

IMMANUEL KANT, LA ILUSTRACIÓN, EL INDIVIDUO Y EL ESTADO. EXAMEN Y CRÍTICA

IMMANUEL KANT, THE ENLIGHTENMENT, INDIVIDUAL AND STATE EXAM AND CRITIC

*Juan Fernando Segovia**

Resumen

El conocido ensayo de Immanuel Kant sobre la Ilustración es una suerte de pórtico que habilita el ingreso a su pensamiento moral, jurídico y político. El trabajo propone considerar la idea kantiana de la Ilustración en el cuadro de la Modernidad, para luego penetrar en algunas de sus ramificaciones: el uso público de la razón, la intersubjetividad racional, el contractualismo hipotético, el constitucionalismo, la república liberal y la libertad negativa o autonomía.

Palabras clave: Immanuel Kant, Ilustración, convencionalismo, constitucionalismo, republicanism, liberalismo, libertad negativa.

Abstract

The well-known essay of Immanuel Kant on the Enlightenment is a kind of porch that enables the entry into his moral, legal, and political thought. The work proposes to consider the Kantian idea of the Enlightenment in the frame of Modernity, and then penetrate some of its ramifications: The public use of reason, rational intersubjectivity, hypothetical contractualism, constitutionalism, the liberal republic and the negative freedom or autonomy.

* Doctor en Derecho y Doctor en Historia. Profesor de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Mendoza. Investigador del Conicet (Argentina). Miembro del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (España). Artículo recibido el 13 de agosto de 2021 y aceptado para su publicación el 7 de marzo de 2022. Correo electrónico: juan.segovia@um.edu.ar

Keywords: Immanuel Kant, Enlightenment, conventionalism, constitutionalism, republicanism, liberalism, negative freedom.

El breve texto de Immanuel Kant conocido con el título *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, escrito en 1784, da la impresión, a una persona de nuestro tiempo, en una primera lectura, de puerilidad, incluso de vulgaridad¹. Pero no es una ni otra cosa. En su sencillez encierra toda la complejidad de una infantil pregunta que pone en aprieto al padre o al maestro al que se dirige. Es, además, un texto breve que, no obstante, reenvía a otros que lo hacen más rico y complejo, preñado de efectos filosóficos, morales, jurídicos y políticos, pues buena parte de la producción intelectual de su autor en los años siguientes está relacionada con la respuesta a aquella pregunta, como han visto sus estudiosos, en un contexto particular².

Nuestra intención es sencilla: leer su trabajo a la luz de su filosofía y la política resultante, entrelazando los textos más importantes del filósofo sobre estas materias. Y en la misma medida que avanzamos en la lectura, someterlo a reflexiones y observaciones críticas para probar su resistencia, su coherencia, su seriedad, tanto como exponer sus problemas y precisar sus consecuencias.

I. ¿Qué es la Ilustración?

MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN

En el surgimiento de la época y del espíritu que llamamos Modernidad fue decisivo el cambio conocido como la subjetivación del mundo de la

¹ Immanuel KANT, “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, pp. 33-39. El ensayo se publicó en el mes de diciembre en el *Berlinische Monatsschrift* (órgano público del club secreto de los amigos de la Ilustración llamado *Mittwochsgesellschaft*, del que Immanuel Kant no era miembro) en contestación al ministro luterano Johann Friedrich Zöllner. El escrito de J. F. ZÖLLNER (en el que se formula la pregunta, ¿qué es Ilustración?), se titula: “¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?”, pp. 3-9.

² Véase Katerina DELIGIORI, *Kant and the culture of Enlightenment*, pp. 41-53; Steven LESTITION, “Kant and the end of Enlightenment in Prussia”, pp. 57-112; James SCHMIDT, “Kant and the politics of Enlightenment: reason, faith, and revolution”, pp. 225-244; James SCHMIDT, “What Enlightenment was: how Moses Mendelssohn and Immanuel Kant answered the Berlinische Monatsschrift”, pp. 77-101 y James SCHMIDT, “The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”, pp. 269-291.

vida, el volverse el hombre sobre sí mismo; subjetivación que, en lo que aquí interesa, consiste en un encerrarse el sujeto en su propio pensamiento para conocer y obtener o elaborar los criterios de juicio acerca del mundo exterior, de las cosas, incluido el hombre mismo. Esto es: la subjetivación del objeto y de la verdad, en el sentido de que la realidad (el ser) y el significado del mundo están determinados por el sujeto pensante, es decir, por el pensamiento. Es el “principio de la inmanencia” en el que Cornelio Fabro ha cifrado la esencia de la filosofía moderna.

“Cuando el inicio se da con *el cogito*, con el acto de pensamiento que ha removido todo contenido del ser, la filosofía ha negado en sí misma su fundamento en el ser y ha colocado el ser bajo la dependencia del pensamiento, mediado por el acto de pensamiento, como quiera que el acto de esta mediación se conciba por los diversos sistemas de la filosofía moderna”³.

Se trata del giro fundamental que Immanuel Kant llamó “revolución copernicana”⁴, pues atribuye a Copérnico el haber observado que el movimiento de los astros era relativo al movimiento del espectador, cambio científico del que se valió para sostener que los objetos de conocimiento son relativos a quien conoce. Esto quiere decir que, al contrario de la filosofía clásica de corte aristotélico, no son los objetos los que dirigen, miden y ordenan nuestro conocer, sino, a la inversa, es nuestra capacidad de conocer (de pensar) la que dirige, mide y ordena los objetos que conoce (que piensa). Con método y estilo cartesiano, distingue el yo, que es sujeto pensante, de los objetos exteriores que son pensados (entre ellos el propio cuerpo del sujeto):

“Distingo mi propia existencia, como [existencia] de un ente pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que está también mi cuerpo)[...]”⁵.

³ Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, p. 72; Immanuel KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, p. 61, lo dice de este modo: “[...] la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma [...]”. Esas leyes que la razón se da son llamadas máximas: “A todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto, los denomino máximas de la razón”. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, 1928, vol. I, p. 704. Esta es la versión que emplearemos, salvo que se indique lo contrario.

⁴ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, prólogo de la segunda edición, en el año de 1787, p. 15 y ss.

⁵ *Op. cit.*, vol. I, p. 470. Más decisiva, por clara, es la traducción de Manuel García Morente: “La conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”, *op. cit.*, p. 171.

De la revolución copernicana se ha dicho que es la “toma de conciencia del sujeto cognoscente”, la “autoconciencia”⁶, la conciencia del sujeto cognoscente acerca de sus facultades cognitivas en tanto determinantes, constitutivas, de los objetos de su conocimiento. Es el pensamiento (el acto de la razón humana) el que da forma a la realidad, pues sin nuestro pensamiento la realidad sería una materia informe e inaprehensible, pura empiria. El objeto, la realidad, dependen de las categorías *a priori* del pensar del sujeto. Al mismo tiempo, significa la ausencia de fundamento para el pensamiento, desde que el pensamiento se funda a sí mismo, no deriva de nada ajeno al pensamiento mismo, él es su fundamento⁷. Immanuel Kant dirá que la razón no tiene más fundamento que ella misma, de modo que la verdad está en el hombre, es el hombre mismo.

“*Pensar por sí mismo* significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón), la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración* [*Aufklärung*]. [...] servirse de la propia razón no significa sino el hecho de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir”⁸.

