriza al derecho: que siempre está ligado a la facultad de constreñir.

Es de suma importancia señalar que en Kant lo que va a determinar la construcción de su monumental obra jurídica es el factor moral. La relación con los demás individuos es una determinante de naturaleza normativa ubicada, justamente, en la moral.

Ahora bien, ya situados en el terreno jurídico, lo conducente era preguntarnos ¿existe un derecho fuera del derecho estatal? Para Kant, que pertenece a la escuela del derecho natural, la respuesta no tiene vuelta de hoja: sí existe un derecho fuera del derecho estatal y es el derecho natural entendido como el derecho que regula las relaciones entre los

hombres en el estado de naturaleza (*Naturzustand*). Es decir, una condición en la que no hay una autoridad constituida, un poder común. Esto se da en oposición al estado jurídico (*rechtlicher Zustand*). Ciertamente, en el estado de naturaleza hay libertad, pero es una libertad natural carente de una norma escrita y conocida por todos los hombres. La existencia de una 'libertad natural' muestra que las solas leyes naturales no son suficientes para garantizar el tipo de integración de libertades que solicita el orden jurídico.

En la concepción kantiana, el estado de naturaleza es aquella sede en la cual los individuos son jurídicamente iguales; no hay todavía alguna entidad superior que los gobierne. Por tanto, allí solamente hay relaciones de coordinación. En contrapartida, el estado civil es aquella dimensión en la cual ya hay una autoridad constituida y, en consecuencia, se establecen condiciones de desigualdad necesarias para la vida civilizada, es decir, la relación mandato-obediencia concomitante a toda relación política. En el estado de naturaleza, por consiguiente, sólo existen intereses individuales; en el estado civil aparece el interés colectivo. En este último estado es en el que surge el derecho público que tutela, además de los intereses individuales, también los intereses colectivos.

Para poder incursionar con más acuciosidad en la perspectiva kantiana tuve que echar mano del concepto justicia. Pues bien, el estado de naturaleza es la condición en la que sólo priva la *justicia conmutativa*, la justicia entre partes iguales. El estado civil, en contraste, es la situación en la que tiene lugar la *justicia distributiva*, la que se da entre el Estado y los individuos.

Punto importante: Kant se mueve en lo que se ha llamado "el modelo iusnaturalista" que tiene como componentes fundamentales al estado de naturaleza y al estado civil. En ese modelo se incluyen autores tan reconocidos así en la filosofía jurídica como en la filosofía política como Thomas Hobbes, John Locke, Baruch Spinoza, Jean Jacques Rousseau a los que, por cierto les dedicamos un apartado. No obstante, Kant lleva a ese modelo a un alto grado de abstracción. Sintéticamente podemos decir que en Kant el estado de naturaleza es donde opera el derecho privado y la justicia conmutativa, mientras que en el estado civil funcionan el derecho público y la justicia distributiva. Digo que lleva al modelo iusnaturalista a un mayor grado de abstracción porque él lo asume mediante juicios *a priori*, es decir, no vinculados a la experiencia.

Pero ¿cómo se pasa en Kant de una condición a otra? Para el filósofo de Königsberg dar este paso es una obligación que reconoce en el 'postulado del derecho público': "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva."<sup>3</sup> Como lo hemos dicho, para Kant, la salida del estado de naturaleza y la entrada al estado civil es una obligación moral. Se trata de un mandato incondicionado o, dicho de otro modo, de un imperativo categórico.

Y aquí, también debemos reforzar otro planteamiento que ya hemos enunciado: el pensamiento jurídico y político del filósofo de Königsberg gira en torno al derecho natural que considera el único derecho innato, la libertad. En cambio, los derechos que para poder existir necesitan de un reconocimiento jurídico son derechos adquiridos. El problema es que en el estado de naturaleza la libertad no puede ser asegurada por motivo de la situación de incertidumbre que allí prevalece. De aquí que resulte imperativo establecer la condición civil donde la libertad puede ser garantizada.

Existen por lo menos tres rubros en los cuales pudimos constatar la importancia que Kant le otorga a la libertad liberal, a saber, la definición del derecho, el propósito para el

que fue creado el Estado y la concepción del progreso histórico. En el itinerario argumentativo que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo de tesis se podrá apreciar con mayor detenimiento el despliegue de razonamientos aquí enunciado.

El iusnaturalismo moderno es contractualista y, en efecto, el paso del estado de naturaleza al estado civil se realiza mediante un convenio entre los hombres. Ese contrato es de alienación total, pero no a favor de un hombre como lo quería Hobbes, sino a favor de la comunidad, como lo pensó Rousseau. Sin embargo, Kant no sigue al filósofo de Ginebra en su planteamiento de construir una república en la que se practicara la democracia directa y la soberanía popular. La de Kant, en contraste, es una república regida por leyes y en la que tiene vigencia el gobierno representativo además de la división de poderes. Y la república se instituye para garantizar la libertad de los individuos. Tal perspectiva lo acerca al liberalismo profesado por John Locke.

Era difícil vincular a escritores que si bien se identificaron con la filosofía iusnaturalista, sus propuestas políticas eran muy diferentes, incluso contrapuestos entre sí. No obstante, Kant lo logró. ¿Cómo lo hizo? De una parte, argumentó una obediencia incondicionada, como Hobbes; una deposición de la libertad natural a favor de la colectividad, como Rousseau, y una protección a la libertad individual, como Locke. Además, Kant, con todas las debidas reservas, recogió de Spinoza el planteamiento de crear un cuerpo político formado por todos los coasociados, pero mediante el establecimiento de límites que no debería sobrepasar o afectar la libertad individual. Dicho de otra manera: Kant logró una síntesis perfecta de sus predecesores iusnaturalistas.

Para remediar los inconvenientes del estado de naturaleza el poder que se instituya debe ser un poder soberano. De acuerdo con las pautas sobre las que hemos hablado en comparación con otros iusnaturalistas tenemos que el poder soberano en Kant es absoluto, divisible e irresistible.

En esta explicación primigenia del trabajo emprendido debemos puntualizar que para Kant el origen del poder supremo, poder absoluto, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable*; es decir, el súbdito no debe escudriñar sobre este origen del poder político como si se tratase de un derecho dudoso que podía ser cuestionado en lo que se refiere a la obediencia que se le debe de manera incondicionada. En Kant, no cabe, como en Locke, el derecho de resistencia.

Respecto del tema de la divisibilidad del poder soberano podemos decir, en vía introductoria, lo siguiente: Lo que saltó a la vista al desarrollar nuestro estudio es una aparente contradicción entre el postulado de la soberanía y el postulado de la divisibilidad. Pero nos dimos cuenta que no es así. Veamos por qué: ciertamente, en autores como Hobbes hay compatibilidad entre el carácter absoluto y la índole indivisible del poder, mientras que en Locke aparece un Estado limitado, es decir, un Estado liberal acompañado de la división de poderes. Pero, en realidad en ninguno de los autores iusnaturalista encontramos una posición favorable a que el poder soberano realmente se divida. La doctrina que sí enarbola la separación es la vieja teoría del gobierno mixto. Los teóricos del derecho natural no fueron favorables a esa posición. Tuvieron claro que el poder no se divide, lo que se divide son las funciones. Y tales funciones son llevadas a cabo por un órgano específico. Es decir, el legislativo, el ejecutivo y el judicial.

Para Kant no hay contradicción entre el carácter absoluto del poder soberano y la división de poderes. Y no hay contradicción porque esos poderes están coordinados, subordinados y unidos.

Este pensador prusiano, como veremos, rechaza el derecho de resistencia se base en una lógica estricta: la sublevación contra el poder legislativo debe ser considerada como un atentado contra la ley. No hay norma jurídica que autorice la sublevación porque ésta sería contradictoria respecto al propósito con el cual se creó la sociedad política. Sería como rebelarse contra sí mismo lo cual es una contradicción en los términos.

En el análisis sobre la teoría jurídica y política de Kant surgió, inevitablemente, el tema de las relaciones internacionales. Ciertamente, el contrato entre los hombres da lugar al Estado nacional. Una vez creados estos, de acuerdo con la idea normativa de Kant, aparece otro asunto a resolver: los estados soberanos viven, entre sí, en estado de naturaleza. Surge, pues, la cuestión de tener que lidiar con relaciones no controladas por ninguna autoridad superior entre los estados.

En este contexto aparece el tema de la guerra que es, a la vez, según lo podremos constatar un acicate para el desarrollo de la civilidad y el progreso moral de la humanidad en su conjunto y un problema a resolver. La guerra: ese fue otro tópico que exigió un estudio específico de nuestra parte y, como veremos, también lleno de pormenores muy interesantes.

El progreso histórico racionalmente hablando no puede hacer a menos de este gran tópico (precisamente, la guerra). De un parte, todos los hombres que pueden ejercer influjo unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil tanto en el plano nacional como en el plano internacional y, como él dice, en la dimensión cosmopolita. Con su habitual rigor Kant ubica tres planos de análisis: 1° La del derecho político de los hombres reunidos en un pueblo (*jus civitatis*). 2° La del derecho de gentes o de los Estados en sus relaciones mutuas (*jus gentium*). 3° La de los derechos de la humanidad en los que hay que considerar a los hombres y Estados, en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*jus cosmopolitanum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. Erigir una federación de Estados que llama, explícitamente, “federación de paz” (*foedus pacificus*).<sup>4</sup> Con ella no se pretende acabar con los Estados, sino darles seguridad jurídica al tiempo que garantiza el orden sobre bases firmes. Eso significa, en el plano internacional, salir del estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico perentorio. Es la fórmula que Kant advierte como la vía para lograr, precisamente, “la paz perpetua.”

¿Y qué hay de la política estrictamente hablando? En la misma ruta racional, no empírica, Kant señala que cuando la política se reviste de un propósito conscientemente orientado se traza una línea que desempeñe la función de guía para una forma de proceder que no quiere ser simplemente pragmática. Ese propósito universalmente válido y, por consiguiente, incondicionado es, precisamente, la otra cara de la guerra, esto es, la paz. Dar los pasos necesarios para establecer una constitución legal de acuerdo con el principio de libertad. Para ello no es suficiente la voluntad individual, sino también la unidad colectiva. Llevar a cumplimiento una práctica política para que se instituya la unidad del cuerpo colectivo de la nación. Alzarse por encima de las voluntades particulares para constituir la voluntad general. Esa es la tarea suprema de la política.

Para aclarar su perspectiva sobre la política, Kant echa mano de una distinción: por un lado, al político moral y, por otro, al moralista político. El primero, considera los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; el segundo, se forja una determinada “moral” según criterios de conveniencia y oportunidad. A mi entender, uno es el político con principios que sabe llevarlos a la práctica con prudencia; el segundo es un político con intereses pero sin principios que cambia de posición según soplan los vientos.

Pero ¿cuál es el método que Kant prefiere para llevar a cabo la acción política? La respuesta a esta incógnita debe tomar en cuenta, como hemos apuntado aquí, que él mismo reivindica la obediencia absoluta a la ley. En consecuencia, descarta el expediente revolucionario. Al haber sido un contemporáneo de la Revolución francesa captó el sentido progresivo de la lucha armada en contra de la tiranía, pero lo llenaron de horror los excesos cometidos por los insurrectos. Luego entonces, lo que queda es obedecer al mandato jurídico, pero eso no descarta que los súbditos puedan ejercer la crítica. Se deduce, entonces, que Kant fue partidario de las reformas. Un método moderado, paulatino, sin grandes sobresaltos pero constante.

En el escrito, *¿Qué es la ilustración?* hay una crítica explícita a la revolución: “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel.”<sup>5</sup> Esto se puede interpretar de la siguiente manera: la revolución es un evento estruendoso para liberarse del yugo tiránico; pero si no hay antes un cambio en la manera de pensar vendará una nueva forma de opresión.

La política es la conducción de los individuos hacia objetivos comunes. Ello implica una superación de los intereses individuales para dar paso al bien colectivo y eso lo puede hacer el hombre mediante el uso de la razón que no simplemente calcula la conveniencia individual, sino también es capaz de emitir juicios universales con repercusiones favorables al interés colectivo.

En un tercer apartado nos abocamos a estudiar la obra, como lo decíamos, de cuatro autores. En el caso de John Rawls podríamos decir que se trata del mayor esfuerzo desplegado en el último tercio del siglo XX para desarrollar, con un alto grado de abstracción, el tema de la justicia entendida esta en tres planos fundamentales, la justicia como orden, como igualdad y como libertad. El propio autor señala, al principio de su trabajo, *A Theory of Justice* que quiso recuperar lo ya desarrollado por escritores clásicos como Locke, Rousseau y Kant: “Lo que he intentado hacer es generalizar y alcanzar un nivel superior de abstracción de la tradicional teoría del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant [...] La teoría que resulta es altamente kantiana por naturaleza.”<sup>6</sup> Ciertamente, la influencia de Kant en este profesor de la Universidad de Harvard ha sido un punto de intenso debate. De nuestra parte, como argumentaremos aquí, pensamos que hay elementos suficientes para corroborar ese influjo.

Luigi Ferrajoli es un autor que está teniendo cada vez mayor impacto en México y, en general, en el mundo iberoamericano. Nos pareció oportuno recurrir a él tanto por razones jurídicas como porque en su libro *Los poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, desarrolla un análisis muy puntual de lo que ha sido la política italiana en las últimas décadas. Es un análisis que, por su calidad y rigor, adquiere dimensiones universales acerca de lo que hoy son los retos a los que se enfrenta lo que él mismo llama, “la democracia constitucional”.<sup>7</sup>

Qué decir de don Eduardo García Máynez, un mexicano de talla universal que dejó tras de sí un legado invaluable. De su vasta obra recurrimos a lo que se puede llamar “la estrategia del grano de arena”, es decir, analizar con toda puntualidad su parecer en torno a lo que es la doctrina kantiana del derecho contenida en su libro *Filosofía del derecho*.<sup>8</sup> Allí, con un manejo extraordinario del español, como era su costumbre, penetra en los entresijos de la doctrina kantiana. Le ayuda su dominio de la lengua de Goethe. Nos auxilia a

entender la lógica argumentativa con la que Kant procedió a construir un conjunto bien estructurado de principios universales.

Incluimos a Enrique Serrano por tratarse de un filósofo de la política mexicano que estudió también en Alemania como lo hizo en su momento don Eduardo. También nos decidimos por Serrano porque se ocupa del versarte que aquí nos ha interesado además de la obra jurídica de Kant, esto es, por la vertiente política. Allí, se ocupa del estudio de la política como conflicto. Para ello, indica que ya en el estado de naturaleza se registra una lucha por la dominación recíproca y que, para que esto no derive en la destrucción recíproca debe haber un acuerdo entre las partes con el propósito de erigir un poder común que pueda proteger a todos los coasociados y los saque de la situación de incertidumbre en la que vivían antes de crear el Estado.

La violencia y cómo resolverla o por lo menos tenerla bajo control. Tema por demás acuciante tanto a nivel nacional como internacional.

## 1. La teoría del derecho

Para el desarrollo de este trabajo de tesis partimos de una constatación respecto a las obras de Kant: si bien este autor abordó el tema del derecho en muchos de sus escritos, lo cierto es que su doctrina jurídica se encuentra concentrada en su libro *La metafísica de las costumbres*. Este libro, a su vez, está dividido en dos partes: de un lado, la *Doctrina del derecho* y, de otro lado, la *Doctrina de la virtud*.

Con el propósito de tener una mayor claridad en la exposición y para llevar una secuencia metodológica adecuada es preciso aclarar qué es lo que se entiende por *Metafísica de las costumbres*. Pues bien, al usar el concepto “costumbres”, en plural, (*Sitten* que también puede significar “moral”, sería, pues, una metafísica de la moral que es como se traduce al inglés) Kant se refería al conjunto de normas que regulan el comportamiento del ser humano. Para esto debemos resaltar que este filósofo se refería al hombre como ser libre. Y al referirse al hombre, precisamente, como ser libre quería decir como persona capaz de razonar y de auto-determinarse. Aquí encontramos su famosa conceptualización del hombre como ser *nouménico*, diferente de otra dimensión en la que Kant también puso atención, es decir, en el hombre que, como todas las otras especies, pertenece al mundo natural. En este caso Kant reconoció que el hombre, como ser fenoménico, tiene una historia y está involucrado, por tanto, en un proceso civilizatorio. Por consiguiente, aquí debemos tener clara la diferencia entre la connotación “costumbres” que indica el carácter racional y libre del hombre frente a la acepción “fenoménico” que señala la índole natural del ser humano o, simplemente física.

Pasemos ahora a abordar el concepto “metafísica”. Para esclarecer este segundo concepto es preciso referirnos a otra distinción que tiene una gran relevancia en el pensamiento kantiano. Se trata de la diferencia entre el saber empírico y el saber no empírico. El primero se refiere al conocimiento que tiene su base en lo tangible y verificable; el segundo tiene que ver con el conocimiento racional *a priori*, es decir, independiente en su validez de toda experiencia. Al primero lo llama saber físico y al segundo saber se le puede llamar metafísico en un sentido distinto al de la tradición filosófica y específico del pensamiento kantiano.

Así encontramos lo que puede ser considerado el mapa de la filosofía kantiana porque si ponemos en juego el binomio naturaleza-hombre y el binomio empírico-no empírico esto nos dará por resultado que hay una física de la naturaleza al lado de una

metafísica de la naturaleza, y también hay una física de las costumbres (regulada por las leyes de la necesidad) al lado de una metafísica de las costumbres (regulada por las leyes de la libertad).

El saber metafísico, por tanto, no puede tener una fuente empírica; sus principios no pueden ser tomados de la experiencia porque el saber metafísico es, como su nombre lo indica, no físico. El saber *a priori*, por el contrario, es saber derivado del entendimiento puro y de la razón pura y, efectivamente Kant llamó a esta parte de sus estudios “saber filosófico puro”.<sup>9</sup> La metafísica es, pues, saber *a priori* proveniente de la razón pura.

Podemos entender, entonces, el motivo por el cual Kant llamó al estudio empírico de la conducta humana antropología pragmática o simplemente antropología. Y esto, debemos insistir, contrasta con el estudio no empírico del hombre como ser libre a lo que llamó metafísica de las costumbres.

En esta secuencia argumentativa, y concentrándonos específicamente en la metafísica de las costumbres el siguiente paso es distinguir los diferentes tipos de legislación que rigen al hombre. Para Kant, de una parte está la legislación moral y de otra parte se encuentra la legislación jurídica. De igual suerte tenemos, por un lado, acciones morales y, de otro, acciones jurídicas. Pero, debemos precisar que más que dos tipos distintos de acción se trata de dos *enfoques motivacionales distintos*. De hecho autores como Alejandro G. Vigo han establecido la diferencia para comprender mejor esta distinción de un modelo motivacional; es decir, que moral y derecho en Kant se entienden mejor si acudimos a la motivación que está detrás de las acciones morales y de las acciones jurídicas.<sup>10</sup>

Estamos frente a la distinción entre moral y derecho que se considera como uno de los temas iniciales y fundamentales de la filosofía del derecho.

La distinción a la que nos referimos, en primer lugar, es simplemente formal porque no se refiere al contenido de la ley moral y de la ley jurídica, sino a la “forma” de la obligación y al modo de la coacción (interna, en el caso de la moral; externa en el caso del derecho). Ese es un primer elemento con base en el cual Kant distingue la moralidad de la legalidad. La primera, o sea, la moralidad se sustenta en la “buena voluntad” para llevarla a cabo. De esta suerte, acción moral es la que se realiza no por obedecer a un interés o a un aliciente, como sí en cambio sucede, por ejemplo, con el utilitarismo, sino por obedecer a la máxima que la determina y que sigue a la ley moral. Para ello, entonces se requiere “la pureza de la intención”, concepto que es uno de los puntos cardinales de la moralidad kantiana y que aquí precisamente nos sirve para distinguirla de la legalidad. Para que haya una acción moral se requiere, por consiguiente, que se “haga por el deber mismo” (*aus Pflicht*).

Para abundar en este argumento que debe quedar bien cimentado por todo lo que se dirá más adelante hay que insistir en que la acción moral no tiene por fundamento de determinación un propósito externo (aunque sí lo toma en cuenta, por su puesto, al caracterizar la acción), sino que es llevada a cumplimiento por la máxima que la determina. Para Kant, además, una acción moral no sólo debe plegarse al deber sino que también debe realizarse “por el deber”. De aquí se sigue que la acción moral se distingue de la acción jurídica porque la primera se produce por el deber; en contraste, a la acción legal le es suficiente la conformidad con el deber sin que importe (al menos prioritariamente) la pureza de la intención. Para que hablemos de una acción legal es suficiente que cubra el aspecto exterior de la conducta, vale decir, ella no requiere un convencimiento interno.

Cuando la persona procede porque es su deber comportarse así, entonces estamos frente a una acción moral; por el contrario, cuando el individuo actúa con base en una

motivación externa o un interés de por medio, como puede ser una condicionante penal, entonces estaremos frente a un acto que encaja en el ámbito de lo jurídico.

Hay un párrafo especialmente gráfico en *La metafísica de las costumbres* sobre esta distinción: “La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*.”<sup>11</sup>

Hasta aquí hemos hecho caso de la forma de la acción o de la obligación que inspira a comportarse de una cierta manera. Por eso hemos puesto atención en dos rangos diferentes de la determinación. Así pues, los individuos actúan moralmente cuando va de por medio el apego al deber; en contrapartida, actúan legalmente si sus acciones son ejecutadas por interés o por alguna condicionante externa como puede ser el temor al castigo. Lo que aquí importa no es tanto la norma; más bien lo que importa resaltar es, en el caso de la moralidad, la convicción con la que se hace, en el caso de la legalidad, por el interés con el que se hace.

En los escritos kantianos y, especialmente, como hemos dicho en *La metafísica de las costumbres*, para distinguir a la moralidad de la legalidad se encuentran referencias constantes a lo interno y a lo externo. De allí que este filósofo señale que la moralidad tiene que ver con las acciones internas, en tanto que la legalidad tiene que ver con las acciones externas. Así también menciona los deberes internos frente a los deberes externos. Otro rubro más tiene que ver con la legislación interna y la legislación externa. Como lo señala Alejandro G. Vigo: “el derecho concierne tan sólo al comportamiento exterior de los seres humanos, en tanto agentes racionales, con la consecuencia de que sus exigencias no alcanzan la esfera interna de la acción, vale decir, la esfera correspondiente a su motivación subjetiva.”<sup>12</sup>

Veamos cada uno de estos tres criterios de diferenciación, es decir, las acciones, los deberes y las legislaciones a partir de la diferenciación entre interno y externo.

Por lo que hace a las acciones Kant escribe: “Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a las acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces, son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción.”<sup>13</sup>

Pasemos ahora a distinguir los deberes internos de los deberes externos. Para ello nos ayuda el siguiente párrafo que también se encuentra en *La metafísica de las costumbres*: “Los deberes nacidos de la legislación jurídica sólo pueden ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la ley.”<sup>14</sup>

Por último, para diferenciar la legislación interna de la legislación externa podemos echar mano de un tercer párrafo de *La metafísica de las costumbres*: “La legislación ética es la que no *puede* ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un deber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece sólo a la legislación *interior*.”<sup>15</sup>

Como se puede apreciar estamos frente a un hecho relevante en la historia del pensamiento jurídico y político. Dicho de otro modo, nadie hasta antes de Kant había logrado distinguir con tal claridad y precisión la moralidad de la legalidad a partir de una

distinción en sus aspectos motivacionales. Y el filósofo de Königsberg lo hizo a partir de por lo menos tres elementos básicos, es decir, precisamente, las acciones, los deberes y la legislación a las que nos hemos referido aquí.

Teniendo como respaldo estos elementos de análisis podemos decir que la acción legal es externa por el hecho de que la legislación jurídica pide solamente una adhesión exterior a sus leyes; en ella, en principio, no importa la pureza de la intención con base en la cual la acción es efectuada (aunque, en cierto nivel de análisis, incluso en la consideración jurídica, importa la intención para caracterizar y tipificar una acción determinada. Lo cierto es que en el plano jurídico se castiga el hacer algo que afecte a la libertad de los demás, no el *querer hacerlo o las motivaciones internas para hacerlo*, esto último ya es sola y específicamente moral). La acción moral es interna por el motivo de que la legislación moral exige un apego íntimo a sus mandatos. Esto se debe hacer por convicción. Una vez más, por la pureza de la intención.

Como dice Norberto Bobbio: “Al hacer coincidir la distinción entre moral y derecho con aquella otra entre moralidad y legalidad, entre interioridad y exterioridad, Kant se inscribió en la tradición iusnaturalista e iluminista alemana de la que el mayor representante fue Cristian Thomasius. Esta tradición había manifestado en la separación entre moral y derecho, entre esfera de la interioridad y esfera de la exterioridad, o como se decía en aquél entonces, entre *forum internum* y *forum externum*, la necesidad de poner límites al poder del Estado.”<sup>16</sup> La doctrina de los límites al poder que venía desarrollándose en Europa desde principios del siglo XIII con la firma de la Carta Magna (*Magna Carta Libertatum*) por parte de Juan I de Inglaterra mejor conocido como Juan sin Tierra y que posteriormente cobró bríos en la Revolución gloriosa (*The Glorious Revolution*) de 1688 que tuvo como uno de sus exponentes teóricos a John Locke, alcanza una de sus argumentaciones más sólidas en el formalismo jurídico de Kant cuando éste puntualizó en qué consistía la diferencia entre la moralidad y la legalidad. El formalismo jurídico se contenta con que los individuos se apeguen al mandato externo de la ley. En consecuencia, no se mete en cuestiones de disposición el cual es un terreno reservado a la conciencia de cada persona. Ese espacio reservado a la moralidad es un espacio de libertad que no debe ser invadido ni por la autoridad civil ni por la autoridad eclesiástica.

Al Estado le corresponde intervenir para regular la relación externa entre los individuos, no como hasta entonces se había hecho en asuntos morales. En consecuencia, el Estado tiene límites. Ya no puede ser un Estado absolutista. Este último tipo de Estado sí podía meterse en asuntos de conciencia e imponer ciertas creencias al tiempo que perseguía otras doctrinas consideradas contrarias al interés público. En correspondencia, durante largo tiempo se creyó que el Estado sobre todo si era confesional podía inmiscuirse en asuntos de conciencia. Podía imponer no solamente leyes jurídicas, sino también morales y religiosas a sus súbditos.

Lo que hizo Kant fue dar un paso decisivo en el sentido de la Modernidad; esto es, fijó límites muy precisos a la actuación de la ley jurídica y de la autoridad pública para beneficio de los individuos, sus bienes, su vida y sus ideas.

Ahora bien, debemos resaltar que Kant introdujo en su sistema de pensamiento jurídico y político otro elemento de distinción entre lo interno y lo externo. Ese siguiente principio de distinción es la libertad. Para él también puede haber, al igual que sucede con los otros elementos, libertad interna y libertad externa. Se puede decir entonces que la libertad interna es la libertad moral en tanto que la libertad externa es la libertad jurídica.

Para Kant, la libertad moral es la facultad de plegarse a las leyes derivadas de nuestra razón; la libertad jurídica, en cambio, es la facultad de actuar sin ser obstaculizado por los otros seres humanos que junto a mi conviven.

Libertad moral es actuar sin ser obstaculizado por nuestros propios impedimentos como pueden ser las pasiones, la sin-razón, las inclinaciones malsanas. En esta dimensión Kant habla de liberación interior como la facultad de la razón de ser auto-legisladora, de ser capaz de imponerse a nuestras propias pasiones.

Libertad jurídica es liberación frente a los impedimentos que viene de los demás. Esa es la libertad externa. Conquistar un espacio en el que ni los demás hombres ni autoridades civiles o eclesiásticas puedan inmiscuirse.

De esta manera aparece con más nitidez una perspectiva que no nos habían podido proporcionar los otros elementos de comparación; es decir, las relaciones morales tiene que ver con la relación conmigo mismo, pero también pueden haber relaciones con los demás que no son jurídicas, sino morales—por ejemplo, la amistad, el amor—, en tanto que las relaciones jurídicas son siempre relaciones intersubjetivas.

Vale añadir la pregunta, en esta secuencia de argumentos, ¿frente a quién soy responsable de mis acciones internas y de mis acciones externas? Legislación moral no es la que prescribe deberes hacia mí mismo, sino aquél conjunto de reglas de cuyo cumplimiento soy responsable frente a mí mismo; legislación jurídica no es la que ordena exclusivamente deberes hacia los demás sino aquella de cuyo cumplimiento somos responsables frente a la colectividad cuyo representante es el Estado. En el caso de la moral, ella establece una relación con mi conciencia; en el caso de derecho, él establece una relación entre sujetos iguales. Estamos frente a otro avance fundamental de la ciencia jurídica porque, como bien se sabe, el derecho, sobre todo el derecho medieval, planteó una relación entre sujetos que no eran iguales, sino que dependían de las muchas jerarquías y rangos existentes en esa sociedad que era de tipo estratificado.

Con Kant aparece la equidad entre sujetos iguales tanto en lo que concierne a los derechos como a las obligaciones y también a las sanciones. Sólo así se puede limitar recíprocamente la libertad. De otra manera, habría un abuso o una inequidad entre los sujetos participantes. Eso es en lo que consiste la base de la relación jurídica moderna: la existencia de sujetos de derecho que son iguales entre sí.

De los textos kantianos es posible deducir otros componentes, no tan explícitos a decir verdad como los anteriores, respecto de sus consideraciones acerca de la moral y el derecho. Esto es, la diferencia entre autonomía y heteronomía. Ciertamente, la autonomía es un atributo de la voluntad moral que contrasta con la voluntad que es determinada no simplemente por convicción, sino por algún factor externo.

En otro texto de Kant, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se encuentra una referencia bastante explícita a la autonomía: “La autonomía de la voluntad es la cualidad que tiene la voluntad de ser ley a sí misma (independientemente de cualquier cualidad de los objetos del deber).”<sup>17</sup> Si debemos entender a la autonomía como la facultad de darse leyes a sí mismo, pues entonces no cabe duda de que la voluntad moral es, desde luego, una voluntad autónoma. Ella no permite que la determine inclinación alguno o algún cálculo de conveniencia.

Ciertamente, entre los autores que más influyeron a Kant en este terreno de la autonomía se encuentra Jean Jacques Rousseau quien en el último párrafo del capítulo VIII del Primer libro de *El contrato social* afirmó: “Libertad es obedecer a la ley que nosotros mismos nos hemos dado”<sup>18</sup>.

Lo opuesto de la autonomía es la heteronomía. Y Kant se refirió a ella en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* en los siguientes términos: “Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla en otro lugar que no es la costumbre de sus máximas para instituir una legislación universal propia, cuando, en consecuencia, sobrepasándose a sí misma, busca esta ley en la cualidad de alguno de sus objetos, de ello resulta siempre la *heteronomía*. Entonces la voluntad no da a sí misma la ley, en cambio es el objeto que se le da gracias a sus relaciones con ella.”<sup>19</sup>

Kant es radical al concebir la correspondencia entre moral y autonomía, esto es, o la voluntad moral es autónoma o simplemente no es voluntad moral. Cualquier objeto, tendencia o apetito que se interponga echa por tierra esa correspondencia y, entonces, hablamos de heteronomía.

Inmediatamente salta la pregunta, ¿entonces hay también correspondencia entre la voluntad jurídica y la heteronomía? Debemos decir que Kant no se pronunció abiertamente sobre una coincidencia tal. Ciertamente el asunto es muy controvertido y se ha prestado a <sup>20</sup>las más diversas interpretaciones. Aquí consideramos que tanto si se estima al derecho como legalidad como si se le cataloga como libertad externa, la voluntad jurídica no debe verse como voluntad heterónoma. Vale decir, en cuanto legalidad como hemos visto, la voluntad jurídica se distingue de la voluntad moral por el hecho de que puede ser determinada por impulsos diferentes del respeto de la ley. A eso se le llama heteronomía. Vayamos ahora al punto de la libertad externa. En este caso, la voluntad jurídica se distingue de la moral porque provoca en los otros titulares de una igual libertad externa el poder de obligarme. En consecuencia es compatible con la coacción. Y allí deja de ser una acción moral en cuanto está determinada por un objeto externo a mi voluntad de actuar según el deber.

Un segundo criterio que ayuda a distinguir al derecho de la moral proviene de la famosa distinción kantiana entre mandatos o imperativos. De un lado tenemos al imperativo categórico y de otro al imperativo hipotético.

Si hemos dicho que las leyes de la conducta humana--es decir, del tipo de leyes que son abordadas por Kant en *La metafísica de las costumbres*, son diferentes de las leyes que rigen la naturaleza y que son estudiadas por la metafísica de la naturaleza--son mandatos simplemente porque mientras la leyes naturales regulan los fenómenos naturales, las leyes que se refieren al hombre como un ser libre, esas leyes establecen entre el hecho y la consecuencia una relación de obligación que se expresa en el concepto “deber”, es decir, no describen sino prescriben. Sobre esta peculiaridad Kant escribe en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Todos los imperativos se manifiestan con la palabra deber, y con esto indican la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, de acuerdo con sus constitución subjetiva, no es necesariamente determinada por esta ley (una obligación). Tales imperativos dicen que sería bueno hacer tal cosa o abstenerse de ello, pero ellos lo dicen a una voluntad que no siempre hace una cosa porque se le ha presentado como buena para hacerse.”<sup>21</sup>

Tomando en cuenta que las leyes de la conducta humana son mandatos, Kant distingue el género mandato en dos grandes campos o especies: mandato categórico y mandato hipotético. Como lo señala Norberto Bobbio: “Los mandatos categóricos son aquellos que prescriben una acción buena en sí misma, como por ejemplo: ‘No debes mentir’, y se llaman así porque son manifestados por un juicio categórico. Mandatos hipotéticos son aquellos que prescriben una acción buena para alcanzar un cierto fin, como por ejemplo: ‘Si quieres evitar ser condenado por falso, no debes mentir, y se llaman así

porque son expresados por medio de un juicio hipotético’.”<sup>22</sup> Respecto del imperativo categórico Frederick Copleston afirma que en los escritos kantianos se pueden advertir por lo menos tres maneras de presentarlos:

Según Kant hay ‘sólo un’ imperativo categórico, a saber: ‘Obra sólo según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal’. Pero también hemos visto que Kant da otra formulación al imperativo categórico, a saber: ‘Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza. Y aún da más formulaciones. Cinco, en total, según parece; pero Kant mismo nos dice que son tres. Así afirma, por ejemplo: ‘Los tres modos antes citados de presentar el principio de la moralidad son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales implica los otros dos’. Por lo tanto, al dar varias formulaciones del imperativo categórico Kant no se está contradiciendo con su anterior afirmación de que hay ‘sólo un’ imperativo.<sup>23</sup>

Sea como fuere, cabe hacernos el mismo tipo de cuestionamiento que nos planteamos en el caso de la autonomía y la heteronomía, vale decir, ¿es posible extender la distinción entre mandato categórico y mandato hipotético a la distinción entre moral y derecho? A esto tendremos que responder señalando, por principio de cuentas, que ciertamente en la filosofía kantiana la moral produce imperativos categóricos. El problema radica en extender los imperativos hipotéticos al derecho. También en este caso el asunto ha sido discutido intensamente por los especialistas en la materia. Por nuestra parte, somos favorables, como lo hemos dejado asentado, a considerar que la voluntad jurídica, efectivamente, es heterónoma. En consecuencia, nos inclinamos a sostener que los mandatos jurídicos son heterónomos.

Es necesario precisar, para no caer en equívocos o en una interpretación demasiado rígida de la distinción antes expuesta que el imperativo categórico y el imperativo hipotético no se oponen, sino que se articulan. Como veremos poco más adelante, la ley universal del derecho, es decir, la causa eficiente que da vida al Estado es una derivación del imperativo categórico.

La heteronomía de la voluntad deriva del carácter hipotético del mandato, de igual forma que la autonomía proviene de la índole categórica del mandato. Una vez más recurrimos a lo dicho por Bobbio: “Si una voluntad es determinada por un objeto externo, y por tanto es heterónoma, esto señala que el imperativo no prescribió una acción buena en sí misma, sino una acción cuyo cumplimiento depende de la voluntad de alcanzar el objeto externo del propio deseo. De la misma manera, si la voluntad es autónoma, es signo de que el imperativo es categórico, es decir, prescribió una acción buena en sí misma. De esta manera se debería admitir que, al atribuir el calificativo de heterónoma a la voluntad jurídica, también se debe admitir el calificativo de hipotético al mandato jurídico.”<sup>24</sup>

En esta consideración van incluidos tanto el significado del derecho como legalidad como la perspectiva que aquí hemos asumido para definir la libertad externa. Siempre encontramos una condicionante que precede al imperativo hipotético y que lo distingue pero no lo opone al mandato incondicionado propio del imperativo categórico. De esta forma corroboramos que los mandatos categóricos son mandatos morales, y los mandatos hipotéticos pueden ser mandatos jurídicos y que estos dos tipos de normatividad tienden puentes entre sí.

Esto da pie para hacer una importante aclaración metodológica de nuestro trabajo de tesis: los planteamientos de Bobbio son útiles para diferenciar una y otra cosa. No obstante,

allí no se frena nuestro análisis porque la verdad es que la relación entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético es de interdependencia; es decir, de mutua complementación. Para argumentar sobre esta interdependencia es conveniente recordar los primeros renglones del primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “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*.”<sup>25</sup> Todo inicia de allí, de un motivo incondicionado. También de allí comienza, por consiguiente, la construcción de su pensamiento jurídico. Es la prioridad lógica y axiológica de la moral sobre el derecho. De allí la compenetración entre una cosa y la otra. Esto nos da motivo para decir, con Eduardo García Máynez, que no es cierto que al calibrar las acciones morales no se deba tomar en cuenta sus consecuencias, ni que en las acciones jurídicas sólo importe su exterioridad:

Si volvemos al criterio formulado por Kant, y nos preguntamos hasta qué punto podemos aceptarlo, tropezaremos con la objeción de quienes piensan que su valor es sólo relativo, ya que no es cierto que la moral atienda únicamente a la pureza de las intenciones, sin tomar en consideración su proyección práctica, ni es verdad tampoco que el derecho ignore en absoluto el aspecto interno del comportamiento. La moral no sólo exige que pensemos bien: también demanda que los buenos pensamientos cristalicen en actos virtuosos; y la legislación jurídica, por su lado, atribuye no pocas veces efectos normativos a las intenciones y a los móviles.<sup>26</sup>

Hecha esta importante aclaración respecto a la distinción e interconexión entre la moral y el derecho en Kant podemos ahora centrarnos en el análisis del derecho. Una vez más recurrimos a la autoridad de García Máynez quien escribe lo siguiente: “Los personajes, en la escena jurídica, no son solamente los *destinatarios* de los preceptos—pretensores y obligados—sino el *legislador* que hace la norma y el *juez* encargado de aplicarla.”<sup>27</sup> ¿Qué significa esto? Significa que Kant proporciona una definición racional no empírica del derecho. Todos somos colegisladores y también jueces en cuanto todos somos seres racionales dignos, obviamente, de una consideración moral. Ese es el espíritu, como veremos más adelante, con base en el cual se construyen el cuerpo de la nación y, consecuentemente, las instituciones jurídico-políticas.

Al apartarse de la definición empírica se pone en condiciones de diferenciar lo que es jurídicamente válido de lo que propiamente vale como derecho: “La única forma de llegar a comprender el derecho como valor, es decir, como idea de la justicia, es abandonar el terreno empírico y entrar en la fundamentación de todo derecho empírico, la *razón pura*.”<sup>28</sup> Valga, para reforzar esta afirmación, una cita textual de Kant quien se pregunta ¿Qué es el derecho? Y responde:

Si no quiere caer en tautología, o bien remitir a lo que proponen las leyes de algún país en algún tiempo, en vez de dar una solución general, esta pregunta puede muy bien sumir al *jurisconsulto* en la misma perplejidad en que se encuentra el lógico ante el desafío al que está llamado: *¿qué es la verdad?* Lo que sea de derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo: pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*), permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (si bien aquellas leyes pueden servirle para ello perfectamente como hilo conductor para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva).<sup>29</sup>

Con esto, me parece, estamos en mejores condiciones de afirmar que la investigación de Kant no es empírica sino racional. Es una deducción trascendental del derecho.

Desde este mirador, siempre de acuerdo con Kant, los elementos constitutivos del derecho son tres: 1) En primer lugar, es una relación externa entre personas en cuanto ellas se pueden influir recíprocamente. El concepto “externo” que hemos venido empleando para distinguir el derecho frente a la moral es aplicado, en este caso de manera relacional. El derecho tiene que ver con las relaciones prácticas que establecen los seres humanos entre sí. Así y todo, debemos precisar la argumentación porque hay muchos tipos de relación entre los hombres que no encajan en el concepto, propiamente dicho, del derecho. Allí están por ejemplo, el afecto, la animadversión, incluso un acto moral puede ser también un acto externo; es más, la mayor parte de las veces lo es. De aquí que tengamos que echar mano de otra característica. 2) Kant se propuso distinguir la relación jurídica interindividual de cualquier otra forma de relación entre las personas. La base de su planteamiento es que se trata de una vinculación entre arbitrios. De allí que se pueda sostener que la relación jurídica es una relación entre dos arbitrios y no entre un deseo y un arbitrio. Como observa Kant: “La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*.”<sup>30</sup> De este fragmento, por demás ilustrativo, se deduce que el arbitrio se distingue de simple deseo o de la aspiración por la conciencia de la capacidad de producir un determinado objeto. Dicho de otro modo: el deseo es la propósito de alcanzar un determinado objeto; el arbitrio, en cambio, es el deseo más la conciencia de saber que se puede alcanzar ese objeto. Por eso Kant sostiene que el derecho consiste en una relación entre dos arbitrios y no entre dos deseos. Pongamos el caso de un contrato de compra venta: para que ese contrato se dé no es suficiente que el arbitrio del comprador coincida con el deseo del vendedor, sino que es preciso que por parte del vendedor el deseo se convierta en arbitrio, vale decir, en la capacidad de poner a disposición la propiedad en cuestión. Por ello es necesario que se presente la reciprocidad en los sujetos contratantes. Se puede decir lo mismo de otra manera: es necesario que el arbitrio de uno coincida con el arbitrio del otro. 3) En esta relación recíproca entre arbitrios es importante dejar apuntado que en tal relación no es tan importante la materia contratante, sino la forma en cuando ambas partes son libres para llevar a cabo el acuerdo de compra venta. Es importante indicar que en el pensamiento kantiano el objeto no es importante porque de otra manera se caería en una posición utilitarista que es completamente ajena a ese tipo de pensamiento.

