

Observaciones sobre Kant y el Liberalismo [*]

Jorge E. Dotti | Universidad de Buenos Aires

Resumen

Las interpretaciones habituales de la filosofía política de Kant lo incluye en la galería de héroes del liberalismo. Este artículo sugiere otra interpretación, que abre un cuestionamiento sobre esta inscripción de Kant en la principal tendencia de la filosofía política moderna, la liberal. Los puntos centrales son el sentido de la crítica kantiana al eudemonismo, la relación entre soberanía y propiedad, el carácter extra legal de la resistencia, la división pero no la balanza de poderes.

Palabras clave: Kant - Liberalismo y Estado moderno - Cosmopolitismo

Abstract

Current interpretations of Kants political philosophy include him in the Heroes of Liberalism Gallery. This article suggests another interpretation, which discusses this adscription of Kant to the main trend of modern political philosophy. The main points are: the sense of the Kantian critique on eudemonism, the relation between sovereignty and property, extra-legal character of the right of resistance, the division but not the balance- of powers.

Key- Words: Kant - Liberalism and Modern State - Cosmopolitism

1.

Estas consideraciones tienen el propósito de señalar algunos aspectos de la filosofía práctica kantiana que entendemos centrales para evaluar su identidad doctrinaria en el contexto de la tendencia prevaleciente en la filosofía política moderna, el liberalismo. De algún modo, y aun con las diferencias peculiares a cada lectura, las interpretaciones habituales tienden a destacar la pertenencia de Kant a esta corriente. Para eso, suelen adoptar una comprensión del liberalismo que tiende a volverlo sinónimo de pensamiento político moderno sin más; una sinonimia omniabarcativa, ésta, que no nos resulta totalmente convincente.

Nuestro distanciamiento de esta posición hermeneútica parte de la idea de que el

liberalismo, más que constituir una teoría del poder político, es una variante dentro de una más general visión *antipolítica* de la convivencia humana, en el sentido de que su eje doctrinario pasa por la justificación para- o filo-anárquica del acotamiento y limitación del poder soberano. Toda teoría *específicamente* liberal legitima el debilitamiento -cuanto más riguroso, mejor- de la soberanía, la cual debe quedar paulatinamente neutralizada, hasta devenir administrativismo tecnocrático, neutral o post-político. A la espera de este estadio final de la racionalidad convivencial, el liberalismo diseña proyectos de ingeniería constitucional asentados, todos ellos, en la consideración del orden estatal como una suerte de mal menor, que cabe tolerar en la medida en que complementa la racionalidad de las relaciones extra-estatales, operando como mero mecanismo protector del individuo y de sus actividades no políticas o "naturales", las cuales son, en cambio, plenamente racionales en sí mismas, independientemente de la lógica del mando/obediencia. Para el liberalismo, la estatalidad queda reducida a simple función finalizada a (intentar) garantizar el respeto de las relaciones conmutativas entre sujetos utilitarios. Esencialmente, funciona como dispositivo de castigo que habrá de enervarse a medida que el progreso económico, la pedagogía y el diálogo racionales esclarezcan a los más renuentes y remisos. De aquí que la actividad estatal sea legítima sólo cuando respeta su dependencia deontológica respecto de esa dimensión privada y pública no estatal, donde radica su condición de posibilidad teórico-práctica.

Central para la visión liberal de la política es la dependencia conceptual del Estado respecto de la sociabilidad extrapolítica. Una lógica connatural al ser humano en cuanto humano *antes* que ciudadano le traza al soberano los límites racionales infranqueables, *sólo respetando los cuales su ejercicio no debe ser resistido*. Definido en su especificidad con léxico kantiano, el liberalismo es la metafísica práctica que postula como condición *a priori* de la soberanía una lógica existencial de tipo extra-, pre- y, llegado el caso, anti-estatal. Desde esta luz, un poder civil es *justo*, o sea liberal, sólo si todas sus decisiones y acciones (la normatividad en general y los actos ejecutivos y judiciales) son funcionales a garantizar, perfeccionar y complementar esa convivencia racional conceptualmente fundada sobre sí misma, no sobre la supuesta primacía trascendental del Estado. En consecuencia, la racionalidad del dinamismo socio-económico opera como fuente del criterio *delimitativo* del accionar político, que en ella se funda.

Destaquemos este punto. Como teoría no de la -deseable pero utópica- anulación o prescindencia del poder político, pero sí, al menos, del practicable debilitamiento progresivo del mismo, toda doctrina liberal auténtica sostiene -y se sostiene en- la necesidad de neutralizar la soberanía, acotándola en un doble sentido: a) en el de no intervenir en el ámbito que la condiciona y le da sentido, *limitando* entonces sus tareas a las de castigar las infracciones a esa racionalidad socio-económica de la cual depende (legislar, ejecutar tales leyes y penalizar a sus violadores son especificaciones de esta tarea); y, consecuentemente, b) en el de estructurarla en la forma de control y subordinación recíprocos entre los poderes constitucionales. La premisa del liberalismo es que todo poder vertical es en última, o en primera instancia- malo; *ergo*, tanto mejor será cuanto más limitado esté, en aras de la horizontalidad conmutativa (dialógica y económica).