El Renacimiento y la Reforma, movimientos iniciales de la Modernidad, conciben la Ilustración, pues el humanismo renacentista es ya el primer paso a la “rehabilitación antropocéntrica del hombre”, “rehabilitación de la criatura”, “rehabilitación de lo humano”, que es tanto como la autonomía del sujeto⁹. Sin la reivindicación del sujeto no hay libertad –en el sentido moderno–y, por tanto, no hay razón libre. Estos precedentes permiten entender por qué el filósofo prusiano concibe la Ilustración partiendo de la libertad de la razón como libertad de pensar y de expresar lo pensado, en sus propias palabras: “[La] libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio”¹⁰, íntegramente. El proyecto kantiano de la Ilustración se centra en la “emancipación a

⁶ Ernst CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 160.

⁷ Agapito MAESTRE, “Estudio preliminar. Notas para una nueva lectura de la Ilustración”, p. XXV, lo dice con más elegancia: “La problematización indefinida de todos los presupuestos”.

⁸ KANT, *Cómo orientarse...*, *op. cit.*, p. 65 nota.

⁹ Expresiones de Jacques MARITAIN, *Humanismo integral*, *passim*. Tal elevación de la actitud subjetiva tiene enorme trascendencia en la concepción renacentista de la dignidad humana que está a la altura de la divina, como se ve en Giannozzo MANETTI, *Dignidad y excelencia del hombre*, y en especial en PICO DE LA MIRÁNDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, pero también Giordano Bruno, Lorenzo Valla, Tomasso Campanella, Marsilio Ficino y otros. Cfr. Ernst CASSIRER, Paul Oskar KRISTELLER and John Herman RANDALL JR. (eds.), *The Renaissance philosophy of man*, *passim*.

¹⁰ KANT, “Respuesta a la pregunta...”, *op. cit.*, p. 34.

través del conocimiento”, dijo Karl Popper¹¹, aunque más bien debería decirse “emancipación a través del pensamiento”, más aún en el campo de la razón práctica¹².

Asimismo, refiere que se trata del pensar de la razón libre del ciudadano, de la independencia intelectual del filósofo, no la del funcionario, pues solo la de aquel/aquellos es una razón pública que necesita expresarse de esta manera¹³. Podría decirse que su propuesta pone a la Ilustración como consagración de la Modernidad: autonomía del individuo o liberación de la razón; más libertad como autodeterminación, con prescindencia de las cosas que la libertad quiera¹⁴; y menos poder, cualesquiera que estos fueren: religiosos, morales, corporativos, jurídicos, políticos, etc. La libertad ilustrada es libertad para la razón que se orienta hacia lo general y público (la del filósofo o del ciudadano, cuyo público es universal), frente a la razón que responde a lo particular y privado (la del funcionario sujeto a restricciones específicas del cargo)¹⁵.

ILUSTRACIÓN Y RACIONALISMO

La Ilustración del siglo XVIII, la definió como “el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad”. El hombre mismo es responsable de esa *capitis diminutio* que es la minoría de edad, la cual:

“Estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro”¹⁶.

¹¹ Karl R. POPPER, “La crítica de Kant y la cosmología”, pp. 220-221.

¹² Consúltense las agudas apreciaciones de J. B. SCHNEEWIND, *Essays on the history of moral philosophy*, p. 308 ss., basadas en el texto de la nota final de *Cómo orientarse en el pensamiento*, que recién hemos citado parcialmente en el cuerpo del texto. Es también la posición de varios otros estudiosos de Immanuel Kant, por caso DELIGIORGI, *op. cit.*, pp. 4, 55 ss., *passim*.

¹³ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴ Immanuel KANT, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, octavo principio, p. 29: “Cuando al ciudadano se le impide que busque el bienestar según le plazca –con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los demás– se obstaculiza la vitalidad de la actividad general y con ello las fuerzas del todo”.

¹⁵ El que ejerce un oficio, sea príncipe, militar o sacerdote, hace un uso privado de la razón y por ello impone o padece limitaciones a su libertad, porque no habla por él (en nombre propio) sino por otros. Cfr. Roberto R. ARAMAYO, “Kant y la Ilustración”, pp. 293-309. Es uno de los aspectos más problemáticos de la tesis kantiana, sobre el que volveremos.

¹⁶ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 33. Sobre las variaciones kantianas en torno al pensar por sí mismo, véase Claudio LA ROCCA, “Kant y la Ilustración”, pp. 107-127.

Si leemos con atención este juicio de Immanuel Kant advertiremos que la minoría de la edad, la inmadurez, en la que han vivido los hombres hasta él, es culposa porque se ha dejado conducir por otro y no por uno mismo en el uso de la propia razón, y eso hace a los hombres responsables de su niñez. Especialmente se trata de la tutela de la religión y la Iglesia, que considera es, entre todas, la más peligrosa y “la más deshonrosa”¹⁷. Es una condición servil. La mayoría de edad, en cambio, consiste en atreverse a usar de la razón que cada uno tiene para juzgarlo todo –*sapere aude*–, porque esa potencia intelectual no tiene defecto, aunque se altera si se la somete a curadores que la sojuzgan. Adulta es la razón autónoma¹⁸; autonomía que se define como “el derecho de la libertad subjetiva” (Georg Hegel) y esta es una ganancia moderna¹⁹. Contra “el yugo de los tutores”, que acorrala la propia subjetividad, la nueva edad de la razón celebra: “El espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que cada hombre tiene: la de pensar por sí mismo”²⁰.

Además de la kantiana, varias metáforas se han empleado para hacer visible esta idea central de la Ilustración; la más usual ha consistido en traer la imagen platónica del mito de la caverna, oponiendo la libertad a las cadenas, la luz del fuego a la oscuridad, el saber a la ignorancia. De aquí también el presentar a la Ilustración como el tiempo en el cual el Sol sale y disipa las nubes, simbolizando el triunfo actual de la razón y la libertad sobre el lóbrego pasado de superstición y despotismo²¹.

Pensar por sí mismo hace al hombre libre y, por lo mismo, lo hace moral, es decir, dueño de sí mismo y no sujeto a otro. En efecto, Immanuel Kant estima que el oficio del libre pensar del hombre es la causa de su libertad moral²², de la libertad de obrar conforme a la propia razón. La Ilustración es percibida como un proceso sistemático de crítica inmanente y de autocomprensión de la razón²³, un proceso de desarrollo de estándares no autoritarios ni atrofiantes, un proceso subversivo de las autoridades opuestas a la autoridad de la razón²⁴.

¹⁷ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 39. La intromisión de los religiosos en la actividad del filósofo es repudiada en Immanuel KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prólogo a la primera edición, del año 1793, pp. 23-26.

¹⁸ MAESTRE, *op. cit.*, p. XIII: “La Ilustración es un ‘mecanismo’ a través del cual se constituye autónomamente la razón frente a cualquier tipo de dogmatismo”.

¹⁹ Georg W. F. HEGEL, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, segunda parte, segunda sección, § 124, p. 192.

²⁰ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 34.

²¹ SCHNEEWIND, *Essays...*, *op. cit.*, p. 296 ss. Sin embargo, es una metáfora plausible, pero no duradera, dice Hans BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 379.

²² KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 38.

²³ LESTITION, *op. cit.*, p. 90.

²⁴ Onora O’NEILL, “The public use of reason”, pp. 533-534.

El hombre no solo tiene libertad de usar su razón (“razonar sobre todo”²⁵) y exponer su pensamiento a la sociedad; tiene, además, el deber de hacerlo. La determinación originaria de todo hombre consiste en ese “progresar”²⁶; el progreso es su destino humano y por ello ha de usar la razón y hablar en nombre propio de manera ilimitada, pues está obligado al progreso, especialmente el del conocimiento, aunque este no lo sea todo²⁷. La Ilustración es, por lo mismo, un programa siempre avanzando en persecución de la liberación del hombre de autoridades extrañas a su razón. Se entiende que Immanuel Kant dijera que su época era de ilustración, no todavía ilustrada²⁸, porque la Ilustración es un “proyecto” consistente en salir la humanidad de su infancia y alcanzar su madurez.