Si no hiciésemos esta aclaración se podría creer, entonces, que Kant permite alguna concesión a las tesis planteadas por autores como Jeremy Bentham o John Stuart Mill considerados como los padres, precisamente, del utilitarismo. Lo que Kant hace, en cambio, es poner atención en la forma del convenio. Aquí no se pone atención en el cálculo de conveniencia para conocer las ventajas o desventajas que cada uno de los contratantes alcanzaran gracias a la operación. Lo que importa es la manera en que el arreglo se llevara a cumplimiento. Por eso, destacamos líneas más atrás que estamos en presencia del formalismo jurídico, sin que esto signifique que no se tome en cuenta las consecuencias de los actos humanos y su ingreso en la materialidad (es justo porque se toman en cuenta las consecuencias externas de los actos que el derecho es necesario para que la libertad de uno no se oponga a la de los demás). Una vez más apelamos a lo dicho por Norberto Bobbio:

“atribuir carácter formal al derecho es tanto como decir que el derecho prescribe no *aquello que se debe hacer, sino cómo se debe hacer.*”<sup>31</sup> Al llegar a este punto nos ponemos en condiciones de presentar la definición kantiana del derecho: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad.”<sup>32</sup> De esta definición deriva la ley universal del derecho que Kant presenta en los siguientes términos: “obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal.”<sup>33</sup>

Tanto la definición del derecho como la ley universal del derecho corroboran los tres requisitos del derecho kantiano: 1) el derecho pertenece a la esfera de las relaciones externas; 2) el derecho se establece con base en las relaciones de dos o más arbitrios; 3) la función del derecho no es la de prescribir algún deber sustancial a los sujetos, sino prescribir la manera en que pueden coexistir. Por eso podemos decir que el derecho para Kant es la forma universal de coexistencia de los arbitrios de los individuos. Por esta misma razón el derecho se convierte en el límite de las libertades exteriores para que todas ellas puedan convivir. Tal convivencia se presenta bajo el signo de la libertad y del respeto mutuo para que el exceso de libertad de uno no se convierta en la no-libertad de otro. Por esto es que Kant se plantea la igual dignidad y libertad de todos los seres humanos. Este planteamiento está en la base del derecho moderno.

De esta forma Kant no define lo que el derecho es, sino lo que el derecho debe ser. Y esta definición tiene que ver, ante todo, con la justicia. Saber qué es lo justo y qué es lo injusto es el propósito de su discernimiento. No le interesa analizar la historia del derecho; lo que le importa es descifrar la vinculación del derecho con la justicia. No va en pos de la experiencia; lo que lo empeña es dar una idea universal del derecho para que el legislador norme su actuación con base en una proposición razonada de la meta a alcanzar.

Pero, entonces, por deducción lógica se plantea resolver la incógnita acerca del significado de la justicia. En un pasaje central de *La metafísica de las costumbres* Kant afirma: “Una acción es *conforme a derecho (Recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.”<sup>34</sup> Él, en consecuencia, entiende a la justicia fundamentalmente como libertad. Y se refiere, en la Doctrina del Derecho, específicamente, a la libertad externa de cada persona.

El propósito de la asociación política es velar a favor de que cada individuo goce de un espacio en el que no haya injerencia alguna de los demás ni del poder público. La cuestión es producir un conjunto bien articulado de normas coactivas que permitan el desarrollo de la personalidad de cada uno de los coasociados. Asegurar la convivencia de las libertades externas en el marco del derecho. Esto explica el motivo por el cual en *La metafísica de las costumbres* Kant presenta un apartado que se titula “No hay sino un derecho innato” el cual comienza con el siguiente planteamiento: “La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad.”<sup>35</sup> En caso de surgir alguna controversia entre las personas la guía fundamental para resolver el diferendo radica en remitirse a ese derecho natural innato, es decir, la libertad externa. Tal es el criterio de justicia que se debe aplicar.

Pero hemos hablado de normas coactivas. Por consiguiente es necesario abordar el tema de la relación entre la libertad y la coacción. El propio Kant se encarga de dilucidar

esta aparente contradicción al señalar que “El derecho está ligado a la facultad de coaccionar”:

[...] todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción.<sup>36</sup>

Esto debe entenderse como que la ley debe estar respaldada por el ejercicio de la coacción legítimamente establecida para contrarrestar aquello que se opone al ejercicio de la libertad. Es el derecho respaldado por la fuerza justificada. En este caso hablamos de la fuerza pública establecida para garantizar las libertades externas de los individuos.

Hemos dicho que se trata de proteger las libertades externas. Queda sin efecto, en esta argumentación lo que se refiere a las libertades internas las cuales corresponden, precisamente, al *forum internum*. Es más, al sobrevenir la creación del Estado por contrato, esas libertades internas quedan mejor protegidas en vista de que el poder público ha sido instituido para establecer un espacio de libertad del individuo. Dicho de otro modo: aunque el derecho y la coacción no son, en algún sentido, materia de la moral, es evidente que la protección de las libertades externas facilita la mejor realización de la libertad moral.

Ciertamente, como lo apunta Kant: “el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinaciones del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse derecho *estricto* (restringido) al derecho completamente externo.”<sup>37</sup> El derecho, así pues, debe de apoyarse en una fuerza exterior conciliable con la libertad de todos: “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa.”<sup>38</sup> Ciertamente, la fuerza, como facultad de constreñir, es una limitación a la libertad, pero resulta necesaria para que puedan convivir pacíficamente las libertades externas de los sujetos. De otra manera el conflicto se extendería lo cual es contrario a la razón.

Por un lado, hemos puesto en evidencia el vínculo entre el derecho y la libertad, pero, por otro lado, también hemos puesto en evidencia el lazo entre derecho y coacción. Una vez más ¿cómo se resuelve esta aparente contradicción? Ciertamente, el derecho es libertad, pero no es una libertad sin freno o, como la llamó el propio Kant, *libertad salvaje*.<sup>39</sup> En presencia de muchas libertades es indiscutible que esas libertades deben ser limitadas. De otra manera, la constante sería el abuso; cabría siempre la posibilidad de que uno invadiera la libertad de otro. De allí que, justamente, Kant eche mano del *principio de contradicción*; esto es, la negación de la negación es una nueva afirmación.

Así también la coacción es necesaria para que la justicia pueda prevalecer. Se entiende la coacción ejercida por el Estado frente al uso indebido de la violencia privada: únicamente de esta manera la fuerza justa puede neutralizar a la fuerza injusta. Si no fuese así el derecho no podría realizarse.

Luego entonces, todo derecho va acompañado por la facultad de obligar.

El siguiente paso que debemos dar consiste en presentar la distinción entre los dos campos en que se divide el derecho. A saber: el derecho privado y el derecho público. Aquí topamos con un sinfín de criterios según las escuelas y los autores dedicados al estudio de

la filosofía del derecho. Tratando de poner orden en los muchos criterios que han sido esgrimidos podemos decir que algunos ponen más atención en la forma de las relaciones jurídicas, en tanto que otros ponen más cuidado en la materia. En el primer caso, se distinguen relaciones de coordinación entre sujetos de igual grado, frente a las relaciones de subordinación entre sujetos de diverso grado, o sea, relaciones de superior a inferior. Pues bien, podemos decir que las relaciones de derecho privado están caracterizadas por la igualdad de los sujetos y, en consecuencia, serían relaciones de coordinación. En contraste, las relaciones de derecho público se distinguen por ser relaciones de desigualdad de los sujetos y, por consecuencia, serían relaciones de subordinación.

Vamos ahora a la materia de tales relaciones: en ella se distinguen los intereses individuales frente a los intereses colectivos. Teniendo en cuenta esta distinción, el derecho privado se distinguiría por tutelar los intereses de las personas; el derecho público por el cuidado de los intereses colectivos.

### 1.1. Kant y el iusnaturalismo

Pero ¿cuál es la posición de Kant en este asunto? Para él, una vez más, no interesa la distinción empírica, sino le importa la distinción racional. En tal virtud, el derecho que emana del poder estatal es derecho público incluso aquél que los juristas llaman derecho privado. El motivo de este planteamiento es que si no hay autoridad no hay manera de tutelar correctamente el derecho de los particulares. Y subrayo, *tutelar correctamente el derecho de los particulares* porque puede surgir la pregunta ¿existe un derecho fuera del derecho estatal? Para Kant, que pertenece a la escuela del derecho natural, la respuesta es evidente: sí existe un derecho fuera del derecho estatal y es el derecho natural entendido como el derecho que regula las relaciones entre los hombres en el estado de naturaleza.<sup>40</sup> Así pues, si por derecho privado se debe entender el derecho que se distingue esencialmente del derecho público o estatal, y no sea una parte de él, como se entiende comúnmente el derecho privado se concluye que el derecho privado se identifica con el derecho que es propio del estado de naturaleza. Como dice Alejandro G. Vigo en referencia a la distinción entre estado de naturaleza y estado civil: “Se trata... de lo que en la tradición del pensamiento jurídico y político de la Modernidad, seguida en este punto por Kant, se conoce bajo el nombre de ‘estado de naturaleza’ (*Naturzustand status naturalis*), por oposición precisamente al ‘estado de derecho’ (*rechtlicher Zustand*) o al ‘estado civil’ (*bürgerlicher Zustand, status civilis*). En el ‘estado de naturaleza’, la libertad queda reducida ella misma al estatuto de una mera ‘libertad natural’ (*natürliche Freiheit*) o, lo que es lo mismo, de una ‘libertad sin ley’ (*gesetzlose Freiheit*)... La existencia de estados de mera ‘libertad natural’ muestra, precisamente, que las solas leyes naturales no bastan para garantizar el tipo de articulación y coordinación de libertades que exige la representación misma del orden jurídico.”<sup>41</sup>

En Kant la distinción entre derecho privado y derecho público se mueve hacia la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo, es decir, entre el derecho que rige en el estado de naturaleza y el derecho que rige en el estado civil. Se trata de una distinción no empírica, sino una distinción racional que distingue dos esferas del derecho cualitativamente diferentes o, si se quiere decir de otra manera, dos momentos distintos del proceso jurídico.

Lo que sucede es que en el pensamiento kantiano derecho privado y derecho público corresponden a una diferencia de *status*: el primero es propio del estado de naturaleza, en el que las relaciones jurídicas tienen lugar entre individuos aislados en ausencia de una autoridad superior; el segundo es propio del estado civil, en el que las relaciones jurídicas son reguladas—sean estas relaciones entre individuos o entre el Estado y los individuos—por una autoridad superior a los individuos que es, precisamente, la autoridad del Estado.

Al proceder de esta manera Kant se distingue de aquellos iusnaturalistas que hacían una diferencia entre un derecho natural individual y un derecho natural social. Para Kant la única distinción legítima es aquella que separa el derecho natural (sea éste natural o social) del derecho positivo (sea éste individual o social). Así lo deja explícitamente establecido:

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contrapone el derecho social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.<sup>42</sup>

De esto resulta que, al llevar la distinción entre derecho privado y derecho público a la diferencia entre derecho natural y derecho positivo tal distinción se vuelve efectiva y no sólo aparente porque se apoya en una fuente diferente de la que uno y otro deriva. Vale decir: el derecho natural es el derecho que no reconoce otra fuente más que la naturaleza misma de las relaciones entre un sujeto y otro; el derecho positivo, en cambio, deriva de la voluntad del legislador. El primero es un derecho puramente racional o ideal; el segundo es un derecho voluntario o históricamente determinado.

En la concepción kantiana, el estado de naturaleza es aquella sede en la cual los individuos son jurídicamente iguales; no existe algún ente superior que los rijan. Por consiguiente, allí solamente hay relaciones de coordinación. En contraste, el estado civil es aquella sede en la cual ya hay una autoridad superior a los individuos y, en consecuencia, se establecen condiciones de desigualdad; hay alguien que manda y alguien que obedece. Luego entonces, allí aparece la relación de subordinación.<sup>43</sup> De la misma manera, en el estado de naturaleza sólo existen intereses individuales; en el estado civil aparece el interés colectivo. En este último estado aparece el derecho público que se convierte en un sistema apto para tutelar, además de los intereses individuales, también los intereses colectivos.

Tratando de dejar aún más claras las diferencias que aquí hemos anotado, podríamos decir que el derecho natural es, propiamente dicho, derecho de los privados, en tanto que el derecho privado tal como lo utilizamos es la reglamentación de las relaciones entre los sujetos tutelada por la autoridad pública. Tenemos así que el derecho del estado de naturaleza, como derecho de los privados, es cualitativamente distinto del derecho estatal, en tanto que el derecho privado en el sentido en el que normalmente lo empleamos es, simplemente, una parte del derecho estatal.<sup>44</sup>

Al poner el derecho privado en cuanto derecho del estado de naturaleza fuera del derecho público o estatal, se aclara la diferencia entre el derecho privado y el derecho público. Pero, surge un problema ulterior: ¿qué tan jurídico es el derecho del estado de naturaleza? ¿Acaso lo es en el mismo sentido en que lo es el derecho en el estado civil? Hemos dejado aclarado que el Kant el concepto de derecho está íntimamente relacionado con la facultad de obligar. Sin embargo, en el estado de naturaleza no hay un poder superior

que constriña a los individuos a obedecer. En consecuencia, ¿se puede hablar de derecho allí donde no hay aún constricción?

Nos encontramos frente a un problema de no fácil solución. Si nos centramos en la constricción como elemento indispensable para definir al derecho tenemos que el único derecho que merece tal definición es el que opera en el estado civil. Pero entonces ¿el derecho natural no es derecho? ¿En qué situación queda el derecho privado en el estado de naturaleza? De acuerdo con el itinerario argumentativo que hasta aquí hemos seguido, Kant procedió dándole un *status* diferente al derecho privado y al derecho público al hacerlos coincidir con el estado de naturaleza, al primero, y al estado civil, al segundo. Pero actuando de esta manera, es decir, al dotar de autonomía al derecho privado se arriesgó a quitarle valor jurídico. Se ubicó ante un verdadero dilema. “Si, de acuerdo con los juristas lo consideramos una parte del derecho estatal, el derecho privado ya no es privado sino público; si, junto con Kant, lo identificamos con el derecho en el estado de naturaleza, es completamente diferente del derecho público, pero se arriesga a ya no ser derecho. Podríamos hablar de una paradoja del derecho privado: para los juristas positivos, es poco ‘privado’ porque todo el derecho es público; para Kant, y en general para los iusnaturalistas, es poco ‘derecho’ porque solamente el derecho público es derecho.”<sup>45</sup>

Kant es consciente de esta paradoja y propone una solución. Dicho de otro modo: nuestro autor resuelve el problema de la juridicidad del derecho privado en el estado de naturaleza por medio de la cual salva al mismo tiempo el carácter privado y el carácter jurídico del derecho en el estado de naturaleza. Mientras otros autores optaron por considerar al estado de naturaleza como un estado no-jurídico para reconocer que sólo existe juridicidad en el estado civil con el derecho positivo, Kant reconoció que el estado de naturaleza es un estado jurídico, pero *provisional* diferente al estado civil que es un estado jurídico *perentorio*. Al adjudicarle la categoría de provisional al derecho natural Kant reconoce que le falta la coacción para ser derecho; no es apto para tutelar las libertades externas de los individuos. No puede durar. De esta manera debe ceder el paso al verdadero derecho que es el que opera en el estado civil. Sólo así puede durar. Véase el siguiente fragmento en el que Kant justifica la existencia de una condición provisionalmente jurídica para después, lógicamente, argumentar a favor de la condición perentoria:

Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado.—Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común, y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión *perentoria*.<sup>46</sup>

Más adelante, en *La metafísica de las costumbres*, Kant presenta un subcapítulo titulado significativamente “Sólo en una constitución civil puede algo ser adquirido perentoriamente, en cambio en el estado de naturaleza sólo puede adquirirse provisionalmente”: “Sólo de conformidad con la idea de un estado civil, es decir, con respecto a él y a su establecimiento, pero antes de la realidad del mismo (porque si no la adquisición sería derivada), por consiguiente, sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido *originalmente*.—La adquisición *perentoria* tiene lugar sólo en el estado civil.”<sup>47</sup> La manera de justificar la posesión provisional es del siguiente talante: sólo con base en la existencia de una condición en la que prevalezca una voluntad universal, o sea,

propriadamente dicho un estado civil, puede hablarse de una posesión perentoria. Pero antes de que esta realidad tome forma una cosa puede ser adquirida primitivamente, o sea, de manera provisional.

Conviene, para reforzar nuestro planteamiento, recurrir una vez más al concepto de justicia. El estado de naturaleza es la condición en la que sólo priva la *justicia conmutativa*. Nos referimos a la justicia conmutativa como aquella en la que se da la justicia entre partes iguales. El estado civil, en contraste, es la situación en la que tiene lugar la *justicia distributiva*. Hablamos de la justicia distributiva como aquella en la que se da la justicia entre el Estado y los individuos.

No habría derecho civil ni justicia distributiva si ante no existiese un derecho natural y una justicia conmutativa anterior de acuerdo con la suposición racional, no empírica, de los juicios *a priori*.

El capítulo tercero de la *Doctrina del Derecho* en *La metafísica de las costumbres* titulado “De la adquisición subjetivamente condicionada por la sentencia de una jurisdicción pública” contiene un subcapítulo denominado: “Paso de lo mío y de lo tuyo en el estado civil en general. El estado jurídico y el estado no jurídico”. Allí se lee lo siguiente: “El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural (*status naturalis*). A él no se opone el estado *social* (como piensa Achenwall), que podría llamarse estado artificial (*status artificialis*), sino el estado *civil* (*status civilis*) de una sociedad sometida a la justicia distributiva.”<sup>48</sup> Podemos sostener, en consecuencia que, en Kant, la juridicidad del estado de naturaleza sirve para justificar la juridicidad del estado civil.

Con base en estos planteamientos, que hemos reforzado con referencias textuales de los escritos kantianos, se deduce que Kant es un iusnaturalista, es decir, los iusnaturalistas se preocupan por dar al poder público una fundamentación jurídica y, en consecuencia, se ven obligados a admitir la existencia de un estado jurídico anterior al Estado. Los positivistas, en contraste, no reconocen otro derecho que el del Estado. Por ello no tienen otra opción más que cimentar el poder del Estado en la fuerza; es decir, en el hecho de que este poder existe y es capaz de mantenerse.<sup>49</sup>

## 1.2. La fundamentación contractual del Estado

Hasta aquí hemos hablado del estado de naturaleza y del estado civil en referencia al pensamiento kantiano. Sin embargo, debemos resaltar que estas dos condiciones no son privativas de este filósofo; más bien, son elementos componentes del llamado modelo iusnaturalista que dominó el pensamiento político y jurídico entre los siglos XVII y XVIII y en el que se reagrupan autores tan importantes como Hugo Grocio, Thomas Hobbes, John Locke, Samuel Pufendorf, Jean Barbeyrac, Jean Jacques Burlamaqui, Baruch Spinoza, Jean Jacques Rousseau, y, desde luego, Immanuel Kant.

El modelo iusnaturalista se compone, precisamente, de los dos elementos que hemos venido mencionando, es decir, el estado de naturaleza y el estado civil. Sendos elementos constituyen una verdadera y propia dicotomía en el sentido de que o existe uno o existe el otro, no pueden convivir recíprocamente como en cambio sí sucede con la dicotomía hegeliana sociedad civil-Estado político (al que en rigor se le debe agregar un tercer elemento, la familia).

La contraposición y exclusión recíproca entre el estado de naturaleza y el estado civil da lugar, también, a que se le adjudique, según el autor de que se trate, un valor

axiológico negativo a alguno de ellos y, en contrapartida, un valor axiológico positivo al otro.

Ciertamente, hay una controversia irresuelta y seguramente jamás concluyente acerca de quién de estos autores es el verdadero padre del modelo iusnaturalista moderno. Para efectos prácticos aquí consideramos que el progenitor verdadero y propio de modelo iusnaturalista es Thomas Hobbes. A nuestra consideración fue él quien verdaderamente dotó a esta concepción filosófica de los componentes que hasta el día de hoy lo siguen caracterizando. Para este filósofo inglés el estado de naturaleza es un estado no-político en tanto que el estado civil es un estado político. Se puede decir lo mismo de otro modo: el estado político surge como antítesis al estado de naturaleza del que tiene el cometido de resolver los defectos.

Como sea, el estado de naturaleza es una situación hipotética en la que los individuos se encuentran aislados, no forman un cuerpo colectivo y mucho menos están bajo la guía de una autoridad constituida, o sea, un poder común que resuelva los conflictos entre ellos. En esa situación de conflicto real o potencial predominan las pasiones. En contrapartida, el estado civil significa la unión de aquellos individuos que previamente se hallaban en el estado de naturaleza, es decir, en un estado de justicia conmutativa y, por consiguiente, tan sólo, provisionalmente jurídico.

Es preciso introducir aquí un contraste para entender mejor al modelo iusnaturalista también llamado hobbesiano. Este modelo es exactamente lo opuesto al llamado modelo organicista en el sentido de que para su creador, Aristóteles, los hombres nacen ya aptos para agruparse, tienen un instinto natural a la sociabilidad. Por eso, como se advierte en *La política*, la primera forma de asociación es la familia; la reunión de más familias forma la aldea, y correspondientemente, la reunión de más aldeas da lugar a la *Polis*.<sup>50</sup> Como si se tirara una piedra en aguas mansas: la onda expansiva va creciendo sin cortes. Los organismos vivos nacen, crecen, se desarrollan y mueren de la misma manera, sin interrupción, progresivamente. Hobbes, al contrario, sostiene que los hombres no nacen ya aptos para asociarse. Podemos decir que este filósofo nacido en Malmesbury “desagrega” la familia en hombre y mujer; le da mayor importancia al ser individual porque, efectivamente, antes de la familia lógica y axiológicamente está la persona, en cuanto tal desprendida de cualquier pertenencia colectiva.

Pero entonces, ¿cómo se pasa del estado de naturaleza al estado civil en vista de que el expediente organicista, es decir, la evolución o agregación natural de las asociaciones (familia, aldea, *Polis*) no es posible en el modelo hobbesiano? El paso de una a otra situación no se da por la fuerza de las cosas sino mediante un contrato. Si los individuos en el estado de naturaleza no están asociados entonces, para salir de esa condición, deben dar su consentimiento; renunciar al uso de los derechos y de las fuerzas naturales para adquirir la seguridad de la vida y de sus posesiones. Esa renuncia implica el abandono de la condición natural y la creación del estado civil. Por eso, se dice que ese estado es un “artificio” es decir una creación humana no un producto natural.<sup>51</sup> Justamente, el pacto entre los hombres por medio del cual se sale del estado de naturaleza y se entra en el estado civil, es decir, el “contrato social” es el tercer componente del modelo iusnaturalista.

Entre los iusnaturalistas hubo una discusión en torno a tres problemas fundamentales del estado de naturaleza: 1) si es un estado que puede ser corroborado históricamente o se trata de una suposición racional; 2) si es de paz o de guerra; 3) si es de aislamiento o si implica algún tipo de relación social.

Para seguir en el planteamiento de Hobbes, él mismo señaló que el estado de naturaleza como situación históricamente realmente acaecida jamás tuvo lugar aunque sí se puede aplicar a algunas situaciones específicas como, por ejemplo, las sociedades salvajes, la guerra civil y las relaciones internacionales. Por supuesto, Hobbes tuvo como trasfondo de su argumentación la guerra civil que se dio en su tiempo en la lucha entre el rey y el parlamento, es decir, entre Carlos I que tuvo como respaldo al ejército real y los ejércitos comandados por Oliver Cromwell.

Por consiguiente, el estado de naturaleza universal es una simple idea de la razón, en cambio, el estado de naturaleza parcial tiene algunas concreciones históricas como las que hemos mencionado.

Por lo que toca a la discusión si el estado de naturaleza es de guerra o de paz, como veremos poco más adelante cada autor lo supuso de diferente manera, por ejemplo, Hobbes declaró que, efectivamente, el de naturaleza es una condición de guerra; en contraste, Locke lo supuso, primeramente, como una situación de paz que, por su propia inestabilidad degenera en una condición de guerra representada por la tiranía. Lo mismo sucede con Rousseau para el quien los filósofos se equivocaron al haberlo confundido con situaciones en las cuales ya hay relaciones interpersonales que suponían una relación permanente como son la guerra (Hobbes) y la propiedad (Locke) así como de conflicto latente (Spinoza). Lo importante para nuestros fines es que en todos ellos es preciso salir de ese estado de naturaleza. De otra manera no habría motivo para abandonar la problemática de una situación en la que, sea como fuere, no hay una autoridad constituida. Esto se pone de manifiesto en el caso de Pufendorf para el cual el estado de naturaleza aunque es una paz siempre es un estado negativo porque allí el hombre es presa de la inseguridad, el abandono y la incertidumbre.

Los teóricos del derecho natural también discutieron si el estado de naturaleza era de aislamiento o ya había en él relaciones sociales aunque se tratara de relaciones prepolíticas. Cabe la aclaración que, fuera de esta controversia acerca de si unos se catalogan en el rango de los individualistas o en el grupo de los socialistas, ninguno de ellos fue partidario de la concepción organicista propia del aristotelismo. Todos ellos, excepto quizá Grocio, que por ello no es considerado propiamente dicho como el padre del iusnaturalismo moderno, supusieron derechos adjudicados al individuo y no a la comunidad: “El dato original, un dato del que no se puede imaginar nada más adecuado para una concepción individualista de la sociedad no es el *appetitus societatis*, sin el instinto de conservación, el spinoziano *connatus sese conservandi*.”<sup>52</sup>

Pasemos ahora a analizar el segundo elemento secuencial de este modelo iusnaturalista moderno, es decir, el contrato social. Para todos los autores de esta escuela filosófica el único principio válido de legitimidad de la sociedad política es el consenso. Eso explica el motivo por el cual también en todos ellos se encuentra explícitamente mencionada la diferencia entre la sociedad paternal cuyo fundamento es la procreación y cuidado de los hijos (*ex natura*); la sociedad despótica cuyo fundamento es el dominio de quien ganó una guerra sobre aquellos que la perdieron (*ex delicto*) y la sociedad que tiene como justificación la libre y voluntaria aceptación del mandato político (*ex contractu*).

Hemos de aclarar, igualmente, que el expediente contractual ya había sido utilizado por los juristas medievales. No obstante, para estos “contractualistas” los sujetos de la contratación no eran los individuos poseedores de derechos naturales, sino, por una parte, el rey, y, por otra, el pueblo como *universitas*, de tal manera que o el pueblo alienaba por completo su derecho soberano al monarca y en este caso se trataba de una traslación de

derechos (*translatio imperii*) o simplemente cedió el ejercicio del poder pero no su titularidad (*concesio imperii*). Es decir, en la época medieval aún no había madurado la teoría de los derechos naturales propia de la Modernidad.

También aquí nos encontramos con el dilema acerca de si el contrato es un hecho histórico o simplemente una verdad de razón. Teniendo siempre claro que para los iusnaturalistas modernos el contrato es una pura idea del intelecto, habría que decir, sin embargo, que algunos se preocuparon por darle una mayor historicidad. Tal es el caso de Locke que se preocupa por indicar que existieron algunos pueblos que se erigieron como sociedades mediante la estipulación de un contrato como, por ejemplo, Roma y el propio caso de los Estados Unidos que nacieron, si bien como colonia gracias al convenio firmado en entre los pilgrims (*Mayflower Compact*) el 11 de noviembre de 1620. Otros iusnaturalistas, en cambio, enfatizaron que el contrato social era una pura idea regulativa. Tal es el caso, precisamente, de Kant.

Lo que sí debemos precisar es que el moderno pacto social generalmente se presentó mediante dos modalidades. En primer lugar, los individuos, originalmente, dispersos o al menos no integrados formalmente debían estipular un primer acuerdo de asociación (*pactum societatis*). En segundo lugar, una vez asociados esos individuos tenían necesidad de someterse a un poder común (*pactum subiectionis*). El primer convenio transforma una multitud en un pueblo; el segundo convierte al pueblo en una ciudad, es decir, propiamente dicho, en una comunidad política. Ahora bien, para hacer el pacto aún más consistente, Hobbes empleó una forma contractual que sintetizó a las dos versiones expuestas. Se trató del pacto de unión (*pactum unionis*). En esta última fórmula contractual se funden tanto el pacto de asociación como el pacto de sumisión. Véase, para comprobar este aserto, el pasaje en el que Hobbes expone su contrato: “Yo autorizo y cedo el derecho de gobernarme a este hombre o a esta asamblea de hombres bajo la siguiente condición: que también ustedes cedan su derecho a él y autoricen todas sus acciones de igual modo.”<sup>53</sup> En un solo movimiento Hobbes integra tanto la asociación (que también ustedes cedan su derecho) y la sumisión (Yo autorizo y cedo el derecho de gobernarme a este hombre o a esta asamblea). El resultado es el pacto de unión (*pactum unionis*):

A diferencia del *pactum societatis*, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión; pero, a diferencia del *pactum subiectionis*, cuyos contrayentes son, de un lado, el *populus* en su conjunto y, por otro, el soberano, es, como el *pactum societatis*, un pacto en el que los contrayentes son los socios singulares entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contrayente. Con una contaminación probablemente inconsciente de los dos contratos que están en los cimientos del Estado según una doctrina transmitida, Hobbes hizo del único pacto de unión un contrato de asociación respecto a los sujetos y de sumisión respecto al contenido. El resultado es, de cualquier forma, la constitución de aquél poder común mediante el cual sobreviene el paso del estado de naturaleza al estado civil.<sup>54</sup>

Es de hacerse notar que ya Hobbes había señalado que en el caso de que la sumisión hubiese sido adjudicada a una asamblea democrática el pacto de sumisión resultaba inútil porque los mismos hombres que hacen el pacto se someten a ellos mismos. En este caso, el contrato es de cada uno con todos los demás (*pactum societatis*). Esto es, cada uno se somete a la asamblea soberana de la que él mismo forma parte. La aclaración es importante por las consecuencias que tal decisión implicará en autores como Spinoza, Rousseau y, a su manera, Kant.

De la naturaleza del contrato deriva la naturaleza del Estado. Y aquí pueden haber diferentes tipos de variaciones: 1) si el poder soberano es absoluto o limitado; 2) si es indivisible o divisible; 3) si es irresistible o resistible. El señalamiento acerca de la naturaleza del Estado es importante porque hay variaciones importantes como lo demuestra la comparación entre Hobbes y Locke. Para el primero el Estado es absoluto, indivisible e irresistible; en cambio para el segundo el Estado es limitado, divisible y resistible. Uno es absolutista, mientras que el otro es liberal.<sup>55</sup>

Cuando se trata del estudio de la filosofía jurídica y de la filosofía política es muy importante tener cuidado con el uso de las palabras: poder absoluto no quiere decir poder arbitrario. Ninguno de los iusnaturalistas, ni siquiera Hobbes, propuso un poder tan avasallador que no tuviese límites. El Estado como un ente de razón se forma para proteger la vida de los coasociados. Y aunque efectivamente no tiene que obedecer a las mismas leyes que él ha creado en el sentido de *legibus solutus*, sí está sometido a una serie de criterios, precisamente, racionales, e incluso como algunos tratadistas lo señalan, también a las leyes de naturaleza que siguen teniendo vigencia pese al hecho de que el Estado haya sido ya creado. Que el Estado haya cobrado vida no quiere decir que le haya sido permitido cometer delitos.

Podemos llamar en causa las razones ya expuestas en el caso de Kant para el cual el Estado sólo puede regular las acciones externas de los individuos y, por tanto, no se puede meter en cuestiones de conciencia.

En cuanto a la indivisibilidad o divisibilidad del Estado debemos decir que, ciertamente, Hobbes se pronuncia a favor de la unidad compacta del Estado. Así y todo, él mismo reconoció que para el desarrollo de las funciones encomendadas al monarca éste tenía que asistirse de colaboradores que, obviamente, eran responsables frente a él; pero debía desempeñar sus tareas de manera discreta y expedita. Vale la pena subrayar que Hobbes subrayó que los ministros del reino no son servidores domésticos sino funcionarios públicos. Esto es, abandona el criterio patrimonial según el cual todo lo concerniente al reino es propiedad privada del monarca y asumió la pauta de acuerdo con la cual lo que corresponde al reino es propiedad pública. Entre otras importantes funciones menciona el gobierno interior, las actividades diplomáticas, administrar el ejército y la armada, tesorería, llevar las cuentas del Estado, recaudar impuestos, erogar el gasto público, encomiendas, educación, impartir justicia.<sup>56</sup>

### **1.3. Autores contractualistas que influyeron a Kant**

Vale la pena hacer aquí una revisión de los principales puntos argumentativos de los diferentes autores iusnaturalistas que precedieron a Kant porque, entre otras cosas, ellos influyeron, como veremos en su oportunidad, al pensador de Königsberg.<sup>57</sup>

Por principio de cuentas hay que reforzar lo que hemos dicho hasta ahora de Hobbes porque él es quien nos sirve como punto de referencia comparativo respecto de los demás autores iusnaturalistas, incluido, por supuesto, el autor de nuestro interés, Kant. Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra y, sobre todo, una suposición conceptual. Se trata de una circunstancia de inseguridad permanente, donde nadie tiene garantizada la vida y, en consecuencia, el peligro de sufrir una muerte violenta siempre está al acecho. El estado de naturaleza es "la guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*); allí, al no haber un poder por encima de las partes, capaz de imponer el orden, cada cual trata de asegurar su supervivencia con los medios que estén a su alcance.

La tensión conflictiva se agrava aún más por la índole pasional del hombre: cada quien trata de satisfacer su egoísmo y presunción dañando a los demás, y tiene un deseo insaciable de poder que sólo termina con la muerte.

En el estado de naturaleza ningún individuo es capaz de dominar definitivamente. Al no existir alguna autoridad constituida que los frene, cualquiera está en posibilidad de luchar contra cualquier otro. Por el mismo equilibrio de fuerzas, por la misma igualdad imperante y, sobre todo por las pasiones que invaden a los hombres, no hay solución definitiva a la contienda entre poderes particulares.

En consecuencia, la destrucción recíproca es un problema a resolver. Luego entonces, cabe la pregunta ¿qué solución propone Hobbes para evitar que el conflicto se prolongue? Este filósofo responde con base en el siguiente planteamiento: por medio de la razón los hombres deciden abandonar la anarquía para preservar el bien más valioso, la vida. Hobbes afirma que la razón es tan natural en el hombre como lo son las pasiones. Por ello, el hombre, una vez que se percata de su precaria condición en medio de la anarquía, echa mano de la razón para tratar de poner remedio a la amenaza permanente de la aniquilación violenta.

El mecanismo por el cual se logra la salida del estado de naturaleza es, precisamente, el pacto de unión antes explicado; convenio que da lugar a la sociedad civil. Cada hombre renuncia absolutamente a los derechos y a la fuerza naturales en favor de una autoridad común. Este es un acuerdo a fin de preservar la propia existencia. Por consiguiente, el poder que se crea también es absoluto. Esa es la única forma de establecer sobre bases firmes la paz.

Para él la sociedad, civil es sinónimo (según la identificación clásica entre *civitas* y *polis*) de sociedad política y, por tanto, también de Estado. No aparece todavía en su obra la distinción entre el Estado y la sociedad civil porque, en él, ambos conceptos, Estado y sociedad civil (como hoy los entendemos), son lo mismo: la sociedad creada por el contrato es simultáneamente una condición política y una condición civilizada. La distinción entre el Estado y la sociedad civil vendrá después, es decir, propiamente dicho, con Hegel quien, como ya mencionamos, dividió la eticidad (*Sittlichkeit*) en tres grandes apartados. A saber, la familia, la sociedad civil y el Estado.<sup>58</sup>

El sistema de pensamiento hobbesiano más bien se presenta en los términos de la existencia de una condición política y a la vez civilizada, de una parte, y, de otra, por la presencia de una situación no-política entendida como ausencia de orden y a la vez salvaje que es el estado de naturaleza.

Uno de los fragmentos en los que Hobbes pone frente a frente al binomio contradictorio formado por el estado de naturaleza y la sociedad civil, es el que se encuentra en el capítulo titulado "Comparación entre el estado natural y el estado civil" (X, 1), del *De cive*, publicado en 1642: "fuera del Estado está el reino de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; en el Estado el reino de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la compañía, la elegancia, la ciencia, la benevolencia"<sup>59</sup>.

Otro de los grandes filósofos iusnaturalistas es John Locke. Este pensador, que nació en Wrington, Inglaterra siguió identificando lo 'civil' con lo 'político' (*civitas* y *polis*). El capítulo VII de su *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, publicado en 1690 junto con el *Primer Ensayo*, se titula significativamente 'De la sociedad política o civil' (*Of Political or Civil Society*). En su apreciación, la sociedad civil viene a rectificar algunos inconvenientes de la pluralidad natural, como la ausencia de una ley establecida y conocida;

la falta de un juez imparcial que dirima las controversias entre los particulares; la carencia de un poder común que sostenga las sentencias. El paso, por medio de un contrato, de la condición natural a la civil no implica la renuncia absoluta de cada hombre a sus derechos y a sus fuerzas naturales, sino únicamente es una renuncia parcial, o sea, el individuo abdica al derecho de hacerse justicia por propia mano.

La justificación de la sociedad civil en Locke recorre el siguiente itinerario argumentativo: separa el estado de naturaleza del estado de guerra. Para él el estado de naturaleza es de paz mientras que, por una serie de defectos, ese estado originalmente pacífico degenera en la situación de conflicto. En el estado de naturaleza pacífico los hombres podían disponer de su propiedad y actuar dentro de los límites establecidos por la ley natural; pero al no haber una autoridad constituida todos podían aplicar igualmente esa ley. Sin embargo, considerando que el hombre no siempre se conduce racionalmente, la aplicación de la ley se convierte de un acto de justicia en un hecho de venganza. Por esos inconvenientes el estado de naturaleza, originalmente pacífico, deriva en un estado de guerra. Luego entonces, hay que salir de esa situación de conflicto.

La sociedad civil se establece por contrato para crear autoridades dotadas del mando suficiente para aplicar las leyes escritas. Para el pensador de Wrington, sólo existe sociedad civil "allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha renunciado a ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció".<sup>60</sup> Una vez que se renuncia al uso de la fuerza privada se forma el cuerpo político.

Pocos renglones más adelante, Locke presenta su definición de sociedad civil: "Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de una magistratura a la cual recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil (*Civil Society*) los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar en este mundo, siguen viviendo en el estado de naturaleza."<sup>61</sup>

Cuando Locke piensa en la sociedad civil tiene en mente la protección de la propiedad que, para él, es el valor más importante. Básicamente el problema de Locke fue el de estar seguro de que la sociedad civil pueda defender el derecho natural y las posesiones individuales. Para ello, él tuvo cuidado en enfatizar el punto de que, por lo menos en teoría, ningún acuerdo social debe emerger que pueda quitarle a los individuos de sus derechos naturales de propiedad y libertad. Locke no entiende por propiedad, exclusivamente, el dominio sobre ciertos bienes materiales, especialmente la tierra, sino también la vida y las libertades; le otorga, por tanto, un sentido más amplio al concepto. Para Kant, en cambio, como veremos más adelante, la propiedad deriva de la libertad.

En el estado de naturaleza de Locke, a diferencia de lo que sucede con Hobbes, sí existe propiedad, pero ésta, por las deficiencias anotadas, es precaria porque no hay una autoridad que la garantice. El poder civil tiene el cometido fundamental de solucionar los defectos del estado de naturaleza para proteger la propiedad. Poder que se forma gracias a que el hombre renuncia a hacerse justicia por propia mano. O sea, el hombre desiste de aplicar la ley natural con base en su propia y particular interpretación, esto es, a castigar los delitos cometidos contra él según lo admite la ley natural. Locke sostiene: "siempre que un cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo al público, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil (*Political, or Civil Society*)"<sup>62</sup>.

Para Locke el peor de los males no es la tiranía sino el despotismo. Esta forma de dominio sobreviene cuando el gobernante no respeta los límites que le impone la propia naturaleza del pacto social. En el caso extremo de que la arbitrariedad despótica continúe, Locke reconoce el derecho de desobedecer el mandato del gobernante. Esta referencia al derecho de resistencia de Locke es importante porque Kant argumenta exactamente en sentido opuesto: para el filósofo de Königsberg el derecho de resistencia no tiene ninguna fundamentación. Este rechazo lo veremos con más puntualidad más adelante.

Mientras tanto, prosigamos con Locke quien dedica los últimos cuatro capítulos de su libro a establecer los casos en que se puede legítimamente resistir a la opresión. A saber, la conquista, la usurpación, la tiranía y la disolución del gobierno. Conviene examinar con más detalle los razonamientos que llevan a Locke a justificar la desobediencia, porque estos casos son considerados por muchos autores como el inicio de una sociedad civil vigilante e incluso movilizadora en situaciones extraordinarias.

Primeramente debemos decir que respecto de la conquista, Locke reconoce como única fundamentación del poder político el consenso. En consecuencia, el uso de la fuerza que se ejerce en la conquista queda excluido como soporte del poder. El derecho de conquista es una contradicción en los términos: “De aquí se deduce con claridad que el vencedor de una guerra injusta no puede ganar con ella título alguno, al sometimiento y a la obediencia de los vencidos.”<sup>63</sup> Quienes se ven sometidos al mandato del conquistador se ven constreñidos a obedecerlo, pero apenas tengan la oportunidad de sacudirse ese dominio injusto actúan en plena observancia del derecho de resistencia para restituir un orden público creado por la libre y voluntaria aceptación del mandato político de un gobernante escogido por los propios hombres sin constricción alguna.

En lo que respecta a la usurpación, ésta tiene lugar cuando alguien toma el poder sin tener derecho a él. Quien así procede no respeta los mecanismos legales por medio de los cuales se asciende al gobierno legítimamente. En la tradición del pensamiento político este tipo de acto es catalogado como un problema catalogado, según el derecho medieval, “por defecto de título” *ex defectu tituli*: el usurpador asume el poder sin tener más que la sola fuerza de su parte. Su título, por tanto, es espurio. No hay motivo para obedecer al intruso. La lucha contra él es justa porque lleva a reparar el daño hecho al Estado.

El tirano llega al poder legítimamente, pero una vez instalado en el mando lo ejerce fuera de la ley, según su capricho. Se trata del tirano “por defecto de ejercicio” *ex parte exerciti*. Rey y tirano son dos figuras opuestas: “El uno considera las leyes como límites de su poder, y el bien del pueblo como finalidad de su gobierno, mientras que el tirano lo doblega todo a su voluntad y a sus apetencias.”<sup>64</sup> La ley y el beneficio de la colectividad son los límites del buen gobernante. Quien viola esos límites queda expuesto al derrocamiento. El tirano es un delincuente que ha violado la norma jurídica; el pueblo tiene el derecho de destituirlo y poner un buen gobernante en su lugar. El derecho de resistencia echa a andar una fuerza justa (popular) contra una fuerza injusta (tiránica). La arbitrariedad del tirano se reconoce cuando el gobernante no respeta la ley, las propiedades, la persona y las libertades de los coasociados.

Por último, Locke reconoce que hay situaciones en las cuales puede desaparecer el gobierno sin que por ello se disuelva la sociedad. En este caso se debe tomar en cuenta que los dos poderes fundamentales, el legislativo y el ejecutivo, están separados y subordinados. La disolución del gobierno puede deberse a una alteración del legislativo o a un defecto del ejecutivo. Se altera el legislativo (“el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política”) cuando el ejecutivo no respeta la subordinación de poderes y asume

indebidamente las funciones legislativas o impide que dichas funciones se cumplan. El gobierno se disuelve también por una mala actuación del ejecutivo cuando éste descuida sus obligaciones. En este caso se cae en la anarquía: “No poder ejecutar las leyes equivale simplemente a la inexistencia de las leyes, y yo creo que un gobierno sin leyes resulta en política un misterio inconcebible para la inteligencia humana e inconsistente con la sociedad humana.”<sup>65</sup>

La polémica de Locke se endereza contra las teorías absolutistas que defendían la autoridad sin límites del monarca y la obediencia incondicional por parte del pueblo. Los teóricos del absolutismo como Hobbes calificaban el regreso del poder al pueblo en casos como los antes citados como una invitación a la anarquía. A eso Locke respondió que no son las teorías las que generan los levantamientos sino los abusos del poder arbitrario. Además, los pueblos son más proclives a soportar los abusos del poder que a rebelarse. Sólo una larga cadena de abusos lleva a los pueblos a recurrir a las armas.