De manera coherente con este apotegma básico, el pensamiento liberal reivindica también un *derecho de resistencia*, cuya justificación moderna remite a una dimensión o espacio convivencial constitutivamente independiente de la soberanía y reacio o directamente rebelde ante la autoridad que no lo respete. Este espacio conformado por las cavilaciones de la conciencia privada y de la conciencia pública no estatal, o sea: el espacio invisible de la libertad de pensamiento y visible de la libertad de expresión y de comercio, donde el sujeto se expande libremente intercambiando productos e ideas, es el *locus* justificatorio de todas las actitudes de desobediencia al absolutismo de lo político, precisamente porque exclusivamente allí, en ese ámbito de lo privado en expansión y de lo público desestatalizado, radican para el liberalismo- tanto el *apriori* de la estatalidad como el tribunal último de la virtud ciudadana.

En este punto, cabe exponer el eje de nuestra lectura. Si bien sería absurdo no reconocer los motivos y las aspiraciones liberales compartidos por Kant en el plexo filosófico del clima espiritual moderno, nuestra interpretación es que el filósofo por excelencia del apriorismo trascendental no teoriza una visión liberal de lo político; más aún, que en algunos aspectos decisivos se opone a ella, a partir de la flexión personal que sabe darle al significado de los conceptos básicos en juego. A nuestro entender, Kant eleva la soberanía a condición trascendental de la convivencia ética de los humanos.

Uno de los motivos comunes al liberalismo y a Kant es para una primera consideración formal- el rechazo del *eudemonismo*; concretamente: la negativa kantiana a reconocerle a la autoridad civil razones legítimas para intervenir, con su poder coactivo, en la determinación particular de la felicidad de los ciudadanos. Qué hace feliz a los humanos es privativo de cada uno de ellos.

Ahora bien, es importante distinguir entre el antieudemonismo en clave de rechazo del intervencionismo estatal, propio del liberalismo, y la posición de Kant, pues ésta diverge de aquélla. Mientras que el pensamiento liberal hace depender la racionalidad del Estado del sometimiento de sus actos (producción de normas generales y particulares variadas, disposiciones ejecutivas de distinto tipo, sentencias, establecimiento de instituciones y organismos diversos, etc.) a la verdad que emana del sistema de relaciones interindividuales motivadas por el beneficio personal, lo que Kant busca, en cambio, al rechazar el eudemonismo es expulsar de la argumentación filosófica que legitima al Estado toda consideración utilitaria, como la que el liberalismo pone en la base de su idea misma de poder político. O sea que, para Kant, de lo que se trata es de no dar cabida en su metafísica de la estatalidad a las lógicas sociales según las cuales todo individuo tiene en los otros seres humanos el *medio* adecuado para obtener su beneficio personal. No porque esta relación deba ser eliminada o avasallada, sino porque el Estado se yergue sobre bases éticas diversas, cuyo eje es que cada ser humano es un fin en sí mismo y que *sólo* el Estado da plena realidad fenoménica a esta dignidad nouménica de las personas.

Precisamente, esta eticidad intrínseca de la soberanía (de la estatalidad como espacio público donde vale objetivamente la libertad humana) la eleva por encima tanto del eudemonismo tradicional, asentado en un organicismo premoderno, como también de su formulación liberal como *anti-intervencionismo*. Éste se asienta en la creencia en que, persiguiendo cada individuo su propio interés, el mayor beneficio para el mayor número se logra espontáneamente; y en que, por ende, el Estado debe ajustar sus capacidades estructurales y su finalidad operativa a las exigencias de protección y conservación de esa racionalidad no estatal que en antítesis con lo que piensa Kant- es asumida como la fuente del criterio evaluativo y legitimante de la soberanía misma. Para el regiomontano, por el contrario, el Estado es la meta del progreso de la humanidad y su estatuto ético -la dignidad que le cabe como única realización posible de la *personalidad* de cada individuo- lo independiza y lo jerarquiza frente a la

sociabilidad resultante de la tendencia o disposición natural al antagonismo y la competitividad, bélicos y/o pacíficos que fueren[1].

A diferencia del esquema básico de toda teoría liberal, el Estado kantiano encuentra su propia justificación y legitimidad en la idea misma de razón práctica y, consecuentemente, representa la condición de posibilidad trascendental, el *apriori* racional y la condición trascendental de la realización efectiva de la libertad humana. Ante todo, como sometimiento de las acciones a leyes: el ciudadano es siempre e indubitablemente libre porque obedece al soberano; y luego, pero *a partir y en virtud de tal obediencia*, estableciendo una interrelación utilitaria con los demás en una dimensión sometida a la racionalidad instrumental propia de la felicidad, no de la ética.

3.