Para Immanuel Kant esa liberación, en la que consiste el progreso, es obra de la razón. Es la razón libre la que opera el paso de la condición de tutela a la situación de libertad; es ella la que produce su libertad por la eliminación de toda autoridad extraña. La razón emancipa al hombre, porque ella “en sus proyectos no conoce límite alguno”²⁹.

Cuando indaga sobre el posible comienzo de la historia humana, confirma su proyecto ilustrado de salir del control de la naturaleza y alcanzar el estado de libertad, porque el trabajo de la razón humana radica en la liberación del hombre del dominio de la naturaleza en la que ha sido creado y puesto por Dios, “la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza”, la salida del estado tosco y simple de sus orígenes, el tránsito de la inmadurez a la mayoría de edad. Sorprendente y herética lectura de la Caída, pues afirma que la expulsión del Paraíso no es sino:

“El tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad”³⁰.

²⁵ Véase Jesús GONZÁLEZ FISAC, “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de la razón”, p. 187 y ss., quien, deteniéndose en la distinción kantiana de entendimiento y razón, concluye, con pasajes de la *Crítica de la razón pura*, que este razonar es un uso caracterizado como un pensar de carácter no cognoscitivo, porque no tiene relación con objeto alguno, es un indicio de la animación de la facultad, “el rendimiento propio de la razón”.

²⁶ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 37.

²⁷ Progresar para el hombre significa, según Immanuel Kant, que el hombre sea “causa” de su propio progreso hacia lo mejor, que sea su “autor”, porque posee libertad. Immanuel KANT, “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, p. 155.

²⁸ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 38.

²⁹ KANT, “Idea de una historia...”, *op. cit.*, segundo principio, p. 19.

³⁰ Immanuel KANT, “Probable inicio de la historia humana”, p. 66.

Estado de libertad al que se llega usando libremente de la razón, ganancia del pecado original, ya que el carácter distintivo del uso público de la razón está en la crítica pública (“la franca crítica a lo existente”³¹), entendida como el enjuiciamiento de lo que se considera “inconmovible” (tal, la religión y sus dogmas) en atención al progreso, al mejoramiento humano. La razón, llegada la mayoría de edad de la humanidad, se convierte en censura y el uso de la razón es incensurable, salvo por la razón misma³².

¿Censura de qué y de quién? Censura de todo aquello que signifique no usar la propia razón para descubrir la verdad, *rectius*, para pensar; censura de nuestra flaqueza y pereza para pensar por nuestra cuenta; censura de los tutores (las iglesias, el gobierno, etc.), aquellos guardianes que nos ahorran el trabajo del pensamiento autónomo; censura de la ignorancia y de la dependencia; censura de las ideas y doctrinas recibidas y no repensadas por uno mismo (la tradición, la costumbre, las normas, etc.); censura de las leyes que no vienen de la razón sino de la autoridad o poder³³. En suma, censura de los prejuicios, porque pensar por uno mismo es tener un espíritu libre de prejuicios³⁴.

Esta es la virtud del filósofo, que, según el autor, “no es un artista de la razón, sino el legislador de la razón humana”³⁵. El filósofo es quien tiene la capacidad de conocer y legislar sobre el fin de la vida humana³⁶, fin del

³¹ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 39. Véase el notable libro de Reinhart KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*.

³² KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, vol. II, pp. 765-766: “La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de esta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre solo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*”.

³³ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 34: “Los grilletes que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso, de sus dotes naturales”.

³⁴ Immanuel KANT, *Crítica del juicio*, § XL, p. 121. Y agrega en nota sobre ese espíritu libre que es: “[...] el no dejar su razón un estado puramente pasivo, y el no recibir nada de ninguna ley más que de sí mismo [...]”.

³⁵ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, vol. II, p. 850. Lo que significa que se vale de todos los otros hombres y saberes como de instrumentos para “promover los fines esenciales de la razón humana”.

³⁶ Escribe LA ROCCA, *op. cit.*, p. 115, que estos fines esenciales son el “fin final” del hombre, un fin que se basta a sí mismo, él mismo: “El hombre es el fin de la naturaleza solo porque es el ente que en la naturaleza *puede* interpretar la tarea de dar fines, y además

hombre que es él mismo³⁷, de ahí su “dignidad”. En buen romance, la tarea del filósofo es “hacer lo mismo que Dios”, revelar al hombre que la naturaleza está a su servicio y que él es la razón de ser de todo; y este develamiento teórico ha de convertirlo en norma práctica, en ley universal, como se sabe³⁸. La “fuerza mágica” que antes estaba en posesión de las autoridades mundanas es traspasada a los filósofos³⁹. Si bien sigue siendo una prescripción moral vacua, puramente formal⁴⁰.

solo si consigue interpretar plenamente esta tarea, moviéndose en el horizonte de un fin que no tenga necesidad de fundaciones extrínsecas, ni en la naturaleza ni en un Dios”.

³⁷ Que el hombre sea el fin en sí mismo, fin y no medio, Immanuel Kant lo ha dicho reiteradas veces, por ejemplo, en *Crítica del juicio*, *op. cit.*, § LXXXIII, p. 245: “Considerando el hombre (así como todo ser racional en el mundo) como ser moral, no se puede preguntar, por qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí misma un fin supremo, y se puede someter a ella toda la naturaleza [...]”. LA ROCCA, *op. cit.*, p. 115, nota 26, que transcribe este mismo pasaje, traduce “para qué” en lugar de “por qué”.

³⁸ SCHNEEWIND, *Essays...*, *op. cit.*, p. 245, afirma que, por la autonomía moral, el hombre se iguala a Dios, no es un mero siervo, pues –como veremos– se da a sí su ley y se gobierna por lo que su voluntad ha establecido, lo mismo que Dios.

³⁹ En *El conflicto de las facultades*, Immanuel Kant señala ciertas autoridades de la vida cotidiana que se imponen al propio pensamiento: el médico, que cuida de nuestra salud; el abogado, que se encarga de nuestros bienes y el sacerdote, que nos previene para la vida eterna. Como dice ARAMAYO, *op. cit.*, p. 297, retomando palabras del propio Immanuel Kant: “Al filósofo le tocaría oponérseles públicamente, no para derribar sus doctrinas, sino para desmentir esa fuerza mágica que se les atribuye de un modo supersticioso”. Pero esa fuerza mágica es ahora depositada en la Facultad de Filosofía, que es la que hace uso público de la razón libre. Immanuel KANT, *El conflicto de las facultades*, primera parte, p. 23: “Que, independiente de las órdenes del gobierno en lo que se refiere a sus doctrinas, tenga la libertad, si no de dar órdenes, al menos de juzgar a todos los que se interesan por la ciencia, es decir, por la verdad, y en que la razón tenga el derecho de hablar con franqueza; porque sin esta libertad la verdad no podría manifestarse (lo que va en perjuicio del gobierno mismo), pues la razón es libre por su naturaleza y no acepta órdenes que le impongan tomar por cierta a tal o cual cosa (ningún credo, simplemente un credo libre)”.