La sublevación contra el mal gobierno en realidad no es una rebelión sino un acto de justicia. Han sido los gobernantes, con sus tropelías, quienes han perturbado la paz. Locke aconseja a quienes se oponen al derecho de resistencia a que “piensen qué clase de paz sería la que reinaría en el mundo si la paz consistiese en la violencia y la rapiña y que debe ser mantenida únicamente a favor de los ladrones y opresores.”<sup>66</sup>

Locke se planta frente a la disyuntiva en la que se encuentra el género humano: someterse a la voluntad omnímoda del tirano o presentar resistencia a los gobernantes cuando éstos abusen del poder. Se declara en defensa del oprimido contra el opresor; por preferir la libertad en lugar del orden; por la causa del pueblo frente a la del gobernante; por la ley contra la arbitrariedad.

En sentido estricto, derecho de resistencia y revolución no son lo mismo. La revolución destruye el orden establecido; el derecho de resistencia restablece el orden institucional. La revolución es un movimiento que rompe con la legalidad; el derecho de resistencia restablece la legalidad alterada por los malos gobernantes. Uno de los pasajes más elocuentes de esta toma de posición a favor del derecho de resistencia es el que se encuentra en el párrafo 230 *del Segundo Ensayo*:

Reconozco que la ambición, el orgullo y la turbulencia de ciertos particulares han provocado en ocasiones grandes disturbios de las comunidades políticas, y que las banderías han sido fatales a los Estados y a los reinos. Sin embargo, yo dejo al dictamen imparcial de la historia sentenciar si tales perturbaciones han tenido su origen en la temeridad del pueblo, en su deseo de liberarse de la autoridad legítima de sus gobernantes, con mayor o menor frecuencia que la insolencia y tentativas de esos gobernantes de ejercer un poder arbitrario sobre su pueblo, es decir, si ha sido la opresión o ha sido la desobediencia la iniciadora del desorden.<sup>67</sup>

En pocas palabras: la alteración del orden que autores monárquicos como Hobbes habían atribuido al temperamento belicoso de los hombres en realidad se debe, en la concepción de autores liberales como Locke, a la intemperancia de los gobernantes, a su deseo de hacerse del poder y abusar de él hasta que no encuentran límites. No es la temeridad del pueblo, sino la opresión la que causa la alteración del orden público. Por ello, queda en los propios ciudadanos o, si se quiere, en la sociedad civil, mediante el recurso al derecho de resistencia, restablecer el orden conculcado por los gobernantes abusivos.

Como se puede apreciar, el giro que da Locke a los motivos de la violencia es completo. Tiene una visión *ex parte populi*, de la parte del pueblo no, como Hobbes, *ex parte principis*, de la parte del príncipe. La relación entre derechos y obligaciones es

completamente opuesta: para Locke los gobernantes tienen la obligación de ejercer el poder en los límites trazados en el propio contrato social, mientras que los gobernados tienen el derecho de resistir en caso de que esos límites sean violados; en cambio, para Hobbes el gobernante tiene el derecho de mandar sin restricciones; a los súbditos les queda, únicamente, la obligación de obedecer el mandato político.

Lo que se deduce de este contraste es que la moderna sociedad civil nace de la posición liberal defendida por Locke y no de la postura absolutista abanderada por Hobbes.

Vayamos ahora al análisis del pensamiento de Jean Jacques Rousseau. Para esto debemos recordar que la contraposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil normalmente era convalidada por autores como Hobbes y Locke, por la existencia de sociedades salvajes, de un lado, y sociedades civilizadas, de otro, a lo que correspondía la distinción entre condición no-política y condición política. Se puede expresar esta idea de otra manera: hasta antes de Rousseau en el pensamiento iusnaturalista había coincidencia entre la condición salvaje y la situación no-política, de manera concomitante había correspondencia entre la condición civilizada y la situación política. Rousseau, en cambio, rompe esa identificación:

La distinción entre las dos acepciones --'sociedad civil' como 'sociedad política' y 'sociedad civil' como 'sociedad civilizada'-- es importante, porque mientras en la mayor parte de los escritores de los siglos XVII y XVIII los dos significados se sobreponen, en el sentido que el Estado se contrapone al mismo tiempo al estado de naturaleza y al estado salvaje y por consiguiente 'civil' significa paralelamente 'político' y 'civilizado', en Rousseau los dos significados se separan.<sup>68</sup>

Rousseau incluye, en el seno de la filosofía iusnaturalista, la dimensión histórica, tal como lo presenta en la primera parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754). Allí describe, en términos de una historia hipotética, el paso del salvajismo a la civilización; lo que no significa formalización política a través de la estipulación de un pacto. En Rousseau, como en todos los iusnaturalistas modernos, la creación del poder político se efectúa mediante un acuerdo entre los individuos. Pero al separar el proceso histórico del principio teórico del contrato, puede haber una sociedad civilizada sin que todavía haya en ella un poder político constituido mediante contrato.

La diferencia entre el uso histórico y el uso teórico de la pareja estado de naturaleza-sociedad civil estriba en que con el uso histórico describe una mutación gradual y cuantitativa que, si bien es importante desde el punto de vista social y antropológico, no alcanza la condición política sino en virtud del mecanismo contractual, la cual implica un salto inmediato y cualitativo.

A diferencia de cuanto pensaban otros teóricos del derecho natural, como Hobbes o Pufendorf respecto de que la condición civil era considerada como una situación buena y constructiva, Rousseau sostiene que tal circunstancia degradó al individuo en lugar de perfeccionarlo. Piensa que en un origen el hombre no era malo porque no tenía pasiones que lo agobiaran. El ser humano tampoco empleaba la razón. En esos momentos primigenios el hombre actuaba por instinto. No establecía relaciones permanentes con sus semejantes porque no necesitaba de ellos, dependía exclusivamente de la naturaleza; ni siquiera había aparecido el lenguaje, el cual nada más puede producirse en sociedad. Había contiendas pasajeras pero no una guerra permanente como lo pensaba Hobbes.

La hipótesis de Rousseau es que durante largo tiempo el hombre vivió en equilibrio natural, tal y como lo dispuso el creador de las cosas, hasta que causas externas lo hicieron acercarse a los demás; y poco a poco se fueron dando contactos más estables, hasta que se

inició el largo proceso civilizatorio que lo hizo abandonar su pureza originaria. Los resultados fueron variados. Por un lado comenzó a evolucionar y a salir de la condición de salvajismo y barbarie. Aprendió a usar los instrumentos de labor; comenzó la división del trabajo entre el hombre y la mujer; adquirió características psicológicas que antes tenía tan sólo en potencia. Pero, de otra parte, experimentó la envidia y el deseo de dominar a los demás. Así como se volvió racional, también se convirtió en un ser pasional.

Cada paso adelante en la civilización significó el reforzamiento de los lazos de dependencia, la profundización de las desigualdades y el incremento de la opresión. De esa forma el hombre se alejó de la independencia natural, la pureza y la inocencia.

La segunda parte del *Discurso* es una descripción, con tonos fuertemente críticos, de la perversión de la naturaleza humana debido al incremento de la civilización. Indica como momentos significativos del proceso civilizatorio la aparición de la división del trabajo, de la agricultura y de la metalurgia. Sin embargo, la etapa más relevante en el largo proceso de civilización es el reconocimiento de la propiedad. La aparición de la propiedad marca la aparición de la sociedad civil en cuanto ‘civilizada’ en términos históricos, pero aún no "política". Cuando habla de la propiedad lo hace para indicar el advenimiento de la sociedad civil en cuanto civilizada. "El primero que, habiendo demarcado un terreno, pensó afirmar: eso es mío, y encontró personas bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"<sup>69</sup>. El establecimiento de la propiedad dio lugar a la distinción entre propietarios y no propietarios, entre ricos y pobres, y, por consecuencia, la desigualdad sentó sus reales en detrimento de la libertad.

Había ya una civilización diseñada para favorecer a unos cuantos, los propietarios; pero no existían instituciones que garantizaran ese dominio, por lo que los propietarios idearon la manera de embaucar a los pobres para que aceptaran, por consenso (extraído con engaños), la formación del poder político. Poder que supuestamente sería para bien de todos pero, en realidad, fue confeccionado para proteger los intereses de un puñado de ambiciosos.

En Rousseau hay un primer pacto (inicial) fundador de la sociedad civil (‘política’) que resulta un engaño porque terminó por instituir la opresión. Aunque ese primer pacto implique la legitimación del orden civil, en sustancia es ilegítimo ya que en esencia consiste en la profundización de la debilidad de los no-propietarios; una nueva fuerza justificadora del dominio de los ricos; la destrucción de la libertad natural; el reconocimiento general de la ley de propiedad y de las desigualdades; la legitimación de la usurpación; una ventaja para los ambiciosos; la sujeción de la mayoría de los asociados. En pocas palabras, es un verdadero y propio timo: "todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar la libertad"<sup>70</sup>.

Como se aprecia, el pensamiento de Hobbes y de Rousseau son completamente opuestos tanto en lo que se refiere al estado de naturaleza como en lo que respecta al estado civil. Así lo notó Denis Diderot quien en el vocablo “hobbismo” de la enciclopedia francesa escribió lo siguiente: “La filosofía del señor Rousseau de Ginebra es casi lo contrario de la de Hobbes; uno cree que el hombre es por naturaleza bueno, el otro que es malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Si se cree a Hobbes han sido las leyes y la formación de la sociedad lo que ha hecho al hombre mejor, y, si se cree a Rousseau, éstas lo han hecho depravado.”<sup>71</sup>

Se comprende que, aún con la creación de una autoridad pública, el problema en Rousseau no se soluciona; persiste la degeneración civil y política. En la raíz del problema

está el hombre de la civilización con deseos de poder y de riqueza, que piensa en sí mismo y no en los demás.

Personas corruptas sólo pueden dar lugar a instituciones corruptas. El proceso degenerativo sigue hasta topar con la tiranía, que es una especie de regreso al estado natural; pero ya no en su pureza originaria, a la manera del buen salvaje, sino en el extremo de la degradación. De hecho, se trata de una condición civilizada pero en su expresión más torcida, donde la autoridad sólo se mantiene por la fuerza, sin el consentimiento de los individuos.

Así y todo, Rousseau no cree posible --como algunos de sus críticos le achacaron, entre ellos Voltaire-- el retorno al estado de pureza originaria, donde el individuo vagaba desnudo en medio de los bosques. Tampoco cree que el hombre pueda desprenderse, por arte de magia, de todo aquello que adquirió de bueno en el proceso civilizatorio. Más bien, deduce que el hombre, una vez salido del equilibrio primigenio del estado de naturaleza originario, se volvió un ser sujeto a cambios. Ciertamente, por la forma en que se presentó la transformación, prevaleció la degradación y no el avance. La degeneración llevó al vicio y al conflicto. Para Rousseau el hombre tiene la facultad de rehacerse.

Propone como solución la construcción de una nueva civilización, en la que el hombre pueda desarrollar sus mejores cualidades, junto con la formación de instituciones virtuosas que lo guíen. En su obra se pueden detectar tres momentos fundamentales en la evolución humana: el hombre como fue (el 'buen salvaje'), el hombre como es (el individuo de la sociedad civil corrupta), el hombre como podría ser (el ciudadano de la república). En un primer momento lo que prevaleció fue la independencia natural, luego sobrevino la dependencia que lo degradó, finalmente lo que propone Rousseau es la interdependencia democrática como base de la república. Hay que poner mucha atención en este último planteamiento contractual porque Kant toma algunos trazos de él sin asumir la democracia como la solución a su propuesta jurídica y política.

Partiendo de la frase que antes hemos citado del *Discurso*, referente a que los hombres corrieron al encuentro de sus cadenas queriendo asegurar su libertad, Rousseau escribe al inicio de *El contrato social*: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas"<sup>72</sup>. Planteando así el problema, la solución será la construcción de una nueva sociedad. Esta sociedad debe promover el ejercicio de la libertad, entendida ésta como participación en la definición de los asuntos colectivos. El punto de arranque de la nueva sociedad es la estipulación de un segundo pacto social (el primero fue el de los ricos) realmente equitativo.

Del análisis del *Contrato social* --que para nuestros fines relacionamos con el *Discurso*-- se deduce que el nuevo pacto reorientará, al mismo tiempo, el sentido de la civilización y de las instituciones políticas. El acuerdo transforma una multitud en un pueblo. La primera, la multitud, es una simple *agrégation*; el segundo, el pueblo, es una verdadera y propia *association*. Quienes quedan enmarcados en la 'agregación' se mantienen juntos por la fuerza, en tanto que quienes pertenecen a la 'asociación' quedan vinculados por voluntad propia. Por eso afirma Rousseau: "Existirá siempre una diferencia entre someter una multitud y gobernar una sociedad"<sup>73</sup>.

Para revertir la degradación producida por una sociedad civil corrupta y las instituciones inicuas, Rousseau propone la 'república', que significa --para todos los efectos-- democracia directa en la que los ciudadanos participen y deliberen sin representantes.

El “ciudadano de Ginebra” le otorga la mayor importancia a la deliberación: “Para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que ella sea unánime; pero si es necesario que todas las voces sean tomadas en consideración; toda exclusión formal rompe la generalidad.”<sup>74</sup> La voluntad general que emana del cuerpo soberano es producto de la inclusión de todos ellos y de que, como asamblea, todos ellos están allí para discutir y decidir acerca de los asuntos colectivos. En una suerte de espiral ascendente los ciudadanos van añadiendo y mejorando, paso a paso, una razón colectiva hasta alcanzar la voluntad general. Aquí lo importante es que Rousseau pone en estrecha relación razón y voluntad, que elevan al individuo de su limitada particularidad a la universalidad política.

En la república rousseauiana todos mandan y todos obedecen a la vez. Rousseau desecha cualquier instancia de mediación: entre el individuo y el cuerpo político no debe haber asociaciones intermedias o lo que hoy llamaríamos “partidos políticos”: entre el Estado y los individuos, a su entender, no debe haber sociedades parciales. Teme que quien entre a formar parte de ellas ya no piense en el bien colectivo, sino en el bien específico de esa asociación.

Individuos y órganos republicanos se irán perfeccionando mutuamente, es decir, hombres virtuosos producirán instituciones sabias a la vez que instituciones perfeccionadas generarán individuos honestos. “No se entiende a Rousseau si no se comprende que, a diferencia de todos los demás iusnaturalistas para los cuales el Estado tiene el propósito de proteger al individuo, para él el cuerpo político que emana del contrato social tiene la misión de transformarlo”<sup>75</sup>. Así se supera la vida de aislamiento de la condición salvaje y la degradación de la sociedad civil corrupta, para entrar en la integración política del ciudadano en la república.

Baruch Spinoza recurre, de la misma manera a la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil teniendo como punto de mediación al contrato. Este autor, un poco a la manera de Hobbes, reconoce que el hombre tiene la facultad innata de razonar, pero también lo mueven los apetitos. Si los individuos pudieran guiarse por la sola razón, el derecho natural podría aplicarse inmediatamente en las relaciones humanas. No habría necesidad de constituir una autoridad públicamente reconocida; viviríamos en perfecta armonía. No obstante, la verdad es que en el alma humana también anida la sin-razón (“el ciego deseo”). De tal suerte, la conducta humana tiene que ser explicada en el marco de estas dos fuerzas contradictorias, vale decir, la razón y lo que él llama “los apetitos”: “si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que los hombres se deciden a obrar y se esfuerzan en conservar. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas.”<sup>76</sup> Las acciones humanas están compuestas por una serie de elementos que, convencionalmente se debaten en los linderos de la razón y las pasiones.

Vale la pena ahondar en la composición de la naturaleza humana: ciertamente Spinoza asume esos dos polos opuestos; pero eso no significa que en el estudio del hombre únicamente hubiese tomado en cuenta a esos dos atributos (la razón y las pasiones) como si sólo se pudiera ver la realidad en blanco y negro. Su estudio trató de penetrar, por el contrario, en las profundidades del temperamento humano tomando en consideración la amplia gama de elementos que lo componen. Ese ánimo de comprensión es perceptible en

muchos de sus escritos, en particular en la *Ética* donde se lee: “la naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio; y ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama moralidad.”<sup>77</sup> Como se aprecia, las pasiones, tienen varios ramales. Entre ellos hay algunos que van a parar a la ambición y a la soberbia. Cuando el hombre actúa conforme a la razón, ésta da lugar a la virtud conocida como moralidad. Hay que poner atención a este planteamiento spinoziano porque, a nuestro entender, ejercerá cierta influencia en la filosofía kantiana.

Para Spinoza los apetitos o deseos son pasiones porque derivan de “ideas inadecuadas”. De otra parte, la virtud es hija de la razón que proviene de “ideas adecuadas.” Para que las personas no se dañen entre sí, es preciso crear, mediante la estipulación de un pacto, el Estado, para que puedan vivir de acuerdo con la razón y se haga posible el bienestar común, como lo apunta en el siguiente párrafo: “Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón.”<sup>78</sup> Las pasiones arrastran al hombre al conflicto, en tanto que la razón lo convoca a la paz. Esta aclaración es pertinente porque algunos podrían creer que, en un realismo mal entendido, Spinoza trataría de encontrar el equilibrio entre las pasiones y la razón. La posición de este filósofo no es la de un hiperrealismo inclinado a la neutralidad entre las fuerzas que determinan la conducta humana; eso lo dejaría sin tomar partido. Él, por el contrario, pone en claro su preferencia: obedecer a las pasiones significa ser esclavo de sí mismo; en cambio obedecer a la razón significa ser dueño de sí. Es así como vincula a la razón con la libertad. La libertad sólo se alcanza si se dominan las pasiones y se escucha el consejo de la razón: “quien es llevado por sus propios apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea inútil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón.”<sup>79</sup> Con esta afirmación, nuestro autor enuncia el sentido que debe tomar el perfeccionamiento del hombre sin tener que recurrir a soluciones fuera de este mundo, o sea, a pautas utópicas o religiosas.

El de naturaleza es un estado en el que predomina la inseguridad porque, ciertamente, en él hay una ley natural que aconseja buscar la paz pero, por la misma situación de conflicto permanente, no puede ser obedecida; cuando se crea el estado civil, por contrato, se establece la ley positiva que es una norma escrita y que cuenta con el respaldo de una autoridad para ser aplicada. El propósito de la ley positiva es procurar el orden entre los coasociados. La idea de Spinoza es que sólo la gente que está gobernada por la razón es libre. Este propósito, para llevarse a la práctica, debe de plasmarse en la obediencia a las determinaciones a las que llegue el cuerpo colectivo de la nación en forma de leyes. Y esto para la propia protección de la asociación política. El Estado, a semejanza del individuo, es un ente con vida que tiene como propósito salvaguardar su integridad.

En el estado de naturaleza cada hombre tiene el derecho de velar por su propia conservación y, por ese motivo, Spinoza sostiene que allí, el ser humano tiene tanto derecho cuanto sea su poder. Esta es, precisamente, la peculiaridad del pensamiento spinoziano: relaciona estrechamente el derecho natural con la fuerza natural que cada uno

pueda desplegar: “el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.”<sup>80</sup>

Para Spinoza, el pacto social es, al mismo tiempo, acto de muerte del estado de naturaleza y acto de nacimiento del estado civil. Para este autor nacido en Amsterdam, el pacto no es concebido como un hecho histórico. Más bien es entendido como una hipótesis, pero que tiene consecuencias prácticas para fundamentar la autoridad pública.

Tomando en cuenta que el estado de naturaleza supone la presencia de individuos independientes entre sí, había necesidad, como hemos visto, de estipular dos pactos para poder establecer el Estado. En primer lugar, el pacto de asociación (*pactum societatis*) por medio del cual un cierto número de hombres deciden vincularse entre sí para vivir de común acuerdo. En segundo lugar, viene al pacto de sumisión (*pactum subiectionis*) gracias al cual esos hombres ya integrados en una asociación, se sujetan a un gobierno. El primer paso consiste en integrar a los hombres, anteriormente dispersos, en una agrupación de carácter permanente. El segundo paso, implica una previa discusión entre los coasociados para ver qué constitución les conviene instituir: si el gobernante debe ser una persona entonces darán pie a la monarquía, si son pocos se dará paso a una aristocracia y si son muchos se generará una democracia. En caso de que los hombres opten por esta última solución el pacto de sumisión, como hemos insistido aquí, resulta inútil en virtud de que, una vez que cobra vida el pueblo, ya no hay necesidad de un segundo pacto porque el acuerdo tendría que ser estipulado entre pueblo y pueblo lo cual es absurdo. Al respecto dice Spinoza, cuando se opta por la constitución democrática: “se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todos, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio.”<sup>81</sup>

Enfatizo este punto porque, precisamente, la opción de Spinoza es esta última; vale decir, la propuesta democrática. Cabe recordar que Spinoza es anterior cronológicamente hablando a Rousseau: “Spinoza fue el primer filósofo político de los tiempos modernos en reconocerse a sí mismo como un demócrata...él fue un partidario de la democracia porque creyó que esa era la mejor opción para asegurar las libertades del hombre...Esta perspectiva acerca del problema de la democracia marca, justamente, un hito en el pensamiento político.”<sup>82</sup> El razonamiento que lleva a Spinoza a preferir la democracia va en el siguiente tenor: en cuanto la razón aconseja a cada cual salir del estado de naturaleza y entrar en el estado civil no para obedecer a alguna persona o grupo, sino a todos como conjunto del cual también él forma parte, no hay necesidad de someterse a una persona en específico. Cada individuo debe ponerse de acuerdo con cualquier otro de suerte que, como lo dice en el *Tratado teológico-político*, “cada uno transfiera todo su poder a la sociedad, la cual detendrá de esta forma y por sí sola el derecho natural superior a todo, es decir, el supremo poder al que cada uno libremente o por temor a los castigos deberá obedecer.”<sup>83</sup> A lo largo de la historia del pensamiento político se pueden reconocer otras dos grandes tendencias que nos ayudan a ubicar otras peculiaridades del pensamiento spinoziano. Una tendencia es aquella que reconoce la soberanía de la ley; otra entrega el supremo poder al sujeto (sea una persona o una asamblea) que ejercerá el mando. Spinoza, al igual que lo hará Rousseau un siglo después, reconoce que la autoridad sobre la cual no hay otra

superior se deposita en la asamblea de coasociados: “la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla [a esa misma autoridad] en todo.”<sup>84</sup>

La doctrina que pone a la ley por encima del poder es el constitucionalismo; la teoría que pone al poder por arriba de la ley se llama absolutismo. Pero el absolutismo de Spinoza no es de una sola persona, sino de los participantes en el cuerpo político. Todos transfieren el poder de defenderse con su propia fuerza y maña al cuerpo colectivo de la nación. Y el poder que se traslada, por ese motivo, es absoluto: “Puesto que lo han hecho incondicionalmente...se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las ordenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defender a ese Estado con todas las fuerzas.”<sup>85</sup> En el momento en que Spinoza, después de haber mostrado los argumentos por los que los hombres han determinado salir de la condición natural y entrar en la condición política transfiriendo sus derechos y poder al Estado, sostiene que el poder supremo que deriva de esa transferencia no está sometido a alguna ley, sino que todos le deben obediencia a la asamblea popular y, por añadidura, si no quieren ser enemigos del poder constituido y actuar contra la razón que sugiere defenderlo con todas las fuerzas, estamos obligados a observar a pie juntillas las disposiciones de la suprema autoridad, parece repetir el tema de la obediencia absoluta argumentado por Hobbes. Sin embargo, a pesar de las semejanzas entre estos dos autores, la lógica de Spinoza es diferente de la manera de pensar de Hobbes. De acuerdo con este último, los hombres salen de la condición natural para buscar su seguridad; en contraste, Spinoza esgrime como argumento de esa salida el poder el conjugar los derechos naturales y las fuerzas dispersas de los hombres en la unidad de la Nación. Así se crea el derecho público y la autoridad política. Luego entonces, la teoría del Estado de Spinoza no es tanto una teoría del Estado absoluto, sino más bien una doctrina del Estado-poder. Y se trata de un poder democrático.

Para Spinoza, un Estado es más poderoso en cuanto es más racional. Y los dictados de la razón prevalecen cuando los gobernantes no proceden de acuerdo con sus intereses particulares ni abusan del mando que se les ha conferido. Únicamente, cuando ellos gobiernan conforme al interés público y en el marco de la razón pueden contar con el respaldo de los gobernados. En consecuencia, el Estado absoluto o mejor dicho el Estado-poder del que habla Spinoza no debe confundirse con un Estado arbitrario.

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma o mente (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.<sup>86</sup>

En el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, Spinoza dice, en alusión a la salida del estado de naturaleza y la entrada en la condición civil: cuando los hombres se dieron cuenta de que no podían continuar viviendo en el estado de naturaleza “debieron muy firmemente ponerse de acuerdo para convenir entre ellos para regular cualquier cosa según el dictamen de la razón’.”<sup>87</sup> Por medio del contrato los hombres renuncian a hacer justicia por propia mano y se sujetan a una autoridad que será la única encargada de decidir lo que a cada quien corresponde.

Ya hay, entonces, un poder por encima de las partes, única instancia facultada para ejercer el poder legítimamente porque obtiene su motivo de existencia, precisamente, del convenio establecido entre los hombres. Eso es lo que garantiza la seguridad a cada uno de los miembros de la asociación. Pero hay un límite al poder público porque nada ni nadie “podrá suprimir la facultad que cada uno tiene de juzgar.”<sup>88</sup> La renuncia a favor de la colectividad no incluye la renuncia a la libertad que cada individuo tiene de pensar con su propia cabeza. Dice Spinoza: “No entran en el derecho civil todas aquellas acciones a las que no se pueda inducir por la esperanza de premios o la amenaza de castigos. Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar.”<sup>89</sup> Para poder salir del estado de naturaleza, en efecto, cada cual debe renunciar a proceder según su parecer, pero no declina al ejercicio de la razón y de juzgar: “nadie puede transferir a otro su derecho natural o de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo.”<sup>90</sup> El punto de esta argumentación es que la obediencia no contradice la crítica; más bien la reclama como esencia del funcionamiento del Estado. Esta aseveración se finca en la autonomía del pensamiento que cada sujeto tiene por el simple hecho de ser un individuo pensante: “Porque el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma.”<sup>91</sup> La libertad personal se convierte en un límite a la autoridad civil, pero también es una barrera frente a la autoridad eclesiástica que hasta entonces se había inmiscuido en los asuntos de conciencia. Hay que tener muy en cuenta estos planteamientos spinozianos porque tendrán amplias consecuencias, como más adelante veremos, en la filosofía kantiana.

Encontramos así, en Spinoza, una sorprendente combinación entre lo que se conoce como la libertad democrática que se realiza participando en el poder y la libertad liberal que se basa en la presencia de límites frente al poder. La primera es nombrada también libertad positiva o activa porque el hombre, al ejercerla, se reconoce como miembro de la asociación política, o sea, como ciudadano. La segunda es conocida como libertad negativa o pasiva porque el hombre, al llevarla a cabo, se reconoce como un ser individual capaz de moverse por su propia iniciativa. Surge, de esta forma, la dualidad entre las libertades ciudadanas (participación *en* el poder) y las libertades civiles (fijación de límites *frente* al poder). Esta dualidad será un punto de controversia en los años subsecuentes en torno a cuál de las dos libertades es superior a la otra.

Con base en estas condiciones de obediencia absoluta a la autoridad democrática pero, al mismo tiempo, de establecimiento de límites al poder para que no obstruya la libertad de pensamiento, se forma el Estado. Tal edificación política implica una compleja trama institucional que Spinoza describe en los siguientes términos: “La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad.”<sup>92</sup> En el sistema político establecido por Spinoza todos mandan como ciudadanos y, al mismo tiempo, todos obedecen como súbditos. Es una doble función que desempeña cada individuo, una como miembro participante del cuerpo soberano (ciudadano) y otra como simple sujeto particular con derecho a tener una vida privada (súbdito). La razón colectiva emana de la deliberación efectuada en la asamblea de ciudadanos. Y no podría haber deliberación si no se pudiese contar con la libertad de pensamiento y de palabra. La razón pública que se forma de la

deliberación entre los ciudadanos conforma las leyes. A su vez las leyes son aplicadas a los mismos individuos que ahora, en la dimensión individual pueden proceder como mejor les convenga siempre y cuando no violen los preceptos de la ley.

Spinoza es lo opuesto de Hobbes: para el primero los hombres, una vez creado el estado político, se subordinan al conjunto de sus conciudadanos; en contraste, para el segundo los individuos, una vez que se erige el poder público, se pliegan a lo que dispone una persona, el Príncipe. En ese tenor Spinoza anticipa a Rousseau. El ginebrino, tomó del holandés la idea de que la libertad política consiste en obedecer a la ley que los propios individuos se han dado. Eso es a lo que se conoce, efectivamente, como “autonomía” en sentido político-jurídico.

#### 1.4. La constitución republicana

Como ya se ha dicho, Immanuel Kant se mueve en los términos marcados por el modelo iusnaturalista, estado de naturaleza-sociedad civil, pero los lleva a un alto grado de abstracción: en el estado de naturaleza opera el derecho privado y la justicia conmutativa, mientras que en el estado civil funcionan el derecho público y la justicia distributiva.<sup>93</sup>

Por consiguiente, el derecho positivo (público) cobra vida cuando se constituye el estado civil; el derecho natural (privado) es anterior al estado civil. El derecho privado en el estado de naturaleza no está respaldado por autoridad alguna; es, sencillamente, un derecho que queda en manos de los propios individuos. En contraste, en el estado civil opera el derecho público avalado por una autoridad reconocida; lo cual significa, al mismo tiempo, que en ese estado existe, también, el derecho privado aunque distinto del que opera en el estado de naturaleza, en cuanto que el derecho privado que se practica en el estado civil depende de una ley escrita y tiene el respaldo del poder del Estado para su aplicación, cosa que no había en el estado de naturaleza.

La salida del estado de naturaleza y la entrada a la sociedad civil es concebida como el abandono de un ambiente primitivo, que cede el paso a la creación de un poder común para establecer la seguridad y de civilidad al amparo de la norma jurídica.

Si los hombres decidiesen, pese a su precaria condición, permanecer en el estado de naturaleza, caerían en una situación de injusticia permanente. Por eso dice Kant:

Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para otro, como en un convenio (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*); pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia.<sup>94</sup>

Dar este paso es una obligación que Kant reconoce como ‘postulado del derecho público’, cuya máxima es la siguiente: "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva."<sup>95</sup> Como lo dijimos desde un principio, para Kant, la salida del estado de naturaleza y la entrada al estado civil es una obligación moral.

La diferencia entre el estado de naturaleza y el estado civil, en Kant, no es sustancial sino formal, porque al adjudicarles al estado de naturaleza el carácter de provisional y al estado civil el carácter de perentorio, no pretende modificar radicalmente la esencia de la condición natural; lo que desea es resolver sus imperfecciones. Por eso, Kant es liberal.

Para él, el derecho que encontramos en el estado civil es formalmente público, pero continúa siendo sustancialmente privado. Privado porque el valor fundamental que invoca es la libertad individual.

De acuerdo con Norberto Bobbio, el pensamiento iusnaturalista puede dividirse en dos grandes tendencias según si para los autores el contrato *elimine* por completo el estado de naturaleza cual parece ser el caso de Hobbes y de Rousseau o si, por el contrario, el contrato no elimine por completo el estado de naturaleza sino *conserva* algunos de sus elementos y, en consecuencia, el estado civil se instituya para garantizar el ejercicio de los derechos naturales cual parece ser el caso de Locke. En este contexto Kant pertenece al segundo grupo. En Kant: “El estado civil no nace para anular el derecho natural, sino para hacer posible el ejercicio mediante la coacción. El derecho estatal y el derecho natural no están en una relación antitética, sino de integración. Lo que cambia en el paso de uno a otro no es la sustancia, sino la forma, o sea, no es el contenido de la regla (el cual sólo la razón debe ser capaz de dictar), sino el modo de hacerla valer.”<sup>96</sup> El derecho natural, en Kant, encarna en el derecho positivo (aunque, claro está, no todo el derecho positivo se puede reconducir al derecho natural). Y aquí debemos hacer una precisión de enorme relevancia para el análisis del pensamiento kantiano: el pensamiento jurídico y político del filósofo de Königsberg gira en torno al derecho natural que considera el único derecho innato, la libertad. En cambio, los derechos que para poder existir necesitan de un reconocimiento jurídico son derechos adquiridos. En el estado de naturaleza la libertad no puede ser asegurada por motivo de la situación de incertidumbre. De allí que resulte imperativo establecer la condición civil donde la libertad puede ser garantizada.<sup>97</sup>

El abandono del estado de naturaleza y la entrada al estado civil se realiza mediante un contrato (*contractus originarius*): “El estado civil —dice Kant— está fundado en un pacto social voluntario, pues el estado de naturaleza es un estado de injusticia, y en consecuencia es un deber jurídico pasar al estado civil”<sup>98</sup>. El contrato social a diferencia de muchas otras transacciones que los hombres llevan a cabo tiene una finalidad que todos los hombres *deben* proponerse. De otra manera, como hemos visto caerían en una condición de injusticia permanente. Tal como lo señala Eduardo García Máynez, el contrato originario devine el fundamento jurídico constitutivo del Estado.<sup>99</sup> Conviene señalar que de todos los autores iusnaturalistas, Kant es el que lleva a sus consecuencias extremas el carácter hipotético del contrato social. Él no tiene ningún interés en ir a buscar alguna corroboración histórica como en cambio sí lo hizo Locke. Kant niega la historicidad del hecho contractual y, por ende, descarta el recurso a la corroboración empírica. En su famoso escrito, *Sobre el dicho común: esto puede ser justo en teoría pero no vale para la práctica*, Kant resalta la importancia del carácter hipotético del convenio:

Este contrato (*llamado contractus originarius o pactum sociale*), como unión de todas las voluntades particulares y privadas de un pueblo en una voluntad común y pública (para los fines de esta legislación simplemente jurídica, de ninguna manera es necesario presuponerlo como un hecho (como tal ni siquiera sería posible), como si para que nosotros nos considerásemos vinculados a una constitución civil ya establecida se tuviese antes que demostrar por la historia que un pueblo (cuyos derechos y obligaciones nosotros como descendientes hubiésemos heredado) debiese haber cumplido alguna vez realmente un acto de esta naturaleza y haber dejado testimonio oral o escrito de él a nosotros. En cambio, este contrato es una simple idea de la razón, pero que indudablemente tiene su realidad (práctica). Dicho de otro modo: su realidad consiste en obligar a todo legislador a hacer leyes como si

ellas debiesen derivar de la voluntad común de todo un pueblo y en considerar a cada súbdito, en cuanto quiere ser ciudadano, como si él hubiese dado su consentimiento a una tal voluntad.<sup>100</sup>

Kant reconoce que una cosa es el origen del Estado y otra distinta su fundamentación; es decir, el origen del Estado siempre es histórico, en cambio su fundamentación es racional. A él le interesa, como hemos insistido en repetidas ocasiones en este trabajo, la parte no empírica de las pesquisas, la parte *a priori* y no su indagación práctica. Como lo apunta Ernst Cassirer en su obra *Kant, vida y doctrina*: “De aquí que tampoco el concepto del contrato social deba interpretarse como un hecho realizado en un pasado cualquiera o que haya de realizarse en cualquier futuro, sino simplemente como un problema que, sin embargo, debe utilizarse y retenerse como pauta para todo enjuiciamiento de la situación de hecho. Para considerarnos vinculados a este tipo de constitución social, no es necesario que se haya dado nunca, en la práctica, de un modo real y efectivo, una ‘coalición’ de las voluntades individuales, como la que aquí se postula, ni que pueda demostrarse a base de la historia que un pueblo llegó a realizar nunca un acto de este tipo, legándonos una noticia segura, verbal o escrita, de semejante hecho.”<sup>101</sup>

De esta forma Kant le imprime al contrato social un contenido conservador: los individuos deben sujetarse a la autoridad, ‘como si el asunto hubiese sucedido realmente así, prohibiendo cualquier pesquisa sobre su origen. Incluso ubica al intento de escudriñar en la historia el origen del contrato como un delito de lesa majestad. Con esto Kant le arrebató al contrato la fuerza revolucionaria que le habían imprimido Locke y Rousseau. “Para estos dos autores la historicidad del contrato permitía cuestionar la legitimidad de los estados; en cambio, para Kant el origen del Estado no coincide con su fundamentación y, por tanto, condenaba a quienes trataban de buscar en los orígenes del poder superior motivos de sublevación.”<sup>102</sup> Son varios los pasajes en los que Kant pone de manifiesto tanto el carácter hipotético del contrato como su condena a quienes buscan escudriñar la raíz histórica de este hecho. En *La metafísica de las costumbres* hay un apartado titulado “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”. En las primeras líneas de ese apartado se lee:

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él; es decir, el súbdito *no debe utilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe (*ius controversus*) Porque dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summus imperans*).<sup>103</sup>

Además de que el origen del Estado no puede ser puesto en tela de juicio, Kant afirma que quien así procede aún en contra de lo que dicta la recta razón también se pone en una condición de rebeldía que debe ser condenada enérgicamente:

Tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo es *inútil*, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia). Pero iniciar esta investigación con el propósito, en todo caso, de cambiar por la fuerza la constitución actualmente existente es algo punible. Porque sería el pueblo quien realizaría tal cambio, amotinándose para ello, y no la

legislación; y la insurrección bajo una constitución ya existente es una subversión de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo derecho; es decir, no supone un cambio en la constitución civil, sino su disolución.<sup>104</sup>

Es así como Kant rechaza el derecho de resistencia que había reivindicado Locke en los cuatro últimos capítulos de su *Ensayo sobre el gobierno civil* y que venía de una larga tradición que se remonta, por lo menos, al *Vindiciae contra Tyrannos* atribuido al líder hugonote Hubert Languet quien lo escribió bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus.<sup>105</sup>

En referencia propiamente a la naturaleza y contenido del pacto social, Kant a semejanza de Rousseau desecha el pacto de sumisión para darle validez exclusivamente al pacto de asociación. De la misma manera que Rousseau, el filósofo de Königsberg sostiene que el poder soberano reside originariamente en el pueblo. En la definición del pacto hay una coincidencia sorprendente entre uno y otro. Procedamos a compararlos entre sí. La fórmula del pacto kantiano es la siguiente:

[...] todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (universo); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.<sup>106</sup>

La fórmula del contrato social de Rousseau es esta otra:

Lo que el hombre pierde en el contrato social es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarnos acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene como límites las fuerzas individuales de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general.<sup>107</sup>

La obediencia que se le debe al mandato político, de acuerdo con Kant, es absoluta, pero aquí no se trata del mandato del rey absolutista; de lo que habla Kant es del apego a la norma constitucional. En Kant la ley está por encima del poder; de allí, precisamente, su simpatía por el gobierno de las leyes en oposición al absolutismo monárquico. A esta idea de la superioridad de la ley con respecto al poder se le llama, precisamente, constitucionalismo.

Teniendo fija la idea de que Kant es favorable a la soberanía de la ley, mientras que Rousseau es partidario de la soberanía popular, podemos decir que, sin embargo, el concepto que ambos tienen de la libertad es idéntico. Kant señala que la libertad es “la facultad de no obedecer a otras leyes externas sino a aquellas a las que yo he podido darles mi consentimiento.”<sup>108</sup> Rousseau, por su parte, afirma, como hemos visto, que “la obediencia a la ley que nos hemos dado es la libertad.”<sup>109</sup> Esta definición es la que caracteriza al pensamiento democrático. Empero, es importante aclarar que en Kant esa libertad llamado por los filósofos “positiva” convive con otro tipo de libertad que es la que distingue al pensamiento liberal. Esa otra libertad no se realiza participando en la definición de los asuntos colectivos sino que se hace patente al lograr una esfera de acción no controlada por el Estado. A esta libertad los filósofos la conocen como “libertad negativa” porque se hacer realidad frente al poder, poniéndole frenos, limitándolo para que pueda existir una esfera en la que el individuo pueda proceder sin impedimentos y sin

constricciones. La mejor definición de la libertad liberal se encuentra en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu: “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten.”<sup>110</sup>

Uno de los autores que mejor entendió la diferencia entre las dos libertades fue Isaiah Berlin. En la conferencia titulada “Dos Conceptos de Libertad” con la que inició su curso en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958 dijo, acerca de los dos sentidos de la libertad, lo siguiente: “El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad)—que emplearé con el mismo significado—y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido ‘negativo’ es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta ‘cuál es el ámbito en que al sujeto—una persona o un grupo de personas—se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas.’ El segundo sentido, que llamaré ‘positivo’ es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de ‘qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra.’ Estas dos cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente.”<sup>111</sup> Isaiah Berlin, reforzó las diferencias entre las dos libertades, diferencias que, entendemos, ha sido discutida en el ámbito tanto de la filosofía del derecho como de la filosofía política. Aquí las abordamos, simplemente, como elementos componentes de la filosofía kantiana que se desarrollaron más en autores posteriores.

### **1.5. La división de poderes y la supremacía del poder legislativo**

Para remediar los inconvenientes del estado de naturaleza el poder que se instituya debe ser un poder soberano. De acuerdo con las pautas sobre las que hemos hablado en comparación con otros iusnaturalistas tenemos que el poder soberano en Kant es absoluto, divisible e irresistible. Procedamos, en consecuencia, a analizar cada una de estas pautas:

En primer lugar el poder soberano, efectivamente es absoluto. A este respecto Kant sostiene: “El soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo).”<sup>112</sup> No obstante, debemos puntualizar que poder soberano no significa poder carente de límites. En cuanto el Estado es una entidad construida por medio de la razón el Estado debe cumplir la misión que le fue encomendada. En el caso de Kant esa misión es la de hacer posible el ejercicio de la libertad externa de los individuos y de hacer posible el ejercicio del derecho que en el estado de naturaleza por la propia condición de inestabilidad no era posible. Con ese propósito, precisamente, Kant habla de la supremacía de la ley en cuanto la ley es expresión de la razón colectiva que se elabora en el poder legislativo.

Se debe obedecer, en consecuencia, a la ley; pero esta ley prescribe espacios de acción del individuo no controlados por el poder público. Ese espacio inviolable es, justamente, un campo de libertad personal. El orden normativo concebido por Kant tiene como propósito proteger la libertad externa que en el estado de naturaleza no podía ser garantizado. El poder público se crea para dar vida a un orden jurídico capaz de proteger la libertad de cada cual.

Como hemos apuntado anteriormente, el derecho kantiano no se interesa prioritariamente en el contenido de la norma; lo que le interesa es que se respete la forma de las reglas creadas por el Estado. Y a este fin deja que el contenido sea llenado por la actividad de los sujetos. Entre esas actividades puede caber, por ejemplo la actividad económica.

Debemos resaltar, en tal sentido, que para Kant la existencia del derecho positivo es un asunto que tiene que ver, a su vez, con la existencia del Estado. De otra manera, la eficacia de la norma no estaría bien asentada.