Justificar someramente en esta ocasión- nuestra lectura nos lleva, en primer lugar, a la noción kantiana de *propiedad*. Si atendemos a la manera como el liberalismo presenta la cuestión, en términos de relaciones conceptuales entre propiedad y Estado, la pregunta a hacerle al planteo kantiano es: ¿cuál de estas dos nociones opera argumentativamente como la condición de posibilidad trascendental de la otra?

Para Kant, como para todos los pensadores de la época, la cuestión encuentra su punto focal en el pasaje de la posesión meramente física o fenoménica de un objeto a la posesión no inmediata, inteligible o nouménica, porque sólo la segunda es el campo de prueba (es decir: de validación objetiva) del respeto que los otros tienen hacia mí como voluntad libre, y del respeto que les tengo, al reconocerlos como libres e iguales a mí.

La noción sobre la cual reposa la racionalidad de este movimiento (y la de la convivencia ordenada jurídicamente como realización de la justicia) es la de *reciprocidad*, que es la manera kantiana de plantear la idea de *reconocimiento*. El momento *a priori* de toda posesión no empírica o metafísica en general, en virtud del cual todo ser humano mantiene con ese objeto exterior una relación análoga -*no idéntica*- a la que mantiene consigo mismo como ser libre, reside en el reconocimiento recíproco de que todos los seres humanos tienen derecho a poseer (y necesariamente poseen) algo distinto de sí mismos: el objeto de su voluntad, inclusive cuando no ejercitan una tenencia efectiva y presencial, inmediata, de tal objeto. Por ende, todos

están *racionalmente* obligados a respetarse, renunciando a consumir o usufructuar en general lo que los otros poseen, aun cuando éstos no ejerciten una tenencia física o empírica de su posesión, salvo contar con su consentimiento.

El paso siguiente de la argumentación kantiana es el decisivo para la cuestión que estamos tratando. La determinación de qué es lo suyo de cada uno depende del consenso que los otros otorguen, pero no en cuanto pluralidad de voluntad particulares, sino como *voluntad universal* que decide reconocer a sus componentes el derecho de poseer algo externo. La posesión justa, porque jurídica, exige el pasaje de la mera coexistencia de voluntades libres individuales a la conformación de una voluntad universal, un *querer artificial* -no natural ni privado- y *coactivo*, no regulativo, pero plenamente racional. Esta *volonté générale* es la única garantía del respeto recíproco de la libertad. Todas las voluntades particulares que contribuyen libremente a constituir la legitiman, con tal gesto fundacional del orden político, la obligación a respetarse recíprocamente, obedeciendo a los imperativos que emanen de ese *queremos*, en el cual se han fusionado sus *quiero* individuales.

Dicho de otro modo: para articular de modo racional la coexistencia de voluntades legítimamente poseedoras, superando así la dificultad causa de conflictos- que nace de la eventual coincidencia en el objeto de voluntades diversas, el reconocimiento de lo suyo de cada uno debe provenir de una voluntad universal, resultante de la unificación de todas las voluntades particulares que han consentido a conformar un orden estatal, y dotada de la capacidad coactiva requerida para imponer el reconocimiento recíproco, castigando a quienes, pese a haber dado su consentimiento, actúan violando su compromiso ciudadano[2].

Lo cual significa que, para Kant, sin el soberano y sin los otros poderes estatales como instancias garantes de la libertad, la categoría jurídica ideal de *posesión inteligible*, caracterizada por su función regulativa, no tendría realidad práctica alguna -ni personal ni institucional- que fuera su realización o validez objetiva, es decir: no habría ninguna propiedad concreta. La cuestión esencial, entonces, para determinar la *aprioridad* del Estado respecto de todo el universo categorial del derecho es cómo articula Kant la regulatividad ideal para mostrar que es exclusivamente en virtud de la conformación del orden estatal que las nociones de derecho natural o "privado" pueden operar como "materia" de la "forma" jurídica[3]. La soberanía es la condición

trascendental del derecho.

La identidad discursiva de las nociones jurídicas *naturales*, su idealidad, es -de manera paradójica- su fortaleza, por ser puras, y su debilidad, por no gozar de la efectividad inherente a lo jurídico. Su condición regulativa revela su incapacidad performativa, no obstante pertenezcan al universo conceptual del derecho. Esta función de instancia *a priori* en sentido específicamente kantiano sólo la puede cumplir el Estado. Lo cual significa que, en antítesis con el liberalismo, las nociones del derecho privado (no estatal), aunque fuertes en su racionalidad abstracta, sólo adquieren realidad jurídica gracias a las del derecho público, de las cuales dependen tanto teórica como prácticamente, precisamente en cuanto nociones del derecho.

A su manera, la filosofía de Kant tiene una *allure* expositiva y conceptual protohegeliana, que no es la de las filosofías liberales. Lo que viene después es el fundamento posibilitante de lo que aparece antes. Lo que se presenta como primera instancia de racionalidad tiene, en verdad, su sentido racional pleno y kantianamente -su *a priori* en el concepto que guía teleológicamente el proceso (lógico-ontológico en Hegel, trascendental en Kant, histórico en ambos). Sin normatividad coactiva *de derecho* (*de iure, Rechtens*), no hay interrelación jurídica (*iure, rechtlich*); por ende, no hay acción justa o legítima (*recht*) a la luz de la razón práctica.