⁴⁰ Lo ha visto LA ROCCA, *op. cit.*, p. 116, al sostener que lo que hace que el hombre se convierta “en un *proyecto histórico*, es la pura *posibilidad formal de una donación (libre) de sentido*, como el último horizonte intocable en que toda actuación humana se mueve y se debe mover (y se debe poder mover históricamente). No se identifica así ningún proyecto peculiar de sentido, no se prescribe así ninguna sabiduría particular de vida: lo que una razón ilustrada puede y debe pretender es que subsista la posibilidad del libre proyecto del sentido de la actuación. Y esta posibilidad, dentro de una concepción de la razón esencialmente procedimental y no autoritaria (basada no en axiomas, sino en la lógica interna del proceso racional), está presente en todo ser racional con los mismos derechos (por decirlo así), y por eso hace de todo ser de ese tipo ‘un fin en sí mismo’, según una fórmula Kantiana que se malinterpreta a menudo”.

RAZÓN PÚBLICA Y RAZÓN PRIVADA

Obsérvese que el filósofo prusiano se cuida de que la razón conserve el orden, no mine la potestad gubernativa⁴¹, de forma tal que no cualquier pensamiento que conciba –especialmente en el ámbito de la razón práctica, que es la legislación moral– se convierta en ley. Debe cumplir con el principio formal de la moral kantiana: quien usa de la propia razón tiene que preguntarse a sí mismo si es factible que el fundamento por el cual admite o asume algo (o la regla que así resulta) puede convertirse en principio universal del uso de su razón⁴². Debemos esta distinción de los usos de la razón.

El argumento kantiano parece vicioso⁴³, ya sus contemporáneos se mostraron confundidos⁴⁴. Según él, el uso privado de la razón es un uso reglado por la función u oficio, como el del funcionario, el sacerdote o el médico, que poseen límites inherentes porque están reglamentados; en cambio, en el uso público de la razón, el hombre no tiene más límite que la razón misma. Así, el filósofo o el hombre (que no se debe sino a la verdad que está en su propia razón) se erige en una autoridad por sobre toda otra, como veremos. La paradoja es evidente⁴⁵: si un legislador usa de la razón en tanto legislador, se sujeta a las restricciones de la función (la de los reglamentos, las leyes y Constituciones, e, incluso, las propias del oficio legislativo); en cambio, si habla como hombre puede hacerlo con la boca suelta solo sujeta a la regla de su razón, que es la verdad. La diferencia está en que en el primer caso ocupa en escaño y en el segundo no. Por tanto, si el legislador habla a los medios de prensa como “hombre público” (que hoy es lo que hacen con más gusto y frecuencia que pe-

⁴¹ Por ejemplo, en la primera sección de KANT, *El conflicto...*, *op. cit.*, p. 25 y ss., advierte que las discusiones académicas son eso, académicas; no pueden resentir la obediencia a las autoridades jurídicas y políticas, no son una guerra (p. 47).

⁴² Máxima que se explanará en Immanuel KANT, *La metafísica de las costumbres*.

⁴³ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 35: “Entiendo por uso público de la propia razón, el que alguien hace de ella en cuanto *docto* y ante la totalidad del público del *mundo de lectores*. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un *puesto civil* o de una función que se le confía”. »En el uso privado, no se especula, se obedece. Tiene autorizado el uso público de la razón todo aquel que lo haga en nombre de la comunidad o de la humanidad: “Pero en cuanto a esta parte de la máquina se la considera miembro de una comunidad íntegra o, incluso, de la sociedad cosmopolita; en cuanto se la estima en su calidad de *docto* que, mediante escritos, se dirige a un público en sentido propio, puede razonar sobre todo, sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo”.

⁴⁴ Véase SCHMIDT, “The question...”, *op. cit.*, pp. 287-291.

⁴⁵ Lo pone de resalto José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, p. 252 y ss.

rorar en la Cámara) tiene el derecho a ser lenguaraz, solo él controla su lengua desatada.

La distinción kantiana, así entendida, parece no funcionar. Quizá podría expresarse en otros términos: en tanto sujetos privados nuestra razón tiene un uso particular, se vale de sus propios “prejuicios”; en cambio, como sujetos públicos usamos de nuestra razón de un modo universal, “cosmopolita”⁴⁶. Esta nueva interpretación de la distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón no aporta ninguna claridad distintiva y se muestra problemática, aunque muy actual. ¿Es que acaso tenemos el deber moral de legislar para la humanidad y no para nosotros mismos? ¿Podemos ser legisladores universales y no corregir los errores de nuestra patria o seguir viviendo en el vicio o el error, dominados por nuestros propios condicionamientos?

Algunos han creído que la distinción kantiana apunta a un uso de la razón (el privado) que no puede ser cuestionado, mientras que el otro (el uso público) está sometido al escrutinio público, puesto que el propio Immanuel Kant lo escribió:

“Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía. Ahora bien, en muchas ocupaciones concernientes al interés de la comunidad son necesarios ciertos mecanismos por medio de los cuales algunos de sus miembros se tienen que comportar de modo meramente pasivo, para que, mediante cierta unanimidad artificial, el gobierno los dirija hacia fines públicos o, al menos, para impedir la destrucción de los mismos. Como es natural, en este caso no es permitido razonar, sino que se necesita obedecer”⁴⁷.

Convengamos que es su interpretación sugerida, pero no deja de ser problemática. En primer lugar, porque parecería subordinar la razón pública a la razón privada (en contra de lo recién apuntado) en todo lo atinente al interés público y, en segundo lugar, porque al invertir las

⁴⁶ KANT, *Crítica del juicio*, *op. cit.*, § XL, pp. 122-123, reclama del hombre “un *espíritu extensivo*, sabiendo elevarse sobre las condiciones particulares o subjetivas del juicio (a las cuales tantos otros quedan, por decirlo así, pegados y complaciéndose en reflexionar sobre su propio juicio), bajo *un punto de vista universal* (que no se puede determinar más que colocando bajo el punto de vista de otro)”. Es la interpretación, por ejemplo, de Andrew BENJAMIN, “Towards an affective structure of subjectivity. Notes on Kant’s Answer to the question: what is the Enlightenment?”, p. 33; VILLACANAS, *op. cit.*, p. 255 parece coincidir cuando escribe que la Ilustración “no es un compromiso con nuestro Estado, sino con el ser humano”.

⁴⁷ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 35. Véase Ciarar CRONIN, “Kant’s politics of Enlightenment”, p. 54 ss.

prioridades, el uso público de la razón no entendería de la cosa pública, de modo que los filósofos o razonadores estarían inhibidos de cuestionar al gobierno y obligados a una obediencia pasiva, mecánica. ¿Es así?

No. Dice que el ciudadano está obligado a pagar los impuestos establecidos por la autoridad, pero, por otra parte:

“No actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente sus ideas acerca de la inconveniencia o injusticia de tales impuestos”⁴⁸.

La dificultad del argumento kantiano es perceptible, pues, ¿cómo universalizar el uso de la razón sino a través de un poder público político?⁴⁹. ¿Quién puede adoptar una regla universal práctica sino el legislador de una república, supuesta su legitimidad?⁵⁰. Supongamos que unos individuos (mejor, filósofos universitarios) mediante el uso de la razón creen moralmente legítimo y bueno para la cosa pública el aborto; y que otros filósofos, por el mismo método, se oponen al aborto en defensa de la vida desde que perjudica la república. ¿Quién decide? ¿Sobre qué base decidirá? Si damos al legislador la última palabra, ¿no se habrá convertido el uso público de la razón en uso privado? ¿O Immanuel Kant solo pretende un foro que reflexione y discuta y nada resuelva? La razón que por sí lo piensa todo, ¿se conforma con pensarlo sin pasar al plano práctico, renunciando a ser legisladora moral, abandonado la exigencia ético-filosófica?⁵¹.