Pasemos ahora a abordar el tema de la divisibilidad del poder soberano. Lo que salta a la vista es una aparente contradicción entre el postulado de la soberanía y el postulado de la divisibilidad. Pero no es así porque en autores como Hobbes hay compatibilidad entre el carácter absoluto y la índole indivisible del poder. De allí la justificación del absolutismo. En realidad en ninguno de los autores iusnaturalista encontramos una posición favorable a que el poder soberano se divida. La doctrina que, en cambio, sí proclama tal separación es la antigua teoría del gobierno mixto. Pero los teóricos del derecho natural no fueron favorables a esa posición. Tuvieron claro que el poder no se divide, lo que se divide son las funciones. Y esas funciones, a su vez, son desempeñadas por un órgano específico. Es decir, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Es más, lo que caracteriza propiamente a la república kantiana es la separación de poderes (con los rasgos que aquí hemos apuntado). Para él no hay contradicción entre el carácter absoluto del poder soberano y la división de poderes. Y no hay contradicción porque esos poderes, según lo dejó apuntado en *La metafísica de las costumbres*, están coordinados, subordinados y unidos:

Los tres poderes del Estado están, pues, en *primer lugar*, coordinados entre sí como personas morales (*potestas coordinatae*), es decir, que una persona completa a las otras para lograr la integridad de la constitución del Estado (*complementum ad sufficientiam*); pero, en *segundo lugar*, también están *subordinados* (*subordinatae*), de tal modo que uno no puede a la vez usurpar la función de los otros, a la que segunda, sino que tiene su propio principio; es decir, que aunque manda en calidad de persona particular, sin embargo lo hace condicionado por la voluntad de un superior; en *tercer lugar*, por la unión de ambos se otorga a cada súbdito su derecho.<sup>113</sup>

Para defender su argumento Kant echa mano de una metáfora: los tres poderes son como un silogismo práctico en el que la premisa mayor es el poder legislativo, la premisa menor es el poder ejecutivo y la conclusión es el poder judicial. Y no hay nada más unitario que un silogismo práctico.

Cuando habla del “Estado” Kant indica su composición trídica en los siguientes términos:

Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno). Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politica*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subordinación bajo la misma, y la conclusión que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho de cada caso.<sup>114</sup>

El legislativo sólo puede corresponder a la voluntad legisladora del pueblo. En esto se hace evidente la influencia de Rousseau. Dicho de otra manera: entre Rousseau y Kant hay correspondencia en cuanto a la presencia de la libertad positiva, o sea, la libertad que se realiza participando en el poder. Y, en efecto, el siguiente fragmento después del dedicado al Estado, se titula “El poder legislativo”. Allí se lee:

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente como nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.<sup>115</sup>

E inmediatamente después de haber dicho esto, entra en el tema del ciudadano. Lo define de la siguiente manera: “Los miembros reunidos de una sociedad (*societas civilis*)—es decir, de un Estado—unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*).”<sup>116</sup> Pero hay que poner atención en el concepto *societas civilis* porque no tiene en Kant el uso que hoy le damos como el espacio intermedio entre el Estado y el mercado, sino que él, siguiendo la tradición iusnaturalistas usa ese vocablo para definir tanto a la sociedad política como a la sociedad civilizada.

Para el filósofo de Königsberg el ciudadano tiene tres características, la libertad, la igualdad y la independencia. Ser libre significa no obedecer a otra ley más que a aquella a la que la persona ha dado su consentimiento. En segundo lugar, la igualdad civil para él tiene como propósito el no reconocer a ningún superior más que a aquél que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente a otro, en este caso, a mi parecer, al representante el cual también está obligado por la ley que él hace. En tercer lugar, la independencia civil significa que la persona se puede valer por sí misma para su subsistencia, o sea, que esa persona no está subordinada al arbitrio de otro individuo. Ser, precisamente, independiente en términos económicos.

Kant, a diferencia de Rousseau, quien no define con tanta especificidad al ciudadano sino solamente aquél que en primera persona participa en la formación de las decisiones colectivas, inclinándose por el gobierno representativo indica: “Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano.”<sup>117</sup> Más adelante, allí mismo en *La metafísica de las costumbres*, Kant habla también de las características de la ciudadanía en los siguientes términos:

Los hombres que constituyen un pueblo pueden representarse, según la analogía de la procreación, como indígenas procedentes de un *tronco paterno* común (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo, en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república), constituyen—por así decirlo—una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos de igual condición y no aceptan mezclarse.<sup>118</sup>

Acerca el poder ejecutivo, Kant observa que el gobernador del Estado es la persona moral o física que lleva los asuntos administrativos del Estado:

[...] el agente del Estado, que nombra a los magistrados, prescribe al pueblo las reglas por la que cada cual puede en él adquirir algo o conservar lo suyo legalmente (subsumiendo un caso bajo la ley). Considerado como persona moral, se llama directorio, gobierno. Las órdenes que da al pueblo, a los magistrados y a sus superiores (ministros), a quienes corresponde administrar el Estado (*gubernatio*),

son disposiciones, decretos (no leyes); porque refieren a la decisión en un caso particular y son modificables.<sup>119</sup>

Si el legislativo o el ejecutivo cometiesen algún acto indebido, no habría quien reparase el daño. De allí se sigue que los jueces deben ser elegidos por el pueblo para actuar como representantes del pueblo para impartir justicia.

Pasemos ahora a analizar la tercera característica del poder soberano de acuerdo con Kant, es decir, su carácter de irresistible. Para que el derecho tenga plena vigencia en la república los individuos deben obedecer a la ley. En cuanto los individuos son reputados autores de la ley por medio de sus representantes, tales individuos no pueden rebelarse contra la decisión que ellos mismos han establecido. Por consiguiente, Kant no admite el derecho de resistencia. Si se admitiese, como en cambio sí lo hace Locke, que los hombres se pudiesen rebelar contra la orden instruida, eso significaría el fin del orden normativo.

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*). El menor intento en este sentido es un *crimen de alta traición (proditio eminens)* y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos, con la muerte, como alguien que intenta *dar muerte a su patria (parricida)*.<sup>120</sup>

Para Kant hay otro razonamiento que refuerza su rechazo al derecho de resistencia: la sublevación contra el poder legislativo debe ser considerada como un atentado contra la ley y subversiva contra la constitución legal del Estado. No hay ley que autorice la sublevación porque ésta sería contradictoria respecto al propósito con el cual se creó la sociedad civilizada y política, pero sobre todo, es contradictoria en tanto ley, por lo que una fundamentación *a priori* de los principios del Derecho, como la que realiza Kant, nunca podría incluir a un principio que sería contradictorio con la normatividad misma, como lo sería el principio del derecho a la resistencia.

Con todo y eso, Kant deja abierta una opción para que el Estado se perfeccione y avance. Esto es, reconoce ciertamente que los hombres deben obedecer al mandato del soberano pero, de parte suya, esos mismos hombres tienen el derecho de criticar: “las opiniones razonadas de los individuos sirven para reformar, también racionalmente las leyes.”<sup>121</sup> Es decir, Kant reconoce ese espacio de libertad individual que no pueden invadir ni la autoridad civil, ni la autoridad eclesiástica, mucho menos los otros hombres.

Parecería una contradicción el que Kant utilice tanto la libertad democrática como la libertad liberal. Esta contradicción tan sólo es aparente. Como lo señala José Fernández Santillán: “Ciertamente Kant introduce en su sistema los dos tipos de libertad, pero aquello que lo hace ser liberal y no democrático es el diferente valor que da a la libertad liberal y a la libertad democrática. La primera tiene un valor final, la segunda un valor instrumental. En otras palabras: la libertad como ausencia de impedimento es un bien en sí mismo, mientras que la libertad como autonomía es un mecanismo subordinado a ese valor fundamental.”<sup>122</sup>

Existen por lo menos tres rubros en los cuales podemos constatar la importancia que Kant le otorga a la libertad liberal, a saber, la definición del derecho, el propósito para el que fue creado el Estado y la concepción del progreso histórico. Tenemos que Kant define al derecho como: “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede

conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.”<sup>123</sup> Se entiende que al proporcionar esta definición, Kant se refiere a la libertad liberal y no a la libertad democrática que implicaría no el acuerdo entre voluntades personales, sino la formación colectiva de una voluntad general.

En segunda instancia como elemento de esclarecimiento aquí utilizado acerca de la libertad negativa podemos decir que el propósito para el que fue creado el Estado es el de asegurar la convivencia pacífica entre las libertades individuales lo cual necesariamente implica, como hemos visto, que se tenga que echar mano de la coacción. En *La paz perpetua* se lee al respecto: “el concepto de un derecho externo en general deriva completamente del concepto de la libertad en las relaciones externas de los individuos.”<sup>124</sup> Estas relaciones externas entre los individuos no puede implicar sino una relación entre libertades individuales tal como las concibe, justamente, la teoría jurídica y política liberal.

En tercer lugar, pero igualmente importante que los dos puntos anteriores, se refiere al progreso de la historia. Para Kant el avance de la civilización se presenta como una relación entre libertades individuales en el marco del derecho. Esta relación no pretende detener o paralizar la actividad social; por el contrario, en cuanto el antagonismo pacífico es fecundo, esa dinámica desata energías creativas que impulsan a los hombres y al Estado a mejorar. Incluso, para Kant, el antagonismo bélico también es una manera de progreso, aunque una que sólo se puede entender desde una perspectiva teleológico-universal y que la humanidad debe hacer desaparecer en el largo plazo. En efecto, como veremos un poco más adelante, el conflicto bélico se presenta en Kant como un acicate para el avance civilizatorio y, al mismo tiempo, como un problema a resolver.

Una vez más la libertad que verdaderamente juega un papel sustancial en el pensamiento kantiano es la libertad liberal, en tanto que la libertad que desempeña un rol subordinado es la democrática. De esta manera Kant comprobó que ambas libertades son compatibles lo cual da origen, precisamente, a las repúblicas liberal-democráticas, a contrapelo de lo que habían afirmado otros autores, por ejemplo Benjamin Constant, en el sentido de que la libertad de los antiguos (democrática) era completamente opuesta a la libertad de los modernos (liberal).<sup>125</sup>

Hemos de enfatizar que la república de Kant no es la república al estilo rousseauiano. Cuando Kant se refiere a la república tiene presente dos cosas para caracterizarla: en primer lugar, la división de poderes, esto es, la separación entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial; en segundo lugar, lo propio de la república kantiana, la supremacía de la ley, esto es, el constitucionalismo.

Con el propósito de no caer en equívocos, conviene aclarar un asunto de la mayor importancia: democracia y república no son lo mismo. El hecho de que Kant sea un republicano no significa que sea un autor democrático. Para él, la república y la democracia son cosas distintas. En un párrafo de *La paz perpetua*, que vio la luz en 1796, se lee:

Para no confundir la constitución republicana con la democrática--como suele acontecer--es necesario observar lo siguiente: las formas de un Estado (*civitas*) pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano--sea quien fuere--gobierna al pueblo. La primera es propiamente forma de dominio (*forma imperii*), y sólo tres son posibles, a saber: que la soberanía la posea ‘uno’ o ‘pocos’ o ‘todos’ los que constituyen la sociedad política, esto es, ‘autocracia’, ‘aristocracia’, ‘democracia’. La segunda es la forma de gobierno (*forma regiminis*), y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder; ese modo está formado en la

constitución, acto de la voluntad general, que convierte a una muchedumbre en un pueblo. En este respecto sólo caben dos formas: la ‘republicana’ o la ‘despótica’. El régimen republicano aplica el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del poder legislativo; el despotismo es la arbitraria ejecución de las leyes que el Estado se ha dado: en él la voluntad pública es manejada por el soberano como su voluntad privada<sup>126</sup>.

Así pues, mientras Kant exalta, como hemos señalado, la república como forma gobierno (*forma regiminis*) que quiere decir régimen sometido a la ley y que contiene la separación de poderes, desdeña la democracia porque considera que es la más complicada e inestable de todas las constituciones (*forma imperii*). También en esto su argumento se parece al de Rousseau quien hizo una distinción entre las formas de Estado y las formas de gobierno. Como forma de Estado únicamente reconoció a la república que para él era una democracia directa. Es decir, en la asamblea soberana los individuos (ciudadanos) deliberan y forman las leyes. Por lo que respecta a la forma de gobierno, también Rousseau consideró que no debía ser democrática porque no es conveniente que quienes hacen las leyes también las ejecuten.

En el mismo tenor, inmediatamente después de haber escrito esa famosa definición sobre la *forma regiminis* y la *forma imperii*, Kant señala como argumento en contra de la democracia lo siguiente: “De las tres formas posibles de Estado, es la democracia—en el estricto sentido de la palabra—necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno—si no da su consentimiento—; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.”<sup>127</sup> De acuerdo con la tradición clásica de la que fue heredero Rousseau, Kant ubica a la democracia como una constitución en la que los ciudadanos participan directamente, es decir, sin representantes, elecciones, ni partidos políticos en la definición de las decisiones colectivas. Me refiero, siempre, a la democracia directa como forma de Estado en la que se realiza la voluntad general. Y esa voluntad general se plasma objetivamente en las leyes. Por el contrario, Kant es partidario del gobierno representativo. Lo dice en los siguientes términos: “Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno sería siempre despótico y arbitrario.”<sup>128</sup> Tenemos, pues, que Kant introduce un tercer criterio para distinguir a la república, el sistema representativo. Este se agrega a los otros dos que ya habíamos mencionado, o sea, la supremacía de la ley encarnada en el constitucionalismo y la separación de poderes.

De otra parte, es importante recordar que la filosofía kantiana dos aspectos que caracterizan al ser humano: como ser fenoménico es poseedor de un cuerpo físico y tiene ciertas necesidades básicas, a la vez que se desempeña en algún grupo específico; como ser nouménico es capaz de hacer juicios críticos. En sede práctica, como ser fenoménico el hombre es estudiado por la antropología; como ser nouménico el individuo es analizado por la metafísica de las costumbres o antroponomía.

La idea que recorre toda su producción filosófica es que el hombre tiene la capacidad de elevarse por encima de sus limitaciones particulares--sean estas de origen étnico, religioso o lingüístico— y alzarse por encima de la contingencia como ser genérico. Mediante tal procedimiento conocemos lo que debemos hacer para actuar correctamente.

Estamos ante categorías que sitúan al ser humano por encima del simple cálculo egoísta de tipo utilitario. El discernimiento lo transforma en un ser trascendente y, en ese nivel, se integra con los demás en un proyecto de vida en común racionalmente orientado. De otra manera no habría posibilidades de vincularse con los demás, más allá de su entorno antropológico. La razón proporciona una guía para actuar en la vida personal y colectiva obedeciendo a pautas válidas.

Pese a su desconfianza por el gobierno popular, es decir, la democracia, Kant estaba seguro de que la república organizada en torno a fines nacidos de la deliberación era la forma más adecuada para conducir los asuntos políticos. Estaba convencido de que tratando a los demás como fines y no como medios era la forma de hacer compatibles nuestras ideas con los propósitos de la república.

Nada de esta dimensión normativa nos es tan lejana, como en una primera instancia se creería, porque constantemente los hombres se plantean la cuestión de cómo conducirse en su vida personal y mejorar la vida en sociedad. Efectivamente, más de lo que comúnmente se acepta, emitimos juicios sobre nuestra situación real y, correspondientemente, formulamos juicios normativos sobre la manera en que podría mejorar nuestra condición social. Los individuos manifiestan sus preocupaciones acerca de la vida práctica como una serie de obligaciones autoimpuestas y en referencia a las demás personas. El entender las obligaciones como normas éticas nos permite dominar la inclinación a usar a los demás como medios para alcanzar propósitos particulares.

La sociedad que Kant tiene en mente se sustenta en individuos que hacen uso privado y público de la razón y, con ello, sujetan sus acciones a los parámetros dictados por el discernimiento. En opinión de algunos estudiosos de Kant, la cuestión fundamental consiste en constituir una esfera pública, ubicada entre los individuos y las instituciones políticas, que giraran alrededor del recurso de la razón universal. Gracias a la deliberación el parecer de la gente abre el espacio público, que antes se encontraba en posesión de unos cuantos, y repercute en el campo político para que allí se tomen en consideración lo que piensan los demás; la opinión pública, entendida de esta manera, se convierte en una expresión práctica de la ‘voluntad general’. En esto podemos descubrir un lazo --pese a las diferencias entre ambos-- entre Rousseau y Kant. Conviene dejar apuntado aquí que el vínculo entre estos dos autores es uno de los aspectos más fascinantes tanto de la filosofía del derecho como de la filosofía política. A nuestro parecer uno de los autores que más ahondó en el estudio de esta relación es Ernst Cassirer en su libro *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*.<sup>129</sup>

El filósofo de Königsberg asume el pensamiento crítico como el arma más poderosa contra el dogmatismo y la dictadura. Se opone a que la razón sea utilizada exclusivamente en términos personales como un cálculo egoísta; eso sería truncar sus posibilidades creativas. Piensa, por el contrario, que la razón debe ocupar, igualmente, el terreno público. Es así como se le puede restar fuerza al fanatismo y a los oscuros manejos del poder. Kant describe el proceso mediante el cual el pensamiento se vuelve público.

Kant no es partidario de que la transformación se presente de manera revolucionaria como, en contraste, sí ocurre con la propuesta de Locke y Rousseau; piensa en una transformación gradual, reformista. Escribe al respecto: “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica y política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el tropel.”<sup>130</sup> Este pasaje puede interpretarse como la advertencia de que el verdadero cambio no estriba, únicamente, en

modificar el mundo externo; el propósito es alcanzar la transformación de las conciencias. Ese es el motor de la ilustración: “Para esa ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inofensiva de todas las libertades es la de hacer uso público de la razón en todos los campos; el uso público de la razón le debe estar permitido a todo mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres.”<sup>131</sup> Si no hay una transformación en las mentalidades, el cambio político de la sociedad se habrá construido sobre arenas movedizas.

En suma, podemos decir que Kant sintetiza lo que parecía imposible: conjugar la obediencia al poder soberano estipulada por Hobbes; pero esa obediencia en Kant no es al rey sino a la ley (*lex facit regem*); formar contractualmente, asociación, el poder público a través de la renuncia de los derechos y la fuerzas naturales en favor de la colectividad, como Rousseau; establecer un sistema jurídico para proteger la libertad individual, como lo pensó Locke, y, finalmente, retomar y madurar la idea de combinar la libertad positiva con la libertad negativa.

## **1.6. Las relaciones internacionales y el derecho cosmopolita**

Hasta aquí hemos abordado el problema del estado de naturaleza entre los individuos y la solución que a esa situación se le encuentra al constituir, mediante un contrato originario, el estado civil. Dicho de otro modo: hasta este punto hemos tocado el problema del derecho provisional que en Kant encuentra su solución al formarse, gracias a la estipulación de un acuerdo, la condición en la que prevalece el estado jurídico perentorio. Es el paso de la justicia simplemente conmutativa a la justicia distributiva. De esta manera se constituye el Estado, o mejor dicho, los estados. Pero, al formarse una multiplicidad de soberanías aparece otro problema, es decir, el de la relación entre esos estados.

Por decirlo de algún modo, al surgir los estados nos encontramos en un plano diverso respecto a lo que es la política y el derecho que tienen vigencia en la esfera nacional. Surge, inevitablemente, el asunto por demás relevante de la política y del derecho internacional. Lo que nos encontramos en este siguiente plano es que en él rige, si vale la expresión, un nuevo estado de naturaleza, es decir, relaciones no controladas por ninguna autoridad superior entre los estados.

El reto que se presenta como ineludible es, entonces, el de construir una condición civil entre los estados que en el plano internacional. El fundamento de este paso radica en que los estados nacionales se comportan de la misma manera que los individuos en el estado de naturaleza originario. En este sentido Kant habla también de un pacto internacional para abandonar las relaciones sin una guía y un sentido entre los estados y entrar en un estado propiamente jurídico entre ellos. Al respecto debemos destacar que Kant es uno de los primeros en plantear este tipo de pacto y de Sociedad Internacional; el primero en hacerlo de una manera tan clara y estructurada. Se trata de un paso necesario que la humanidad debe dar y que Kant anticipa como una proyección normativa del género humano. Es decir, el imperio de la razón, la efectividad de la ley y la realización de la libertad todavía están en ciernes. El hecho de que dentro de los estados ya se haya dado el paso del estado de naturaleza al estado civil y que con ello se haya logrado el predominio de la razón, la ley y la libertad externa de los individuos, no basta en el camino de la realización humana. Un reto aún mayor espera aún su solución: el de que la razón, la ley y la libertad se hagan posibles en las relaciones entre los estados.

Al llegar a este punto es preciso detenernos para analizar la posición del filósofo de Königsberg respecto de la guerra. Es una posición, al mismo tiempo, de reconocimiento de su papel civilizatorio, es decir, la guerra es una forma de progreso aunque una que sólo se puede entender desde una perspectiva teleológico-universal y moral; y, a la vez, de preocupación al verla como un problema el cual la humanidad debe solucionar en el largo plazo. Así interpretamos el siguiente fragmento contenido en el escrito “Comienzo presunto de la historia humana”:

[...] al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ineludible para hacer avanzar aquélla; y solo—sabe Dios cuándo—después de haber logrado una cultura completa podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua.<sup>132</sup>

De manera aún más explícita, en la *Crítica del juicio*, si bien admite que la guerra es una empresa terrible y que suscita en el hombre pasiones desenfrenadas agrega que el conflicto bélico acarrea el perfeccionamiento de la humanidad:

[...] la guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no para establecer, la conciliación entre la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de las terribles calamidades con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura.<sup>133</sup>

En otra parte de la *Crítica del juicio*, Kant dice que, efectivamente, la guerra es un acicate del progreso material y moral del pueblo; en contraste, una prolongada paz lo vuelve endeble:

La guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros que ha arrostrado y en ellos se ha podido afirmar valeroso; en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio, y con él el bajo provecho propio, la cobardía y la molicie, y rebajar el carácter del pueblo.<sup>134</sup>

Esto nos lleva a preguntar ¿acaso hay una contradicción en el pensamiento de Kant en este elogio de la guerra, por un lado y, por otro, el ideal de la paz? La contradicción es tan sólo aparente. Tómese en consideración que en los fragmentos citados la guerra se presenta como un medio, o sea, tiene tan sólo un valor instrumental. Es preciso no confundir el tema de los medios con el tópico de los fines. La guerra es plausible únicamente en cuanto sirve al mejoramiento de la humanidad; solamente tiene un valor condicionado. De ninguna manera se presenta como un fin en sí mismo.

Teresa Santiago, en su libro, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, asume este mismo sentido interpretativo al calificar a la guerra como un “incentivo para el progreso.”<sup>135</sup> De acuerdo con esta autora, los estados requieren de la experiencia de la guerra para decidirse a salir del estado de salvajismo que, en las relaciones entre los hombres, corresponde al estado de naturaleza: “Sólo algo tan violento como el enfrentamiento armado puede forzar al hombre a buscar los caminos para su resolución racional.”<sup>136</sup> Al considerar a la guerra como una experiencia necesaria para la evolución del

género humano, Kant estima que el conflicto entre estados no es, simplemente, un hecho violento que sólo deja destrucción. La violencia bélica es parte de las características de la guerra. Pero también hay otra gran verdad: la guerra es un aprendizaje que encamina al hombre por la senda del progreso material y moral.

En esta obra, la profesora Santiago considera que la guerra en Kant es un mecanismo que desempeña una acción transformadora. Ciertamente, como lo hemos mostrado aquí, en Kant la guerra exalta las pasiones humanas; pero, al mismo tiempo, pone en funcionamiento la razón. En la guerra hay, evidentemente, una parte destructiva; pero, si hemos de ser precisos en el análisis debemos reconocer que contemporáneamente tiene una parte constructiva.

Inmerso en la dinámica de la guerra, el hombre se somete a *sus* pasiones; la ambición, la venganza, el poder ilimitado, etcétera. La guerra, en sí misma, carece de un elemento transformador que sólo el hombre puede darle empleando en su favor tal mecanismo. La cultura, como habilidad de la disciplina, hace posible el dominio de la razón sobre las pasiones y, por ende, es a través de ella que el hombre explora la capacidad transformadora de la guerra y el conflicto. Transforma la guerra en un incentivo para el progreso en lugar de su fatal destino.<sup>137</sup>

Al ponerlo frente a la guerra, la Naturaleza busca que el hombre lleve a cabo cambios necesarios y se convierta en un agente moral. El conflicto armado mueve al hombre a buscar la paz no sólo como condición para garantizar su propia existencia, sino también lo perfecciona moralmente. Lo hace sacar lo mejor de sí; lo obliga a ver hacia adelante para mejorar su existencia.

Convengamos, pues, que el antagonismo es fecundo. La “insociable sociabilidad” de la que habla Kant en su escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*,<sup>138</sup> eleva al hombre a mejores niveles de existencia. Ser presa de la pasividad lo mantendría en la inmovilidad:

Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfecta, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esa existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenaría el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón.<sup>139</sup>

Situados en un hipotético paraíso terrenal los hombres estarían a sus anchas: disfrutarían de la ociosa pasividad. Pero eso no es a lo que han venido al mundo; ellos tienen que pasar por experiencias duras como la guerra para poder perfeccionarse y construir su propio destino con base en la razón. Si vale la metáfora, esto se asemeja a la idea bíblica de un primer estado de armonía en el que vivían Adán y Eva. Viene la caída en el pecado que correspondería al estado de naturaleza entre los hombres y, luego a la situación de guerra entre los estados. Finalmente, habrá un esfuerzo consciente en el camino y conquista de la redención. No habría habido historia ni perfección humana, si el hombre se hubiese quedado en la primera situación idílica. Léase el siguiente párrafo en esos términos y se verá cómo la idea kantiana del conflicto como perfeccionamiento cuadra a la perfección:

El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere la discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se

entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación.<sup>140</sup>

Si la “insociable sociabilidad” movió, en primera instancia, a los hombres a buscar la paz para crear el Estado, en una segunda instancia esos mismos hombres se dan cuenta que su misión en favor de la paz no está completa. Hay que dar un segundo paso en el camino de la perfección. “El principio séptimo” de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* es muy claro al respecto: “*El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin éste último*”. Y, dicho en otros términos, no se resolverá mientras no se solucione el problema de la guerra mediante la extracción de lecciones provechosas de ella y, enseguida, se encuentre una solución mediante el uso de la razón. Al desarrollar ese Séptimo principio, Kant escribe:

La Naturaleza ha utilizado de nuevo la incompatibilidad de los hombres, y de las grandes sociedades y cuerpos estatales que forman estas criaturas, como un medio para encontrar en su inevitable antagonismo un estado de tranquilidad y seguridad; es decir, que, a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer en su interior, cada Estado, aun durante la paz, la Naturaleza los empuja...a escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones.<sup>141</sup>

Poco más adelante, Kant describe a las guerras como un reto al que habrá de dársele una solución perentoria:

Todas las guerras son otros tantos intentos (no en la intención de los hombres pero sí en la de la Naturaleza) de procurar nuevas relaciones entre los Estados y mediante la destrucción o, por lo menos, fraccionamiento de todos, formar nuevos cuerpos, los que, a su vez, tampoco pueden mantenerse en sí mismos o junto a otros, y tienen que sufrir, por fuerza, nuevas revoluciones parecidas; hasta que, finalmente, en parte por un ordenamiento óptimo de la constitución civil interior, en parte por un acuerdo y legislación comunes, se consiga erigir un estado que, análogo a un ser común civil, se pueda mantener a sí mismo como un autómeta.<sup>142</sup>

Al proyectar en el futuro la formación de un estado jurídico internacional que haga posible el ejercicio de la libertad tanto de los hombres como de los estados mediante el triunfo de la razón, Kant le imprime un sentido a la historia de la humanidad, esto es, un programa de acción hacia el cual deben tender los poderes constituidos y los propios hombres como un todo hermanado en un propósito común. Así se podrá hacer factible la paz universal. Esa paz universal es un ideal moral que debemos perseguir aunque no veamos cercana su realización. Es un deber moral perseguir la paz universal independientemente del hecho de que nuestros esfuerzos se vean coronados con el éxito.

Uno de los asuntos pendientes según el razonamiento que hemos venido exponiendo en estas circunstancias consiste en saber si, como en el estado de naturaleza originario, es decir, aquél que priva entre los hombres, existe ya un derecho entre los estados a pesar de no haber alcanzado aún el pleno estado jurídico de acuerdo con una ley universal respaldada por una autoridad común a los estados. A tal respecto, Kant afirma que sí existe un derecho internacional actual.

En *La metafísica de las costumbres*, Kant aborda el tema del derecho internacional también llamado “Derecho de Gentes”. Y dice de él lo siguiente: “El derecho de los *Estados* en su relación mutua es ahora el que tenemos que considerar bajo el nombre de derecho de gentes: aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se

encuentra en el estado de libertad natural y, por tanto, también en estado de guerra continua, se plantea como problema el derecho *a* la guerra, el derecho *durante* la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, por lo tanto, se propone como tarea una constitución que funda una paz duradera, es decir, el derecho *después* de la guerra.”<sup>143</sup>

Para darle consistencia a su planteamiento, Kant indica los elementos que componen al derecho de gentes. Esos elementos son: en primer lugar, que los estados tomados en cuenta en sus relaciones mutuas externas, como los salvajes sin ley, se desenvuelven en un estado no jurídico. En segundo lugar, que ese estado no jurídico en un estado de guerra en el que predomina el derecho del más fuerte aunque no siempre se encuentren en un combate abierto ni haya hostilidades entre ellos. Por tanto, al igual que el estado de naturaleza entre los hombres se trata de una situación en extremo injusta. En tercer lugar, es preciso que haya un acuerdo internacional; o sea, un contrato social primitivo en el que los estados se obliguen a no meterse en los temas y problemas internos de los otros estados y que respeten la soberanía de los estados restantes. No se trata de establecer un super-Estado por encima de las partes. Más bien, en este caso, Kant habla de una sociedad de estados o una asociación que tome el nombre de *federación*.

El texto en el que Kant aborda el tema de las relaciones internacionales y el derecho cosmopolita (nótese que son diferentes) es *La paz perpetua*. Ese escrito está estructurado a la manera de una ley. Los artículos preliminares son seis. El primero de ellos dice así: “Ningún tratado de paz puede considerarse tal, si se hace con la tácita reserva de servir de pretexto para una guerra futura”.<sup>144</sup> Esto se puede interpretar como que los acuerdos entre los estados no deben ser simples convenios para que cesen las hostilidades en tanto que se preparan para una nueva guerra. Cabe una expresión más gráfica: la paz no debe ser considerada como un breve lapso de tiempo entre dos guerras. Si se procediese así, la “paz perpetua” jamás podría lograrse.

Como dice el propio Kant el acuerdo de frenar las hostilidades sin ir más allá con vistas a lograr una paz duradera, sería tan sólo un armisticio. Por el contrario un verdadero tratado de paz “aniquila y borra por completo las causas existentes de futuras guerras posibles, aun cuando los que negocian la paz no las vislumbren ni sospechen en los momentos de las negociaciones; aniquila incluso aquellas que puedan luego descubrirse por medio de hábiles y penetrantes inquisiciones en los documentos archivados.”<sup>145</sup> Esta idea puede ser interpretada de la siguiente forma: el acuerdo internacional de paz debe ir a la raíz del conflicto. No puede ser un convenio superficial tan sólo para remediar las causas presentes de la controversia. Ha de sentar las bases de una resolución definitiva, podríamos decir, incluso, radical para que los estados no vuelvan a utilizar las armas unos contra otros.

El segundo artículo prescribe: “Ningún Estado independiente—pequeño o grande, lo mismo da—podrá ser adquirido por otro Estado mediante sucesión hereditaria, cambio, compra o donación”. Un Estado no es, si nos atenemos a las ideas de un contrato originario, una posesión personal, es decir, un patrimonio: “Es un sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer. Es un tronco con raíces propias; por consiguiente, incorporarlo a otro Estado, injertándolo, por decirlo así, en él, vale tanto como anular su existencia de persona moral y hacer de esta persona una cosa. Esta proceder se halla en contradicción con la idea del contrato originario, sin la cual no puede concebirse derecho alguno sobre un pueblo.”<sup>146</sup> Ciertamente, podría darse que se tratase de un Estado con gobierno hereditario; pero aun en esa eventualidad un Estado no puede ser heredado

por otro Estado. Lo que la persona del nuevo rey hereda es, simplemente, el derecho de gobernar no la propiedad del reino.

El tercer artículo indica: “Los ejércitos permanentes deben desaparecer por completo en el tiempo”. Mantener un ejército profesional, es decir, permanente, constituyen una amenaza permanente de guerra para los demás estados porque su naturaleza es combatir. Lo propio de los estados armados es seguirse armando para asegurar su existencia frente a los demás. En consecuencia, para mantenerlos y sostenerlos en permanente competencia se requiere rearmarlos y mantenerlos tecnológicamente a la vanguardia. Esto es una carga que va en contra de la economía interna. Y entra en una polémica que esgrime, una vez más, la dignidad intrínseca de la persona humana: “Añádase a esto que tener gente a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro—el Estado—; lo cual no se compadece bien con los derechos de la Humanidad en nuestra propia persona.”<sup>147</sup> Bueno, pero entonces ¿qué otro mecanismo puede utilizar el Estado para su defensa? A esta pregunta Kant responde que se debe formar una especie de guardia nacional, o sea, que los propios ciudadanos se preparen de cuando en cuando con ejercicios militares para adiestrarse. Esa es la forma más efectiva de cuidar la patria

El cuarto artículo ordena: “El Estado no debe contraer deudas que tengan como propósito sostener acciones desplegadas en el exteriores”. Lo que las finanzas públicas hacen es adquirir empréstitos para fomentar la economía interna. Esos recursos se emplean, por ejemplo, para carreteras, colonización y abastecimiento. Eso no tiene nada de sospechoso. Pero si se consideran como dineros que van a sostener políticas exteriores para actuar como si fuese el Estado una potencia, muy probablemente, los empréstitos crecerán al infinito. Porque la guerra no tiene fin sea como una hostilidad manifiesta sea como una situación en la que no se dé término a los conflictos latentes.

El quinto artículo señala: “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado”<sup>148</sup>. No hay derecho que justifique tal intervención. Una acción de tal género representa en realidad una violación a los derechos de un pueblo libre e independiente. Los problemas internos de un Estado no deben ser motivo para que otro Estado los asuma como propios y con ello justifique la agresión.

El sexto y último artículo consagra: “Ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza en la paz futura; tales son, por ejemplo, el empleo en el Estado enemigo de asesinos, envenenadores, el quebrantamiento de capitulaciones, la excitación a la traición.” Estas mañas son deshonorosas: “Pues aun en plena guerra ha de haber cierta confianza en la conciencia del enemigo. De lo contrario, no podría nunca ajustarse la paz, y las hostilidades degenerarían en guerra de exterminio.”<sup>149</sup> Sobre esto Kant reconoce que, por desgracia, la guerra es un recurso necesario en el estado de naturaleza en el que no hay un tribunal que dirima las controversias. Es decir, en ella las partes actúan como iguales; no hay una relación de superior a inferior. Cada cual, por tanto actúa según su propia conveniencia para mantenerse en pie. No se puede evocar tampoco un pretendido derecho en el estado de guerra según el cual uno tiene la razón y el otro no. Si siguiésemos esa lógica tendríamos una guerra de exterminio que llevada al extremo haría imposible el cese de las hostilidades. Haría imposible la paz perpetua. El único derecho natural es el de ver por la propia conservación en ausencia de un juez que diga lo que le corresponde a cada quien. Dice Kant al respecto: “el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no haya sido rotas, existe la constante amenaza de

romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser ‘instaurado’; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades—cosa que sólo en el estado ‘civil’ puede acontecer—, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.”<sup>150</sup> De allí se sigue que, para lograr la paz, cada uno de los contrincantes depone su derecho a hacerse justicia por propia mano. Así nace la condición jurídica y la paz. Ya instalados en esa condición las partes sí pueden recurrir a una instancia superior capaz de decir qué es lo que toca a cada parte.

En el mismo orden de ideas Kant hace una importante observación: “el postulado que sirve de fundamento a todos los artículos siguientes es: todos los hombres que pueden ejercer influjo unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil. Ahora bien: las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas son tres: 1° La del derecho político de los hombres reunidos en un pueblo (*jus civitatis*). 2° La del derecho de gentes o de los Estados en sus relaciones mutuas (*jus gentium*). 3° La de los derechos de la humanidad en los que hay que considerar a los hombres y Estados, en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*jus cosmopoliticum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. Pues si sólo uno de los miembros de esa comunión se hallase en el estado de naturaleza y pudiese ejercer influjo físico sobre los demás, esto bastaría para provocar la guerra, cuya supresión se pretende aquí conseguir.”<sup>151</sup> Tenemos, pues, que Kant distingue claramente el derecho político (*jus civitatis*), el derecho internacional (*jus gentium*) y el derecho cosmopolita (*jus cosmopoliticum*). Uno es entre hombre, otro es entre estados y otro más es entre hombres y estados como ciudadanos de un Estado universal.

De los seis artículos preliminares siguen tres artículos definitivos. El primero prescribe: “La constitución política debe ser en todo Estado, republicana”. Y esa constitución republicana tiene tres características. En primer lugar, su principio es la libertad de los coasociados; en segundo lugar viene el principio de la dependencia, vale decir que todos los coasociados, en cuanto súbditos, están subordinados a una legislación común; en tercer lugar viene el principio de la igualdad de todos en cuanto ciudadanos porque son signatarios del pacto originario.

Vale la pena detenernos aquí para señalar la aparente contradicción en la que cae Kant al decir que los individuos son tanto súbditos como ciudadanos. Una vez más, la contradicción es aparente porque los individuos son ciudadanos en cuanto participan, a través de sus representantes, en la formación de las decisiones colectivas, mientras que son súbditos porque ellos mismos obedecen a las leyes que ellos mismos se han dado. Por una parte mandan en el terreno jurídico político, por otra parte obedecen como entidades privadas, es decir, en el terreno que hoy llamaríamos civil, como particulares. La idea es la misma que late detrás del ideal ético de la autonomía personal. En lo político, la condición es que la representación tenga vigencia, de otra manera hablamos de despotismo.

En la república, de acuerdo con Kant la paz es más factible. Allí brota con más claridad el concepto del derecho como obligación de todos de hacer la ley y respetarla. En cambio, en una constitución no republicana el súbdito no es ciudadano, por tanto no ve a la cosa pública como cosa propia. Allí, en los regímenes despóticos la guerra es mucho más factible.

El segundo artículo definitivo dice así: “El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres”. Con este artículo, a nuestro juicio, Kant busca la manera en que los pueblos, constituidos en Estados salgan del estado de naturaleza que prevalece en

las relaciones entre ellos. Tal situación juega en perjuicio de ellos y es contraria a la razón. Se requiere, entonces, superar la condición de inseguridad para que realmente pueda garantizar el derecho que a cada uno de esos Estado corresponde: “Esto sería una *Sociedad* de naciones, sin embargo, no debería ser un *Estado* de naciones. En ello habría, empero, una contradicción; todo Estado implica la relación de un superior—que legisla—con un inferior—el que obedecer, el pueblo—; muchos pueblos reunidos en un Estado, vendría a ser un solo pueblo, lo que contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo.”<sup>152</sup> Para Kant—salvo en el nivel teleológico universal antes mencionado—la guerra no es un mecanismo para lograr la paz. Se cree, erróneamente, que al vencer algún Estado sobre algún otro o incluso varios se logra conquistar la paz. Pero eso es completamente equivocado porque el estado de naturaleza persiste. Siempre habrá la posibilidad de que, en cuanto los Estados recuperen la fuerza, regresen a la contienda. Es decir, ningún Estado puede garantizar su dominio por el uso de la violencia. La única posibilidad de alcanzar el verdadero estado jurídico, la paz, es mediante la estipulación de un acuerdo libre y voluntario entre los Estados. En *La paz perpetua* hay un fragmento que pone en claro este aserto:

Los Estados poseen ya una constitución jurídica interna y, por tanto, no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran reducirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos de derecho. Sin embargo, la razón desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos.<sup>153</sup>

Procede, en consecuencia, erigir una federación de Estados que Kant llama, explícitamente, “federación de paz” (*foedus pacificus*). Con ella no se pretende acabar con los Estados, sino darles seguridad jurídica al tiempo que garantiza la paz sobre bases firmes. Eso significa, en el plano internacional, salir del estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico perentorio. Es la fórmula que Kant advierte como la vía para lograr, precisamente, “la paz perpetua.” Incluso, Kant admite la posibilidad de que un Estado sea el líder de este proceso:

Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible unión federativa, de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos, conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesión semejante hasta comprender en sí a todos los pueblos.<sup>154</sup>

Esa es la base del derecho de gentes en su plena expresión y no simplemente como el derecho que precariamente prevalece en el estado de naturaleza internacional. De otra manera estaremos siempre, como género humano, expuestos a un estallido irreparable. Para ilustrar este planteamiento Kant recurre al dicho de Virgilio: *Furor impius intus fremit horridus ore cruento*, o sea, “Un furor impío hierve por dentro horrible en sus labios sangrientos”.

El tercer artículo definitivo de la paz perpetua consagra: “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”. No es una cuestión de filantropía sino de estricto derecho. Se trata de que un extranjero que llega a otras tierras no sea maltratado. Si llega en son de paz no tiene por qué recibir un trato hostil: “No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir un trato de

huésped...sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra...originalmente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta.”<sup>155</sup> Esta es la base sobre la que descansaría la “constitución cosmopolita.” No le es ajeno el hecho de que muchas veces cuando “Estados civilizados” van a “visitar” a otros pueblos, en realidad lo hacen para conquistarlos: “Si se considera, en cambio, la conducta ‘inhospitalaria’ que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a ‘visitar’ extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que ‘conquistar’.”<sup>156</sup> Ese ha sido, en efecto, el motivo de muchas guerras que han terminado en propios y verdaderos genocidios. Kant, al igual que Locke y Rousseau se pronuncia en contra del llamado “derecho de conquista”. El uso de la fuerza, para él al igual que para sus predecesores, no da lugar a ningún derecho, sino simplemente a un hecho aberrante. Lo opuesto debe de ser la verdadera implantación del derecho cosmopolita que reúna a los hombres en una causa común para implantar un estado jurídico. Podríamos decir que Kant veía que las condiciones habían madurado para pensar ya en dar ese siguiente fragmento:

La comunidad—más o menos estrecha—que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico.<sup>157</sup>

Así pues, en el sistema de pensamiento de Kant no tiene cabida el propósito de crear un imperio universal como había sido soñado y puesto, trágicamente, en acto por algunos príncipes a lo largo de la historia. Su propuesta se asemeja más bien, en contraste, a la de crear una república universal, o sea, por la libre y voluntaria adhesión de los Estados a una sociedad de naciones. Esa es la base para reconocer el derecho de ciudadanía que asiste a los hombres como individuos pertenecientes al género humano independientemente del lugar en el que estuviesen asentados en el planeta, es decir, el derecho cosmopolita.

Kant finaliza *La paz perpetua* con una admonición a la vez elocuente y emotiva:

Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de la ‘paz perpetua’, que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz—en realidad, armisticios--, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado.<sup>158</sup>

Con esto señala, al mismo tiempo, un propósito trascendente y un sentido que guíe el quehacer racional del hombre en la historia. De hecho, en muchas de sus obras, Kant dejó constancia de esa perspectiva acerca de la historia, es decir, que el devenir de la humanidad no es fenómeno guiado por el azar; más bien para este autor, la historia debe tener un propósito racionalmente orientado. Como ser no solamente fenoménico, sino también noménico, el hombre debe apropiarse de su destino y conducir sus acciones de acuerdo con un plan acorde con sus aspiraciones morales y sociales. Y esto no solo en el plano nacional, sino también con una orientación internacional y cosmopolita.

En un ensayo titulado significativamente “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, específicamente, en el séptimo principio, deja asentado:

El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los estados, y no puede ser resuelto sin éste último. ¿De qué sirve laborar por una constitución civil legal que abarca a los individuos, es decir, por el establecimiento de un *ser común*? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación legal.<sup>159</sup>

Kant reconoció que ese proyecto cosmopolita aún estaba en ciernes. Lo importante era que ya en su tiempo se veían, a su entender, signos alentadores que se movían en ese sentido “lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita.”<sup>160</sup>

## 2. La teoría de la política

Para llevar a la práctica los ideales tanto a nivel interno de las sociedades como en las relaciones internacionales debe haber una práctica política. De eso es consciente Kant y lo expresa en varios escritos. Lo primero que debemos decir de su pensamiento político es que está íntimamente relacionado con su doctrina jurídica y su postura moral.