El eje del movimiento argumentativo es el de la universalización de la posesión individual. Esta universalización solamente es racional y legítima cuando procede de lo universal mismo, de la voluntad colectiva unificada, como la única que puede conceder reconocimiento, o sea: garantizar reciprocidad. Mientras que el liberalismo legitima desde lo natural extra-político, Kant lo hace desde la soberanía, esto es: siguiendo una dirección descendente o *distributiva*. De aquí, entonces, que la posesión individual aparezca como una autorización o concesión que el sujeto de tal reconocimiento recíproco, la voluntad universal o colectiva y única, hace a cada uno de sus componentes, legitimando así la posesión personal de algo exterior, como expresión de la libertad humana. Lo horizontal depende hobbesianamente de lo vertical: "Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno relativo al suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente y a priori* (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico)", sino que es condición de posibilidad agregaríamos- de todos esos actos; "por consiguiente, sólo

puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), el único que determina lo que es justo [*recht*], lo que es jurídico [*rechtlich*] y lo que es de derecho [*Rechtens*]" [4].

La clave del nexo entre lo natural y lo civil en Kant radica en la dialéctica entre lo provisorio y lo perentorio: tal posesión nouménica es una mera "presunción jurídica", que simplemente está "a la espera y como preparación"; o sea que "vale, a la espera, [sólo] comparativamente como [posesión] jurídica" [5]. La coacción pública, consecuencia de la lógica de la reflexión jurídica (de la *Urteilkraft* operando en el derecho) es, de este modo, la condición trascendental de la apropiación como derecho en sentido estricto, pues transforma la adquisición provisorio en perentoria, dando efectividad (esa vigencia real y concreta de un derecho, sin la cual éste no es tal) a la posesión nouménica. Para que la posesión racional, pero provisorio, sea perentoria (o sea: para que sea respetada efectivamente en la convivencia real), la voluntad universal que la reconoce y, así, legitima debe ser perentoria y efectiva, además de racional *qua* instancia ideal-regulativa. Esta racionalidad abstracta necesita de la racionalidad superior de la estatalidad para adquirir plena identidad jurídica. Hobbes lo expresaba con el famoso *authoritas non veritas facit legem*.

El punto central es éste: la entidad de la voluntad universal pensada como no estatal es la propia de la racionalidad regulativa de las ideas; consecuentemente, está caracterizada por la incapacidad propia de su *status* discursivo- para garantizar en la realidad de las acciones humanas el respeto recíproco en el grado necesario como para determinar una forma de convivencia ética entre seres, cuya misma libertad innata da testimonio de la siempre latente posibilidad o predisposición a no cumplir con lo que la razón prescribe como obligatorio, si es que tal obligación no está acompañada de una coacción efectiva, resultante de una voluntad unificada, rousseauianamente *générale*. Sin voluntad soberana, la posesión inteligible carece de validez objetiva. En tal caso, una convivencia ético-jurídica (o sea: racional y efectiva) entre seres humanos es imposible.

La soberanía es la condición jurídicamente *a priori* de la propiedad: Kant lo expresa atribuyendo a la realización de la justicia un carácter distributivo. Más que proteger a la posesión inteligible, constituida como tal antes e independientemente del orden soberano, el orden soberano es su fundamento trascendental, porque toda categoría e institución jurídicas nacen de, y conciernen a, la interrelación ética entre los seres

humanos. De aquí, también, la durísima crítica a la teoría lockeana del productor-propietario o de la propiedad natural asentada en el trabajo, que Kant considera fetichista[6].

4.

Si ésta es la legitimación kantiana de la condición de *propietario* (poseedor nouménico en virtud de su pertenencia a un orden soberano), entonces es absolutamente coherente con la misma su dura crítica y total rechazo a un presunto *ius resistendi*, entendiendo por ello la equívoca pretensión de que el acto de resistir encuentre su justificación en la misma racionalidad que prioriza a la soberanía.

De manera sucinta, indiquemos algunas de las características centrales del rechazo kantiano de un presunto *derecho* a resistir al poder político[7].

Ante todo, no es un *derecho*. Si la resistencia se sometiera a la prueba clave para evaluar la racionalidad de su sentido distintivo, la kantianísima universalización de la máxima, se generaría una contradicción: la resistencia, elevada a ley universal, se autodestruye pues anula la idea misma de orden que presupone (esto es: que los resistentes presuponen) para juzgar como *despótico* el poder contra el cual resisten.