⁴⁸ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 35. Lo mismo afirma del sacerdote como docto ciudadano en las pp. 36-37.

⁴⁹ Sobre la colaboración entre las autoridades políticas y los filósofos, véase Michael CLARKE, “Kant’s rhetoric of Enlightenment”, pp. 53-73.

⁵⁰ Decimos legitimidad en el alcance que le da el autor, el asentimiento popular: “Porque lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo”. KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ LA ROCCA, *op. cit.*, p. 117, entiende que uso privado de la razón es el relativo a las actividades que tienen un fin prefijado (como el económico), en tanto que el uso público de la razón corresponde al horizonte de la posición libre de fines. Pero no resuelve el problema, no solo porque el obrar es siempre en orden un fin (Aristóteles *dixit*), sino, además, porque el filósofo kantiano tiene un fin: hacer progresar al hombre y la sociedad, o, en términos de LA ROCCA, *op. cit.*, p. 118: “Contribuir a la institución de las condiciones de una posibilidad compartida universalmente de configurar libremente las propias experiencias de sentido”. Sin embargo, GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 190, pone el aspecto moral, práctico, en segundo plano, pues la ilustración kantiana consistiría primariamente en la voluntad de usar la razón, que es previo, anterior, a toda ley. “La libertad de la ilustración no es, o todavía no es, la libertad práctica. El nivel antropológico en que se ubica la ilustración –afirma– la aparta del cumplimiento de la ley moral aunque no de su preparación (la ilustración podría incluirse acaso en una metodología de la razón práctica). Por eso, hablando en términos dinámicos, la libertad se presenta como una resolución, *Entschliessung*, de la voluntad”.

Puede tenerse la impresión de que la Ilustración se diluye en concursos, torneos y competencias intelectuales. Es cierto que hay en ella mucho de teatralidad, pero esta escenificación no debe hacernos perder de vista las ulteriores resonancias que las ideas nuevas tuvieron y tienen en la sociedad. La divagación de los intelectuales resulta en reformas morales, jurídicas y políticas, porque las ideas tienen consecuencias prácticas, como advirtió Benedetto Croce. Era lo que Immanuel Kant esperaba.

Insistimos en un aspecto: un mismo individuo es, en términos kantianos, ciudadano de un Estado determinado y, a la vez, miembro de una sociedad o república cosmopolita⁵². En la primera condición, debe sujetarse a las leyes de su Estado, obedeciendo a sus autoridades y sus normas, como quien hace uso privado de la razón. Pero en la segunda condición está autorizado, incluso obligado, a no silenciar su razón, a hacer un uso desembozado de ella⁵³. Siendo así, la dificultad no se evacua, pues, ¿cómo y por qué distinguir la condición en la que uno está cuando habla o escribe? Según esta hipótesis⁵⁴, como ciudadano de un Estado no debería cuestionar la constitución política o la ley local que autoriza el aborto, pero como ciudadano del mundo sí podría. ¿Quién decide qué condición asumir sino el dicente o escribiente? Como ciudadano de una república particular, si nos asociamos a un poder extranjero para derrocar el gobierno de nuestro país, cometemos el delito de traición a la patria; pero como ciudadano de la aldea global, según el argumento de Immanuel Kant, nadie podría condenar tal asociación⁵⁵.

Y, por si fuera poco, ¿por qué someter a la persona al juego de múltiples personalidades para evitar que se lo castigue o no censurar su lengua? ¿Qué es esto sino esquizofrenia moral, jurídica y política?⁵⁶. Esquizofrenia moral, porque ya no se sabe qué está bien y qué mal (relativismo

⁵² Immanuel KANT, *Sobre la paz perpetua*, segunda sección, nota 1, pp. 14-15. Según James SCHMIDT, "Civility, Enlightenment, and society: conceptual confusions and Kantian remedies", pp. 424-425, el uso privado de la razón es el propio de la sociedad civil, en tanto que el uso público se refiere a la sociedad cosmopolita.

⁵³ El ejemplo lo pone ARAMAYO, *op. cit.*, p. 303.

⁵⁴ Véase John Christian LAURSEN, "The subversive Kant: the vocabulary of 'public' and 'publicity'", pp. 584-603, que habla de la doctrina de los dos sombreros (p. 588).

⁵⁵ A esta absurda conclusión parece llegar CRONIN, *op. cit.*, pp. 58-60.

⁵⁶ No queremos insistir en el punto, pero este juego entre lo local/privado y lo global/público, es maniqueo. ¿No hay acaso variadas instancias intermedias entre el Estado nacional y la Humanidad? Si como argentino o chileno formamos parte de la Gran Hispanidad, ¿qué lugar ocupa ella en el uso de la razón? Si como europeo integramos la Comunidad Europea, ¿de qué tipo es esta en cuanto al uso de la razón por sus miembros? Un parlamentario de las Naciones Unidas, al hablar, ¿en nombre de qué lo haría, del mundo unido o de su país?

subjetivista); esquizofrenia jurídica, porque lo justo queda en manos de quien tiene el poder de decidir (positivismo voluntarista) y esquizofrenia política, porque el individuo es, como apuntó Jean-Jacques Rousseau, súbdito (cuando usa la razón pública) y soberano (en uso de la razón privada), de modo que el soberano nunca puede ser universal, nunca será libre como el filósofo lo es.

Tal vez haya una respuesta (solamente mental) que haga compatible ambos usos aduciendo que el uso privado de la razón, siendo necesario, radica en la prohibición de pensar sus propios fines⁵⁷: el sacerdote no puede disponer del fin de salvar las almas, tampoco el médico del fin de dar salud al enfermo y el gobernante de regir la república por su interés general, etc. Valga, pero ¿qué sucede en caso de conflicto? ¿Qué ocurriría si el fin de la Iglesia colisiona con el de la humanidad, por ejemplo, pretendiendo condenar las herejías? ¿Qué sucedería si el médico propone medidas sanitarias (como en esta pandemia) que lesionan elementales libertades humanas?

La solución kantiana es por completo mental y en principio deja sin respuesta práctica, como no sea la limitación de la libertad del uso privado de la razón⁵⁸, sujeta a la razón de Estado, aunque sea la razón del Estado de los filósofos, esto es, el despotismo ilustrado. Si tomamos en cuenta esto y el momento en el que Immanuel Kant escribe, podría colegirse que cuando la razón tiene un uso político que afecta al Estado, está limitada por el interés general; no así si el uso público se dirige a la crítica de la religión⁵⁹. En ello, como veremos, es consecuente: el Estado es intocable.

Podríamos decir, porque es posible, que haya querido argumentar que el uso de la razón en actividades o funciones que tienen fines establecidos (la política, la religión, la medicina, la economía, etc.) debe sujetarse a esos fines. Tal sería el uso privado, un uso especial o específico. Pero si no tienen fines fijos, si es la misma razón la que se pone los fines, si el uso de

⁵⁷ GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 193 y ss. El uso privado sería semejante a una técnica, por eso habla de un mecanismo, porque aglutina diversos miembros en orden a un fin. Lo que sugiere el autor (véase nota 21 de su trabajo) es que el uso privado sería de medios en orden a un fin que es determinado por el uso público (político republicano) de la razón. No estamos seguros de que sea esa la intención de Immanuel Kant, porque importaría la primacía de la autonomía política sobre la autonomía individual, aunque de esto hablaremos más adelante.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 200, uso privado es el “uso de la libertad de acción debidamente limitada por la legislación”.