Dice al respecto, la moral es una práctica, en sentido objetivo. Ella es el conjunto de las leyes incondicionadas de acuerdo con las cuales debemos normar nuestra conducta. En tal virtud Kant le da el máximo crédito al sentido del deber. Por consiguiente, no puede haber disputa entre la política como aplicación de la doctrina del derecho y la moral que es la teoría de esa doctrina. No puede haber contradicción entre la teoría y la práctica.

Uno de los más famosos dichos kantianos es el que se refiere a las máximas relacionadas con la política y con la moral: “La política dice: ‘Sed astutos como la serpiente’. La moral añade esta condición limitativa: ‘y cándidos como la inocente paloma’.”<sup>161</sup> Podría darse el dilema de que ambos consejos no pudiesen encajar en una misma práctica. Si fuese así la convergencia entre la moral y la política no podría darse. Pero si ambos pueden ir unidos entonces no hay oposición entre ellos. Es decir, cuando la política se reviste de un propósito racionalmente orientado en el sentido del deber se traza una línea recta que servirá de guía para una forma de proceder que no quiere ser simplemente pragmática o de pura conveniencia personal. Ese propósito universalmente válido y por tanto incondicionado es, precisamente, la paz perpetua. Dar los pasos necesarios para establecer una constitución legal de acuerdo con el principio de libertad. No basta la voluntad individual, sino también la unidad colectiva de la voluntad general. Dicho de otro modo: falta dar pasos concretos en una práctica política para que se instituya la unidad del cuerpo colectivo de la nación: “sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesario, además, una causa que las una para constituir la voluntad general, y esa causa unitaria no puede ser ninguna de las voluntades particulares. De donde resulta que, en la realización de esa idea—en la práctica—, el estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público.”<sup>162</sup>

Algunos hombres han llegado a creer que la política es simple cálculo de conveniencia. Esa visión estratégica no tiene nada que ver con los ideales o con principios vacuos. Desde este mirador el político es un hombre práctico o más aún pragmático para el cual la moral es un estorbo. Pero esos planteamientos son rechazados tajantemente por Kant. Para él, si todo lo que ocurre en la política es un simple mecanismo natural, entonces la política es una descarnada lucha por el poder que puede comenzar e incluso preferir como arena de acción al estado de naturaleza. El derecho no tendría cabida en el espacio de la política porque ésta se resolvería en la simple lucha descarnada por la sobrevivencia; en la lucha salvaje, sin leyes ni frenos, por el poder. “Pero—contesta Kant—si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas.”<sup>163</sup> Ineludiblemente, Kant se refiere aquí a la política que construye y se despliega en un ambiente civilizado.

Para aclarar su perspectiva sobre la política, Kant echa mano de una distinción: por un lado, al político moral y, por otro, al moralista político. El primero, considera los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; el segundo, se forja una determinada “moral” según criterios de conveniencia y oportunidad. A mi entender, uno es el político con principios que sabe llevarlos a la práctica con prudencia; el segundo es un político con intereses pero sin principios que cambia de posición según soplan los vientos.

Respecto del político moral hay una máxima que debe normar su acción: “Si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo.”<sup>164</sup> Es evidente que aquí Kant se refiere aquí al derecho natural como una norma relacionada con la recta razón.

El político moral debe moverse hacia un fin primordial que es la estipulación de la mejor constitución posible. Y viene una sentencia de enorme relevancia: “Esto puede y debe exigirse de la política.”<sup>165</sup>

Un asunto fundamental que interesa a la filosofía política es la dicotomía entre las reformas o la revolución. Respecto del estudio del pensamiento kantiano esta dicotomía cobra especial relevancia porque él se enfrentó, precisamente, a ese dilema. Tenía frente a sí a la revolución americana de 1776 y luego a la revolución francesa de 1789. Las miró con admiración pero también con horror sobre todo por los excesos cometidos durante el período del “terror” en el caso del levantamiento que inició con la toma de la Bastilla. Ciertamente, Kant fue un conservador; pero fue un partidario decidido del iluminismo y pensó en consecuencia que si de transformaciones se tenía que hablar sería mejor que los cambios fuesen paulatinos y no repentinos. Es decir, fue simpatizante de las reformas y no de las revoluciones.

¿Qué hacer, entonces, cuando una constitución es injusta? Kant responde:

La razón autoriza a conservar el derecho público, aunque esté viciado por la injusticia, hasta tanto que esté el pueblo suficientemente preparado a la transformación o, por lo menos, haya sido preparado a ella por medios pacíficos. Una constitución legal, si bien no sea conforme a la justicia, vale más que ninguna constitución; la anarquía es el peligro a que se exponen las reformas precipitadas.<sup>166</sup>

En este fragmento es evidente que él no se pronuncia a favor del estallido revolucionario como una forma para deshacerse de una constitución injusta. Procede, en cambio, preparar al pueblo para que paulatinamente se vaya dando una transformación pacífica.

En este mismo párrafo Kant habla de la prudencia política en relación con las reformas y la revolución en los siguientes términos:

La prudencia política en el estado actual de las cosas, deberá considerar como una obligación moral el llevar a cabo reformas conformes con el ideal del derecho público. Las revoluciones, donde quiera que la Naturaleza las provoque no deberán usarse como un pretexto para hacer más dura la opresión; considérelas el gobernante como un grito de la Naturaleza y obedézcaldas, procurando, por medio de hondas reformas, instaurar la única constitución legal, la que se funda en principios de libertad.<sup>167</sup>

Como se aprecia, se trata de un párrafo grávido de consecuencias argumentativas. El primer lugar, para Kant es una obligación moral emprender cambios pacíficos orientados a establecer el ideal del derecho público. Si se dan por la fuerza de las cosas movimientos revolucionarios, entonces, hay que procurar que ellos no vengán a empeorar las cosas, es decir, a ahondar la opresión. Son “un grito de la Naturaleza” que habrá de moderarse y aprovechar su fuerza propulsiva por medio de “hondas reformas” con vistas a instaurar una constitución legal que tenga como propósito la libertad. Tenemos aquí la expresión kantiana más nítida de lo que debe ser la política; es decir, debe inspirarse en principios morales y debe encaminarse a procurar un estado jurídico, es decir, un orden constitucional. Una vez más, el principio fundamental que anima a Kant es la libertad, entendida ésta, como la libertad liberal, o sea, la libertad individual.

Más adelante, o sea, en el escrito *La paz perpetua*, Kant es aún más radical en su crítica a las revoluciones. Pregunta al respecto:

¿Acaso es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se libere de la opresión de un tirano *non titulo, sed exercitio talis*? Los derechos del pueblo yacen escarnecidos, y al tirano no se le hace ninguna injusticia destroniándolo; no cabe duda alguna. No obstante, es altamente ilegítimo, por parte de los súbditos, el reivindicar su derecho de esa manera, y no pueden en modo alguno quejarse de la injusticia recibida si son vencidos en la demanda y obligados a cumplir las penas consiguientes.<sup>168</sup>

De acuerdo con el principio trascendental de la publicidad del derecho público, del que nos ocuparemos más adelante, la rebelión es ilegítima porque iría contra las bases mismas del contrato originario. Dice Kant:

Pregúntesele al pueblo mismo, antes de cerrar el contrato social, si se atreve a manifestar públicamente la máxima por la cual se reserva el derecho de sublevarse. Bien se ve que, si al fundarse un Estado, se pusiera la condición de que en ciertos casos podrá hacerse uso de la fuerza contra el soberano, esto equivaldría a dar al pueblo un poder legal sobre el soberano. Pero entonces el soberano no sería soberano, y si se pusiera por condición la doble soberanía, resultaría entonces imposible instaurar el Estado, lo cual sería contrario al propósito inicial. La ilegitimidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente, ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado. Sería preciso, pues, ocultarla.<sup>169</sup>

Es claro que el blanco polémico contra el cual se dirige este razonamiento es el derecho de resistencia enarbolado por John Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Allí,

específicamente en los capítulos XVI, XVII, XVIII y XIX este autor inglés justifica los casos en los que el pueblo se puede sublevar contra el poder, la conquista, la usurpación, la tiranía y la disolución del gobierno.<sup>170</sup>

En otro de los más conocidos escritos de Kant, *¿Qué es la ilustración?*, también hay una crítica a la revolución. Allí se lee: “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel.”<sup>171</sup> Esto se puede interpretar de la siguiente manera: la revolución es una sacudida intensa y violenta de la sociedad para liberarse del yugo tiránico; pero si no hay antes un cambio en la manera de pensar, una reforma de las conciencias, aquella sacudida redundará en una nueva forma de opresión acompañada de otras tantas creencias, fanatismos y supersticiones. Podríamos decirlo de la siguiente manera: antes de tomar las armas para la liberación hay que liberar a las conciencias para que esa liberación sea efectiva y no una coartada para que nuevos tiranos se instalen en el poder.

Los moralistas políticos, en cambio, no son ni revolucionarios ni reformistas, son pragmáticos. Se mueven para el lado que más les conviene sin pudor alguno: “los políticos que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón, son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la justicia, y, hacen imposible toda mejora y progreso.”<sup>172</sup> Tenemos buenos motivos para pensar que esos “políticos que construyen una moral” a modo no están lejos de las tesis esgrimidas por el utilitarismo el cual señala que el único criterio válido de la acción es el consecuencialismo, o sea, maximizar las ganancias y minimizar las pérdidas. Y, en efecto, enseguida Kant escribe acerca de los políticos que se comportan como comerciantes: “Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que por ahora domina, están dispuestos a no olvidar su propio provecho y a sacrificar al pueblo, y, si es posible, al mundo entero.”<sup>173</sup> En este plano no hay concepto trascendente de la moral, ni conexión alguno con principios a priori. Tampoco orientación ideal de la política ni construcción racional del derecho; opera, eso sí, la más absoluta desfachatez; el único instituto animal por el poder, los beneficios inmediatos que él otorga y la satisfacción de las inclinaciones humanas más elementales.

Esos hábiles políticos ponen en práctica algunas máximas sofistas: 1.- *Fac et excusa*. Hazlo y luego busca una excusa. Aprovecha la ocasión para apoderarte de lo que puedas. La fuerza quedará disculpada porque si el hecho te acusa, el resultado te absuelve. Vale más proceder así que ponerse a discutir vanamente la validez de la acción. El dios “buen éxito” será el mejor abogado. 2.- *Si fecisti nega*. Si hiciste algo malo niégalo. Si no gobernaste adecuadamente y el pueblo se levantó; échale la culpa a la belicosidad de la gente. Es una resistencia o desobediencia de los súbditos. Si te apoderaste de una nación vecina trata de justificarte diciendo que si no lo hacías los vecinos invadirían tu país. 3.- *Divide et impera*. Si tu nombramiento dependió de un grupo de personas, para liberte de ellas ponlas en mal con el pueblo. Ponte del lado de la muchedumbre prometiéndoles mayor libertad. Así te granjearás su respaldo. En política exterior siembra la discordia entre los poderosos aparentando defender al más débil.

Contra estas máximas pragmáticas, Kant dice que las tretas siempre terminan mal. Son circunloquios que han fascinado y envilecido a muchos. Tribulan a la idea del derecho todos los honores inventando mil triquiñuelas y escapatorias para eludirlo en la práctica.

Hay que desenmascarar a esos políticos hábiles señalando que no defienden al derecho sino que lo violan. Descubrir el artificio con el que engañan a los demás y se engañan a sí mismos: “Vamos a demostrar que todos los obstáculos que se oponen a la paz perpetua provienen de que el moralista político comienza donde el político moral termina; el moralista político subordina los principios al fin que se propone—como quien engancha los caballos detrás del coche—y, por tanto, hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política.”<sup>174</sup> Para enfrentar este tipo de conducta y, con ello, al moralista político Kant opta por enarbolar el principio formal de la acción práctica, el imperativo categórico, esto es, el principio fundado en la libertad que prescribe: “obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que se proponga.”<sup>175</sup> Se trata de un principio moral que es también de derecho y, en consecuencia, tiene una necesidad absoluta incondicionada.

En tanto que el político moral actúan según principios preestablecidos, el moralista político sólo tiene frente a sí un problema técnico: cuál es la mejor opción para lograr mi propósito, sea cual fuere ese propósito. Siguiendo esta secuencia argumentativa, Kant llega a una muy importante deducción:

La solución del problema moral, que podríamos llamar problema de la *sabiduría política*—por oposición a la *habilidad política*—se impone manifiestamente, por decirlo así, a todo el mundo. Ante ella enmudece todo artificio sofístico. Va directamente a su realización, e irse acercando poco a poco al fin apetecido sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.<sup>176</sup>

Esta es otra diferenciación relevante en la filosofía kantiana y, en general en la forma de concebir la política. La “sabiduría política” queda reservada para el político moral, en tanto que la “habilidad política” es propia del moralista político. Una es característica del político que orienta su conducta hacia el propósito trascendente del derecho, de la buena constitución; un rasgo distintivo, en cambio, del moralista político es el de encaminar sus acciones hacia un propósito egoísta.

La moral tiene que ver con los principios del derecho público, en consecuencia, con una política cognoscible a priori que subordina la conducta a los fines propuestos: “Esto sucede porque la voluntad universal, dada a priori—en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos—es la única que determina lo que es derecho entre los hombres; esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejores encaminados a dar eficacia al concepto del derecho.”<sup>177</sup> Por ejemplo, al erigir un Estado es menester que este busque asentar jurídicamente y llevar a la práctica gubernamental y social los principios de libertad e igualdad.

Los políticos pragmáticos podrán decir que es parte del mecanismo natural con el que se comportan las masas sociales el desvanecimiento de los principios y la evaporación de los propósitos. Y se apoyan en ejemplos históricos de gobiernos que actuaron así. Kant les responde a esos políticos sin principios: “No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres con los demás animales a la consideración de máquinas vivientes, para las cuales la conciencia es un suplicio más.”<sup>178</sup> Las inclinaciones egoístas hacen que desaparezca el vínculo entre moral y política. Debe procederse a encontrar los vicios que moran en nosotros para que no nos engañemos y traicionemos dándole validez a la violencia y la ilegalidad con el pretexto que nunca será posible erradicar las flaquezas humanas. Si ha de haber una política guiada por principios morales entonces no hay oposición entre la moral y la política. Con una frase por

demás elocuente Kant reivindica el principio moral. Escribe al respecto: “el principio moral es, en el hombre, una luz que nunca se apaga, y la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho, de conformidad con el principio moral, aumente sin cesar al compás de la creciente cultura.”<sup>179</sup> Por ello, para Kant, los principios puros del derecho poseen realidad objetiva. De esta suerte tanto en las relaciones entre los hombres como entre los Estados los asuntos políticos deben tener como faro de orientación los principios morales aunque no guste a la política pragmática.

Kant reivindica la política vinculada a la moral con palabras solemnes y emotivas:

La verdadera política no puede dar paso sin haber previamente rendido pleitesía a la moral. La política, en sí misma, es un arte difícil; pero la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambas surge una discrepancia, que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, cortando el nudo. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador... Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor.<sup>180</sup>

Esta idea de subordinar la política al derecho va en consonancia con su reivindicación del constitucionalismo. Como hemos apuntado aquí, el constitucionalismo es la teoría que adjudica la soberanía no al poder sino a la ley. De esta suerte, la norma jurídica se convierte en un límite al poder y su posible abuso. Hemos de decir que Kant, como buen liberal tiene la preocupación de que el gobernante no cometa excesos en contra de los ciudadanos y súbditos. En consecuencia establece varios mecanismos para frenar los abusos. Uno es precisamente la supremacía de la ley; otro es la división de poderes y otro más es el gobierno representativo.

En la segunda y conclusiva parte denominada “De la armonía entre la política y la moral, según el concepto trascendental del derecho público” Kant habla de que las acciones de los gobernantes y en general de los hombres que tienen que ver con el funcionamiento del Estado sean visibles, es decir, las puedan conocer los ciudadanos: “sin publicidad no habrá justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define.”<sup>181</sup> Cuando alguien desempeña una función pública en la república kantiana ese alguien debe ser responsable frente al público, es decir, frente a los ciudadanos; debe dar a conocer lo que hace. Aquí cabe destacar que ese “principio de publicidad” es una derivación del imperativo categórico, principio supremo de la moral, que exige que las máximas sean universalizables, es decir, que puedan ser racionalmente queridas como leyes por todos. El principio de publicidad es su aplicación al ámbito público.

Kant extiende esta consideración al derecho de gentes. Vale decir, también en el plano internacional rige la obligación de dar a conocer lo que se hace tanto en materia de política exterior en los Estados como entre los Estados. A la orden de hacer público lo que se realiza la llama fórmula trascendental del derecho público: “Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no puede ser conocida por todos.”<sup>182</sup> Se trata de un principio no solamente ético relacionado con la virtud sino es también un principio jurídico:

En efecto, una máxima que no puede manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puede reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que, de ser conocida, suscitaría contra mí una enemistad necesaria y

universal y, por tanto, cognoscible *a priori*; una máxima que tiene tales consecuencias las tiene forzosamente porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás.<sup>183</sup>

Contra lo que se pronuncia, en otras palabras Kant, es contra los viejos *arcana imperii*, es decir, el ocultamiento que durante años se hizo de las cosas del Estado por considerar que ellas era propiedad privada del rey; el monarca, podría decirse, no tenía por qué rendirle cuentas a nadie. El progreso histórico, en su consideración camina de la mano con la apertura de aquellos viejos ordenamientos medievales y absolutistas para dar paso a la transparencia.

Refiriéndose al plano internacional, Kant refrenda su postura contractualista que es inseparable del principio de publicidad de los actos públicos:

El derecho de gentes, como derecho público que es, implica ya en su concepto la publicación de una voluntad general que determine para cada cual lo suyo. Y este estatuto jurídico ha de originarse en algún contrato, el cual no necesita ser fundado en leyes coactivas—como el contrato origen del Estado—sino que puede ser un pacto de asociación constantemente libre...Sin un estatuto jurídico que enlace activamente las diferentes personas, físicas o morales, caemos en el estado de naturaleza, en donde no hay más derecho que el privado.<sup>184</sup>

Es aquí, es decir, en el marco de la publicidad, donde se puede contrastar mejor lo que es la política moral y la simple política pragmática. Los actos realizados desde una posición político-moral pueden perfectamente pasar por el tamiz de la revisión y observación de los ciudadanos; en cambio, la política pragmática, al pasar por la prueba de la visibilidad, no podría alcanzar sus objetivos. Dice Kant al respecto: “la política, por muy hábil que sea, puesta en trance de publicidad destruye sus propios fines.”<sup>185</sup> Ciertamente, cuando hay una situación política y jurídica sólida, según el plan trazado por el contrato original, la condición de publicidad tiene mejores condiciones de realización; en contraste, el ocultamiento y las acciones pragmáticas se despliegan a sus anchas en el estado de naturaleza. Por ello, permitir que la política pragmática se asiente en el estado civil juega en favor del deterioro de las instituciones y las leyes de la república.

Me parece que con base en estos razonamientos podemos entender mejor el principio trascendente afirmativo del derecho público que estipula: “Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos.”<sup>186</sup> Es decir, a una determinada forma política y jurídica corresponde una forma de proceder concordante; es decir, de acuerdo con el postulado de la razón práctica, en este caso, la publicidad y la política moral.

En la lógica kantiana se liga, para concluir con el capítulo de *La paz perpetua*, el principio de publicidad con el principio de felicidad:

Pues si sólo por medio de la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad; el problema propio de la política es ése: conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte. Si, pues, ese fin consigue por medio de la publicidad de las máximas, disipando toda desconfianza en ellas es que estas máximas armonizan con el derecho del público, que constituye, la única posible base para la unión de los fines particulares de todos.<sup>187</sup>

Kant vislumbró el camino de perfección que debían seguir el derecho y la política tanto en el plano interno como en el plano externo de la agrupación civil llamada Estado. Sobre los

planteamientos que hemos visto estableció su filosofía de la historia; es decir, con bases *a priori* de valor universal:

Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo sea por aproximación sucesiva, la idea de la ‘paz perpetua’, que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz—en realidad armisticios—no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin deseado, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado.<sup>188</sup>

## 2.1. Crítica al Estado paternalista

El que Kant se haya referido a la felicidad, sin embargo, no nos debe hacer pensar que él fue favorable a lo que se ha conocido en la teoría política como el “Estado eudemonista”, esto es, el Estado que asume como misión decirle o imponerle a los súbditos lo que debe ser su concepto de felicidad. Ese tipo de Estado, en contraste, es exactamente lo opuesto de la concepción liberal de la que ya hemos dicho es a la que se adhiere Kant. En efecto, se trata del Estado paternalista que choca con la prescripción kantiana de fijar límites al poder del Estado, primer de los cuales es la autonomía y libertad del individuo. Es decir, para Kant lo que debe hacer el Estado es simplemente regular las acciones externas de los individuos y no meterse en asuntos de conciencia entre los cuales, de manera destacada, está la idea que cada quien deba tener acerca de la felicidad.

Es necesario subrayar, al respecto, que en la *Metafísica de las costumbres*, específicamente, en la *Doctrina de la Virtud*, Kant dedica por lo menos tres párrafos (386, 387, 388) a puntualizar que es moralmente imposible plantearse el perfeccionamiento de los demás hombres como un fin. Si eso pudiese ocurrir se caería en el paternalismo lo cual es contrario a su doctrina.

Siguiendo un orden argumentativo muy puntual Kant señala, en primer lugar, que la búsqueda de la propia felicidad es un *fin*, pero no un *deber*:

En efecto, la propia *felicidad* es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin nunca puede considerarse un deber, sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una coerción hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas.<sup>189</sup>

De igual manera, dice Kant, yo no me puedo proponer como fin el perfeccionamiento de otra persona. Eso queda circunscrito al ámbito de cada cual:

Asimismo, es una contradicción que me proponga como fin la *perfección* de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo.<sup>190</sup>

De allí se sigue, en cambio, que sí se debe (en términos éticos, no jurídicos) tratar de propiciar la felicidad de los demás, pero según su propia idea de felicidad, no según la nuestra. Léase el siguiente fragmento que es especialmente claro al respecto:

Por tanto, cuanto se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres,

*cuyo fin* (permitido) hago yo *con ello también mío*. A cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad; sólo que también a mí me compete rehusar algo de lo que *ellos* consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como suyo.<sup>191</sup>

En pocas palabras el tema de la felicidad no es un asunto que deba tener una actuación o un consenso colectivo; ese tema, más bien, queda en el terreno libérrimo que cada persona tiene por el hecho de ser persona. Ciertamente, es un deber propiciar el bienestar en general de la colectividad, pero queda en cada persona decir en qué pone su propia idea de la felicidad.

El Estado paternalista, en cambio, demuestra una vocación invadente al ocuparse de la formación espiritual de sus súbditos-hijos, de la crianza, el alojamiento, la salud, la educación e incluso, precisamente, imponerles la manera en que ellos deben ser felices.

Al peligro que tenía enfrente Kant era, justamente, la monarquía absoluta que asumía comúnmente al rey como padre de los súbditos eternos menores de edad incapaces de valerse por sí solos. Por el contrario, uno de los motivos por el cual nace el pensamiento liberal es para combatir el absolutismo en la modalidad de régimen paternal. Pensemos, simplemente, en John Locke, uno de los padres del liberalismo quien en los primeros renglones del *Segundo ensayo de gobierno civil* escribe lo siguiente:

Creo que no estará de más el que yo establezca lo que entiendo por poder político, a fin de que el poder de un magistrado sobre su súbdito pueda distinguirse del que posee un padre sobre sus hijos, un amo sobre sus siervos, un esposo sobre su mujer y un señor sobre su esclavo. Todos estos poderes, que son distintos entre sí, se reúnen a veces en un mismo hombre; mas si estudiamos a este hombre según estas diferentes relaciones, ello podrá ayudarnos a distinguir unos poderes de otros, y nos mostrará la diferencia que existe entre quien gobierna un Estado y un padre de familia o un capitán de galeras.<sup>192</sup>

Si uno de los fundamentos del poder absolutista era el paternalismo, el liberalismo, doctrina política contraria, debía de rechazar esa justificación y darles a los individuos una categoría que el absolutismo les había negado. Esto es, la condición de mayores de edad en aptitud de valerse por sí mismos. En el escrito titulado *¿Qué es la ilustración?*, Kant comienza diciendo: “La ilustración es la salida del hombre de la condición de minoría de edad.”<sup>193</sup>

El problema no era que existiesen distintas formas de poder cada una con su respectiva justificación: el poder paternal es el que ejercen los padres sobre sus hijos; el poder despótico es el que ejerce el amo sobre el esclavo; el poder político es el que ejerce el gobernante sobre el gobernado. El verdadero problema residía en que el poder político se confundiese con los otros dos dando lugar a las formas degeneradas de poder político como lo son, precisamente, el paternalismo y el despotismo. De allí que, incorrectamente, se tratase a los hombres, en estas formas degeneradas de regímenes como, respectivamente, menores de edad o esclavos y no como ciudadanos.

Un gobierno basado en el principio de la benevolencia hacia el pueblo como el gobierno de un padre sobre sus hijos, o sea, un gobierno paternalista (*imperium paternale*) en el que los súbditos, como hijos menores de edad que no pueden distinguir lo que les es útil o dañino, son constreñidos a comportarse tan sólo pasivamente para esperar que el jefe de Estado juzgue la manera en que deben ser felices y esperar sólo de su bondad que él lo desee así, es el peor despotismo que se pueda imaginar.<sup>194</sup>

Nótese, una vez más, cómo va unida la crítica de Kant al paternalismo y, al mismo tiempo, al Estado eudemonísta y a la presunción de imponer un cierto patrón de felicidad a los súbditos.

El régimen político, es decir, la constitución republicana, parte del principio que la relación mandato obediencia no es ni entre el padre y el hijo, ni entre el amo y el esclavo sino entre hombres libres. Y para que no haya duda de su aversión a esos dos regímenes degenerados los junta: “el gobierno paternalista...es el peor despotismo que se pueda imaginar”. Y cuando el Estado se convierte en despótico al súbdito que no quiere ser conformista no le resta más que la rebeldía aunque ésta, como ya hemos visto, no puede respaldarse en un autocontradictorio principio jurídico:

De aquí se ve claramente el mal que puede ocasionar en la vida del Estado no menos que en la moral, el principio de la felicidad...incluso con la mejor buena intención de sus partidarios. El soberano quiere hacer feliz al pueblo de acuerdo con su propia visión y se vuelve un déspota. El pueblo no quiere desprenderse del derecho común a todos los hombres a su propia felicidad y se vuelve rebelde.<sup>195</sup>

Por consiguiente no hay un paternalismo bueno y un paternalismo malo de acuerdo con las características del monarca en turno; para Kant el paternalismo, cualquier tipo de paternalismo, es malo. Y lo que porque es despótico. Quien quiera salir de ese régimen despótico debe salir del paternalismo y pasar a la figura del Estado liberal. La esencia de todo buen gobierno consiste en que cada uno se procure por sí mismo su propia felicidad y tenga la libertad de entrar en relación con todos los demás. El papel del gobierno no es el de quitarle a los individuos este cuidado sino simplemente de garantizar las condiciones externas para que eso suceda con base en un trato igual para todos, sin privilegios.

Uno de los problemas del régimen paternal consiste en que a los individuos se les trata no como ciudadanos activos sino como súbditos pasivos. Kant, para alejarse de los sistemas autocráticos, no es de la idea de que los súbditos deban obedecer simplemente al rey; o sea, contentarse con ser entes políticos pasivos, plegarse a las órdenes del monarca y ya. Por el contrario, como hemos visto, reivindicó la figura del individuo activo encarnado en el ciudadano. Y esto, por cuán diferente pueda ser su planteamiento frente a la democracia directa de Rousseau, lo sitúa en el terreno de la moderna república liberal y representativa que necesita contar con individuos con derecho políticos. Cada uno a su estilo habló del ciudadano.

## **2.2. Propiedad, impuestos, justicia social y fundaciones**

Puesta en claro la posición liberal de Kant y su animadversión contra el régimen paternal, conviene indicar la perspectiva que tiene este autor acerca de la propiedad. Para él, todo derecho de propiedad debe derivar del soberano como propietario eminente (*dominus territorio*). No como propietario real sino que lo posee como máximo poder en el estado civil. Esto es, la unión civil es unión necesaria de la propiedad privada de todos los propietarios bajo un poseedor universal público. Sólo de esta manera, el poder público puede garantizar la propiedad privada. Pero de aquí se sigue que el propietario soberano no puede tener tierras como propiedad privada porque entonces se convertiría en persona privada lo que es contrario a la idea que funda la unión civil.

Acercas de la propiedad privada Kant afirma que ella no puede más que pertenecer al pueblo, pero no colectivamente, sino distributivamente. Esto es, el filósofo de Königsberg

no admite la propiedad pública y menos aún la propiedad colectiva; lo que reconoce es el derecho de los individuos a tener tierras o bienes particulares:

[...] el jefe supremo no puede tener dominios, es decir, terrenos para su uso privado (para diversión de la corte). Porque entonces correspondería a su propio criterio discernir hasta dónde deberían extenderse, de suerte que el Estado correría el peligro de ver toda la propiedad del suelo en manos del gobierno y de contemplar a todos los súbditos como *siervos de la gleba* (*glebae adscripti*) y como poseedores de lo que sólo es propiedad de otro; por tanto, como privados de toda libertad (*servi*).— De un soberano puede decirse que *no posee nada* (como propio) más que a sí mismo; porque si tuviera algo propio en el Estado, junto a la propiedad de otro, sería posible que disputara con él y no habría juez alguno que pudiera juzgar como árbitro. Pero también puede decirse que *posee todo*, porque tiene el derecho de mandar sobre el pueblo (el de adjudicar a cada uno lo suyo), al que pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*).<sup>196</sup>

El problema de los regímenes paternos y despóticos era, precisamente, que había una confusión entre autoridad pública con el mando privado que repercutía en la forma que tomaba la propiedad. El Estado, incluidos el territorio y las personas eran propiedad privada del monarca. Por eso es que se conoce también a esos sistemas de gobierno como regímenes patrimoniales, esto es, todo lo incluido en el dominio (territorio) del reino (personas) era patrimonio del soberano.

En contraste, en la república kantiana el príncipe, como persona privada, no es más que dueño de sí mismo; pero el soberano (*de jure*) tiene autoridad sobre todo para dar a cada cual lo que le corresponda.

Con base en este criterio, Kant rechaza también uno de los bastiones de los viejos ordenamientos medievales, es decir, las corporaciones. El Estado debe abolir cualquier tipo de organización corporativa bajo la condición de indemnizar a los sobrevivientes. Los órdenes de caballería, los rangos militares y la Iglesia no pueden adquirir propiedades de un fundo para sus sucesores, sino solamente en uso provisional. La supervivencia de las corporaciones sería como admitir que tuviesen cabida estados dentro del Estado lo cual es contrario a la razón.

Propietaria original del territorio, en términos de contrato social es la nación que para su uso la deriva en propiedad privada:

En esta propiedad del suelo, originalmente adquirida, se apoya el derecho del jefe supremo, como propietario supremo (señor del país), de imponer contribuciones a los propietarios privados del suelo, es decir, de exigir contribuciones por tasación territorial, arbitrios municipales, aduanas o prestaciones de servicios (como, por ejemplo, el reclutamiento de la tropa para el servicio militar); sin embargo, de tal modo que el pueblo se impone contribuciones a sí mismo, porque éste es el único modo de proceder en este punto según leyes jurídicas, cuando se hace a través del cuerpo de diputados del pueblo.<sup>197</sup>

En este mismo tenor es que el Estado puede contraer empréstitos. Esto es, con el propósito de sufragar los gastos que realiza como ente supremo representante de la nación. La economía pública, la administración pública, los servicios de seguridad pública, el bienestar, evitar la mendicidad y la prostitución son labores que también se fundamentan en el supuesto de que el Estado tiene ciertos atributos y tareas que cumplir. Otra de esas facultades es el derecho de inspección. Esto quiere decir que ninguna sociedad secreta pueda tener alguna influencia sobre el bien público de la sociedad. Con la siguiente

salvedad: “la intervención que consiste en inspeccionar cualquier domicilio privado es sólo un caso extremo para la policía y para ello ha de autorizarle en cada caso particular una autoridad superior.”<sup>198</sup> La puntualización es de suma relevancia porque se aprecia en ella el cuidado que Kant tuvo al garantizar uno de los derechos fundamentales de la Modernidad, vale decir, el derecho a la privacidad.

Como encargado del poder del pueblo, al soberano corresponde, indirectamente, cuidar de los pobres a través de los asilos de beneficencia. Lo que hoy llamaríamos la asistencia social. Aquí aparece una interesante referencia a lo que hoy llamaríamos la justicia social: corresponde según Kant al Estado ayudar a aquellos miembros de la sociedad que no pueden valerse por sí mismos. En este sentido, Kant elabora un principio de justicia distributiva que se puede hacer valer, entre otras cosas, mediante el gravamen a los ricos para compensar las penurias de los pobres. Es decir, para reducir la diferencia entre los estratos altos y los estratos bajos de la sociedad. Esto es vital, para que la asociación entre los individuos se conserve; esto es, para no regresar al estado de naturaleza:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medio de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y precisión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos.<sup>199</sup>

Como se aprecia, el liberalismo de Kant no es un liberalismo manchesteriano según el cual cada uno debe ver por su propio beneficio sin importarle la suerte de los demás. Se trata más bien de un liberalismo que no es ajeno al problema social y que, por tanto, ya en aquellos años en los cuales vivió nuestro autor era sensible a los temas de injusticia, esto es, de desigualdad. Lo interesante es que él mismo advierte que una sociedad injusta es una sociedad débil condenada a vivir poco tiempo en medio de la inestabilidad y la discordia. En cambio, una sociedad justa (siglos más tarde, como veremos, uno de sus más insignes seguidores, la llamará “sociedad bien ordenada”) es una sociedad más fuerte y, por tanto, que se conserva más, vale decir, destinada a vivir más tiempo.

Más interesante aún es que Kant observa que la justicia social se logrará por medio de un sistema fiscal que hoy llamaríamos “progresivo”, esto es, que pague más el que tenga más. Esos recursos, sigue diciendo este pensador, no deben ir a sufragar tanto los gastos del gobierno, sino a satisfacer las necesidades del pueblo. No deben ser simples cargas voluntarias, sino cargas que el Estado debe imponer.

Los impuestos deben de ser pagados por todos aquellos “que tengan de qué vivir”. Pero se debe tener cuidado en que la pobreza no se convierta en una profesión para sostener a los perezosos. Podríamos decir hoy, que Kant no quiere un Estado paternalista, sino un Estado socialmente responsable; un Estado que ayude a salir adelante a los menos favorecidos, no sostenerlos en su situación a fuerza de dotarlos del sustento pero sin darles capacidades con qué valerse por sí mismos.

De otra parte, Kant habla también de la necesidad de defender el Estado laico. Respetar la misión espiritual de la Iglesia y el campo en el que ella se desempeña para lograr

encaminar a las almas a su salvación. Y aquí, necesariamente, tenemos que abrir un paréntesis para explicar la posición de Kant respecto del tema de lo que él llama “estado de naturaleza ético” y la formación de una “comunidad ética”. A semejanza del estado de naturaleza este autor habla de un estado de naturaleza ético; de manera semejante, también menciona un estado civil al que corresponde una comunidad ética: “Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquél en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*.”<sup>200</sup> Se podría pensar que el paso del estado de naturaleza ético a la comunidad ética implicase la formación de una condición jurídica ética. Pero eso sería un contrasentido. Kant se apresura a negar esa posibilidad: “¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura la constitución política.”<sup>201</sup>

Siguiendo con el símil apuntado, Kant observa que así como el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, así también el estado de naturaleza ético es una condición de incesante ataque por parte del mal contra el bien. Los individuos, en consecuencia, deben unirse para enfrentar el mal en términos éticos. Unirse en una comunidad ética. A su vez, esta comunidad ética debe reposar sobre leyes públicas. Una comunidad ética de ninguna manera contradice el deber de sus miembros como ciudadanos del Estado. En lo que Kant piensa es en una “república bajo leyes de virtud.”

Lo ideal sería instituir un pueblo de Dios dirigido directamente por Dios. No obstante, esa cuestión se presenta, empíricamente, en extremo improbable. ¿Cuál es, entonces la solución? Kant responde de la siguiente forma: “Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es *una iglesia*, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *iglesia invisible* (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato—pero moral—del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por el hombre). La *visible* es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal.”<sup>202</sup> Ciertamente, los hombres, como partícipes de la comunidad política, forman la república; en cuanto miembros de la comunidad ética forman una *congregación* bajo la guía de maestros o pastores de almas. Ellos administran los asuntos del “jefe invisible”. Se llaman en conjunto servidores de la iglesia. Así: “La verdadera iglesia (visible) es aquella que presenta el reino (moral) de Dios sobre la tierra en la medida en que ello puede acontecer a través de hombres.”<sup>203</sup>

A lo que Kant se opone es a la injerencia de la autoridad eclesiástica en cosas que tocan al poder civil: “[...] el Estado tiene [...] el derecho a no permitir que corra peligro la concordia civil con la discordia interna o la de las distintas iglesias.”<sup>204</sup> Sabía bien que muchas discordias en la historia habían nacido de la confrontación entre el poder civil y el poder eclesiástico. Al poder civil le corresponde velar por la concordia entre los individuos, al poder eclesiástico le corresponde orientar a los fieles en el conocimiento y la práctica de determinada fe. Muchos de esos conflictos históricos nacieron de la falta de respeto entre uno y otro sector. Como buen liberal pensaba en poner límites a la actuación de cada autoridad; pero el poder soberano, a final de cuentas, sólo corresponde al poder público.

Podemos decir, sin exageración, que Kant puso las bases del Estado social de derecho con una clara reivindicación del laicismo.

### 3. Influencia de Kant

Huelga decir que la potencia del pensamiento del filósofo de Königsberg tuvo un efecto de largo alcance que llega hasta nuestro tiempo. Muchos son los autores que entre principios del siglo XVIII y principios del siglo XXI, o sea, hablamos de un tramo de tres siglos, se han referido a Kant.

Lo que deseamos desarrollar a continuación es una semblanza de algunos autores que nos han parecido representativos de esta influencia. Dos extranjeros, el norteamericano, John Rawls y el italiano Luigi Ferrajoli, y dos mexicanos, Eduardo García Máynez y Enrique Serrano.

#### 3.1. John Rawls

De las versiones neokantianas ninguna ha tenido tanta repercusión en la filosofía del derecho y en la filosofía política contemporáneas como la elaborada por John Rawls. Este pensador hizo renacer la teoría clásica del contrato social de la siguiente manera: “Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar a un más alto orden de abstracción la tradicional teoría del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant.”<sup>205</sup> Para ser más precisos, Rawls recupera en su libro *Una Teoría de la Justicia* (1971), particularmente, el contractualismo de Kant que implica que la sociedad debe corregir el azar empírico en el que se encuentran los hombres para darle un sentido nouménico.

Con todo y eso, hay que decir que el neocontractualismo de Rawls está más vinculado con la idea de establecer la justicia distributiva. Al inicio del libro ya mencionado apunta su perspectiva acerca de la justicia: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por elegante y concisa que pueda ser, debe ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual manera, no importa cuán eficientes y bien ordenadas sean las leyes e instituciones, si ellas son injustas han de ser reformadas o abolidas.”<sup>206</sup> Por consiguiente, la justicia se relaciona con la forma en que las mayores instituciones sociales distribuyen los deberes y los derechos fundamentales y determinan el reparto de los beneficios de la cooperación social.

Al usar el concepto ‘instituciones’, Rawls tiene en mente la Constitución política y los principales arreglos sociales y económicos. Otro término rawlsiano es el de ‘estructuras fundamentales de la sociedad’, en las que hay desigualdades. Sobre esas estructuras se deben aplicar reformas concretas para rectificar las injusticias.

La respuesta a la necesidad de encontrar un principio de justificación se encuentra en la racionalidad de inspiración kantiana. En tal virtud Rawls piensa en la sociedad como una empresa cooperativa. Ella se caracteriza sea por el conflicto sea por la identidad de intereses. Hay empatía de intereses cuando los hombres se ayudan para obtener ventajas comunes; hay conflicto cuando cada persona intenta sacar ventajas mayores de las que le corresponderían. Que Rawls reconozca la existencia tanto del conflicto como de la cooperación no deja de tener implicaciones interesantes. Recuerda aquella “insociable sociabilidad de la que habló Kant en su escrito: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”:

El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legar de aquellas.

Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverse. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación natural a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, concentrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás.<sup>207</sup>

Ya en este fragmento Kant avanza la idea de que, por un lado, el hombre busca su propio beneficio; pero también, por otro lado, también busca cooperar con los demás. De allí, precisamente, la *insociable sociabilidad*.

El reto para Rawls es poner en concordancia las preferencias individuales con los valores sociales para construir una teoría de la justicia. El propósito de Rawls es incidir en la forma en que están dispuestas las instituciones básicas de una sociedad. El único motivo por el cual un determinado arreglo institucional es justo, es porque ese arreglo es seleccionado desde la “posición originaria”. Este primer concepto representa un cuadro ideal en el que los hombres se desprenden desde la memoria de sus rasgos particulares para decidir, como entes racionales, la conformación y funcionamiento de la sociedad justa. Para ello Rawls parte de la idea de que el arreglo institucional no es una cosa ya dada o inmutable; más bien es una construcción sujeta a modificaciones. Como dice Alberto Ruiz Méndez, autor que sustenta la naturaleza kantiana de la argumentación de Rawls (posición a la cual nosotros nos adherimos):

*Teoría de la justicia* es una propuesta normativa que se caracteriza por un fuerte universalismo de corte kantiano, esto significa que sus fundamentos se construyen sobre la fuerza argumentativa de principios que sirven para reformar a las instituciones sociales, pero cuya característica principal es que dichos principios no se legitiman con base en la experiencia empírica. Pero aunque Rawls parte del universalismo de la ética kantiana, no pretende adaptar sus resultados a los problemas contemporáneos; lo que a él le interesa del filósofo alemán es el procedimiento por el cual se establecen los principios que permiten resolverlos. Rawls encuentra en Kant un proceso de decisión que permite a las personas acordar y justificar cuál es el contenido de lo justo, no con base en un orden previo a la sociedad política, sino a partir de la deliberación racional de quienes integran esa sociedad política, y cómo ese contenido se vincula con la concepción que tienen de su sociedad y de ellas mismas.<sup>208</sup>

En consecuencia, siguiendo la estela de Kant, Rawls construye su sistema de pensamiento no con base en principios empíricos, sino de acuerdo a razonamiento *a priori* con pretensiones universales. El asunto es ver, entonces, cómo argumenta Rawls la formación y posible reforma de las instituciones públicas a partir de conceptos como, precisamente, la posición originaria. El propio Ruiz Méndez nos da la pista: “Rawls retoma la noción kantiana de autonomía que se basa en la concepción de la persona como un agente moral libre y capaz de decidir por sí mismo”.<sup>209</sup> La formación de las instituciones públicas y, sobre todo, su orientación en el sentido de que se propongan construir una sociedad justa proviene de la autonomía moral del individuo.

Los “principios de justicia” constituyen el criterio que proporciona el método para asignar derechos y deberes en las instituciones fundamentales de la sociedad. Asimismo,

esos principios de justicia son los que establecen la distribución de los beneficios y las cargas de la cooperación social. Nótese cómo el método de Rawls está preñado de principios *a priori* a la manera de Kant.