En segundo lugar, Kant enerva hasta neutralizar la fuerza ilocucionaria del caballito de batalla del iusnaturalismo moderno: el *pacto originario* como categoría que estructura la legitimación de la resistencia al teorizarla como inicio del camino a la refundación de un orden justo. Para Kant, el *contrato social* carece de toda entidad histórica, pues es "absolutamente imposible", con lo cual indica que no es racionalmente serio y sensato pensar que alguna comunidad pudo haberse alguna vez efectivamente originado *more pactista* y que, por ende, es irracional intentar que tenga lugar un acontecimiento semejante.

Tal categoría de *contrato fundacional* (noción de por sí utilitaria, propia de la dimensión subordinada a la estatal) es simplemente una idea regulativa de carácter exclusivamente práctico. Se trata de una ficción que cumple la función político-jurídica de indicarle al soberano la vía regia para obrar *con juicio*.

En tercer lugar, reaparece acá la cuestión de la contraposición entre felicidad y

derecho, a la que ya hemos aludido. La desobediencia está asentada en consideraciones eudemonistas. Es el reverso de lo que el derecho de resistencia invoca (una autoridad que se excede en su potestad jurídica y pretende determinar perspectivas que son privadas de cada ciudadano), pues, para Kant, la irracionalidad sigue la dirección contraria: el desobediente invoca su concepción de la felicidad, de la propia conveniencia y de lo que le resulta útil en la dimensión del individualismo pre-civil, para cuestionar el orden jurídico, desconociendo la superioridad trascendental del derecho en general respecto de las *opiniones* personales sobre la felicidad o la infelicidad, y del derecho público en particular, en su *realidad*, respecto de la mera *idealidad* del derecho privado o natural.

En este contexto, y como cuarta característica, Kant enseña que no solamente el soberano legislativo, sino tampoco su "agente" ejecutor pueden ser desobedecidos, ni siquiera en el caso de que los súbditos consideraran que el Poder Legislativo lo ha autorizado a obrar violentamente, como un tirano. De aquí la fórmula kantiana: la potestad legislativa es "*irreprehensible [untadelig]*"; la ejecutiva, "*irresistible [unwiderstehlich]*"; la judicial, "*inapelable [unabänderlich]*" [8].

Concluamos este punto destacando (pero sin desarrollar) que, como Hobbes y a diferencia de Locke, Kant no concede espacio a la conciencia privada o fuero interno como instancia legitimadora de resistencia a la norma imperante en el fuero externo. En línea de máxima, la única tarea admisible y necesaria es la de ejercer el uso *público* de la razón en la *Öffentlichkeit*, pero esa misma razón no justifica ningún momento, dimensión o instancia extra-estatales que operen como referente alternativo al orden que la conciencia privada juzga despótico y contra el cual se cree justificada a rebelarse. "*¡Razonad cuánto y sobre lo que queráis; sólo que obedeced!*", está escrito sobre el pórtico del espacio público kantiano [9].

En resumen: el único principio de la posibilidad de gozar del derecho innato es la "justicia pública": fuera del orden civil, el ser humano no es libre, no realiza su dignidad esencial. Más aún, Kant también comparte con Hobbes, entonces, la idea central de que la enseñanza de la *lex naturalis* es someterse a la *lex civilis*. En términos kantianos: "Ahora bien, del derecho privado en el estado natural se sigue el postulado del derecho público: en la inevitable coexistencia junto a los otros, debes pasar de aquel estado al jurídico, es decir: al de justicia distributiva" [10].

De aquí que, según Kant, respecto del poder civil sin más, como conjunto funcionalmente diferenciado y articulado a la manera de un silogismo, pero unitario en su designio, jerarquía y finalidad general, no quepa ninguna resistencia, pues es irracional resistir a un poder soberano cuya legitimidad jurídica y su absolutez son dos expresiones de la misma digamos- *verdad* práctica.

Esto nos lleva a la cuestión de la estructura de los poderes estatales. Atendamos a ella intentando arrojar una luz sobre este tercer aspecto de nuestro análisis de la pertenencia o no de Kant al liberalismo moderno. La pregunta relativa y subyacente a nuestras observaciones- es si la obvia división de poderes equivale a una doctrina del *control recíproco*, como instrumento constitucional *útil* para limitar la soberanía. Esto es: si en Kant hay un contrapeso liberal a la no liberal negación de toda racionalidad práctica a la resistencia e inclusive a la crítica pública, cuando ésta no resulta contenida o restringida por la obediencia al soberano.

5.

El Estado es la realidad una y trina de una voluntad universal única y absoluta, que ha devenido de ideal en efectiva. Los tres poderes o, en términos kantianos, la "triple persona" de la "voluntad universalmente unida", la "*trias politica*", se articula como "*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*", relacionadas a la manera de un silogismo práctico: la premisa mayor está constituida por la ley emanada de la fuente legislativa, la potestad soberana; la menor es el mandato ejecutivo, que lleva a cabo la subsunción de lo particular bajo las normas universales; y, finalmente la sentencia emitida por la autoridad judicial determina qué es conforme a derecho, cuando hay conflictos y litigios en el ámbito estatal [11].