⁵⁹ SCHMIDT, “Kant and the politics...”, *op. cit.*, pp. 228-229; HANS REISS, “Kant’s politics and the Enlightenment: reflections on some recent studies”, p. 251, dice bien que el interés principal de la Ilustración alemana no es la política sino la religión, la secularización de la vida. Véase LAURSEN, *op. cit.*, p. 590 ss.

la razón consiste en el pensar como ejercicio de la facultad humana, en el ejercicio de la fe en la razón (como ocurre con los filósofos), entonces es de modo absoluto libre, puede pensar todo y decirlo todo. En eso consistiría el uso público de la razón, el uso general o universal, el librepensamiento⁶⁰. No se trata de una razón pasiva, atrofiada, ni de una razón cargada de prejuicios, sino atrevida, es decir, ejercida con plena libertad.

Sin embargo, encontrará siempre el muro de la obediencia a la autoridad secular, salvo que se escurra en la nebulosa sociedad cosmopolita o se erija en el bastión de un “orden nuevo”.

II. Ilustración y constitucionalismo liberal

No pocas interpretaciones de la Modernidad y de la Ilustración se centran especialmente en el despliegue de la libertad en todos los ámbitos, hasta la consagración de un estatuto de los derechos del hombre. Pero esta perspectiva debe sí o sí complementarse con otra, la de la soberanía, porque no hay libertad ni derechos para los hombres sin el poder del Estado, de un Estado que las proteja y garantice, protección y garantía que conllevan la obediencia política, demandada por la autoconservación del Estado, incluso, un Estado constitucional de derecho⁶¹. Pues bien, Immanuel Kant es un claro ejemplo de lo dicho.

LA RAZÓN INTERSUBJETIVA

Según algunos intérpretes, el uso público de la razón es un uso compartido y generalizado, inclusivo, pues en principio está encomendado a todo hombre: nadie debe pensar por el otro y cada cual debe pensar por sí mismo.

⁶⁰ Lo creemos esbozado por LESTITION, *op. cit.*, pp. 79-80. De acuerdo con O'NEILL, “The public...”, *op. cit.*, pp. 523-551, el uso público de la razón es el ámbito de la tolerancia en materias de la razón práctica, en especial la política. La autora prefiere, en lugar de fines, referirse a la autoridad: en el uso privado de la razón hay una autoridad exterior a ella; en cambio, en el uso público, la autoridad es interna, la razón misma. *Op. cit.*, p. 531. El hecho de que en el uso privado de la razón haya una comunidad restringida de oyentes, y en el uso público una comunidad extensa o global –otro argumento de la autora–, es secundario, pues la propia Onora O'Neill insiste en que no habla de comunidades actuales sino posibles, en el sentido de hipotéticas. Además, la publicidad, en el texto de este intelectual, es decisión de quien usa de la razón, está ligada principalmente a los temas o a la condición de quien habla, siendo secundaria la magnitud del público. En tal sentido, LAURSEN, *op. cit.*, pp. 591-592.

⁶¹ Remitimos a Juan Fernando SEGOVIA, *Tolerancia religiosa y razón de Estado. De la reforma protestante al constitucionalismo liberal*.

Si la razón es crítica, ella no está libre de esa crítica (autocrítica)⁶², que es algo así como el método del progreso de la propia razón. Luego, implica un espacio de expresión del propio pensamiento y de confrontación con el pensamiento del otro, un espacio público de comunicación del pensamiento –de diálogo racional– que sea tan amplio como la misma razón⁶³. Es decir, un espacio de correspondencia intersubjetiva⁶⁴.

En *Cómo orientarse en el pensamiento* el filósofo propone abandonar la idea del pensador solitario e integrar una comunidad de pensamiento, algo así como ejercer en común el derecho a pensar:

“¿Pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?”⁶⁵.

La cuestión es, entonces, cómo establecer este parlamento y, una vez instituido, cómo resolver el conflicto entre razones parlantes con pretensiones de constituir las propias ideas en una norma universal. La decisión que se adopte, ¿no acaba con la autonomía de la razón o la limita? ¿No se ha vuelto a los despreciados tutores, poniendo en el legislador la resolución del diálogo?

El idealista alemán lo sabía y se las ingenió para hacernos creer que, al decidir el legislador, nosotros mismos somos los que nos decidimos. Por necesidad el planteo kantiano impulsa un remedio político, que en su momento, se expondrá. Por lo pronto retengamos que el ejercicio de la razón supone la construcción de un ámbito nuevo, el de la razón pública, que es un espacio de intercambio racional, del libre pensamiento crítico.

⁶² KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., vol. II, p. 765.

⁶³ Es la tesis de O’NEILL, “The public...”, op. cit., p. 532 y ss. Cfr. BENJAMIN, op. cit., pp. 35-37.

⁶⁴ De estas impresiones ha tomado Jürgen Habermas (y los por él persuadidos) las ideas de acción comunicativa y democracia deliberativa. Baste como ejemplo, Ileana Paola BEADE, “Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración”, pp. 85-113. Lo que en Immanuel Kant es una utopía, si se quiere “literaria”, filosófica, en Jürgen Habermas se ha vuelto una utopía “sociológica”, política. Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Habermas y la democracia deliberativa. Una “utopía” tardomoderna*.

⁶⁵ KANT, *Cómo orientarse...*, op. cit., p. 60. Continúa diciendo: “[...] que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar [...]”. Y al concluir el ensayo (p. 66 nota), critica el principio de autoconservación de la razón, la defensa del propio juicio, de la propia ilustración. Por eso en *Crítica del juicio*, op. cit., § XL, pp. 122-123, afirma que no se trata solo de “pensar por sí mismo” (máxima del entendimiento); se debe “pensar en sí pero colocándose en el puesto de otro” (máxima del juicio); para lograr “pensar de manera que se esté siempre de acuerdo consigo mismo” (máxima de la razón).

“Nuestra época –escribió el autor en la presentación de la *Crítica de la razón pura*– es, propiamente, la época de la crítica a la que todo debe someterse”,

época que concede el respeto genuino que solo acuerda la razón a “quien ha podido sostener un examen libre y público”⁶⁶.

La opinión pública –de eso es de lo que incipientemente se trata⁶⁷– es esa expansión de la razón crítica individual a toda la sociedad, la puesta en marcha de la Ilustración cosmopolita, una gran devoradora de la autoridad, secular o religiosa; un gran cerebro pensante (un “pleroma” gnóstico) compuesto de una miríada de razones⁶⁸, una suerte de psicoanalista colectivo que descubre la locura de la civilización –el fanatismo y el prejuicio, el dogmatismo y el oscurantismo– y ofrece el remedio de la racional y dulce reconciliación –la libertad de pensamiento y de palabra⁶⁹. La enseñanza de este pensador dice: “Dejad que nuestro adversario hable sólo con la razón, y atacadle sólo con armas de la razón”⁷⁰, pues no hay ninguna autoridad extraña a la razón.

Concepción elitista muy típica de la Ilustración, que expresa suficientemente la confianza en los ya ilustrados, los “ideólogos” como se los llamó en Francia⁷¹. Sin embargo, un inconveniente intrínseco a la propuesta kantiana es la imposibilidad práctica, ya no de alcanzar la verdad o “un sentido unitario de lo real”, como prescribe Claudio La Rocca⁷², sino de un acuerdo práctico que tenga permanencia en el tiempo. Por la sencilla razón de que el avance de la razón está montado sobre la crítica no sobre el acuerdo; la razón progresa en la medida que censura y se censura, critica y se critica. Porque la crítica es lo que hace la razón, con libertad.

⁶⁶ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, prólogo de 1781, p. 8, nota.