En la sociedad debe regularse el interés privado con el interés colectivo. La concepción pública de la justicia, a la manera del liberalismo kantiano, pone límites a los objetivos y deseos individuales. En el acuerdo originario Rawls establece las normas de la convivencia. Allí se asientan los derechos y deberes fundamentales de cada persona, y se fijan los criterios por los cuales se distribuirán los beneficios sociales.

En este autor, así como en sus antecesores contractualistas, el pacto social es una verdad de razón, una hipótesis, no un hecho empírico. Pero no sigue el binomio estado de naturaleza-estado civil. Su sistema está formado por una serie de nuevos elementos: posición originaria, velo de ignorancia, principios de justicia, principio de diferencia y principio de diferencia lexicográfica. Veamos cada uno de estos elementos: la *posición originaria* es el estatus en el que se asegura que los acuerdos sean alcanzados en términos de imparcialidad. Es una prefiguración en la que los hombres se encuentran, abstracción hecha de sus condiciones de vida fenoménica, con el objeto de convenir en torno a lo que entenderán por justicia. La posición originaria es una condición que puede ser recordada por todos en cualquier momento para valorar la situación en la que se encuentra cada persona y el conjunto de la sociedad: “La idea de la posición originaria es la de establecer un procedimiento equitativo de manera que, cualesquiera que sean los principios sobre los cuales se acuerde, ellos sean justos.”<sup>210</sup> Nadie puede tener, de partida, ventajas o desventajas al situarse en dicha posición originaria. Aquí se discute acerca de las propuestas que cada uno presenta hasta llegar, por consenso, a una resultante. Esta situación inicial muestra su validez por la capacidad de los principios acordados y porque éstos proporcionan una orientación segura a la que se puede remitir siempre que haya lugar, como fórmula para continuar o enmendar la acción. Como se precia, estamos frente a una posición normativa, no delante de una perspectiva utilitarista, a la que por cierto, Rawls dedica largos tramos de su crítica.

La idea de justicia se sustenta en el hecho de que todos llegaríamos a ella como seres racionales. La libertad de conciencia es el único principio que las personas pueden reconocer cuando Rawls plantea la posición originaria. En esto juega un papel fundamental el valor de la libertad moral como elemento del que disfrutan los individuos participantes.

Hablando de la posición originaria, Rawls afirma, a la manera de Kant:

En la justicia como equidad la posición originaria de igualdad corresponde al estado de naturaleza de la teoría del contrato social tradicional. Esta posición originaria no es pensada, por supuesto, como una situación históricamente real, mucho menos como una situación primitiva de cultura. Más bien es entendida como una condición puramente hipotética caracterizada de manera tal que lleva a una cierta concepción de la justicia. Entre las características esenciales de esta situación está el hecho de que ninguno conoce su lugar en la sociedad, su situación de clase o su estatus social, la parte que la casualidad le asigna en la subdivisión de las dotes naturales, su inteligencia, fuerza o cosas semejantes. Asumiré también que las partes contrayentes no saben nada de su propia concepción del bien y de sus particulares propensiones psicológicas.<sup>211</sup>

En la posición originaria se definen los acuerdos conducentes para regular la sociedad en el marco de ciertos principios de justicia acordados en esa situación fundadora. Si queremos

que el acuerdo sea válido, cada uno debe ser capaz de repetirlo en las circunstancias que sean necesarias.

Dejar que la condición de injusticia continúe es proceder en contra de la razón y de nuestra naturaleza como seres nouménicos. El convenio al que se llegue es definitivo y debe ser respetado porque es alcanzado de conformidad con la pura idea de la razón. Podemos decir que la posición originaria es el punto de vista desde el cual el yo *nouménico* contempla al mundo: “La posición originaria es una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico.”<sup>212</sup> Las decisiones que se asumen desde la posición originaria son producidas en consideración de que el hombre se encuentra en sociedad.

Los principios de justicia son seleccionados detrás del *velo de ignorancia*. Para ello, parte de la idea kantiana de la autonomía moral de las personas. Los principios que regulan la conducta individual y colectiva han de ser producto de una determinación racional: “En efecto, una vez que se consideran a los principios morales como legislación en el reino de los fines, es claro que estos principios no sólo deben ser aceptables por todos, sino que también deben ser públicos.”<sup>213</sup> Los hombres pueden tomar decisiones, abstracción hecha de sus circunstancias particulares. En consecuencia, las determinaciones que ellos alcancen obedecerán a consideraciones de carácter general. Al entrar en la posición originaria las partes se desprenden, gracias al velo de ignorancia, de sus particularidades y entran a deliberar en vista del “interés general”: “Las partes no saben de qué manera las alternativas repercutirán en sus casos particulares, y por tanto se obligan a evaluar los principios de justicia solamente con base en consideraciones generales.”<sup>214</sup> Lo que los participantes saben es que la sociedad estará sujeta a normas que regularán la convivencia entre ellos: Los principios de justicia son seleccionados bajo el velo de la ignorancia. Esto asegura que en la selección de los principios ninguno sacará ventaja o desventaja de la contingencia de las circunstancias sociales.

Como dice Will Kymlicka al comparar el contractualismo clásico con el neocontractualismo de Rawls: “No es que el mecanismo contractual sea enteramente inútil. En primer lugar la posición originaria proporciona una manera para darle vida a nuestras intuiciones. De la misma manera que los primeros teóricos del contractualismo invocaron el estado de naturaleza para darle fuerza a la idea de la igualdad natural. En segundo lugar, en tanto que las intuiciones apelan a la igualdad de oportunidades muestra que una justa igualdad de oportunidades no es suficiente porque ellas no nos dicen qué más se necesita y tal vez el mecanismo contractual nos ayude a precisar nuestras intuiciones.”<sup>215</sup> La posición originaria de Rawls, efectivamente tiende a darle mayor precisión a la idea de que la simple igualdad de oportunidades no basta. Es necesario que todo el sistema institucional y económico se avoque a ir corrigiendo, como veremos, los causas de la desigualdad y, por tanto, de la injusticia.

En cuanto todos parten de condiciones idénticas y ninguno es capaz de definir principios que favorezcan su situación particular, los principios de justicia son el resultado de un acuerdo o pacto imparcial. En efecto, dadas las circunstancias de la posición originaria, o sea, de la simetría de las relaciones de cada uno con los demás, esta situación inicial es equitativa entre los individuos entendidos como personas morales, vale decir, como seres racionales que tienen fines propios y están dotados, como asumiré, de un sentido de justicia.<sup>216</sup>

No se permite la formación de coaliciones o grupos; cada uno debe pensar con su propia cabeza sobre las decisiones que sean mejores para el conjunto de la asociación social. “La

idea del consenso que se refiere a la selección unánime de principios fundamentales de justicia implica que cada una de las partes no sepa en modo alguno *cuál* de esas partes es, aunque sepa que es *una*. No sepa en qué sociedad está, aunque sepa que está en una sociedad con escasez moderada. No sabe cuál es su sistema de fines, deseos e intereses, aunque sepa tener uno, etcétera. Las partes sólo conocen hechos *generales*”.<sup>217</sup>

En los *principios de justicia*, la justicia como equidad tiene como punto de partida una preferencia general. Me refiero a la selección de los “primeros principios” de una concepción de la justicia que guiará las subsecuentes evaluaciones y reformas institucionales. Una vez seleccionados esos principios, suponemos que aceptarán, como es propio de la perspectiva contractualista y en especial kantiana, una constitución y un legislativo para promulgar leyes de acuerdo con los principios de justicia por los cuales se optó en un inicio. Gracias a los principios de justicia podremos valorar la condición real en la que se encuentra nuestra sociedad, como si se respondiese a un pacto estipulado entre todos, en el que podemos reconocer una pauta acordada.

Empíricamente cada cual nace, quiéralo o no, en una sociedad determinada y en una posición particular. No obstante —y aquí es donde Rawls muestra con mayor claridad su vena kantiana—, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como equidad se acerca a la idea de un esquema de cooperación voluntaria, en cuanto satisface los principios que individuos libres e iguales aceptarían en circunstancias de equidad. En este sentido son autónomos y las obligaciones que han contraído son autoimpuestas. Cuando se define la concepción de la justicia que regirá la sociedad, uno de los objetivos principales es determinar cuáles son los principios de justicia que se seleccionarán en la posición originaria. A esto Rawls responde: “Afirmo que las personas, en la posición inicial, optarían por asumir dos diferentes principios: el primero requiere de la igualdad en la asignación de derechos y deberes fundamentales; el segundo sostendría que las desigualdades económicas, y sociales, como las que se refieren a la riqueza y el poder son justas solamente si procuran beneficios compensatorios para cada cual y en particular para los miembros más desfavorecidos de la sociedad.”<sup>218</sup> Estos son los principios que derivarían de un acuerdo estipulado racionalmente y que cada individuo abrazaría como miembro de una sociedad con aspiraciones de justicia.

La naturaleza pública de los principios políticos con base en los cuales se guiará una sociedad es un rasgo característico de todas las teorías, sean clásicas o sean contemporáneas, del contrato social. El contrato es, a fin de cuentas, una preferencia racional que asume ciertos principios básicos para garantizar la convivencia entre todos. Al unirse a otros hombres, el individuo logra construir lo que nunca haría por sí solo. Por ese motivo, “la justicia como equidad es una teoría de nuestros sentimientos morales, en cuanto son manifestados por nuestros juicios ponderados en equilibrio reflexivo.”<sup>219</sup> Dicho con más puntualidad, los principios de justicia seleccionados en la posición originaria tras el velo de ignorancia son: 1) toda persona tiene derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad de los demás; 2) las desigualdades sociales y económicas deben ser combinadas de manera que: a) sean razonablemente previstas para beneficio de cada uno de los coasociados; b) estén vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos.<sup>220</sup>

Estos dos principios corresponden a dos niveles distintos. El primero garantiza las libertades civiles y las libertades políticas; el segundo se refiere al plano social y económico tomando como pauta la distribución del rédito. El reto es ordenar las desigualdades sociales de forma que beneficien a cada persona.

La injusticia coincide con las desigualdades. Los principios de justicia no son intercambiables y no se puede renunciar a las libertades civiles y políticas para obtener supuestas ventajas económicas, y viceversa. Una sociedad en la que se sacrifique la igualdad social para privilegiar la libertad individual (neoliberalismo) no es justa. Asimismo, una sociedad donde se sacrifique la libertad personal para dar prioridad a la igualdad social (totalitarismo) tampoco es justa. Debe haber una complementación entre libertad e igualdad. Pero si bien no son intercambiables, siendo coherente con la tesis de la modernidad, Rawls presenta en el orden de aparición a la libertad individual seguida de la justicia distributiva. Se parte del principio germinal de la individualidad para desplegarse hacia la sociedad. Las reformas que se emprendan deben respetar la premisa básica de la individualidad. Pero no de una individualidad aislada, sino acompañada del factor social.

Una política reformadora, de cuño kantiano, no debe proponerse suministrar a los individuos una concepción del bien o de la felicidad, sino más bien debe producir las condiciones por medio de las cuales cada persona pueda ser feliz de la forma en que mejor le parezca. En este sentido las personas son ‘fines en sí’ y, por consiguiente, jamás pueden ser consideradas o tratadas como ‘medios’, ni siquiera con el propósito de construir una supuesta sociedad feliz, buena o verdadera. Estamos, de nuevo, frente al imperativo categórico de Kant en su segunda formulación: “el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*.”<sup>221</sup>

Si la dignidad de cada individuo es válida, esto se debe a que los demás se reconocen también como personas merecedoras de respeto en el esquema de interacción y de cooperación social. Cuando los principios de justicia se ponen en práctica, ellos tienen que dar por resultado una sociedad en la que la libertad individual y la justicia social convivan armónicamente. Esa convergencia armónica entre libertad e igualdad es la mayor aspiración de Rawls. Una sociedad de esta naturaleza requiere condiciones de operación en las que la envidia y los sentimientos destructivos son desalentados: “Cuando los dos principios se cumplen, se garantizan las libertades de cada uno y existe un sentido, definido por el principio de diferencia, de acuerdo con el cual cada uno se beneficia de la cooperación social”.<sup>222</sup>

Ahora tenemos que analizar el *principio de diferencia*. Este principio se basa en que las expectativas de quienes gozan de una mejor situación son justas si funcionan como parte de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Por tanto, si adoptamos el principio de diferencia rawlsiano podemos sostener que, en presencia de grupos sociales que sean más favorecidos o menos favorecidos, aventajados o no, serán admitidas, o sea, serán justificadas, únicamente las desigualdades cuya presencia se mueve a favor de los grupos menos aventajados. Este criterio está motivado por el enfoque contractualista y, en particular, por su interpretación acerca de la situación inicial y de la posición originaria en la que las partes contratantes son iguales. Para entender este principio es importante aclarar que Rawls se refiere a sociedades complejas en las que resultará inevitable la existencia de algunas desigualdades entre los miembros; pero, precisamente, para que estas desigualdades no se conviertan en situaciones permanentes de injusticia, Rawls pone cuidado en la responsabilidad que tienen los más aventajados para con los menos favorecidos, de manera que un esquema de relaciones es injusto cuando alguna de las expectativas más altas son excesivas y si éstas afectan negativamente la situación de los menos favorecidos.

Una diferencia creciente entre ricos y pobres viola el principio de ventaja recíproca y la igualdad democrática. El principio de diferencia nos ayuda a juzgar las desigualdades económicas y sociales de las estructuras básicas de la sociedad. De él brota una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas, siempre se preferirá una distribución equitativa de los recursos a disposición. En tal virtud, por mucho que se mejore la situación de una persona, desde el punto de vista del principio de diferencia, no habrá ganancia a menos que los demás también se beneficien.

Rawls entiende por *principio de diferencia lexicográfica* la ponderación que se hace en una estructura básica; se optimiza, en primer lugar, el bienestar de las personas que sufren la peor situación; en segundo lugar, se beneficia a los que los anteceden para ayudar a los peor situados en la escala social, y así sucesivamente hasta llegar a los que están en la mejor situación. El bienestar de estos últimos habrá de ser alcanzado una vez que se haya maximizado el del resto.

En una sociedad con desigualdades e injusticias flagrantes se debe echar mano del *principio de reparación*. Por medio de este principio se considera que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son innecesarias y, por tanto, necesitan ser compensadas. Si se quiere tratar justamente a todas las personas y se quiere asegurar a todos una efectiva igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar mayor atención a quienes nacieron en posiciones sociales que les dificultan el acceso a bienes y servicios básicos. El propósito es reparar errores debidos al azar en una orientación que se quiere igualitaria. Por ello los mejor dotados habrán de utilizar sus talentos para favorecer a los menos agraciados.

Los hombres no se deben resignar a trasladar las contingencias y diferencias naturales a las instituciones sociales. Esas instituciones, más bien, han de inclinarse a rectificar esas diferencias: “El sistema social no es un ordenamiento inmutable más allá del control humano, sino que es un modelo de acción humana”.<sup>223</sup> Por eso, Rawls, apoyándose en Kant, piensa en el sistema jurídico y social como un sistema capaz de modificarse en sentido racional. Esa es la ventaja que proporcional, precisamente, la perspectiva contractualista. Juzgar la realidad con respecto a un ideal.

Es curioso y no carente de significado que los principios de justicia apuntados por Rawls tienen que ver con los llamados principios inmortales de la Revolución francesa, esto es, la libertad, la igualdad y la fraternidad: La libertad estaría relacionada con el primer principio de justicia, que se refiere a las garantías individuales y a los derechos políticos; la igualdad se vincularía con el segundo principio de justicia referente a la equidad social y económica; la fraternidad estaría en relación directa con el principio de diferencia. “De esta forma hemos encontrado un espacio para el concepto de fraternidad al interior de la interpretación democrática de los dos principios y notamos que ella impone una condición definida a la estructura fundamental de la sociedad”.<sup>224</sup>

Otro punto relevante en la teoría rawlsiana se refiere a las *circunstancias de justicia*: éstas pueden ser descritas como las condiciones normales por las que la cooperación de los hombres es posible y necesaria. Por ello, como destaqué desde un inicio, si bien la sociedad es una empresa cooperativa para ventaja recíproca, ella se caracteriza típicamente sea por la identidad sea por el conflicto de intereses. Hay identidad de intereses desde el momento en que la cooperación social hace posible, para todos, una vida mejor que cualquier otra que cada persona tuviese si viviera solamente con base en su propia actividad. Hay conflicto de intereses por el hecho de que los hombres no son indiferentes a la manera en que son repartidos los mayores beneficios producidos por su colaboración y prefieren una cuota mayor en lugar de una menor con el propósito de alcanzar sus propios objetivos.

Por ello, es preciso contar con ciertos principios para poder optar entre los varios arreglos sociales que determinan esta división de beneficios y suscribir un acuerdo sobre las cuotas distributivas apropiadas. Estas son las bases que definen el papel de la justicia; las condiciones de fondo que generan estas necesidades son las circunstancias de justicia.<sup>225</sup>

Las circunstancias de justicia se dividen en dos especies: Unas se refieren a las condiciones que privan en el entorno; otras, al propio carácter de las personas. Entre las primeras, llamadas circunstancias objetivas, se encuentra la escasez moderada de bienes; entre las segundas, nombradas circunstancias subjetivas, ubicamos el desinterés recíproco, o sea, la actitud de los individuos que no se interesan por los asuntos de los demás. A este respecto, Rawls remarca que el egoísmo va en contra de la idea de justicia. Si dejásemos prevalecer al egoísmo estaríamos permitiendo que entre nosotros se instaurase el conflicto sin visos de solución. Sería, para hablar en términos iusnaturalistas, el regreso al estado de naturaleza. Para evitar eso la concepción de lo justo impone un ordenamiento a las pretensiones conflictivas. La idea de lo que es justo se refiere a un conjunto de principios generales, de aplicación universal, reconocidos como el supremo tribunal de apelación para imponer un ordenamiento a las pretensiones conflictivas de las personas.

La sociedad bien ordenada que Thomas Pogge, uno de sus alumnos más distinguidos llama “utopía realista”,<sup>226</sup> en la que piensa Rawls, tiene un régimen determinado; vale decir, en el marco de los criterios kantianos, el gobierno de las leyes, que es definido como la impartición de la justicia formal y la administración imparcial de las normas públicas: “Un sistema jurídico es un ordenamiento coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales, con el objeto de regular su conducta y de proporcionar la estructura de la cooperación social.”<sup>227</sup> La afirmación es importante, porque con ella Rawls se aleja de la concepción del liberalismo clásico que asignaba al Estado funciones exclusivamente negativas, de vigilancia. Lo que hace, en cambio, es optar por un Estado que cumpla, además, funciones promocionales como la de “proporcionar la estructura de la cooperación social.” Tenemos entonces que Rawls reconoce el papel de la justicia como legalidad pero, al mismo tiempo, plantea la justicia como protección de las garantías individuales y también como búsqueda de la igualdad social.

Un apego estricto al gobierno de las leyes es conveniente para que el individuo conozca los límites en los que puede disfrutar de la libertad y para hacer funcionar la cooperación social: “Una sociedad bien ordenada tiende a eliminar o por lo menos a controlar la propensión de los hombres a la injusticia y, por tanto, las sectas belicosas e intolerantes, por ejemplo, tienen pocas probabilidades de existir y de representar un peligro

una vez que se constituya una sociedad de este género.”<sup>228</sup> Por eso, las reformas legales e institucionales que se emprendan han de tener como guía la noción pública de la justicia.

En la base del pensamiento de Rawls está la filosofía de Kant. Y, a su vez, “el objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad es actuar de acuerdo con la ley que nosotros mismos nos hemos dado.”<sup>229</sup> El hilo que vincula a uno y otro es la idea de que la legislación es objeto de un acuerdo en condiciones que caracterizan a los hombres como seres racionales. Rawls establece que su hipótesis sobre la posición originaria y el velo de la ignorancia es un intento de interpretación en esta dirección; son intentos por fijar condiciones de independencia frente a las determinaciones externas. Lo que este filósofo norteamericano se encarga de puntualizar es que él sólo agregó la aplicación de los principios racionales a las estructuras fundamentales de la sociedad.

Los principios racionales de justicia en Rawls son imperativos categóricos kantianos, o sea, son mandatos de la recta razón que deben ser observados incondicionalmente.

### 3.2. Luigi Ferrajoli

Este jurista italiano está teniendo cada vez más influencia no solamente en su país, sino también en muchas partes del orbe, principalmente, en el mundo iberoamericano. Su obra es extensa. Lo que deseamos hacer aquí es concentrarnos en los textos en los que habla de los poderes salvajes como poderes ilimitados que están poniendo en riesgo a la república italiana. En ellos es palpable, como veremos, la influencia kantiana. Están los casos de sus libros *Democracia y garantismo*,<sup>230</sup> *Derecho y razón*,<sup>231</sup> y *Los poderes salvajes*.<sup>232</sup> Este autor reconoce haber tomado el concepto “poderes salvajes” de *Los principios metafísicos de la doctrina del derecho* (47):

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado—aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad—es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.<sup>233</sup>

El propio Ferrajoli se encarga de puntualizar que se trata de un tipo específico de *poderes y sujeciones extrajudiciales*. A diferencia de los poderes jurídicos, los poderes salvajes son tendencialmente absolutos. Ellos operan en los estados de derecho corroyendo sus propias entrañas.<sup>234</sup> Por eso echó mano del concepto kantiano poderes salvajes para denotar la naturaleza absolutista del asunto: “la expresión ‘poderes salvajes’ alude claramente a la ‘libertad salvaje y sin ley’ de la que habla Kant como poder del más fuerte, en cuanto no sujeto a límites y a reglar, que inevitablemente se afirma en el estado de naturaleza, por la falta de los límites jurídicos que caracterizan al ‘estado jurídico’ o de derecho”<sup>235</sup>

Valentina Pazé, comentando el pensamiento jurídico de Ferrajoli y, en especial, el concepto de “poderes salvajes” utilizado por él señala que el problema de la extrajuridicidad de los poderes económicos se ve incrementada por la globalización:

“Considérense los nuevos problemas planteados por la globalización, entendida como proceso que libera al poder económico de las reglas del Estado constitucional de derecho, y como apoteosis de los que Ferrajoli ha llamado ‘poderes salvajes’.”<sup>236</sup> Ese desbocamiento de los poderes salvajes a nivel global ha sido particularmente insidioso en el caso de Italia.

Al analizar lo que está sucediendo en Italia, Ferrajoli encuentra que se han desarrollado poderes que ya no están sujetos, efectivamente, a la ley y, en consecuencia, están poniendo en grave peligro al estado civil tal y como lo concibió el pensador de Königsberg; es decir, como sometimiento de todos los individuos y grupos al imperio de la norma jurídica.

De acuerdo con Ferrajoli la democracia puede venirse abajo aun sin que haya violencia de por medio si son bases son quebrantadas sistemáticamente. Peor aún, la democracia pierde sentido y contenido cuando es el propio titular de gobierno, o sea, Silvio Berlusconi, el que promueve sin empacho la distorsión del sistema institucional y jurídico de la nación. Una de las estrategias que ha utilizado este magnate convertido en jefe del gobierno es la manipulación de la opinión pública con el propósito de justificar la corrupción, promover el conformismo y despertar en la sociedad los sentimientos más primarios como son el egoísmo y el abandono del interés por la política moral.

La democracia constitucional, que en términos kantiano sería la república, cuyos presupuestos son la supremacía de la ley, la división de poderes y la representación ciudadana, está sufriendo: una involución populista que afecta gravemente a la representación política; el desmoronamiento de los límites convenidos por las leyes; la confusión de esferas en cuanto se ha pasado por alto la distinción entre las esferas económica, política y cultural. En efecto, en la persona de Berlusconi se reúne el poder empresarial, el poder político y el poder mediático con el fin de hacer del gobierno una maquinaria no al servicio de los ciudadanos, sino un instrumento de los intereses personales y grupales del dueño, entre otros grandes negocios, de la Fininvest.

Como dijo alguna vez uno de los héroes de la lucha antifascista, Piero Gobetti, “el fascismo es la biografía de la nación.” En ese sentido Ferrajoli recuerda que el fascismo y el nazismo se adueñaron del poder por medios legales y luego traicionaron a la democracia al depositar el mando, también “democráticamente”, en la persona, respectivamente, del *Führer* y del *Duce*. Así también Berlusconi se hizo del mando “democráticamente” pero ha maniobrado para vaciar al régimen de la república de su sustancia. Tenemos ahora que soberana no es la ley, sino *Il Cavaliere*, como también se le conoce a Berlusconi. La norma suprema no es la constitución, sino el capricho del gobernante.

El problema es que Berlusconi se ha adueñado del poder legislativo mediante la ubicación de sus incondicionales y aliados en el parlamento, es decir, tanto en el senado como en la cámara baja. Allí se procesan los ordenamientos que impone el jefe de gobierno, no las leyes elaboradas con independencia de juicio. Para revertir el proceso degenerativo sería necesario que recuperar el sentido de la ley: “Hoy, para que una ley sea válida es necesario que no sólo sus *formas*, es decir, los procedimientos de formación de los actos legislativos, sean *conformes*, sino también que su *sustancia*, esto es, sus significados o contenidos, sean coherentes con las normas constitucionales que disciplinan su producción.”<sup>237</sup> Vale la pena recordar que Kant indicó que en la república la política debe de estar al servicio de la ley y no al revés. Ahora tenemos una inversión completa de ese planteamiento: la política pragmática ha doblegado a la ley, es decir, se ha puesto en el lugar de mando de la sociedad. De esta forma los derechos garantizados por la constitución se han violado sistemáticamente: los derechos de libertad ya no se respetan y tampoco los

derechos sociales: “Se desvanece, por consiguiente, la soberanía como *potestas legibus solutus*, claramente incompatible con el estado constitucional de derecho, que no admite la existencia de poderes absolutos, es decir no sujetos a las leyes.”<sup>238</sup> En su libro *Derecho y razón* recuerda, oportunamente, que la democracia moderna nació a partir de la limitación de las potestades privadas, justamente, para evitar que siguiesen siendo poderes incontrolados: “toda reforma democrática...se ha producido a través de la introducción de límites y obligaciones legales a las potestades privadas que de otro modo serían absolutas y mediante la institución de una tutela judicial de los derechos fundamentales ofendidos por aquéllas.”<sup>239</sup>

Como gran pretexto se ha recurrido a la “libertad de mercado” para ponerle precio a todo: a la voluntad ciudadana por medio de los *spots* publicitarios o, descaradamente, la compra del sufragio; a la voluntad de los supuestos representantes populares; a la decisión de los jueces; a los sindicatos y a las organizaciones empresariales. La libertad como moneda de cambio en todos los campos y no como definición autónoma de la conciencia individual. Estruendosamente, se formó una coalición de asociaciones y partidos llamada, precisamente, *El pueblo de la libertad* para apuntalar la candidatura de Silvio Berlusconi en 2008 a la jefatura del gobierno. Allí el concepto “libertad” tiene visos de ser concebido en el sentido de “libertad salvaje y sin ley” que ya hemos referido.

En *Democracia y garantismo*, Ferrajoli hace una relevante indicación en el sentido de que en la tradición liberal es un hecho común el poner frente a frente el poder del Estado y la libertad de los individuos en una relación a suma cero: lo que gana el poder lo pierde la libertad y viceversa. El problema es que se dejan fuera del análisis los poderes que también existen en el mercado y la sociedad:

En la base de esta tradición [liberal] hay en mi opinión una operación teórica, que se remonta al primer liberalismo y que radica profundamente en la cultura política y jurídica: la identificación de los ‘poderes’ únicamente como ‘poderes públicos’. Solamente el Estado y la política serían el lugar del poder, que según el paradigma del Estado de derecho habría que subordinar justamente al derecho, o sea, a límites y a vínculos, a reglas y a controles. La sociedad civil y el mercado, por el contrario, serían el reino de las libertades y las autonomías, es decir, del ejercicio de los relativos derechos que se trataría únicamente de proteger contra los abusos y los excesos de los poderes públicos. Esta concepción restringida del poder es del todo insostenible. Está conectada a la idea de que no existen, en sentido estricto, poderes privados, siendo éstos nada más que las libertades individuales.<sup>240</sup>

Lo que se debe poner en claro es que en Italia (y no solamente en Italia), tras el velo de la libertad se esconde la existencia de esos poderes privados que están destruyendo el sistema de libertades, derechos, garantías que son connaturales a la democracia constitucional.

Si el constitucionalismo planteó, en su origen, tal y como lo expuso Kant, los derechos de la persona (de confección liberal) y los derechos del ciudadano (de hechura democrática)<sup>241</sup> como las bases sobre las que debería descansar la república, al venir la tergiversación del ordenamiento jurídico el legislador ha trastocado esos principios subordinándolos al dictado de una persona. Al respecto, cabe recordar que el propio Kant advirtió que cuando se diluía la supremacía de la ley, la división de poderes y el sistema representativo ya no estaríamos en presencia de la república sino, simple y llanamente, del despotismo. El regreso al estado de naturaleza. Por eso dice Ferrajoli, al caer en la inefectividad el esquema constitucional cae en el vacío. Ya es otro el régimen que domina.

Entre las acciones contrarias al constitucionalismo que se han llevado a cabo en estos últimos años están: la concentración de poderes en el jefe de gobierno; el otorgamiento de inmunidad penal a este mismo personaje frente a las muchas demandas que hay contra él. Son leyes *ad personam* que contradicen el principio de igualdad jurídica; la negación de protección que otorgan los tratados internacionales a los inmigrantes sustrayéndolos a los derechos recibir servicios de educación, salud, vivienda, integración familiar. Junto a esto, con la coartada de reforzar la seguridad, se ha militarizado el territorio nacional. De la misma manera se ha ejercido coacción y restricción contra los medios de comunicación. Se ha restringido, pues, la libertad de prensa al tiempo que se trastoca el derecho de huelga. A esto que ha precipitado a Italia en un tobogán degenerativo, Ferrajoli lo llama “proceso de desconstitucionalización” o “regresión premoderna”.

En un apartado que lleva por título “El populismo y la idea del jefe como encarnación de la voluntad popular”, Ferrajoli muestra su preocupación por la degradación institucional debido a la proliferación de una ideología que pregona el vínculo inmediato, sin intermediarios entre el líder y la masa. Desde esta perspectiva, el jefe carismático es el verdadero representante del pueblo; las instituciones son un estorbo que debe ser removido o, por lo menos, coartado en sus funciones para que no obstaculice este encuentro “democrático” entre el guía y el pueblo:

Según esta ideología, que ha adquirido connotaciones cada vez más abiertamente populistas, la democracia política consistiría, más que en la representación de la pluralidad de las opiniones políticas y de los intereses sociales y en su mediación parlamentaria, en la opción electoral por una mayoría de gobierno y con ella por su jefe, identificados con la expresión directa y orgánica de la voluntad y de la soberanía popular en las que se fundaría la legitimidad de los poderes públicos.<sup>242</sup>

Los defensores del berlusconismo hablan del sistema de gobierno al que está dando lugar como una verdadera democracia; es más de una “democracia gobernante” porque es el hombre de poder el que encarna al pueblo y sus necesidades en el ámbito de la política. Esa, según ellos, es la verdadera democracia, directa y participativa. Esa “democracia modelo Berlusconi” se distingue por: la reducción de los partidos a comités electorales del líder; la relación directa del líder y sus partidos con el pueblo a través de la televisión; la mayoría parlamentaria y su *Duce* como única y verdadera representante de la voluntad popular; la descalificación de las leyes y la reivindicación del poder popular encarnado por el líder; la administración pública al servicio de la causa privada del jefe de gobierno; el rechazo a la separación de poderes; el repudio a la función de control del poder judicial.

Se olvida que, en rigor, la democracia no es, simplemente, el gobierno de la mayoría. Esto es, gobiernos de mayoría ha habido muchos y no por ello han sido democráticos. Ya lo dice Ferrajoli, Mussolini y Hitler llegaron al poder por mayoría. Se hace a un lado consciente o inconscientemente que el otro requisito para que se pueda hablar con propiedad de un sistema democrático es el respeto por la minoría. De poco vale el consenso cuando el disenso está prohibido.

Ferrajoli ha dicho, de acuerdo con la tradición clásica, que la democracia es un régimen sin jefe; en lugar del jefe están las instituciones. Oportunamente recuerda aquél pasaje de *la República* (III, 9), de Platón en el que se habla de alguien que llegó a la ciudad a pregonar que él era el líder: “Le veneraríamos como a un ser divino, maravilloso y digno de ser amado; pero, después de haberle advertido que en nuestro Estado no existía ni podía existir un hombre así, ungiéndole con óleo y adornándole con una corona de flores, le

acompañaríamos a la frontera.”<sup>243</sup> Acá, al contrario, el líder ha ocupado la plaza principal, es decir, la atención pública y el poder central subordinando a todos a su capricho. Se ha granjeado el favor de la gente con base en una propaganda incesante en los medios de comunicación y, principalmente, la televisión. Pero la identificación entre el jefe y el pueblo no es sólo un dato propagandístico, sino una fuente de legitimidad. A eso Ferrajoli le da el nombre de populismo. Esa, ni más ni menos “es una insidia moral para el futuro de la democracia”. Contra esta amenaza Ferrajoli recuerda lo dicho por Kant: allí donde la ley no es soberana no hay república sino despotismo.

Aparte de la degradación legal e institucional, hay otro problema que añadir: el conflicto de intereses. La confusión entre poderes políticos públicos y poderes económicos privados con la sustancial subordinación de los primeros a los segundos. La corrupción es el aceite que lubrica a la maquinaria en contubernio. Las decisiones se toman en los *lobbies* corporativos estando como ingrediente de enorme peso, los medios de comunicación. Así “resulta cada vez más fuerte la relación entre dinero, información y política: dinero para hacer política e información, información para hacer dinero y política, política para hacer dinero e información, según un círculo vicioso que se resuelve en el creciente condicionamiento anti- extra-representativo de la acción de gobierno.”<sup>244</sup> Lo curioso e inédito del asunto es que, acaso por primera vez, los poderes económico, político y mediático se han concentrado en una sola persona, el jefe de gobierno. En tal virtud, lo que fue una de las grandes conquistas de la modernidad jurídica y política y que aquí hemos tratado de subrayar, de la mano de Kant, esto es, la superación del patrimonialismo para así distinguir entre poderes privados y poderes públicos en consonancia con la separación entre propiedad pública del Estado y propiedad privada de las empresas, sufre un retroceso. En tales circunstancias, podríamos hablar, sin exageración, de un neopatrimonialismo. En esta secuencia argumentativa, Ferrajoli advierte:

Por esto, a propósito de la anomalía italiana, cabe hablar de una forma singular de regresión premoderna. En síntesis, de una forma de patrimonialismo populista o de populismo patronal, que se manifiesta en una suerte de apropiación privada de la esfera pública, acompañada de formas de feudalización de la política y de las instituciones basadas en el intercambio entre fidelidad y protección.<sup>245</sup>

Se ha invertido por completo el sentido de la democracia: se han subordinado los intereses generales de los ciudadanos a los intereses privados de los gobernantes. La esfera de la política, que siempre fue concebida como la sede en la cual se acordaban intereses plurales para llegar a un acuerdo entre las partes; ahora ha sido expropiada por intereses privados. También se pasa por alto que el liberalismo no sólo nació para limitar el poder del Estado, sino también a los poderes privados.<sup>246</sup>

Hoy en Italia, el que se opone a la manera de entender y ejercer el poder desde el ámbito patrimonial se le excluye, se le tacha de comunista, de antiitaliano, antidemocrático. Si no formas parte de la mayoría te expones a la marginación, al escarnio y la persecución. Se ha puesto en acto aquella vieja consigna de ver a la política, según lo sostuvo Carl Schmitt, como la lógica amigo/enemigo.<sup>247</sup>

En la estrategia conservadora y autoritaria en marcha hay un factor fundamental, la política del miedo. A través de este mecanismo se obtiene consensos y legitimación para establecer medidas represivas y modificaciones penales tan inútiles como ineficaces pero que, soterradamente, buscan minar la estructura jurídica y el carácter civil, es decir, no militar de la sociedad democrática. En esto, como en tantas otras cosas, la televisión desempeña un papel fundamental: es preciso intensificar entre la gente la percepción de

inseguridad, de incertidumbre para así justificar el otorgamiento de poderes extraordinarios al gobernante. El propósito aparente es dotarlo de mayor fuerza para combatir al crimen aunque en realidad es otro paso más para destruir la democracia.

Al parejo de la promoción del miedo corre el incremento de la discriminación racial. A los inmigrantes se les etiqueta como sujetos peligrosos “exponiéndolos a la desconfianza, la sospecha, la demanda de expulsión o represión y a veces, como ha sucedido, a la violencia homicida. Naturalmente, estas políticas de la exclusión y del miedo no sirven en absoluto para afrontar la delincuencia, si acaso son criminógenas. Y es que su principal efecto es empujar a los inmigrantes clandestinos a la ilegalidad, cuando es obvio que los excluidos de la sociedad civil y legal están siempre expuestos y dispuestos a ser incluidos en las comunidades inciviles y criminales.”<sup>248</sup> Esta política racista, persecutoria, sobra decirlo, tiene hondas raíces en el pensamiento y la práctica tanto del fascismo como del nazismo. Se trata, pues, de una reivindicación velada del etnicismo que se engarza con el criterio político ya apuntado de la relación amigo/ enemigo. Es la política de la confrontación autoritaria opuesta por completo a la política de la conciliación propia de la democracia.

Rousseau alguna vez dijo que la democracia era el gobierno de la opinión pública y, en efecto, así lo es. O como Kant decía para la república “la más sencilla e inofensiva de las libertades es hace uso público de la razón en todos los campos.”<sup>249</sup> Cuando se quiere afectar a la república democrática una de las cosas para lograrlo es distorsionar o someter al poder a la opinión pública. Así está procediendo el actual sistema de dominación en Italia, aunque no solamente en Italia. Dice Ferrajoli:

En efecto, hay dos modos, no alternativos sino convergentes, de destruir la opinión pública, ambos promovidos por los regímenes autoritarios pero actualmente en uso en los sistemas democráticos, gracias al control de los medios de comunicación. El primer método es el de la desinformación, de la mentira y la propaganda, sobre todo televisiva: la difusión de noticias falsas, la omisión o minimización de noticias verdaderas, la exaltación del jefe, la difamación de los opositores, el embotamiento de las conciencias y de las inteligencias con espectáculos estúpidos y vulgares. La segunda forma de disolución de la opinión pública es la que se sigue de la despolitización, esto es, la de la pérdida del sentido cívico y las virtudes políticas.<sup>250</sup>

Parte fundamental de esta estrategia es la de echar para atrás a la educación pública. Y, en efecto, en Italia se ha instrumentado toda una política pública, si se puede llamar así, a los recortes a la educación en todos los niveles de enseñanza. La consigna es que se eduque quien pueda pagar por sí solo ese servicio; el Estado no tiene por qué sostener la formación de los jóvenes y de los niños. Se entiende que la ignorancia es aliada de los sistemas autocráticos y, en especial del populismo.

Podría preguntarse ¿y qué están haciendo los opositores para frenar esta andanada? Ferrajoli responde: los opositores al berlusconismo están haciendo poco y eso poco que hacen, lo hacen mal. Valga un ejemplo: la promoción del voto nulo como forma de indiferentismo:

La particular primacía del interés y la vanidad personal que se manifiesta en el rechazo a votar por partidos que no reflejen plenamente las propias ideas. El abstencionismo, en homenaje a una propia desencantada pureza e indisponibilidad al compromiso, es la forma que asume este indiferentismo narcisista, que, aunque sea por razones opuestas a las del indiferentismo y el abstencionismo de derechas, se manifiesta en la idea de que todos los partidos, a derecha e izquierda, son

equivalentes, y en la sustancial indiferencia por el interés general, incluso al precio de favorecer derivas antidemocráticas, autoritarias y racistas. Es un indiferentismo en cierto aspecto más deplorable que el de derechas, porque no está determinado por la ignorancia y la desinformación, sino por la irresponsabilidad moral y política.<sup>251</sup>

Con el voto nulo y el indiferentismo se da paso a un “consenso pasivo” para que el estado actual de cosas continúe. Se trabaja consciente o inconscientemente a favor del populismo mediático anulando en realidad lo que es el motor de la democracia, el ciudadano activo y crítico.

Por último, Ferrajoli, después de analizar minuciosamente el proceso degenerativo en su país, se avoca a proponer algunos remedios. Entre ellos está “un fuerte compromiso cívico dirigido a darle un nuevo fundamento a los valores del constitucionalismo democrático, esto es, el pluralismo político, la separación de poderes, el principio de igualdad y dignidad de las personas, el papel de defensa de los derechos y los intereses generales que corresponde a la política.”<sup>252</sup>

En este mismo sentido hace una defensa muy rigurosa del sistema electoral de representación proporcional: “En efecto, solo el método proporcional goza de idoneidad para representar la pluralidad de las opiniones políticas, la diversidad de los intereses y los conflictos de clase que cruzan el electorado.”<sup>253</sup> Le preocupa la formación de mayorías artificiales que sigan sosteniendo por medios ortopédicos al presidencialismo y que han sido las bases para entronar a Silvio Berlusconi.

Otra propuesta es la de establecer organismos públicos autónomos como los que ya operan—y los cita textualmente—en México como el Instituto Federal Electoral, el Tribunal Federal Electoral que puedan decidir con imparcialidad y credibilidad las controversias subsiguientes a las elecciones, sobre el papel de los medios de comunicación en las democracias y la regularidad y transparencia del financiamiento de los partidos políticos.<sup>254</sup>

Como buen garantista Ferrajoli propone una esfera de lo indecible, es decir, dejar a salvo, fuera de la disputa política y de los vaivenes de las reformas coyunturales, las libertades civiles, los derechos políticos y las garantías sociales.

Entre las propuestas de Ferrajoli está también la promoción de la democracia interna de los partidos políticos. Este sería un freno a los abusos y la personalización de la política que tanto daño le ha hecho a su país.

Lo más importante es que se despliegue una lucha de carácter cultural para revertir la apología del egoísmo, del indiferentismo, de la corrupción y de la concentración del poder en una sola persona. Por el contrario hay que retomar los valores del iluminismo que ponen en el centro del progreso a la conciencia y la razón de los individuos; restablecer el predominio de la ley, la división de poderes y el sistema representativo.

### 3.3. Eduardo García Máynez

Este autor mexicano al disertar sobre el pensamiento jurídico de Kant recuerda que la distinción entre moral y derecho, objeto privilegiado en la *Metafísica de las costumbres*, se remonta a los primeros tiempos, es decir, a la Grecia antigua. Se encuentra en las filosofías de Platón y Aristóteles. Tampoco en la época medieval el tema no fue ajeno a pensadores como San Agustín y Santo Tomás. Pero en la teoría de Kant donde logra su mayor hondura y precisión.

García Máynez aporta una gran claridad en el análisis de la filosofía kantiana y, en especial, en el ramo de la filosofía práctica. Procede bajo un criterio comparativo entre la ética formal y la ética de las consecuencias. Apoyándose en Max Scheler, García Máynez, sostiene que la filosofía práctica del filósofo de Königsberg debe clasificarse como una ética de la intencionalidad y ser contrapuesta a la filosofía de los bienes o de los fines, en la que desde luego debemos incluir al utilitarismo.<sup>255</sup> Mientras la ética de los bienes sólo puede tener cabida en el terreno *empírico-inductivo*, la de carácter formal es válida *a priori*, independientemente de la experiencia.