La autoridad civil es compacta en su trifuncionalidad. Como conjunto unitario, conforma la instancia superior o mandataria en su relación con la inferior o totalidad de ciudadanos sometidos al imperio del derecho. Ahora bien, Kant insiste en la identidad ética que tienen estas potestades: son "dignidades", con lo cual indica su independencia y jerarquía respecto de todo dinamismo utilitario.

Ahora bien, en ningún momento teoriza Kant un sistema de autolimitación del poder estatal mediante el control recíproco de sus componentes, en el sentido estricto y

operativamente eficaz de esta idea de la *balanza* o equilibrio entre ellos. Por cierto, Kant afirma a rajatabla, como barrera contra el despotismo, la pluralidad de las potestades, e incluso una subordinación (débil o, al menos, no suficientemente clara) del Ejecutivo respecto del Legislativo; pero no una limitación mutua, de cuya infracción pudiera surgir algo así como una justificación de la resistencia.

De hecho, el primer aspecto que destaca es el de la *coordinación y complementación* entre las dignidades estatales como "personas morales" [12]. El segundo rasgo es que "también" están *subordinados*, con lo cual alude a la relación entre el Legislativo y el Ejecutivo. Kant aclara que cada uno de ellos tiene su principio, y que -con referencia exclusiva a estos dos poderes, no al judicial- el segundo no debe usurpar las funciones soberanas del otro, al que "le da una mano", porque lo exige el imperio de la ley [13]. O sea que la *subordinación* significa que, así como la actividad normativa es lógicamente previa al de ejecutar las normas, una tarea, ésta, que complementa a aquélla y en este aspecto- le está subordinada, así también el titular del Ejecutivo colabora con el soberano *sensu stricto*, pero no como funcionario del Legislativo, a la manera rousseauiana, sino como aquel que simplemente "siguiendo la ley", obra como "agente del Estado", encargado de prescribir las reglas de la subsunción del caso particular a la norma universal. Su requisito limitativo es no realizar tarea legislativa, so pena de devenir déspota si lo hiciera; limitación obvia que no menoscaba en absoluto la identidad moral del titular del Ejecutivo, la ya indicada *dignidad* [14].

El Legislativo, por su parte, no debe ser ejecutor, precisamente por ser soberano. Pero esta condición lo autoriza a destituir al Ejecutivo o a modificar sus atributos. Lo que le está vedado es castigar al titular del Ejecutivo, pues éste no puede cometer injusticia: si lo hiciera, sería punible y debería castigarlo un poder coactivo distinto del Ejecutivo mismo, el cual monopoliza la capacidad punitiva. Lo cual sería contradictorio. Asimismo, entre las atribuciones del soberano legislador está "destituir", o sea: cambiar al titular del Ejecutivo, como también modificar sus funciones. Para mantener la coherencia, Kant no puede entender que estas prerrogativas constituyan un castigo (destituir no es castigar); en consecuencia, todos estos cambios de titularidad y de tareas se realizan con el consentimiento al menos formal- del Ejecutivo mismo.

Por último, el Judicial es el único poder que juzga qué norma regula un caso particular y cómo lo hace. Forma parte de él una representación popular en la forma de *jurado*,

elegido por el pueblo. Pero la efectivización de la sentencia le corresponde al Ejecutivo.

Lo fundamental, entonces, es que la verdad superior de la relación entre el soberano legislador y el agente ejecutor es la "unión de ambos", pues en esta unidad radica la posibilidad de las tres diversas maneras de conferir y garantizar a cada súbdito lo suyo.

La tarea que cada poder cumple es un esfuerzo para que la constitución (o sea: la legalidad objetivamente válida, vigente y eficaz) se ajuste cada vez más a los principios ideal-regulativos del derecho. En este sentido, no hay control ni delimitación recíproca posible, pues conforman en su conjunto un todo orgánico de funciones fundamentalmente complementarias, más allá de la jerarquía que rige entre ellas, en función de sus tareas específicas[15].

6.

Nos queda por analizar el último aspecto de nuestra lectura de la, si no identidad, al menos idiosincracia política del pensamiento kantiano, a la luz de las connotaciones de la idea de liberalismo, a saber: el *cosmopolitismo* como eje conceptual de una nueva ordenación planetaria. Un aspecto, éste, que ha sido y es fuertemente discutido y promocionado en las últimas décadas, a la luz de las vicisitudes de la política internacional, y de su incidencia en las políticas internas de los Estados, en la era de la globalización. A saber, el problema de la racionalidad o no, según Kant, de un orden planetario caracterizado por un centro de decisiones soberanas único, es decir, con alcance global en lo que hace a la validez objetiva de sus decisiones[16].

La pregunta ahora es si el cosmopolitismo kantiano legitima una república mundial, superadora de la pluralidad de Estados, en la medida en que fuera pensada como la única alternativa a la guerra.