⁶⁷ Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, pp. 136-149.

⁶⁸ KANT, *Cómo orientarse...*, *op. cit.*, p. 66, cree que son los ya ilustrados los que deben ilustrar a la sociedad, a la época. Estos ilustrados son, como expresa en *El conflicto...*, *op. cit.*, vol. II, p. 123, los filósofos educadores del pueblo (*Aufklärer*), instructores o profesores libres de derecho, que tienen también la tarea de hacer saber al gobierno la voluntad popular en cuanto a sus derechos.

⁶⁹ Voltaire, el censor universal, demolidor de prejuicios, exorcista de supersticiones, forense de las religiones, en nombre de la razón y su religión racional, demuele la religión revelada y la Iglesia: “El gran medio de disminuir el número de Maniáticos, si quedan –escribió–, es someter esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que ilumina lenta, pero infaliblemente, a los hombres”. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, chapitre V, p. 38. Immanuel Kant estaría completamente de acuerdo.

⁷⁰ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, vol. II, p. 770.

⁷¹ En contra, DELIGIORGI, *op. cit.*, p. 61, quien niega que se privilegie a los filósofos, pues el autor propone un libre debate público basado en la autoridad de la razón no en la de las personas. Empero, los textos kantianos son clarísimos.

⁷² LA ROCCA, *op. cit.*, p. 123.

De nuevo, para impedir esta tarea demoledora y autodemoledora de la razón, es indispensable una instancia no criticable, es decir, un uso privado de la razón que sea límite, como el de los funcionarios y las instituciones estatales garantes de la “constitución republicana”. Ni la tradición ni Dios o la religión pueden serlo. Todos los racionalistas, de Thomas Hobbes a Immanuel Kant y Georg Hegel, pasando por Baruch Spinoza y John Locke, acaban admitiendo el poder de la soberanía para controlar, reglar y prohibir las ideas inconvenientes a la subsistencia del Estado, es decir, la “razón de Estado”.

*LOS DERECHOS DE LA RAZÓN:
HACIA LA REPÚBLICA*

La idea de este pensador acerca de la libertad de la razón se puede encontrar en toda su obra⁷³. Tomemos un escrito posterior al ensayo sobre la Ilustración, En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, de 1793. Allí reconoce que el hombre tiene “derechos inalienables”, no solo en el sentido que no puede renunciar a ellos aunque lo quisiera, sino, fundamentalmente, porque el propio individuo titular de esos derechos es quien tiene la facultad para juzgar de ellos⁷⁴. La inalienabilidad del derecho comporta tanto su inenajenabilidad en cuanto la autonomía individual, la libre autodeterminación, porque el hombre es dueño de sí mismo⁷⁵, dueño de “buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca”, dice la kantiana prescripción⁷⁶.

Entre tales derechos, derechos de la Ilustración, todo individuo tiene el de criticar en el ámbito público las resoluciones del gobierno que no lo conformen o lo contraríen. Es la libertad de expresión, paradigma del uso público de la razón, pues *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo, bajo la sola condición de ser ejercida:

“Dentro de los límites del respeto y amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad”⁷⁷.

⁷³ Cfr. Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, capítulo III.

⁷⁴ Immanuel KANT, “En torno al tópico: ¿Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica?”, Conclusión, p. 46.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 27.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 47. Es decir, según expone al final de *Cómo orientarse...*, *op. cit.*, p. 66, la libertad de pensamiento que se somete a patrones racionales no convulsiona la or-

Así, el escritor está dando un paso trascendental hacia la formación, vía uso público de la razón, de un régimen político tan racional como liberal. Ese espíritu liberal ha de imperar en las repúblicas significa que los reyes y príncipes deben dejar que los filósofos expongan públicamente sus cuestiones⁷⁸, concederles una suerte de inmunidad para la discusión racional, campo libre de la razón para que despliegue sus proyectos, al librepensamiento, porque el principio regulador de la razón práctica es la libertad⁷⁹.

Para Immanuel Kant la libertad de la razón constituye un sistema: la libre obediencia a la ley resulta de un régimen de libertad que tiene su origen en la autolegislación de la razón que da la constitución libre. Si el hombre tiene el deber de obedecer la constitución estatal, es porque existe:

“Un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos”⁸⁰.

Argumento circular por inmanente. Algo queda, sin embargo, en el cedazo, pues, más acá de las tensiones, el hecho decisivo está en la postulación de la razón como piedra de toque de la verdad. El concepto puede sonar clásico, pero solamente en la cacofonía, porque, dado el paso copernicano del comienzo, el que la razón sea la piedra de toque de la verdad cobra otro significado: pensar por uno mismo es lo mismo que buscar la verdad en uno mismo, no la verdad de las cosas en las cosas, sino la verdad que el hombre es y que tiene en sí. Eso es la Ilustración. “La máxima de pensar siempre por sí mismo es la ilustración”, insiste⁸¹.

El hombre, que es actor de su bienestar, que es capaz de mejorar porque es libre por dotado de razón, es el sujeto racional del proceso político que culmina en una constitución republicana. En su escrito sobre de si la humanidad avanza hacia un estadio mejor, responde con una afirmación al planteo, aduciendo una doble causa moral:

“En primer lugar, la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del fin (que, al mismo tiempo, es deber): la constitución de

ganización civil: “Servirse *legalmente* de esa libertad y, así, a usarla con el fin del bien de la humanidad”. Estado y humanidad se identifican en este pasaje.

⁷⁸ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, suplemento al segundo artículo secreto para la paz perpetua, p. 42.

⁷⁹ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, vol. II, Doctrina trascendental del método, capítulo 2, p. 816: “Práctico es todo lo que es posible por libertad”.

⁸⁰ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, Conclusión, p. 48.

⁸¹ KANT, *Cómo orientarse...*, *op. cit.*, p. 65.

un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra (fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres)⁸².

Con ello, ha dado el paso de la abstracta libertad de pensar a la formulación de una constitución republicana sobre la base de esa libertad y con el propósito de garantirla y reforzarla.

ILUSTRACIÓN Y CONVENCIONALISMO KANTIANOS

El imperativo práctico de sustituir la violencia del estado de naturaleza por el pacto como acuerdo pacificador es lo que ha llevado a los filósofos modernos a proponer la idea del contrato social⁸³. Los teólogos, y los príncipes no menos, al poner los fundamentos de la asociación civil en otra cosa que la razón, habrían justificado el disenso y abierto el camino a la violencia. Por eso para Immanuel Kant el imperativo práctico de vivir en concordia implica sacudirse la inestabilidad producida por la necesidad de dirimir las desavenencias nacidas de esta disputa generalizada. La idea de una constitución republicana, idea racional a la que deberá ajustarse la república real, sirve a tal fin.

“La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (*res publica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella la patentiza a través de un ejemplo de la experiencia y según leyes de la libertad (*res publica phaenomenon*). Pero sólo se la puede conquistar penosamente a lo largo de muchas hostilidades y guerras; mas, una vez lograda en su conjunto, merece el calificativo de ser la mejor posible, porque aleja la guerra destructora de todo bien”⁸⁴.

⁸² KANT, “Reiteración...”, *op. cit.*, p. 157.

⁸³ De hecho, algunos entienden que el supuesto contractualista funda la distinción entre uso privado y uso público de la razón, de modo tal que el uso privado (el de las autoridades) supone una base contractual que lo legitima. Cfr. CRONIN, *op. cit.*, pp. 56-57 y SCHMIDT, “The question...”, *op. cit.*, pp. 288-291. No obstante, si, como veremos, el contrato para el filósofo es una ficción, la distinción tan discutida será ficticia también, de donde habrá que concluir que el remedio propuesto es, ya lo advertimos, puramente mental.