Lo que importa, en el caso de la ética de las consecuencias, es aquél comportamiento que pueda reportar ciertos bienes o resultados placenteros. Lo que se prestigia es el éxito no la intención del agente. Para Kant, en cambio lo que le da valor a un acto no es el resultado sino la intención; la pureza del acto y la rectitud de los propósitos. Para calificar el acto de una persona hay que escudriñar en el fuero interno en vez de contentarse con la parte exterior del hecho. Como escribe este connotado jurista: “El concepto de buena voluntad es así colocado en el centro de la doctrina ética, y el punto de vista de la intencionalidad es sustituto de los criterios pragmáticos de anteriores teorías.”<sup>256</sup> Una acción es buena por el querer, es decir, buena en sí misma. Si hay alguna inclinación o motivación externa ya no es moral. García Máynez, acertadamente recuerda que a eso Kant le dio el calificativo de *valor interior* del comportamiento.

Puede suceder que el acto mismo se pliegue a una aparente acción moral pero si hay una inclinación de por medio entonces se pierde la buena voluntad y se cae en el puro fariseísmo; en cubrir el expediente normativo en la parte externa sin alcanzar la debida pureza de la intención.

Don Eduardo añade un factor determinante para ubicar con mayor precisión en acto moral, que éste observe la índole universal.

Retoma el ejemplo dado por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de un individuo que es desdichado<sup>257</sup>. Acaso será posible calificar su acción tendiente al suicidio como moral: “La máxima que en este caso ha de poner a prueba es: *debo, por egoísmo, abreviar mi existencia, ya que ésta me produce más sufrimiento que goce*. Resulta obvio que semejante principio no puede ser elevado a la categoría de ley universal, porque una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida, en vez de fomentarla, resultaría contradictoria consigo misma, y no podría subsistir como naturaleza.”<sup>258</sup> Resulta, así, invalidada la acción del infortunado que califica su existencia como indigna de ser vivida ya que si la pusiéramos como ejemplo para los demás, en el sentido, precisamente, de la universalidad requerida para alcanzar la moralidad, acabaría por ser la anulación de la existencia humana.

Este pensador mexicano recurre a otro caso sustentado por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el de un deudor que sabe que no podrá

pagar el empréstito contraído.<sup>259</sup> Sabe que no podrá restituir la suma de dinero que solicitó: “¿Qué sucedería si esa máxima se convirtiese en ley universal? No hace falta gran esfuerzo para comprender que si todos los que tienen necesidad de dinero procedieran de ese modo, nadie tendría fe en las promesas, que acabarían por destruirse en sí mismas, haciendo imposible el fin que gracias a ellas se trata de alcanzar.”<sup>260</sup> Nadie prestaría dinero porque nadie pagaría. En consecuencia, las transacciones bancarias y comerciales se frenarían; las actividades económicas se vendrían abajo. Al caer en este punto la civilización como hoy la conocemos sufriría un grave retroceso y volveríamos a la barbarie. De esta suerte, universalizado el proceder de un defraudador sería el caos. La conclusión a la que llega García Máynez es contundente: “La fórmula del imperativo categórico no sólo exige universalidad en la legislación moral; reclama además del sujeto que el principio subjetivo de la acción sea elevado, por su voluntad, a la categoría de ley de la universal observancia.”<sup>261</sup>

Otro factor que pone de relieve este filósofo del derecho es que la acción debe ser libre. El agente no debe ser constreñido a proceder de una determinada manera. Allí entre, pues, la autonomía de la voluntad. A ello lo nombra Kant *voluntad pura* porque a diferencia del querer empírico, la voluntad pura sólo puede obrar *por deber* y se sobre entiende que para ser tal el ser actuante debe ser libre. *Sin libertad no hay moralidad.*

Ahora bien, García Máynez, como lo hemos apuntado aquí, entiende que hay una diferencia notable entre la moralidad y la legalidad. A esa diferencia la llama “doctrina de la bilateralidad”. Al respecto escribe: “Cuando el móvil de la acción es el mero respeto al deber, la conducta es valiosa y puede atribuirse la nota de *moralidad*. Si el acto concuerda con la norma y el móvil determinante no es el simple respeto a la exigencia normativa, sólo cabe hablar de legalidad.”<sup>262</sup> Este es otro factor discriminante que ayuda a resolver el dilema que pueden presentar acciones aparentemente morales pero que no se pliegan, estrictamente, al requisito de la pureza que aquí se apunta.

La legislación que hace de una acción un deber y de este deber un móvil, es ética. La que, por el contrario, no comprende en la ley esta última condición y, por consiguiente, permite un móvil distinto de la misma idea del deber, es jurídica. Como lo señala Eusebi Colomer: “A diferencia de la moral, el derecho se desinteresa del motivo que lleva a cumplir la acción... y la considera únicamente en cuanto está fuera del sujeto que la realiza. El derecho mira en primer lugar sólo a la acción externa y precisamente práctica de una persona hacia otra y contempla únicamente las acciones en las cuales a la obligación de una persona para con otra corresponde, por parte de ésta, la facultad de exigir que la obligación sea cumplida.”<sup>263</sup>

Los deberes que brotan de la ley jurídica no pueden ser sino exteriores pues aunque la idea de los mismos pueda ser interior, el derecho no solicita que tal cosa sea determinante de la voluntad. Por lo que toca a la legislación ética, es evidente que no puede ser confundida con las acciones externas.

En auxilio de la distinción entre moral y derecho viene la diferencia entre los sujetos que elaboran las leyes en uno y otro caso. En cuanto a las normas jurídicas las hacen los legisladores y los jueces las aplican. En la esfera ética, en contraste, sólo el hombre singular es el que obedece a la ley que él mismo se ha dado, es decir, obedece a su conciencia.

Al presentar estos planteamientos García Máynez expresa una objeción muy interesante. Se remite a los críticos de la filosofía kantiana quienes aseveran que el valor de las tesis kantianas es tan sólo relativo. No es cierto que la moralidad atienda simplemente a la pureza de la intención sin tomar en cuenta su repercusión práctica. Tampoco es verdad

que el derecho ignore tajantemente el aspecto interno del comportamiento. La moral no sólo pide que reflexionemos con pulcritud sobre lo que vamos a hacer; también demanda que los buenos pensamientos tengan consecuencias virtuosas. La legislación jurídica, por su parte, atribuye no pocas veces consecuencias normativas a las intenciones. Por ejemplo, están los casos de la buena o mal fe que vienen a apoyar las sentencias en el derecho civil y el dolo y la culpa en el derecho penal.<sup>264</sup> Con todo y eso, nosotros pensamos que Kant sí consideraba ya estos planteamientos relativos a la consecuencia práctica que podrían tener los actos morales. Las diferencias entre la pureza de la intención y la acción realizada con base en una determinación externa como puede ser el castigo prescrito por la ley fue más bien una manera tendencial y aproximada de indicar esas diferencias. La verdadera distinción está en el modo de la coacción.

Sea como fuere, don Eduardo retoma el estudio de las diferencias entre el derecho y la moral a partir de los binomios objetivo-subjetivo, colectivo-personal: “Al jurista preocúpale ante todo la dimensión *objetiva* por obrar: el moralista estudia en primer término su dimensión *subjetiva*. Aquél pondera el *valor social* de las acciones; éste analiza la pureza de las miras y la *rectitud* del querer. O, expresado en otros términos: el derecho orientase hacia la realización de *valores colectivos*, mientras la moral persigue la de *valores personales*.”<sup>265</sup> Las obligaciones jurídicas son exigibles, las morales no. El hombre responde de sus actos jurídicos frente a la autoridad pública, en tanto que de sus actos morales responde a su conciencia.

El punto que aquí queremos poner de relieve, apoyándonos en lo dicho por García Máynez, es que Kant quiso darle a la figura humana una dignidad que no habían alcanzado tan exitosamente otros pensadores. El sujeto goza de una esfera de pensamiento y acción en el que no deben inmiscuirse ni los demás hombres, ni el Estado y tampoco la Iglesia. La dimensión subjetiva, la rectitud de la voluntad y los valores personales dentro de su “doctrina de la bilateralidad” son otros tantos factores que juegan en favor de esa individualidad. De allí en adelante tanto el pensamiento jurídico como el pensamiento político tuvieron que vérselas con esta dimensión. Lo que ya no pudieron hacer fue ignorarla.

Cabe señalar otro de los elementos de distinción entre la moral y el derecho que es preciso apuntar es la coercibilidad. De una parte, los deberes morales son incoercibles. Su cumplimiento debe darse de manera espontánea. Dice don Eduardo:

La norma ética no sólo exige obediencia; reclama, además, del actuante, espontaneidad en su actuación. La voluntad forzada es, ciertamente, voluntad; mas no sería correcto entenderla como indicio de un querer genuinamente libre. Por otra parte, si el orden moral demanda en todo caso que el móvil del comportamiento sea, como decía Kant, el mero respecto a la exigencia normativa, el temor, el interés o, en general, cualquier otro móvil, quedarán totalmente excluidos. Sólo la adhesión libérrima a las prescripciones de aquel orden puede, pues, valer como genuino acatamiento.<sup>266</sup>

Lo opuesto sucede con los deberes jurídicos ya que no importa la intención con la que se ejecuten; si se haga de buena o de mala gana. Con que se cubra la formalidad, es decir, el mandato exterior, con eso es suficiente. Como elemento correlativo a la ley jurídica está el respaldo que a ella proporciona la coercibilidad. El derecho es un confín entre el derecho de una persona y el derecho de otra persona. Si alguna de las dos traspasa ese límite, entra el derecho como obligación coactiva para dirimir la controversia:

Coercibilidad significa, dentro de nuestra terminología, posibilidad de cumplimiento no espontáneo y, por ende, de imposición coercitiva. Mas de aquí no se sigue, en modo alguno, que un precepto sólo sea jurídico cuando está sancionado por otro de igual naturaleza; cuando es sancionador de otra norma de derecho, o cuando se ordena imponer coactivamente la conducta prescrita.<sup>267</sup>

El respaldo de la fuerza hacia la norma jurídica no quiere decir que siempre que se aplique la norma tendrá que aplicarse la coacción; en rigor, lo que significa ese respaldo es que *in extremis* puede llegar a activarse como mecanismo para obligar a su observancia. García Máynez, en su libro, *Introducción al estudio del derecho*, define la sanción “como la consecuencia normativa que el incumplimiento de una norma produce en perjuicio del obligado.”<sup>268</sup> De se colige que hay una diferencia entre sanción y coacción. Si alguien comete una falta tiene que cumplir una sanción como es el no haber cumplido los términos establecidos por un contrato de compra-venta. Si se niega a cubrir el monto establecido entonces entra en acto la *coacción* para obligarlo a cumplir con la *sanción*. El incumplimiento del fallo judicial da lugar a la ejecución forzada. La coacción “supone el empleo de la fuerza pública y su finalidad consiste en hacer efectiva la consecuencia sancionadora cuando el sancionado no acata voluntariamente el deber en que tal consecuencia consiste.”<sup>269</sup>

Lo que nos interesa destacar de este análisis realizado por el maestro García Máynez respecto de la filosofía práctica kantiana es que el autor de *Introducción al estudio del derecho* reconoce que el derecho sólo puede tener vigencia en el estado civil en el cual ya existe una autoridad constituida, un poder común capaz de imponer la norma jurídica mediante, en última instancia, el uso de la fuerza legítima del Estado. Sólo en el estado civil puede haber un derecho público y una verdadera aplicación del derecho privado también tutelado por la autoridad política.

Un comentario acerca de Kant, diferente al ofrecido por García Máynez respecto de la justificación de la coacción, es el que expone Eusebi Colomer. Para este autor español la justificación de la coacción deriva de un planteamiento racional no de una necesidad empírica: “la necesidad del Estado y de una ley externa acompañada de coacción no es una necesidad empírica proveniente de la experiencia de que los hombres, cuando no están sujetos a un freno exterior, obran con violencia: es una necesidad racional que se daría, aunque todos los hombres fuesen justos.”<sup>270</sup>

Nosotros pensamos que, efectivamente, la justificación de la coacción en el estado civil proviene de una deducción lógica. Esta deducción lógica emana de la propia construcción hipotética del estado de naturaleza. En él los hombres tienen derechos y poderes que chocan entre sí. Es lo que hace hablar a Kant de un estado jurídico provisional. Racionalmente es inaceptable que los individuos continúen viviendo en tal situación. En consecuencia, mediante el pacto ellos renuncian a su libertad y a su poder salvaje para depositarlos en el conjunto de individuos que constituirán el derecho y el poder soberanos. De allí que faculden a la ley y al poder público a ejercer el mando unificado. Es lo que hace hablar a Kant de un estado jurídico perentorio. Para que impere la razón y no el capricho del gobernante, la ley debe de estar por encima del poder. Eso es, vale la pena recordarlo, lo que da lugar al constitucionalismo.

### 3.4. Enrique Serrano

En su libro, *La insociable sociabilidad*, este autor destaca el carácter normativo de la teoría kantiana. A ella no le interesa describir o analizar lo que ha sucedido en la historia, sino presentar con la mayor nitidez posible una propuesta de realización futura de la mejor constitución política. Aunque esa constitución no llegase a realizarse nunca la idea que presenta ese ideal como arquetipo es completamente adecuada para que en un esfuerzo consciente de realización los hombres tengan siempre en mente un objetivo. Es el ideal de perfección. No importa la distancia que medie entre lo que tenemos ahora y la idea a conquistar porque se trata de un acto libre que puede franquear cualquier lindero que hubiese sido previamente fijado.

Eso es lo que le imprime a la política un carácter racional; de otra manera ella se agotaría en la mera lucha por el poder sin más: “En la medida que la política denota, ante todo, una relación práctica, esto es, una actividad teleológica en la que no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo de acuerdo con las exigencias de la razón; su sentido está dado por una causa final. Los seres humanos persiguen una enorme diversidad de fines, pero la realización adecuada de todos ellos depende, en gran parte, de la constitución de un orden civil justo que haga posible la cooperación social.”<sup>271</sup> La misión de la política es realizar los imperativos de la razón o, como dice Kant, la política es doctrina del derecho aplicada. Pero eso no significa que la política se agote en la plasmación del derecho; este más bien quiere decir que la política hace posible que el derecho como ejercicio de la norma respaldada por la coacción se ciña al mandato de la equidad presente en la propia idea originaria de la juridicidad del derecho.

Tenemos que ver que Serrano la otorga una gran importancia a la concepción de la política como conflicto. Se trata, con toda evidencia, de una perspectiva polémica ya que en la tradición contractual el estado de naturaleza aparte de ser un estado de inseguridad, de anarquía y de aseo permanente de la muerte es la condición no-política en cuanto ella, precisamente, es una condición de conflicto. En cambio, el estado civil aparte de ser una condición de seguridad, de orden y donde la vida puede ser mejor garantizada es la condición política en cuanto ella, justamente, es una situación de concordia: “el conflicto político, sin la mediación de un orden civil justo, es un estado de guerra, que hace imposible el progreso de la convivencia social.”<sup>272</sup> Acerca de esta concepción de la política más cercana al conflicto hay otro fragmento en el libro que analizamos aún más ilustrativo: “Si en el nivel abstracto don se encuentra la noción de contrato social, el orden civil se presenta como resultado de un acuerdo voluntario, ahora en el nivel de esta narración reflexiva, más cercana al nivel empírico, se afirma que normalmente el orden civil es un efecto de la violencia y la imposición. La expansión de la libertad en el ámbito de ese orden civil se ve como una consecuencia (no intencional y contingente) de los conflictos que se dan en su seno...*la política es un conflicto* entre los que pretenden obtener y mantener el monopolio del poder, para su provecho particular, y los que tratan de liberarse de ese dominio.”<sup>273</sup>

Ciertamente, después de eso Serrano concuerda con el arreglo final de instituir un poder *super partes* que dirima las controversias. En tal virtud concuerda con la visión según la cual la guerra y el conflicto, desde un punto de vista regulativo, sí son propios de la política; a través de ellos se da un proceso civilizatorio-moralizador. A esto debemos

agregar, porque si no, no se completa el planteamiento, que siempre se tendrá que llegar a un acuerdo para establecer el estado de paz se interno sea en las relaciones internacionales.

Hecha esta aclaración, debemos pasar a analizar un término fundamental de la política tanto antigua como moderna. Nos referimos a la “virtud”. Para los griegos el ser virtuoso y el ser feliz eran una y la misma cosa. El hombre virtuoso era el que dejaba atrás sus intereses particulares y era capaz de sacrificarse en bien de la comunidad. El ideal de virtud estaba, pues, fuertemente ligado a la identidad con la *polis* de pertenencia. Esta concepción entra en crisis en el mundo medieval cuando la idea de felicidad sufre un giro que se orienta hacia lo celestial, hacia lo divino y, por tanto la idea de virtud está ligada no a este mundo sino a el más allá, después de la muerte cuando se alcanzará, si se es virtuoso, la gloria eterna. Otra transformación de gran calado es la que provoca el surgimiento del mundo moderno cuando los principios del orden social son modificados drásticamente. En él desempeña un lugar central el individualismo. Hace su aparición nuevos valores de los que Kant es uno de los grandes artífices. Para él la virtud no está engarzada con la colectividad como en el mundo antiguo ni con lo celestial como en el medievo, sino con la autonomía individual: “una vez que Kant cree haber demostrado que las distinciones morales sí tienen un fundamento racional y que, por tanto, el principio supremo de la moral no es la *eudemonia* (principio de felicidad), sino la *eleuteronomia* (el principio de la legislación interior), es imprescindible probar que la ley moral tiene la posibilidad de influir en las acciones humanas.”<sup>274</sup> En tanto que en el mundo antiguo la virtud tenía que ver con la preservación de la tradición y en el mundo medieval con la búsqueda del bien trascendente mediante la fe, en el mundo moderno la virtud se relaciona con el cultivo de la razón. El ejercicio del razonamiento individual, en efecto, hará que cada hombre respete a su vez la autonomía de los demás hombres. Habrá pues un cúmulo de derechos a la libertad, tanto como seres humanos haya, que deberán ser respetados entre sí por esos mismos hombres.

Una vez que Kant remite el concepto de virtud al área de la conciencia y de autonomía individual se colige fácilmente que en esos mismos linderos ubica a la felicidad. Por tanto, no es tarea de la autoridad sea civil sea eclesiástica decidir e imponer en qué cosa deban los hombres poner su felicidad; queda en cada cual determinar su propia felicidad. Como dice Serrano: una felicidad que “tiene su fundamento en la consciencia de saberse artista de su vida. Si bien la moralidad exige que se actúe de manera virtuosa por el mero respecto al deber, la felicidad, en el sentido de satisfacción ante el cumplimiento del deber, aparece como un agregado. ‘La moralidad es la idea de la libertad tomada como principio de la felicidad (principio regulativo *a priori* de la felicidad. De ahí que las leyes de la libertad hayan de ser independientes del propósito relativo a la propia felicidad, a la vez que contienen la condición formal *a priori* de la misma’.”<sup>275</sup> Como hemos dicho, este autor mexicano reconoce que la virtud y la felicidad del hombre son más realizables en un orden civil plenamente justo porque allí el individuo no es presa de la contingencia y los avatares del estado de naturaleza; en el estado civil, cuando está bien constituido, tiene la protección plena de la ley. Allí cada uno puede esforzarse por alcanzar sus propósitos personales sin la preocupación de velar ante todo por su propia seguridad.

Con base en el escrito de Kant, *La religión en los límites de la mera razón*, Serrano recuerda que allí el filósofo de Königsberg prefigura un estado de naturaleza anterior al de mera inestabilidad en el que campea el derecho privado como una simple condición jurídica provisional. Ese estado de naturaleza anterior, impoluto, en Kant es una sociedad justa más o menos parecida a aquella en la que pensó Locke como estado de naturaleza incorrupto

como se lee en el capítulo II del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*: “un estado de perfecta armonía para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como ellos crean conveniente, en los límites de la ley natural, sin tener que pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre. Un estado también de igualdad en el cual todo el poder y la jurisdicción es recíproca y en el cual ninguno tiene más que los otros.”<sup>276</sup> En el caso de Kant se trata de un “estado civil ético”: “aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es, bajo meras leyes de virtud.” Allí no sería necesario el establecimiento de un poder unitario y coactivo para que los hombres acatasen la norma jurídica.<sup>277</sup> No obstante, al igual que Locke, Kant entiende que esa situación ideal es apenas una referencia; en la realidad, dice Kant, de “una madera tan torcida como es el hombre”<sup>278</sup> no se puede esperar que se comporte como una criatura celestial:

Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación.<sup>279</sup>

De acuerdo con el planteamiento de Serrano se trata de una inversión respecto de las concepciones religiosas comúnmente establecidas. En Kant: “No es Dios quien fundamental la moral, sino la moral la que sustenta la creencia de Dios. El ser humano religioso sólo puede dar un apoyo racional a su fe, si se comporta de manera virtuosa; el individuo que espera una ayuda de Dios, sin comprometerse con el deber moral, no sólo es irracional, sino que representa la inmoralidad por excelencia.”<sup>280</sup>

Parecería, entonces, inútil la labor de diseñar un estado civil ético puesto que es inalcanzable. ¿Para qué esforzarse en elaborar en la mente algo que jamás se podría poner en acto? No obstante, aquí entra, como dice Serrano, la dimensión utópica entendida ésta como la fuga a un paraíso inexistente, sino como una referencia que enriquecerá el estado civil de derecho (político).

A esto debemos agregar, al decir de Serrano, que la construcción del “estado civil ético” y la definición del “estado civil de derecho” son importantes porque uno y otro sirven para distinguir la moral y la política y sus posibles convergencias:

Aunque la moral y la política son actividades irreductibles entre sí, comparten un fin, a saber: la constitución de un orden civil plenamente justo. La moral puede dejar sin determinar los medios para alcanzar ese fin, ya que es un discurso dirigido a la conciencia de los individuos para que hagan de dicho fin el objeto privilegiado de su arbitrio. En cambio, lo que define a la actividad política es buscar los medios más eficientes para acceder a él, es decir, la política exige una perspectiva teleológica, sustentada en la faceta prudencial de la razón. Por eso, mientras la moral se conforma con el abstracto ideal de un estado civil ético, en donde se realiza el sumo bien; en la política, la prudencia, lleva a plantear el postulado de un estado civil de derecho, el cual aparece como una meta intermedia, realizable por los seres humanos en este mundo. Por tanto, en términos teóricos, no existe una contradicción entre moral y política, sino una relación de complemento, ya que el estado civil de derecho es una condición necesaria para aproximarse al fin último de la moral.<sup>281</sup>

En este orden de ideas, Serrano recuerda cuando afirma Max Weber respecto al sentido de la prudencia con la que debe actuar el político, es decir, tomando en consideración, por un lado, la ética de los principios pero, de otro lado, también tomando en consideración la ética de la responsabilidad.<sup>282</sup>

En la insociable sociabilidad por un lado, antropológicamente, surgen inclinaciones egoístas, destructivas, de envidia y vanidad, afán de dominio, codicia. Esto hunde a los hombres en el mal pero, como dice Hölderlin: “allí donde crece el peligro, allí mismo también crece la salvación.”<sup>283</sup> Brota la competencia que, bien dirigida es un factor constructivo para que los hombres y la sociedad mejoren. Como buen liberal, Kant se da perfecta cuenta de que las inclinaciones que mueven al individuo a buscar su propio bien en el estado de naturaleza pueden ser canalizadas de manera apropiada para que impulsen el desarrollo de la sociedad en su conjunto cuando se instituye el estado civil de derecho. Es famosa la cita en la que Kant, con una metáfora que hoy llamaríamos “ecológica”, muestra los beneficios de la competencia:

La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción; necesidad, la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen, entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad. Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque que, al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscar por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen. Toda la cultura y todo el arte, ornatos y hombre, y el más bello orden social son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza.<sup>284</sup>

El conflicto regulado, o sea, no el que se desata en el estado de naturaleza cuando cada cuál echa mano de su “libertad salvaje y sin freno”, sino el que tiene lugar en el estado civil es el que le imprime movimiento a la sociedad y a la historia. Como hemos dicho aquí, la idea de progreso que tiene en mente Kant es la que se calibra mediante el avance de la libertad y por libertad este pensador entiende la libertad liberal, es decir, la libertad individual. Si primero sólo se trataba de una libertad instintiva cercana a la vida animal, el hombre adquiere conciencia y voluntad para guiar sus acciones no de conformidad con sus inclinaciones, sino de acuerdo con la razón. Una vez más aparece el vínculo inescindible entre libertad y ejercicio de la razón. Eso es lo que le imprime sentido a la historia:

El objetivo es reflexionar sobre la historia como si fuera el camino hacia la realización de la libertad y el sumo bien, para fomentar prácticamente esos fines...existen acontecimientos extraordinarios que pueden considerarse signos históricos (*signum, rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) que hablan de un posible progreso. Uno de estos acontecimientos es la Revolución francesa (‘la revolución de un pueblo lleno de espíritu’). Aunque, desde la perspectiva kantiana, la violencia revolucionaria no es capaz de generar un espacio social de libertad, ella puede funcionar como un proceso de liberación. Kant valora de este acontecimiento histórico el entusiasmo que despertó en los seres humanos la consigna revolucionaria *Libertad, Igualdad y Fraternidad*, así como la declaración de los

derechos del ser humano y del ciudadano. Ese entusiasmo generalizado demuestra que los seres humanos son sensibles a los imperativos de la razón práctica.<sup>285</sup>

Kant, también como hemos señalado, no fue simpatizante de la revolución, para él ese acontecimiento era una especie de regreso al estado de naturaleza. No obstante, ya registrada y con el contenido ilustrado, liberal e igualitario que tuvo la revolución francesa, había que asumirla, efectivamente, como un impulso liberador que había, eso sí, que domesticar. Por eso la revolución francesa, al mismo tiempo, lo entusiasmó y lo llenó de horror ante los excesos cometidos. Un proceso diferente, como hemos apuntado aquí mismo, son las reformas. Ellas no son sacudidas hacia adelante que pueden precipitarse en el abismo o provocar, como sucedió con la revolución francesa, reacciones de igual intensidad pero de sentido opuesto, la contrarrevolución. Las reformas, por el contrario, dan pie a un cambio paulatino pero al mismo tiempo más seguro. Porque corren al parejo del cambio de conciencias y de la manera de vivir en colectividad.

Serrano coincide en que la forma de gobierno deseada por Kant no es la del gobierno de los hombres sino el gobierno de las leyes según el ideal republicano que tiene a Cicerón como uno de sus máximos exponentes. Las leyes deben ser hechas por aquellos hombres que pueden hacer uso de la razón.

Serrano estudia, igualmente, el tema del derecho de resistencia. Coincide en que Kant no admite ese derecho en cuanto sería como rebelarse contra la legalidad en vista de que el Estado kantiano es un Estado constitucional. Si fuese posible y además legítimo levantarse en contra del gobierno constituido sería como echar por tierra el sentido de la supremacía de la ley, la división de poderes y el gobierno representativo. Lo que sobrevendría sería una tiranía, si bien de la mayoría, pero con todo una tiranía con todos los atributos de un gobierno sin leyes ni frenos: “Cualquier tipo de resistencia violenta implica romper con el *consensus iuris* (reconocimiento recíproco de los ciudadanos que hace posible la constitución de una legalidad común) en el que se sustenta el orden civil.”<sup>286</sup> No obstante, Serrano habla de un “derecho de resistencia negativo” en Kant que consiste en expresar libremente la propia opinión sobre todos los campos. El propósito es influir en la representación ciudadana, es decir, en el poder Legislativo para que modifique las leyes. Entra en juego, una vez más, el camino de las reformas y no de la revolución para hacer que el Estado se mueva hacia lo mejor.

Entra en escena aquí también la tensión marcada por Serrano entre la política como conflicto y la política como conciliación:

La política consiste, precisamente, en corregir la legalidad positiva, para que ésta responda a las exigencias racionales de justicia. Aquellos que pretenden monopolizar el realismo político pueden objetar que esta tesis es ingenua, pues en realidad la política es siempre una confrontación de intereses particulares, en donde unos adquieren y pretenden conservar una posición dominante. Kant no niega ese hecho, pero agrega que esa pugna política es lo que puede hacer posible que se genere una legalidad con validez universal.<sup>287</sup>

En esta tensión también entra el tema de la publicidad entendida ésta como la necesidad de que el poder abra las compuertas y los ciudadanos puedan observar, criticar y controlar la gestión del mando. Para Serrano la publicidad actúa en provecho de la política como conciliación. Mientras más abiertas sean las actividades que efectúan los hombres que actúan en el Estado, en sus diferentes ramas, mejor para el ideal republicano.

Con todo y eso, la publicidad no basta. En el camino de la expansión de las libertades es preciso que se permita a los individuos asociarse y ejercer el derecho de

crítica. Hablar, expresar sus opiniones. Introduce el término *sociedad civil* como un espacio público con organizaciones creadas por los propios ciudadanos: “aunque el Estado representa el referente central e imprescindible de todos orden civil moderno, dicho orden no se agota en él, sino que incluye un *espacio público* diferenciado y estructurado por las diversas asociaciones creadas por los ciudadanos (lo que en la actualidad se denomina *sociedad civil*).”<sup>288</sup> Serrano echa mano de los términos espacio público y sociedad civil para ilustrar (como nosotros lo hemos hecho con el concepto “espacio público”) el esfuerzo germinal de Kant por darle voz a los que hasta ese momento no habían tenido voz. Pero, en rigor, tanto el concepto sociedad civil como el de espacio público tardaron en madurar. En efecto, en el sistema del espíritu objetivo de Hegel, la sociedad civil tiene un apartado específico que se desdobra en tres componentes como el sistema de necesidades, la justicia, la policía y las corporaciones.<sup>289</sup> En los iusnaturalistas (incluido Kant) el vocablo estado civil significa, al mismo tiempo, sociedad política y sociedad civilizada. El que más se acercó a la distinción entre la sociedad civilizada y la sociedad política, propiamente dicho, fue Rousseau. Esta diferencia es palpable sobre todo en el *Ensayo sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* cuando habla de que el verdadero fundador de la sociedad civil como sociedad civilizada fue: “El primero que habiendo circundado un terreno y dijo *esto es mío*, y encontró gente bastante simple para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.”<sup>290</sup> Por lo que hace al concepto “espacio público” el asunto es aún más reciente. Habermas echó mano de él en su libro *La transformación estructural de la esfera pública*. Allí destaca que en el período en que predominaron las monarquías absolutas, se formó un espacio no controlado por el poder en el que se ejerció la crítica. Ese espacio fue extendiéndose hasta lograr el reconocimiento.<sup>291</sup>

Serrano le otorga a la política una tercera característica: la vinculación entre el Estado y el espacio público: “el ámbito primordial de la actividad política no se encuentra en las tareas administrativas del Estado (técnica de gobierno), sino en la relación que se establece entre ese espacio público, creado por la participación ciudadana y el Estado (política como *praxis*).”<sup>292</sup>

Nos gustaría terminar diciendo que Serrano tiene la intuición de que la prudencia política se pueden crear las condiciones sociales para que pueda darse una “revolución en los corazones”<sup>293</sup> para que la moral sea un motor decisivo de la política.

## Conclusiones

Como se habrá visto en la lectura de la presente tesis, tratamos de mantener el grado de abstracción propio del pensamiento jurídico y político de Kant. Sin embargo, desde la introducción advertimos el contexto histórico en el que se presentó la elaboración de dicho pensamiento. Invitamos a no perder de vista las determinantes del contexto en el que vivió Kant. En efecto, para completar la visión de su obra es preciso no soslayar el ambiente del siglo XVIII europeo y norteamericano. Allí tuvo vigencia el pensamiento ilustrado del cual el filósofo de Königsberg fue un exponente de relieve. Los revolucionarios de una y otro lado del Atlántico usaron profusamente el vocabulario del Iluminismo que creó un clima de opinión favorable a la transformación cultural y política. Muchos de los hilos que tejieron la urdimbre de aquél movimiento convergen en la figura de Kant; él representó la cumbre de aquella lucha doctrinaria pero, al mismo tiempo, siendo fiel al espíritu crítico del Siglo de las Luces, también fue uno de sus más conspicuos objetores.

Kant, efectivamente, sintetizó el pensamiento de autores enlistados en la filosofía del derecho natural con sus muy distintas propuestas políticas. El mandato y la obediencia absoluta postulados por Hobbes; la defensa de un espacio de libertad reservado al individuo enarbolado por Locke; la formación de una comunidad política soberana propuesta por Rousseau, y la combinación de la libertad democrática con la libertad liberal enunciada por Spinoza.<sup>294</sup> Con el añadido, nada despreciable, de que el “Leviatán kantiano” es jurídico, es decir, no absolutista, sino republicano.

Lo que distingue a Kant de los otros autores es que lleva al modelo iusnaturalista a un mayor grado de abstracción. Esta opinión también es compartida por H.S. Reiss: “Él fue mucho más radical que los tradicionales proponentes de la escuela del derecho natural; delineó una teoría de la política independiente de la experiencia.”<sup>295</sup>

Como hemos destacado aquí, Kant no fue favorable a los cambios violentos y repentinos; pensaba que la verdadera transformación debía ser paulatina y pacífica. No la revolución sino las reformas. Por eso es que Kant caracterizó al Iluminismo (*Aufklärung*) como un proceso dinámico, no como el asalto al cielo. No se trataba de propiciar una situación que se anquilosara, sino un proceso continuo con la aspiración de alcanzar la auto-emancipación del sujeto y de la comunidad política.

La Ilustración significa liberación de los prejuicios y la superstición. La puerta de entrada a la Modernidad, concepto que en alemán tiene toda una connotación histórica (*Neuzeit*), Tiempo Nuevo, época que se sabe diferente de su antecesora. También significa creciente habilidad del hombre para pensar por sí mismo. De lo que se trató fue no tanto de poseer la verdad, sino de buscarla.

Para Kant el propósito que el hombre tomara las riendas de su destino. Ciertamente, el individuo empírico debía desempeñar varias funciones en la vida práctica: propietario, empleado, enseñante, funcionario público, pero como individuo universal, en cuanto ciudadano debía alzarse por encima de sus particularidades y pensar como un gran legislador; deliberar con los demás ciudadanos acerca del bien público. Tener una actitud a la vez crítica y propositiva. El lema o principio de la Ilustración es, en latín, *Sapere Aude* (atrévete a saber), concepto también usado por Kant. La idea era que nada debía escapar al análisis racional: “Muchos pensadores de la Ilustración creyeron no sólo que la política podía ser sometida al escrutinio racional, sino también que los arreglos políticos e institucionales podían ser reestructurados mediante pautas racionales. El rechazo escéptico a aceptar a las autoridades políticas tradicionales en consonancia con la duda hacia la autoridad en general. Esta actitud crítica llevó a un incesante cuestionamiento de todos los valores convencionales, particularmente los de la religión. La religión revelada fue sometida a escrutinio; en efecto, ella fue sometida a juicio.”<sup>296</sup> De allí que, como pudimos observar, el ámbito de la moral, el derecho, la política y la historia fueron ubicados en un contexto secularizado. Cada una de estas dimensiones fue sustraída a la interpretación teológica para situarla en términos racionales de acuerdo con los principios *a priori* de leyes universales. Leyes extraídas mediante deducciones lógicas no vinculadas a la experiencia práctica.

El filósofo de Königsberg asume el pensamiento crítico como el arma más poderosa contra el dogmatismo y la dictadura. Se opone a que la razón sea utilizada exclusivamente en términos personales como un cálculo egoísta; eso sería truncar sus posibilidades creativas. Piensa, por el contrario, que la razón debe ocupar, igualmente, el plano moral y el terreno público. De esta forma, Kant, construye racionalmente la legislación moral así como la legislación jurídica, ampliamente vinculadas entre sí. Esta diferenciación y

vinculación hace decir que más que dos tipos distintos de acción se trata de dos *enfoques motivacionales distintos*.

Para esto debemos recordar que este filósofo se refería al hombre como ser libre. Aquí encontramos su famosa conceptualización del hombre como ser *nouménico*, diferente de otra dimensión en la que Kant también puso atención, es decir, en el hombre que, como todas las otras especies, pertenece al mundo natural. Reconoció que el hombre, como ser fenoménico, tiene una historia y está involucrado en un proceso civilizatorio. Allí mantuvimos clara la diferencia entre la connotación “costumbres” que indica el carácter racional y libre del hombre frente a la acepción “fenoménico” que señala la índole natural del ser humano o, simplemente física.

Si entendemos a la autonomía como la facultad de darse leyes a sí mismo, entonces no cabe duda de que la voluntad moral es, desde luego, una voluntad autónoma. Ella no permite que la determine inclinación alguno o algún cálculo de conveniencia. Con base en esta distinción tratamos de enfatizar la distancia que media entre el pensamiento normativo de Kant y los postulados utilitaristas.

Ciertamente, entre los autores que más influyeron a Kant en este terreno de la autonomía se encuentra Jean Jacques Rousseau quien en el último párrafo del capítulo VIII del Primer libro de *El contrato social* afirmó: “Libertad es obedecer a la ley que nosotros mismos nos hemos dado”<sup>297</sup>.

Lo opuesto de la autonomía es la heteronomía. Y Kant se refirió a ella en los siguientes términos: “Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla en otro lugar que no es la costumbre de sus máximas para instituir una legislación universal propia, cuando, en consecuencia, sobrepasándose a sí misma, busca esta ley en la cualidad de alguno de sus objetos, de ello resulta siempre la *heteronomía*. Entonces la voluntad no da a sí misma la ley, en cambio es el objeto que se le da gracias a sus relaciones con ella.”<sup>298</sup>

Una vez llegados al final de esta disertación debemos enfatizar que el derecho para Kant es la forma universal de coexistencia de los arbitrios de los individuos. Por esta misma razón el derecho se convierte en el límite de las libertades exteriores para que todas ellas puedan convivir. Tal convivencia se presenta bajo el signo del respeto mutuo para que el exceso de libertad de uno no se convierta en la no-libertad de otro.

El propósito de la asociación política kantiana es velar a favor de que cada individuo goce de un espacio en el que no haya injerencia de los demás ni del poder público. Establecer un conjunto de normas coactivas que permitan el desarrollo de la personalidad de cada cual. Asegurar la convivencia de las libertades externas en el marco del derecho. Las libertades internas corresponden al plano individual. Pero esa dimensión no está aislada: al sobrevenir la creación del Estado por contrato, esas libertades morales quedan mejor protegidas en vista de que el poder público ha sido instituido para establecer un espacio individual inviolable. Dicho de otro modo: aunque el derecho y la coacción no son materia de la moral, es evidente que la protección de las libertades externas facilita la mejor realización de la libertad moral.

También descubrimos que en Kant la distinción entre derecho privado y derecho público se mueve hacia la diferencia entre el derecho natural y el derecho positivo, es decir, entre el derecho que rige en el estado de naturaleza y el derecho que rige en el estado civil. Se trata de una distinción no empírica, sino racional. Distingue dos esferas del derecho cualitativamente diferentes o, si se quiere, dos momentos distintos del proceso jurídico. El derecho natural es el derecho que no reconoce otra fuente más que la Naturaleza; el derecho positivo, en cambio, deriva de la voluntad del legislador. El primero es un derecho

puramente racional o ideal; el segundo es un derecho voluntario o históricamente determinado.

El paso de una condición a otra se realiza mediante un contrato entre los individuos. En Kant el contrato social adquiere sus propias dimensiones; esto es, es un planteamiento derivado de la sola razón en virtud de que los hombres deben abandonar una situación de inestabilidad para entrar en un estado de justicia distributiva. Este paso es un mandato incondicionado o, si se quiere, un imperativo categórico inscrito en el postulado del derecho público: "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva."<sup>299</sup>

En lo que se refiere al poder soberano que a la vez incluye la llamada "división de poderes", Kant tuvo claro que una cosa es el origen del Estado y otra distinta su fundamentación; es decir, el origen del Estado siempre es histórico, en cambio su justificación es racional. Y no hay contradicción entre la soberanía y la división de poderes porque las funciones del Estado que se plasman en órganos específicos están coordinadas, subordinadas y unidas:

Los tres poderes del Estado están, pues, en *primer lugar*, coordinados entre sí como personas morales (*potestas coordinatae*), es decir, que una persona completa a las otras para lograr la integridad de la constitución del Estado (*complementum ad sufficientiam*); pero, en *segundo lugar*, también están *subordinados* (*subordinatae*), de tal modo que uno no puede a la vez usurpar la función de los otros, a la que segunda, sino que tiene su propio principio; es decir, que aunque manda en calidad de persona particular, sin embargo lo hace condicionado por la voluntad de un superior; en *tercer lugar*, por la unión de ambos se otorga a cada súbdito su derecho.<sup>300</sup>

Para defender este argumento Kant echa mano de una metáfora: los tres poderes son como un silogismo práctico en el que la premisa mayor es el poder legislativo, la premisa menor es el poder ejecutivo y la conclusión es el poder judicial. Y no hay nada más unitario que un silogismo práctico. Cuando habla del "Estado" Kant indica su composición triádica en los siguientes términos:

Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno). Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politica*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subordinación bajo la misma, y la conclusión que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho de cada caso.<sup>301</sup>

El legislativo sólo puede corresponder a la voluntad legisladora del pueblo. Allí reside el poder soberano. En esto se hace evidente la influencia de Rousseau. Dicho de otra manera: entre Rousseau y Kant hay correspondencia en cuanto a la presencia de la libertad positiva, o sea, la libertad que se realiza participando en el poder. Y, en efecto, el siguiente fragmento después del dedicado al Estado, se titula “El poder legislativo”. Allí se lee:

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente como nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.<sup>302</sup>

Por este motivo pusimos en nuestro capitulado un apartado específico en el cual se habla de la división de poderes y la supremacía del poder legislativo. Esto significa que en Kant ciertamente hay división de poderes, pero no equilibrio entre ellos porque existe una neta subordinación del ejecutivo y el judicial al poder que hace las leyes. De otra manera no se podría hablar de soberanía de la ley.

Si se trata de una república y no de una monarquía absoluta, entonces debe hablarse del ciudadano. Y, en efecto, inmediatamente después de haber abordado el tema del Estado y de las formas de gobierno, Kant analiza el tema del ciudadano. Lo define de la siguiente manera: “Los miembros reunidos de una sociedad (*societas civilis*)--es decir, de un Estado—unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*).”<sup>303</sup> Pero, pusimos atención en la filología de los términos utilizados: el concepto *societas civilis* no tiene en Kant el uso que hoy le damos como el espacio intermedio entre el Estado y el mercado, sino que él, siguiendo la tradición iusnaturalistas, usa ese vocablo para definir tanto a la sociedad política como a la sociedad civilizada.

Tuvimos cuidado en aclarar el concepto república para confundirlo con la democracia porque Kant exalta la república como forma gobierno (*forma regiminis*) que quiere decir régimen sometido a la ley y que contiene la separación de poderes; pero desdeña a la democracia porque considera que es la más complicada e inestable de todas las constituciones (*forma imperii*). Su argumento se parece al de Rousseau quien hizo una distinción entre las formas de Estado y las formas de gobierno. Como forma de Estado Rousseau reconoció a la república que para él era una democracia directa. Es decir, en la asamblea soberana los individuos (ciudadanos) deliberan y forman las leyes. Por lo que respecta a la forma de gobierno, Rousseau consideró que no debía ser democrática porque no es conveniente que quienes hacen las leyes también las ejecuten.

En Kant la república es una forma de Estado a la que pueden corresponder diferentes formas de gobierno. Parece que la atrae más la forma de gobierno de una sola persona. De allí que su régimen predilecto sea una república constitucional, o, si se quiere, una monarquía parlamentaria.

Como se desprende de la lectura del texto el tema del “soberano” en Kant tiene ciertos retruécanos. No es enteramente claro a qué se refiere. A veces lo identifica con el poder legislativo; otras veces da la impresión de que al hablar del soberano se refiere al rey.