A favor de esta interpretación están menos los textos kantianos que un eventual espíritu universalista que todo intérprete tiene derecho de atribuir a esos mismos textos. Un Estado global único parecería ser la única estructura coactiva conforme al universalismo ilimitado, en sus principios mismos, que sostiene la lógica del intercambio de ideas y de productos. Si el mercado de productos es conceptualmente ilimitado (la racionalidad de su dinamismo no tiene por qué respetar las fronteras, que

más bien denuncia como trabas artificiales al progreso edudemonista), y si la actividad judicial en la *Öffentlichkeit* (el intercambio de ideas) no conoce otra restricción que el respeto de la ley ("*pero obedeced*"), ¿por qué no legitimar, entonces, una autoridad única con potestad en todo el planeta, encargada de castigar a los violentos, cuya agresividad los vuelve inmerecedores de convivir libremente en un mundo políticamente racionalizado? *La respuesta kantiana es negativa.*

Para ser más precisos: el problema en juego es si Kant está teorizando las bases para una revolución en el concepto de ordenación política del espacio humano sin más, una nueva forma de orden internacional que sería incompatible con el de la modernidad clásica, pluriestatal. O si, por el contrario, sigue razonando en términos de la estatalidad clásica, la de la primera modernidad y su lógica de la soberanía absoluta, en todo caso, acogiendo cierta renovación exigida por las circunstancias históricas en las que le ha tocado vivir.

Más allá de que Kant se refiera ocasionalmente- a la posibilidad de un juez planetario, como meta remotísima que podría alcanzar algún tipo de realización en un futuro también lejanísimo, es evidente que se trata de una ficción hermenéutico-práctica operando en clave regulativa, y que no es el hilo conductor de sus opiniones -sensatas y conformes a la lógica de la soberanía -sobre qué tipo de estructura internacional es racional y, además, realizable, capaz de alcanzar existencia en un futuro menos remoto y menos ficcional, y, por ende, susceptible de alentar esperanzas políticas prudentes y razonables. Su cosmopolitismo no respalda ningún proyecto de soberanía global única ni ninguna práctica tendiente a ella, sino que, por el contrario, justifica una organización federativa respetuosa de las particularidades de sus componentes y atenta a evitar que sus diferencias se resuelvan mediante las armas, preocupación central de un pensador del orden y contrario a todo belicismo, inter- e intra-estatal, como Kant.

La sensatez de su propuesta, entonces, pasa por el rechazo de todo intento de construir un orden global cual Estado único, un gobierno planetario de carácter mono-imperial; y por el lógico aliento a una liga o federación de repúblicas (inclusive en la variedad de maneras y grados con que sus integrantes hayan realizado el espíritu republicano, sin el cual son despotismos), pues esta perspectiva federativa se le presenta como la idea de mayor capacidad regulativa entre todas las nociones que componen la noción de

derecho.

Mientras que el Estado mundial, inevitablemente despótico, no es incoherente con la idea de un mercado libre global, el cosmopolitismo de Kant, en cambio, no eleva la racionalidad del intercambio (el intercambio como lógica eudemonista) a criterio superior al de la soberanía ni propone la superación del pluralismo estatal en una autoridad planetaria única; por el contrario, le niega a tal orden global racionalidad ético-jurídica y, por ende, también política, en sentido estricto. Kant contrapone al "Estado de pueblos (*Völkerstaat*)", que anula sin más la lógica de la soberanía estatal, una forma de perfeccionamiento de la misma en la "federación de Estados (*Völkerbund*)", que se perfila como una profundización y a la vez subrogación del Estado a nivel internacional, sin fuerza coactiva pero, sí, con capacidad para armonizar las perspectivas de sus miembros, siempre con vistas a la paz[17]. Someterse al orden planetario único sería rendirse a un principio utilitario (el egoísmo de la felicidad) y a un gobierno no republicano, sino necesariamente despótico, que es, además, el preámbulo a la peor anarquía[18].

7.

¿Qué sentido puede alcanzar el cosmopolitismo kantiano en la época actual, la de la guerra posmglobal y de la violencia irrestricta, así ejercida por *todos* los que participan en ella, sin excepción? Si la planetarización de la violencia es la verdad de la ideología y de la práctica de la globalización, ¿que significa hoy esa mezcla de mística utopía y consejo prudencial, tan típica de Kant?

La reivindicación de los particularismos, por un lado (pluralidad de Estados, de lenguas, de religiones), puede ser débil frente al universalismo globalizante; pero, por otro, podría llegar a alentar un nuevo *ius publicum*, asentado sobre conjuntos novedosos, conformados por una pluralidad de Estados reunidos en federaciones que, junto con una suprema organización internacional (que debe abandonar su estructura oligopólica y democratizarse), obstaculizan el dinamismo mono-imperial que conduce al gobierno mundial único, en el que Kant vislumbra el peor despotismo, y a su inevitable contracara, la guerra civil irrestricta, de dimensiones también planetarias. Hoy vivimos en esta época de cambios existenciales.

[*] Este trabajo reproduce, con leves modificaciones, la ponencia leída en el Simposio "Kant. Razón, historia y libertad" que realizara el Goethe Institut de Santiago de Chile en noviembre de 2004".

[1] Es bien sabido que el artículo de 1784 sobre la "Idea de una historia universal..." es el texto paradigmático al respecto. Cf. I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Herausgegeben von K. Vorländer, Meiner, Hamburg, 1973 (1ª: 1913), pp. 3-20; en especial p. 11 ss. Pero las mismas ideas, además que en otros textos, están en la *Doctrina del derecho*, para la cual hemos utilizado I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von K. Vorländer, Meiner, Hamburg, 1959 (1ª: 1922), que indicamos como *Rechtslehre*. No incide sobre la presentación que aquí hacemos de nuestra lectura la propuesta interpretativa y editorial de B. Ludwig, en su edición: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, Meiner, Hamburg, 1986.

[2] Cf. *Rechtslehre*, párrafos 8, 9 y 10 (pp. 64-70); 14 y 15 (pp. 74-76); 16 (pp. 79-80).

[3] Cf. *Rechtslehre*, párrafo 42, pp.128-130.

[4] Cf. *Rechtslehre*, p. 79; pero véanse también pp. 42, 57-58, 127.

[5] Cf. *Rechtslehre*, párrafo 9, pp. 65-67.

[6] Cf. *Rechtslehre*, pp. 71-72, 76-77, 80-81; como también toda la crítica a un presunto "derecho" de resistencia (véase punto 4 de este trabajo).

[7] Para las consideraciones siguientes, cf. *Rechtslehre*, pp. 142-148, 168-169. El innegable *factum* de la desobediencia, el hecho empírico innegable que se desobedece violentamente, desde la perspectiva jurídica, o sea: desde la razón práctica, es el "crimen supremo y más punible" y la "prohibición" a cometerlo es "incondicional". Más duras aún son las críticas a las revoluciones. La actitud kantiana frente a la Revolución Francesa, *que no contradice estas ideas*, pese a que Kant no dejara de *juzgar* que el sentido filosófico-histórico de la misma debía ser ficcionalizado como un mojón

importantísimo en el camino hacia la realización del derecho, exige consideraciones que exceden el límite de este trabajo.

[8] Cf. *Rechtslehre*, p. 139.

[9] Que sea archiconocido, no vuelve, sin embargo, inútil recordar el famoso pasaje del ensayo de 1784: cf. I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Werke*, Akademische Textausgabe, VIII, de Gruyter, Berlin, 1968, p. 41.

[10] Cf. *Rechtslehre*, parágrafo 42, p. 128. En el parágrafo 41, niega Kant que de la "unión civil" quepa hablar como de una "sociedad", pues ésta conlleva nexos horizontales que tienen su condición de posibilidad en la estructura vertical de la soberanía, como régimen de mandato y obediencia: nexo entre el soberano o "*Befehlhaber (imperans)*" y el "*Untertan (subditus)*": cf. *ibidem*.

[11] Para este punto 5, remitimos a los párrafos 45 a 49 de la *Rechtslehre* (pp. 135-141).

[12] Están "*beigeordnet*" como "*potestates coordinatae*" y establecen entre sí un nexo que lleva a la "plenitud [*Vollständigkeit*] (*complementum ad sufficientiam*) de la constitución estatal" (p. 139).

[13] *Ibidem*.

[14] Cf. *Rechtslehre*, pp. 136, 139-140

[15] "Es, entonces, a través de tres poderes distintos (*potestas legislativa, executoria, iudiciaria*) que el Estado (*civitas*) tiene su autonomía, es decir: se conforma y se conserva a sí mismo según leyes de la libertad. En su unión [*Vereinigung*] consiste la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*); lo cual debe entenderse no como el *bienestar* de los ciudadanos y su *felicidad*, pues éstos pueden, quizás, lograrse (como afirma también Rousseau) de una manera mucho más cómoda y deseable en el estado de naturaleza o inclusive bajo un gobierno despótico; sino que se entiende con ello el estado de la mayor armonía de la constitución con los principios del derecho, como aquel hacia el cual la razón, *a través de un imperativo categórico*, nos vuelve obligatorio tender" (*idem*, p. 141). Pero véase también el comienzo del parágrafo 51 (p. 167).

[16] Cf. la sección tercera del Derecho Público, parágrafo 62 y ss. (*Rechtslehre*, p. 172 ss.); pero fundamentalmente los principios séptimo y octavo de "Ideas..." (*Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, pp. 12-18); el "Contra Moisés Mendelssohn" en "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (o sea, la tercera sección dedicada a la "relación de la teoría con la praxis en el derecho internacional"), en *Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, p.p. 106-113; los "artículos definitivos" y el "Apéndice II" de "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf" (*Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, pp. 125-139 y 163-167).

[17] Cf. *Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, pp. 13, 110-113, 130-131, 134.

[18] Como enseña claramente en el punto 2 del Suplemento [Zusatz] I, en "La paz perpetua" (cf. *Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, pp. 147-148).