El problema de la soberanía, en efecto, ocupó extensamente a Kant; se refirió a él una y otra vez en sus notas políticas jamás publicadas. Su discusión no está exenta de contradicciones como podría haberse esperado de un filósofo que tuvo que lidiar

con un problema que él no pudo resolver a su entera satisfacción. La tendencia completa del pensamiento kantiano como se revela en estas notas hace del poder soberano, en cualquier caso, un poder con toda la barba. Reside o se origina en el pueblo que se deposita en el poder legislativo. Sin embargo, un monarca también puede ser depositario de él como representante del pueblo de una forma derivada. No obstante, Kant parece convencido de que si el monarca tiene que ejercer dicho poder junto con el poder ejecutivo, su gobierno es despótico.<sup>304</sup>

Para él el despotismo consistía en que los tres poderes se confundieran o, peor aún, se concentraran en una sola persona. Eso significaba una desviación en el camino de la construcción racional del Estado.

Otra desviación que tenía frente a sí era el régimen paternal. El Estado paternalista, al ocuparse de la formación espiritual de sus súbditos-hijos, de la crianza, el alojamiento, la salud, la educación e incluso, precisamente, imponerles la manera en que ellos deben ser felices, saltaba los límites establecidos, teóricamente, por el estado liberal.

El problema de los regímenes paternos y despóticos es que confundieron a la autoridad pública con el mando privado que repercutió, por ejemplo, en la forma que tomaba la propiedad. El Estado, incluidos el territorio y las personas eran propiedad privada del monarca. Por eso es que se conoce también a esos sistemas de gobierno como regímenes patrimoniales, esto es, todo lo incluido en el dominio (territorio) del reino (personas) era patrimonio del soberano.

Como tratamos de resaltar en el cuerpo de nuestra argumentación, tampoco es tarea del Estado buscar que los individuos sean felices: “Kant no considera que sea un propósito de la política hacer al pueblo feliz. La felicidad es subjetiva. Por consiguiente él condenó enérgicamente al utilitarismo en política, así como justamente objetó al utilitarismo en términos éticos. Este argumento, desde luego, no quiere decir que él no quisiera que la gente fuese feliz. Eso simplemente significa que los arreglos políticos no deben ser establecidos con arreglo a la promoción de la felicidad, sino que ellos deben permitir a los hombres lograr por su propio esfuerzo la felicidad. En consecuencia, descarta el despotismo benévolo como una práctica.”<sup>305</sup>

Lo que deseaba Kant era que esas formas degeneradas de poder político fuesen superadas por una acción iluminada tanto de los gobernantes como de los gobernados. Lo cierto es que históricamente la transformación de esas formas negativas de gobierno pasó por el cambio revolucionario hasta alcanzar el constitucionalismo y la implantación de las repúblicas.

Valga una aclaración: en tiempos de Kant y en el nuestro el paternalismo tiende a confundirse con la justicia social. Estas es una posición cómoda adoptada por el actual liberalismo económico para descalificar a los gobiernos que procuran reducir la distancia entre la riqueza y la pobreza. No obstante, paternalismo y justicia social son cosas diferentes. Kant tuvo clara esa distinción. Su Estado no es, en el sentido dogmático y rígido del término un Estado indiferente a la situación de las personas menos favorecidas. Como encargado del poder del pueblo, al soberano corresponde, indirectamente, cuidar de los pobres a través de los asilos de beneficencia. Lo que hoy llamaríamos la asistencia pública. Aquí aparece una interesante referencia a lo que hoy llamamos, en efecto, la justicia social: corresponde según Kant al Estado ayudar a aquellos miembros de la sociedad que no pueden valerse por sí mismos. En este sentido, Kant elabora un principio de justicia distributiva que se puede hacer valer, entre otras cosas, mediante el gravamen a los ricos para compensar las penurias de los pobres. Es decir, para reducir la diferencia entre los

estratos altos y los estratos bajos de la sociedad. Esto es vital, para que la asociación política se conserve.

La respuesta a la necesidad de encontrar un principio de justificación se encuentra en la racionalidad de inspiración kantiana. En tal virtud estimamos que John Rawls es un legítimo heredero del filósofo de Königsberg. Rawls piensa en la sociedad como una empresa cooperativa. Ella se caracteriza sea por el conflicto sea por la identidad de intereses. Hay empatía de intereses cuando los hombres se ayudan para obtener ventajas comunes; hay conflicto cuando cada persona intenta sacar ventajas mayores de las que le corresponderían. En Rawls dejar que la condición de injusticia continúe es proceder en contra de la razón y de nuestra naturaleza como seres *nouménicos*. El convenio al que se llega mediante procedimientos contractuales es definitivo y debe ser respetado porque es alcanzado de conformidad con la pura idea de la razón. Podemos decir que la posición originaria es el punto de vista desde el cual el yo *nouménico* contempla al mundo: “La posición originaria es una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico.”<sup>306</sup> Las decisiones que se asumen desde la posición originaria son producidas en consideración de que el hombre se encuentra en sociedad.

Los principios de justicia enunciados por este profesor de la Universidad de Harvard son muy claros: todos tenemos derecho a disfrutar de una libertad igual, compatible con la libertad de los demás; todos tenemos derecho a disfrutar del producto de la cooperación social.

Desde el mirador kantiano y ya que estamos en las conclusiones cabe recordar otra influencia palpable, el caso de Luigi Ferrajoli. Este profesor de la Universidad de Roma III, recurre a la ayuda del filósofo de Königsberg para denunciar un caso flagrante de despotismo paternalista, es decir, el gobierno de Silvio Berlusconi. Al ver lo que está sucediendo en su país, Ferrajoli encuentra que se han desarrollado poderes que ya no están sujetos, efectivamente, a la ley y que, en consecuencia, están poniendo en grave peligro al estado civil tal y como lo concibió Kant; es decir, como sometimiento de todos los individuos y grupos al imperio de la norma jurídica.

Entre las acciones contrarias al constitucionalismo que se han llevado a cabo en estos últimos años se encuentran: la concentración de poderes en el jefe de gobierno; el otorgamiento de inmunidad penal a este mismo personaje; la negación de la protección que otorgan los tratados internacionales a los inmigrantes. Junto a esto, con la coartada de reforzar la seguridad, se ha militarizado el territorio nacional. De la misma manera se ha ejercido coacción y restricción contra los medios de comunicación. A esto que ha precipitado a Italia en un tobogán degenerativo, Ferrajoli lo llama, correctamente, “regresión premoderna”.

Tanto en Rawls como en Ferrajoli corroboramos, así pues, la validez y la vigencia de la doctrina kantiana. Ella está lejos de ser una pieza de museo; por el contrario, tiene una enorme vitalidad y nos ayuda también a interpretar y orientar en la época contemporánea la acción práctica.

Sea como fuere, ¿Qué seguía, en nuestra ruta de viaje por el pensamiento kantiano, después de haber instaurado una constitución republicana en el camino de la perfección humana? No hay duda, lo que procedía era tomar en consideración el plano internacional: al surgir los estados soberanos nos encontramos en un plano diverso respecto a lo que es la política y el derecho que tienen vigencia en la esfera nacional. Surgen la política y el derecho internacional. Lo que nos encontramos en este siguiente plano es que en él rige, si

vale la expresión, un nuevo estado de naturaleza; una situación inestable debido a la falta de una autoridad supranacional que dirima las controversias entre las naciones.

Los estados nacionales se comportan de la misma manera que los individuos en el estado de naturaleza. En este sentido Kant habla del imperativo de estipular un pacto internacional. Él fue, efectivamente, uno de los primeros en plantear este tipo de pacto y de Sociedad Internacional; el primero en hacerlo de una manera tan clara y estructurada. Se trata de un paso necesario que la humanidad debe dar y que Kant anticipa como una proyección normativa del género humano. El imperio de la razón, la efectividad de la ley a nivel cosmopolita.

En una primera aproximación al tema internacional dimos por sentado el problema de la guerra. Sin embargo, ahondando en el asunto nos dimos cuenta de la profundidad que el conflicto bélico encarna en la filosofía kantiana. Nos, entonces, fuimos con más tiento. La posición de Kant respecto de la guerra es, al mismo tiempo, de reconocimiento de su papel civilizatorio; la guerra es una forma de progreso aunque una que sólo se puede entender desde una perspectiva teleológico-universal y moral; y, a la vez, de inquietud al verla como un problema que debemos solucionar en el largo plazo. El conflicto armado mueve al hombre a buscar la paz no sólo como condición para garantizar su propia existencia, sino también como vía a su perfección moral.

Una de las cosas más interesantes que sacamos en conclusión es que, en Kant, el antagonismo es fecundo. La “insociable sociabilidad”<sup>307</sup> eleva al hombre a mejores niveles de existencia. Ser presa de la pasividad lo mantendría en la inmovilidad.

En lo que se refiere específicamente a la teoría política, Kant se opuso a ver en esta actividad al simple afán de lucro. Algunos han llegado a creer que la política es simple cálculo de conveniencia. Esa visión estratégica no tiene nada que ver con los ideales o con principios morales. Para el utilitarismo, el político es un hombre práctico o más aún pragmático. Esos planteamientos son rechazados por Kant. Para él, si todo lo que ocurre en la política es un simple mecanismo natural, entonces la política es una descarnada lucha por el poder. El derecho no tendría cabida en el espacio de la política porque ésta se resolvería en la simple lucha sin tregua por la sobrevivencia; en la lucha salvaje, sin leyes ni frenos. “Pero—contesta Kant—si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas.”<sup>308</sup> Este aserto es de la máxima importancia para nuestra investigación y queremos destacarlo porque confirma nuestra primera suposición, el derecho y la política ciertamente se diferencian, pero también se complementan.

Como recordaremos, en el terreno de la política Kant echó mano de una distinción: por un lado, al político moral y, por otro, al moralista político. El primero, considera los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; el segundo, se forja una determinada “moral” según criterios de conveniencia y oportunidad. El primero es el político con principios que sabe llevarlos a la práctica con prudencia; el segundo es un político con intereses pero sin principios.

Recordemos que lo importante, en el caso de la ética de las consecuencias, es el comportamiento que pueda reportar ciertos bienes o resultados placenteros. Lo que se prestigia es el éxito no la intención del agente. Para Kant, en cambio, lo que le da valor a un acto no es el resultado sino la intención; la pureza del acto y la rectitud de los propósitos. Para calificar el acto de una persona hay que escudriñar en el fuero interno en vez de contentarse con la parte exterior del hecho. Como escribe don Eduardo García Máynez: “El

concepto de buena voluntad es así colocado en el centro de la doctrina ética, y el punto de vista de la intencionalidad es sustituto de los criterios pragmáticos de anteriores teorías.”<sup>309</sup> Una acción es buena por el querer, es decir, buena en sí misma. García Máynez, acertadamente recuerda que a eso Kant le dio el calificativo de *valor interior* del comportamiento.

Don Eduardo toma en consideración las diferencias entre el derecho y la moral a partir de los binomios objetivo-subjetivo, colectivo-personal: “Al jurista preocúpale ante todo la dimensión *objetiva* por obrar: el moralista estudia en primer término su dimensión *subjetiva*. Aquél pondera el *valor social* de las acciones; éste analiza la pureza de las miras y la *rectitud* del querer. O, expresado en otros términos: el derecho orientase hacia la realización de *valores colectivos*, mientras la moral persigue la de *valores personales*.”<sup>310</sup>

¿Qué es lo que nos dejó la lectura de Enrique Serrano? Que Serrano le otorga una gran importancia a la concepción de la política como conflicto. Se trata de una perspectiva polémica ya que en la tradición contractual el estado de naturaleza aparte de ser un estado de inseguridad, de anarquía y de asecho permanente de la muerte, es la condición de enfrentamiento. El estado civil, en contraste, aparte de ser una condición de seguridad, de orden y donde la vida puede ser mejor garantizada es la condición de concordia: “el conflicto político, sin la mediación de un orden civil justo, es un estado de guerra, que hace imposible el progreso de la convivencia social.”<sup>311</sup> Acerca de esta concepción de la política más cercana al conflicto hay otro fragmento en el libro de Serrano que vale la pena recuperar aquí: “Si en el nivel abstracto donde se encuentra la noción de contrato social, el orden civil se presenta como resultado de un acuerdo voluntario, ahora en el nivel de esta narración reflexiva, más cercana al nivel empírico, se afirma que normalmente el orden civil es un efecto de la violencia y la imposición. La expansión de la libertad en el ámbito de ese orden civil se ve como una consecuencia (no intencional y contingente) de los conflictos que se dan en su seno... *la política es un conflicto* entre los que pretenden obtener y mantener el monopolio del poder, para su provecho particular, y los que tratan de liberarse de ese dominio.”<sup>312</sup>

Ciertamente, después de eso Serrano concuerda con el arreglo final de instituir un poder *super partes* que dirima las controversias. En tal virtud concuerda con la visión según la cual a través del conflicto entre los hombres y la guerra entre las naciones se da un proceso civilizatorio-moralizador. A esto debemos agregar que, normativamente, siempre se tendrá que llegar a un acuerdo para establecer el estado de paz.

Serrano estudia el derecho de resistencia. Reconoce que Kant no admite ese derecho en cuanto sería como rebelarse contra la legalidad en vista de que el Estado kantiano es un Estado constitucional. Si fuese posible levantarse contra el gobierno constituido sería como echar por tierra el sentido de la supremacía de la ley, la división de poderes y el gobierno representativo. Pero la obediencia no niega la crítica. El individuo tiene el derecho de señalar los errores de los gobernantes y proponer alternativas de solución.

Es importante destacar que Serrano le otorga a la política una tercera característica: la vinculación entre el Estado y el espacio público: “el ámbito primordial de la actividad política no se encuentra en las tareas administrativas del Estado (técnica de gobierno), sino en la relación que se establece entre ese espacio público, creado por la participación ciudadana y el Estado (política como *praxis*).”<sup>313</sup> Con esto, tocó una de las fibras más sensibles de la doctrina kantiana: los hombres deben obedecer al poder soberano; pero, por su parte, también tienen el derecho de ejercer la crítica. Crear un espacio de libertad en el que se pueda decir lo que se piensa. Con base en esa crítica discursiva Serrano resalta la posibilidad de que las condiciones cambien, mejoren en provecho de los hombres mediante el propio uso de la razón.

## **Bibliografía**

### **Libros y escritos de Immanuel Kant:**

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2008

Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, Clarendon Press, Oxford, 1952

Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

Este libro incluye los siguientes escritos:

-¿Qué es la ilustración?

-Idea de una historia universal en sentido cosmopolita

-Comienzo presunto de la historia humana

-Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor

Kant, Immanuel *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 2008

Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, Porrúa, México, 2010

Kant, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, 2004

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzao, Alianza, Madrid, 1981

Kant, Immanuel, *Political Writings*. Edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 2010

Kant, Immanuel, *Scritti politici e di filosofia de la Storia e del diritto*, Utet, Turín, 1965

### **Libros de autores clásicos:**

Aristóteles, *La política*. Introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Editora Nacional (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universal), Madrid, 1977

Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976

Diderot, Denis, *Scritti politici*, Utet, Turín, 1969

Hegel, G.F., *Filosofía del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, (Colección nuestros clásicos), México, 1975

Hobbes, Thomas, *El ciudadano*. Traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Debates/CSIC (Clásicos del pensamiento), 1993

Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1982

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980

Locke, John, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Traducción de Armando Lázaro Ros, Alianza Editorial, Madrid, 2000

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1986

Rousseau, Jean Jacques, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, París, 1964

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Óscar Cohan, Trotta, Madrid, 2000

Spinoza, Baruch, *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2004

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índice de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986

Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*. Traducción de Saffo Testoni Binetti, La Rosa Editrice, Turín, 1994

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*. Responsable de la edición Eduardo Mosches, Folios, México, 1985

Weber, Max, *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1969

**Bibliografía general:**

- Benton, William (ed.), *Kant, Grete Books of the Western World*, the University of Chicago, Chicago, 1952
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Introducción y traducción de Julio Bayón, Alianza Editorial, Madrid, 2000
- Bobbio, Norberto, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1971
- Bobbio, Norberto, *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín, 1989
- Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. Traducción de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1986
- Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola, *Dizionario di politica*, Utet, 1990
- Bodei, Remo, *Una scintilla di fuoco*, Zanichelli, Bolonia, 2005
- Brutus, Stephanus Junius, *Vindiciae contra Tyrannos*, La Rosa, Turín, 1994
- Carbonell, Miguel, Salazar, Pedro (ed.), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*. Traducción de Natalia Saltalamacchia Ziccardi, Trotta, Madrid, 2009
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, México, 2007
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo primero, traducción de Manuel Sacristán, Herder, Barcelona, 1986
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo 6: de Wolff a Kant, Ariel, Barcelona, 2007
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1979
- Fernández Santillán, José, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México, 2003

- Fernández Santillán, José, *Hobbes y Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, 2005
- Fernández Santillán, José, *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, 1996
- Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo* (edición de Miguel Carbonell). Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Rodrigo Brito Malgarejo, Trotta, Madrid, 2010
- Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, Madrid, 2010
- Ferrajoli, Luigi, *Derecho y Razón. Teoría del garantismo penal*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez, Alfonso Ruiz Miguel, Juan Carlos Bayón Mohino, Juan Terradillos Basoco, Rocío Cantarero Bandrés, Trotta, Madrid, 2009
- Ferrajoli, Luigi, *Podere salvajes. Crisis de la democracia constitucional*. Prólogo y traducción de Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid, 2011
- Freuer, Lewis, S, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Transaction Books, New Bruswick (USA) and Oxford (UK), 1987
- García Máynez, Eduardo, *Filosofía del derecho*, Porrúa, México, 2011
- García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México, 2000
- García Máynez, Eduardo, *La definición del derecho*, Biblioteca de la Facultad de derecho, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960
- Garret, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 2007
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002
- Muguerza, Javier, Rodríguez Aramayo, Roberto, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989
- Pogge, Thomas, *John Rawls, his life and his Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2007
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971
- Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000

Santiago, Teresa, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004.

Serrano, Enrique, *La insociable sociabilidad*, Anthropos, Barcelona, 2004

Vlachós, Georges, *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner. Traducción de Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 21

<sup>2</sup> H.S. Reiss, *Kant. Political Writings*. Translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 2010, p. 3

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 2008, 307.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Porrúa, México, 2010, p. 252, nota 1

<sup>5</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en Id., *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 27-28

<sup>6</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, p. VIII

<sup>7</sup> Cfr. Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Prólogo y traducción de Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid, 2011

<sup>8</sup> Cfr. Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, Porrúa, México, 2011

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Taurus, México, 2008: “si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino es que válido absolutamente a priori.” B 4

<sup>10</sup> Cfr. Alejandro G. Vigo, “Ética y derecho según Kant”, *Tópicos*, Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana, diciembre, 2011 p. 5. Allí se lee: “Mi intención final es proveer una reconstrucción de conjunto que permita comprender mejor el verdadero alcance de lo que denominaré el ‘modelo motivacional’, por medio del cual Kant intenta dar cuenta de la distinción entre ética y derecho, dentro de la esfera más amplia de la moralidad.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Traducción de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2008, 219. Aquí citamos esta obra según la numeración de la edición canónica de la Academia Alemana de las Ciencias, antes Real Academia Prusiana de las Ciencias.

<sup>12</sup> Alejandro G. Vigo, “Ética y derecho según Kant”, cit., p. 3

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, 214

<sup>14</sup> *Ibidem.*, 219

<sup>15</sup> *Ibid.*, 220

<sup>16</sup> Norberto Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969, p. 94. Traducción de las citas textuales de este libro a cargo de José Fernández Santillán.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2010, p. 57

- <sup>18</sup> J. J. Rousseau, “Du contrat social”, id. *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1964, 365. Traducción del fragmento citado a cargo de José Fernández Santillán
- <sup>19</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 58
- <sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 36
- <sup>21</sup> Norberto Bobbio, *op cit.*, p. 107
- <sup>22</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. Traducción de Manuel Sacristán, Volumen 6: de Wolf a Kant, Ariel, Barcelona, 2007, 307
- <sup>23</sup> Norberto Bobbio, *op.*, cit., p. 109-110
- <sup>24</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 21
- <sup>25</sup> Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, Porrúa, México, 2011, p. 64
- <sup>26</sup> *Idem.*
- <sup>27</sup> Norberto Bobbio, *op.*, cit., p. 111
- <sup>28</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 230
- <sup>29</sup> *Ibidem.*, 213
- <sup>30</sup> Norberto Bobbio, *op cit.*, p. 117
- <sup>31</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 230
- <sup>32</sup> *Ibidem.*, 231
- <sup>33</sup> *Idem.*, 231
- <sup>34</sup> *Ibidem.*, 237
- <sup>35</sup> *Ibid.*, 231
- <sup>36</sup> *Ibid.* 232
- <sup>37</sup> *Ibid.*, 232
- <sup>38</sup> Cfr. Esta expresión referente a la “libertad salvaje” se encuentra en *La metafísica de las costumbres*, 47
- <sup>39</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 144
- <sup>40</sup> Alejandro G. Vigo, *Ética y derecho según Kant*, p. 14
- <sup>41</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit., 242
- <sup>42</sup> Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 147
- <sup>43</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 148
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 149
- <sup>45</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit., 257
- <sup>46</sup> *Ibidem.*, 264
- <sup>47</sup> *Ibid.*, 306
- <sup>48</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., 154
- <sup>49</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2008, 1252<sup>a</sup>-1253<sup>b</sup>
- <sup>50</sup> Cfr. Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en Id., y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. Traducción de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 55
- <sup>51</sup> *Ibidem.*, p. 83
- <sup>52</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, capítulo XVII, p. 141
- <sup>53</sup> Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín, 1989, p. 48

- <sup>55</sup> Cfr. Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, cit., p. 108
- <sup>56</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán*, cit., Cap. XXIII, pp. 197-201
- <sup>57</sup> Cfr. Aquí nos apoyamos en la sistematización de autores iusnaturalistas como Hobbes, Locke y Rousseau, así como del propio Kant, elaborada por José Fernández Santillán en su libro, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México, 2003, pp. 62-83
- <sup>58</sup> G.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, UNAM (Colección Nuestros clásicos, número 51), México, 1975, 142-360
- <sup>59</sup> Thomas Hobbes, *El Ciudadano*, edición (bilingüe), traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Debates/CSIC (Clásicos del Pensamiento), 1993, p. 90.
- <sup>60</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, edición crítica con introducción y notas de Peter Laslett, Cambridge University Press, United Kingdom, 1980, & 87. Versión al castellano J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Traducción de Amando Lázaro Ros, introducción y notas de Luis Rodríguez Aranda, España, Aguilar (Biblioteca Aguilar de Iniciación Política, 199, p. 64.
- <sup>61</sup> *Idem.*
- <sup>62</sup> John Locke, *Op. Cit.*, & 89; trad. Esp. p. 66.
- <sup>63</sup> *Ibid.*, 176; traducción al español. p. 136
- <sup>64</sup> *Ibid.*, 200; traducción al español. p. 153
- <sup>65</sup> *Ibid.*, 219; traducción al español. p. 166
- <sup>66</sup> *Ibid.*, 228; traducción al español. p. 173
- <sup>67</sup> *Ibid.*, 230; traducción al español. pp. 174-175
- <sup>68</sup> Norberto Bobbio, "Sociedad civil", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, *Dizionario di politica*, Utet, Turín, 1990, p. 1062.
- <sup>69</sup> Jean Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 164.
- <sup>70</sup> *Ibidem.*, p. 177. Trad. Esp., p. 138.
- <sup>71</sup> Denis Diderot, *Scritti politici*, a cargo de Furio Díaz, “Classici della politica”, colección dirigida por Luigi Firpo, ed., Utet, Turín, 1969, p. 642. Tomo esta cita del libro de José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 116
- <sup>72</sup> Jean Jacques Rousseau, “Du Contrat social”, *Oeuvres complètes*, cit., p. 351.
- <sup>73</sup> *Ibidem.*, p. 359; Trad. Esp., p. 8.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 369; Trad. Esp. 14.
- <sup>75</sup> Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", cit., p. 103
- <sup>76</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2004, cap. II, & 5
- <sup>77</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Óscar Cohan, Trotta, Madrid, 2000, & 239. Introducimos un cambio en la traducción de este fragmento en la última palabra que pusimos “moralidad” en lugar de “piedad”. Este cambio proviene de la consulta a la edición de esta obra por parte de Fondo de Cultura Económica, México, 1996. En el caso de esta versión mexicana no se encuentran los párrafos como fueron enumerados por Spinoza. El fragmento al que hacemos alusión está en la p. 247
- <sup>78</sup> *Ibidem.*, cap. VI, & 3
- <sup>79</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*. Traducción, introducción, notas e índice de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 340
- <sup>80</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político*, cap. II, & 4, pp. 90-91

<sup>81</sup>Baruch Spinoza, *Tratado teológico político.*, p. 338

<sup>82</sup>Lewis S. Freuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Transactions Books, New Bruswick (USA) and Oxford (UK), 1987, p. 101

<sup>83</sup>Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, p.338

<sup>84</sup>Spinoza, Baruch, *Tratado teológico político*, cit., p. 338. Respecto de la vinculación entre Spinoza y Rousseau debemos decir que se trata de una relación controvertida. Algunos autores sostienen que el vínculo entre ellos fue escaso o prácticamente nulo. Otros señalan, en cambio, que el lazo entre ellos es muy fuerte. Lo cierto, es que Rousseau sí conoció los textos de Spinoza por lo menos en lo que se refiere a la *Ética*. Esto es lo que destaca Robert Derathé en su libro *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1979, p. 104, n°1.

<sup>85</sup>Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, cit., pp. 338-39. Respecto de la influencia que ejerció Spinoza en otros pensadores políticos conviene mencionar lo dicho al respecto por Pierre-Francois Moreau en su ensayo “Spinoza’s Reception and Influence”: “debemos destacar una parte importante de la herencia de Spinoza: su concepción de los derechos naturales y del Estado. Ha sido puesto de relieve que Rousseau (quien difícilmente se refiere textualmente a Spinoza) tiene en común con él una concepción de la total alienación del individuo, engarzada con la intención de establecer la libertad de los ciudadanos incluso a su pesar. Durante la Revolución francesa, el Abad de Sieyès construyó un equilibrio de poderes que parece derivar directamente del *Tratado político*.” En Don Garret (edited by), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 2007, p. 421. La traducción del inglés al español de este fragmento es mía.

<sup>86</sup> Cfr. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., pp. 410-411

<sup>87</sup>Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., p. 335

<sup>88</sup>Baruch Spinoza, *Tratado político.*, cap. III, & 3

<sup>89</sup>*Ibid.*, cap. III, & 8

<sup>90</sup>Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 408

<sup>91</sup>Baruch Spinoza *Tratado político*, cit., cap. III, & 10

<sup>92</sup>Baruch Spinoza, *Tratado político*, cap. III, & 1

<sup>93</sup> Tenemos que reconocer que el contractualismo de Kant es un tema aún hoy muy discutido. Cfr. Eduardo Bello, “Lectura kantiana del Contrato Social” y el de Adela Cortina “El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, incluidos en el libro: Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, respectivamente, 153-173 y 174-188

<sup>94</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit., 308

<sup>95</sup> *Ibidem.*, 307.

<sup>96</sup> Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 206

<sup>97</sup> Cfr. José Fernández Santillán, *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 65

<sup>98</sup> La frase aparece en la carta que Kant le envió a Benjamin Erchard fechada el 21 de diciembre de 1792. Tal documento aparece en el libro de Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 326. Tomo la referencia a esta misiva de José Fernández Santillán, *Locke y Kant*, cit., p. 66

<sup>99</sup> Cfr. Eduardo García Máynez, *La definición del derecho*, Biblioteca de la Facultad de Derecho, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960, p. 97. También citado por José Fernández Santillán, *loc.*, cit.

<sup>100</sup> Immanuel Kant, “Üeber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, publicado en Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Turín, 1965, p. 262

<sup>101</sup> Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 435-436

<sup>102</sup> José Fernández Santillán, *Locke y Kant*, cit., p. 68

<sup>103</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 318

<sup>104</sup> *Ibidem.*, 340

<sup>105</sup> Cfr. Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*. Traducción de Saffo Testoni Binetti, La Rosa, Turín, 1994

<sup>106</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 316

<sup>107</sup> Jean Jacques Rousseau, “*Du contrat social*”, cit., pp. 364-365

<sup>108</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Porrúa, México, 2010, p. 235, en nota 2

<sup>109</sup> Jean Jacques Rousseau, “*Du contrat social*”, p. 365

<sup>110</sup> Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1986, libro XI, capítulo III, p. 144

<sup>111</sup> Isaiah Berlin, “Dos Conceptos de Libertad”, en Id., *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Introducción y traducción de Julio Bayón, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 220

<sup>112</sup> Immanuel Kant., *Metafísica de las costumbres*, 319

<sup>113</sup> *Ibidem.*, 316

<sup>114</sup> *Ibid.*, 313

<sup>115</sup> *Ibid.*, 314

<sup>116</sup> *Idem.*, 314

<sup>117</sup> *Idem.*, 314

<sup>118</sup> *Ibidem.*, 343

<sup>119</sup> *Ibidem.*, 317

<sup>120</sup> *Ibid.*, 320

<sup>121</sup> José Fernández Santillán, *Locke y Kant*, cit., p. 84

<sup>122</sup> *Ibidem.*, p. 72

<sup>123</sup> Por la importancia de este fragmento nos parece oportuno reproducirlo también en su versión al Inglés: “Right, therefore, comprehends the whole of the conditions under which the voluntary actions of any one person can be harmonized in reality with the voluntary actions of every other person, according to a universal law of freedom.” Id., “The Science of Right”, included in *Kant, Great books of the Western World*, The University of Chicago, 1952, pp. 397-398

<sup>124</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, cit., p. 275

<sup>125</sup> Benjamin Constant, *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Colección cuadernos políticos, 1976, *passim*

<sup>126</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, cit., p. 254

<sup>127</sup> *Ibidem.*, pp. 254-255

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 255-256

<sup>129</sup> Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, México, 2007. Para el tema que nos ocupa es decir el derecho y la política Cfr. El capítulo “Derecho y Estado”, pp. 188-201

- <sup>130</sup> Emmanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 28
- <sup>131</sup> *Idem*
- <sup>132</sup> Immanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 86
- <sup>133</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Oxford, Clarendon Press, 1952, & 22 (83), 433
- <sup>134</sup> *Ibidem.*, & 28, 263
- <sup>135</sup> Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 99
- <sup>136</sup> *Ibidem.*, p. 102
- <sup>137</sup> *Ibid.*, p. 106
- <sup>138</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 46
- <sup>139</sup> *Ibidem.*, pp. 47-48
- <sup>140</sup> *Ibid.*, p. 48
- <sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 52-53
- <sup>142</sup> *Ibid.*, p. 54
- <sup>143</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. & 343
- <sup>144</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, cit., p. 247
- <sup>145</sup> *Idem*
- <sup>146</sup> *Ibidem.*, pp. 247-248
- <sup>147</sup> *Ibid.*, p. 248
- <sup>148</sup> *Ibid.*, p. 249
- <sup>149</sup> *Ibid.*, p. 250
- <sup>150</sup> *Ibid.*, p. 252
- <sup>151</sup> *Idem.*, nota número 1
- <sup>152</sup> *Ibidem.*, p. 256. El subrayado es nuestro
- <sup>153</sup> *Ibid.*, p. 258
- <sup>154</sup> *Idem.*
- <sup>155</sup> *Ibidem.*, pp. 259-260
- <sup>156</sup> *Ibid.*, 260
- <sup>157</sup> *Ibid.*, p. 260
- <sup>158</sup> *Ibid.*, p. 283
- <sup>159</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Id., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 52
- <sup>160</sup> *Ibidem.*, 60
- <sup>161</sup> Immanuel Kant, Apéndice I, “Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, incluido en Id. *La paz perpetua*, cit., p. 270. Conviene indicar que en este fragmento Kant recurre a lo señalado en la Biblia, en los Santos Evangelios, específicamente, en el de San Marcos que a la letra dice: “He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes, y sencillos como palomas.” (10: 16)
- <sup>162</sup> *Ibidem.*, p. 271
- <sup>163</sup> *Ibid.*, p. 271
- <sup>164</sup> *Ibid.*, p. 272
- <sup>165</sup> *Idem*
- <sup>166</sup> *Idem*

- <sup>167</sup> *Idem*
- <sup>168</sup> *Ibidem.*, p. 280
- <sup>169</sup> *Idem*
- <sup>170</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, & 175 -- & 242.
- <sup>171</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., pp. 27-28
- <sup>172</sup> Manuel Kant, “Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, cit., p. 273
- <sup>173</sup> *Idem*
- <sup>174</sup> *Ibidem.*, p. 275
- <sup>175</sup> *Idem*
- <sup>176</sup> *Ibidem.*, p. 276. El subrayado es mío.
- <sup>177</sup> *Idem*
- <sup>178</sup> *Ibidem.*, p. 277
- <sup>179</sup> *Ibid.*, p. 278
- <sup>180</sup> *Idem*
- <sup>181</sup> *Ibidem.*, p. 279
- <sup>182</sup> *Idem*
- <sup>183</sup> *Idem*
- <sup>184</sup> *Ibidem.*, pp. 280-281
- <sup>185</sup> *Ibid.*, p. 281
- <sup>186</sup> *Ibid.*, p. 283
- <sup>187</sup> *Idem*
- <sup>188</sup> *Idem*
- <sup>189</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 386
- <sup>190</sup> *Idem*
- <sup>191</sup> *Ibidem.*, 388
- <sup>192</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, & 2--&3
- <sup>193</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en Id. *Filosofía de la historia*, cit., p. 25
- <sup>194</sup> Immanuel Kant., “Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoría, ma non vale per la pratica”, en Id. *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Turín, 1965, p. 255
- <sup>195</sup> *Ibidem.*, p. 268
- <sup>196</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 324
- <sup>197</sup> *Ibidem.*, 325
- <sup>198</sup> *Idem.*, 325
- <sup>199</sup> *Ibidem.*, 326
- <sup>200</sup> Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, translated and edited by Allen Wood, Cambridge University Press, 2004, 6: 96. Para la traducción de este y los demás fragmentos de esta obra de Kant me apoyo en la versión castellana: Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzao, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 119
- <sup>201</sup> *Ibidem.*, 6: 96; traducción al español p. 120.
- <sup>202</sup> *Ibid.*, 6: 101; traducción al español p. 126
- <sup>203</sup> *Ibid.*, 6: 101; traducción al español p. 127
- <sup>204</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres.*, 327

<sup>205</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. VIII.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>207</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Id., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 46

<sup>208</sup> Alberto Ruiz Méndez, *Kant en la filosofía política contemporánea*, (inédito), p. 1

<sup>209</sup> *Ibidem.*, p. 4

<sup>210</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 136.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>215</sup> Will Kymlicka, “Liberal equality”, Id., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002, p. 68

<sup>216</sup> John Rawls, *op., cit.*, p. 12.

<sup>217</sup> Salvatore Veca, *La società giusta e altri saggi*, Il Saggiatore, Milán, 1988, p. 42

<sup>218</sup> John Rawls, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>220</sup> Hemos de decir que si bien John Rawls echó mano *in extenso* de la filosofía kantiana para desarrollar su libro *A Theory of Justice*, de ninguna manera fue la única obra en la que mostró sus conocimientos sobre el filósofo de Königsberg. En prácticamente todos sus libros y ensayos se encuentran pruebas de su filiación kantiana. Cfr. su amplio estudio sobre Kant en: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, pp. 141-325. Allí, hablando específicamente de la prioridad de los derechos dice que esa prioridad es superior a la concepción del bien que cada uno o la sociedad en su conjunto puedan tener. Ver, pp. 230-231

<sup>221</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 48

<sup>222</sup> John Rawls *op., cit.*, 178.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>225</sup> *Ibid.*, pp. 117-118

<sup>226</sup> Thomas Pogge, *John Rawls, his life and theory of justice*, Oxford University Press, 2007, p. 137

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 256.

- <sup>230</sup> Luigi Ferrajoli, *Democracia y garantismo* (edición de Miguel Carbonell). Traducción de Perfecto Ibáñez y Rodrigo Brito Melgarejo, Trotta, Madrid, 2010
- <sup>231</sup> Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Prólogo de Norberto Bobbio. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez, Alfonso Ruiz Miguel, Juan Carlos Bayón Mohino, Juan Terradillos Basoco, Rocío Catarero Bandrés, Trotta, Madrid, 2009
- <sup>232</sup> Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Prólogo y traducción de Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid, 2011.
- <sup>233</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 316. Este importante fragmento se encuentra en inglés en la obra ya citada, Id., “The Science of Right”, 47, William Benton (Publisher), Kant, cit., p. 437
- <sup>234</sup> Cfr. Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón*, cit., p. 933
- <sup>235</sup> Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, pp. 45-46
- <sup>236</sup> Valentina Pazé, “Luigi Ferrajoli, filósofo político”, en Miguel Carbonell y Pedro Salazar, *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*. Traducción de Natalia Saltalamacchia Ziccardi, Trotta, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2009, p. 148
- <sup>237</sup> Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes.*, p. 34
- <sup>238</sup> *Ibidem.*, p. 36
- <sup>239</sup> Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón*, cit., p. 935
- <sup>240</sup> Luigi Ferrajoli, *Democracia y garantismo*, cit., p. 294
- <sup>241</sup> Es conveniente anotar que Ferrajoli ha desarrollado todo un análisis crítico sobre la evolución del concepto de ciudadanía. Entre sus aportaciones está la refutación a las tesis de la “ciudadanía social”. Para Ferrajoli esa tesis confunde los vocablos ciudadanía y persona dando lugar a subsecuentes equívocos que han dado pie a serios abusos en contra de las garantías individuales. Cfr. Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías, La ley del más débil*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, Madrid, 2010, pp. 98-101
- <sup>242</sup> Luigi Ferrajoli, *Los poderes salvajes.*, cit., p. 47
- <sup>243</sup> *Ibidem.*, p. 49
- <sup>244</sup> *Ibid.*, p. 53
- <sup>245</sup> *Ibid.*, p. 54
- <sup>246</sup> Cfr. Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón*, cit., p. 935
- <sup>247</sup> Cfr. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*. Responsable de la edición Eduardo Mosches, Folios, México, 1985, p. 23. Allí, en efecto se lee lo siguiente: “La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo [*Freund*] y enemigo [*Freind*]. Ella ofrece una definición conceptual es decir un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido”
- <sup>248</sup> Luigi Ferrajoli, *Los poderes salvajes.*, cit., p. 70
- <sup>249</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 25
- <sup>250</sup> Luigi Ferrajoli, *Los poderes salvajes*, cit., pp. 73-74.
- <sup>251</sup> *Ibidem.*, p. 77
- <sup>252</sup> *Ibid.*, pp. 83-84
- <sup>253</sup> *Ibid.*, p. 86
- <sup>254</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 92
- <sup>255</sup> Cfr. Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, Porrúa, México, 2011, p. 57
- <sup>256</sup> *Ibidem.*, p. 58

- <sup>257</sup> Cfr. Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 43
- <sup>258</sup> Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*., 61
- <sup>259</sup> Cfr. *Idem*
- <sup>260</sup> *Idem*
- <sup>261</sup> *Idem*
- <sup>262</sup> Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, cit., p. 60
- <sup>263</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo primero, Herder, Barcelona, 1986, pp. 284-285
- <sup>264</sup> Cfr. Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, cit., p. 64
- <sup>265</sup> *Ibidem.*, p. 65
- <sup>266</sup> *Ibid.*, pp. 73-74
- <sup>267</sup> *Ibid.*, p. 74
- <sup>268</sup> Eduardo García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, 50<sup>o</sup> edición, Porrúa, México, 2000, capítulo XXI, sección 154
- <sup>269</sup> Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, cit., p. 76
- <sup>270</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, cit., p. 286
- <sup>271</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 167
- <sup>272</sup> *Ibidem.*, p. 191
- <sup>273</sup> *Ibid.*, p. 193. El subrayado es nuestro.
- <sup>274</sup> *Ibid.*, p. 170
- <sup>275</sup> *Ibid.*, p. 172. Enrique Serrano recurre para este fragmento al libro *Kant in Kontext. Werke, (Briefwechsel und Nachlas auf CD-Rom)*, Karsten Worm, Infosoftware, 2000, Refl. 7.202
- <sup>276</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, & 4
- <sup>277</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., p. 177
- <sup>278</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 51. El fragmento en el que se encuentra esta importante expresión kantiana dice así: “El jefe supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, no obstante, un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con *una madera tan retorcida como es el hombre* no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea.” El subrayado es mío.
- <sup>279</sup> Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, cit., 6: 101. Como lo señalé anteriormente (nota 177) para la mejor traducción de este fragmento me apoyo en la versión al español de esta obra: Id., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p. 126. Traducción al español. Este mismo e importante fragmento es traído a colación por Serrano en la obra que estamos analizando aquí, *La insociable sociabilidad*, p. 177. En ella, cabe mencionar, hay un error en la cita de ese escrito kantiano *La religión dentro los límites de la mera razón*, ya que la refiere de la siguiente manera [A 134, B 142] numeración que no corresponde a dicho escrito.
- <sup>280</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., pp. 177-178
- <sup>281</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., pp. 181-182
- <sup>282</sup> Cfr. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 129-135
- <sup>283</sup> Friedrich Holderlin, *Sul tragico*, Feltrinelli, Milán, 1994, p. 45. Citado por Remo Bodei, *Una scintilla di fuoco*. Invito a la filosofía, Zanichelli, Bolonia, 2009, p. 58

- <sup>284</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, Id., *Filosofía de la historia*, cit., pp. 49-50
- <sup>285</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., p. 186
- <sup>286</sup> *Ibidem.*, p. 195
- <sup>287</sup> *Ibid.*, p. 196
- <sup>288</sup> *Ibid.*, p. 198. El subrayado para resaltar el concepto “espacio público” es nuestro. No así el subrayado del término “sociedad civil” que ya viene destacado en el propio texto.
- <sup>289</sup> Cfr. G.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, cit., &182-&256
- <sup>290</sup> J.-J. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondemens de l’inegalité parmi les hommes”, en Id., *Oeuvres complètes*, cit., p. 164
- <sup>291</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991
- <sup>292</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., p. 198
- <sup>293</sup> *Ibidem.*, p. 218
- <sup>294</sup> Sobre la combinación entre la libertad liberal y la libertad democrática cfr. Norberto Bobbio, “Kant e le due libertà”, en Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1971, pp. 147-161
- <sup>295</sup> H.S. Reiss, “Introduction” to *Kant. Political Writings*, cit. pp. 10-11
- <sup>296</sup> *Ibidem.*, cit., p. 6
- <sup>297</sup> J. J. Rousseau, “Du contrat social”, cit., 365.
- <sup>298</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 58
- <sup>299</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, 307.
- <sup>300</sup> *Ibidem.*, 316
- <sup>301</sup> *Ibid.*, 313
- <sup>302</sup> *Ibid.*, 314
- <sup>303</sup> *Idem.*, 314
- <sup>304</sup> H.S. Reiss, “Introduction”, pp. 24-25
- <sup>305</sup> *Ibidem.*, p. 25
- <sup>306</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 256.
- <sup>307</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Id., *Filosofía de la historia*, cit., p. 46
- <sup>308</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, cit., p. 271
- <sup>309</sup> Eduardo García Máynez, *Filosofía del derecho*, cit., p. 58
- <sup>310</sup> *Ibidem.*, p. 65
- <sup>311</sup> Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad*, cit., p. 191
- <sup>312</sup> *Ibidem.*, p. 193. El subrayado es nuestro.
- <sup>313</sup> *Ibid.*, p. 198