⁸⁴ KANT, “Reiteración...”, *op. cit.*, p. 162.

Una década después del ensayo sobre la Ilustración, ha abandonado la viabilidad de un paternalismo ilustrado, calificando al despotismo de régimen despreciable: la libertad de pensamiento exige libertad política. Escribe:

“No un gobierno paternalista, sino uno patriótico (*imperium non paternale, sed patrioticum*), es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos, tomando en consideración, al mismo tiempo, la benevolencia del soberano”⁸⁵.

Nótese que ya no respeta la distinción entre uso privado y uso público de la razón, porque la misión de diseñar idealmente la república supone desdoblarse ese uso público. De forma esquemática, sería así: en la base del nuevo régimen está el uso público de la razón por parte de los filósofos que discuten y censuran la deriva de la libertad o del poder; en una instancia media, está el uso privado de la razón ejercido por los funcionarios civiles y las autoridades intermedias esclavos de las normas de su oficio; y en la cúspide se encuentra el uso público de la razón de los ciudadanos que pactan con total libertad la constitución republicana, la norma suprema. Usemos de nombres más conocidos: opinión pública, poderes constituidos y poder constituyente.

Retomemos el razonamiento kantiano. Hay que organizar la paz. En esta inquietud se funda el optimismo utópico liberal de Immanuel Kant a Jürgen Habermas: establecer una comunidad de diálogo que produzca el consenso constitutivo de la república. Otfried Höffe dice que el filósofo prusiano busca “un orden puramente racional, la situación de derecho, que no es el Estado en general, sino la república, es decir, un Estado constitucional”, que libere del despotismo⁸⁶. Por eso el pacto o contrato social, entendido como la unión civil, es un fin en sí mismo, no hay otro medio de establecer la paz.

El estudioso expone en el Prólogo de *La metafísica de las costumbres*, que en la filosofía práctica hay que distinguir los elementos empíricos, propios de una antropología práctica (que dan lugar a la libertad negativa como eliminación de la determinación por impulsos sensibles), de los elementos racionales correspondientes a una moralidad pura (que es la libertad positiva, determinada solo por la razón práctica en sí misma)⁸⁷. En

⁸⁵ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁸⁶ Otfried HÖFFE, “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, p. 26.

⁸⁷ El procedimiento es similar al de Jean-Jacques Rousseau: descartar los hechos, apartar la consideración de las circunstancias, salir de la historia, para entrar en el reino de la razón pura. En las consideraciones morales, en especial, manda no atender a ningún fundamento material, en especial los fines. Cfr. KANT, *La religión...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

esta pureza de la voluntad consiste la “libertad del arbitrio”⁸⁸. Es así como concibe la moralidad como pura racionalidad porque no se deriva ni se funda en lo empírico: el principio de la moralidad es la autonomía de la voluntad, el imperativo categórico⁸⁹. No lo son el amor propio, el propio interés o la felicidad o la virtud personales porque son formas heterónomas, espurias, de la voluntad, no están libres de elementos empíricos⁹⁰.

Esta inicial separación nos encamina hacia los fundamentos del contractualismo kantiano, si bien todavía hace falta separar derecho y virtud, legalidad y moralidad⁹¹, esto es, separar las normas de las acciones externas de las personas (su ordenación según la ley), de las convicciones personales que fundan las conductas de los individuos⁹². La moral de la pura racionalidad exige considerar el deber por el deber mismo, sin la interferencia de criterios exteriores o valoraciones personales. La república no puede tener otro fundamento, no debe depender de lo que los sujetos quieran o pretendan.

En el ámbito teórico el contrato se funda en el imperativo categórico de la autonomía de la voluntad y acomete en la práctica una organización exterior de la conducta humana, abstracción hecha de los valores o virtudes subjetivamente pretendidos por las personas. Para este autor el bien más elevado es la buena voluntad⁹³, la voluntad que actúa conforme a máximas que pueden ser universalizadas de modo que no viole la dignidad humana, o sea, los hombres considerados como un fin en sí mismos⁹⁴. Con estas separaciones pretende subordinar el derecho y la política a la moral.

El contrato social es una idea universal de la razón práctica que no se sustenta en suposiciones empíricas sobre la naturaleza humana; una

⁸⁸ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, Introducción, pp. 16-17.

⁸⁹ *Op. cit.*, Prólogo, p. 5 y ss.; Introducción, p. 13 y ss.

⁹⁰ LESTITION, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁹¹ Cfr. Patrick RILEY, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, chapter 5.

⁹² KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte, Introducción a la Doctrina del Derecho, § B, p. 39: “El derecho es 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”. Y a renglón seguido (*op. cit.*, § C) añade: “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”.

⁹³ Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 79: “No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*”. Luego, el bien moral depende solo de la volición, lo que llama “principio del querer”, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁹⁴ Tal el imperativo categórico establecido en *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte, División de la doctrina del derecho, A, p. 47. La dignidad del hombre racional es irrenunciable, porque es el índice de su sublimidad moral, *op. cit.*, pp. 299, 300, 335, *passim*.

idea cargada de moralidad que puede aplicarse a las personas humanas. En tanto “idea”, es reguladora de la legalidad, de las leyes positivas del Estado y de las conductas individuales, porque es el principio mismo de la justicia y la norma política fundamental. Pues siendo autónomos los Estados, no puede pensarse ningún derecho originario sobre un pueblo sino a partir de la idea de un contrato también originario⁹⁵.

El estado de naturaleza preconstitucional es de la misma índole: una situación de absoluta libertad de hacer lo que se quiera, una construcción racional elaborada sobre una privación, la del derecho y la Constitución y, por lo mismo, de inseguridad, ya de la propiedad, ya de la propia felicidad⁹⁶. Dice bien Otfried Höffe que todo lo que se habían planteado los anteriores contractualistas sobre la vida en el estado de naturaleza, en Immanuel Kant es superado por *via* de disolución, pues se han vuelto discusiones irrelevantes⁹⁷. Le basta con señalar la conflictividad del estado natural de los hombres, conflicto que nace de la misma condición humana, la libre arbitrariedad, y *el común ámbito de vida*, la guerra⁹⁸.

Toda la sección primera de *Sobre la paz perpetua* consiste en un ejercicio racional: el intelectual imagina a los Estados como si fuesen individuos, los pone a vivir en un estado de naturaleza e imagina leyes que llevarán a celebrar un tratado que asegure la paz perpetua, un contrato que permita el paso al estado civil, saliendo del estado de guerra. Hecho esto, la sección segunda comienza con una definitiva caracterización:

“El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado *legal*), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad”⁹⁹.

El pacto en Immanuel Kant no explica ni expone un proceso histórico, solo establece racionalmente el mecanismo para controlar y dominar la diversidad violenta entre los hombres; el Estado no persigue la mejora

⁹⁵ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, sección primera, p. 6.

⁹⁶ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte de la Doctrina del Derecho, capítulo primero, § 9, pp. 70-72, capítulo tercero, § 41 y 42, pp. 135-138 y segunda parte, sección primera, § 44, pp. 140-142.

⁹⁷ HÖFFE, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁸ La guerra es propia del estado de naturaleza en el que no hay tribunal, sino fuerza para afirmar el derecho, afirma KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, sección primera, p. 10.

⁹⁹ *Op. cit.*, sección segunda, p. 14; toma de aquí y de allá, de Thomas Hobbes y de John Locke.

de los ciudadanos, no busca su bien, nada más procura instaurar procedimientos que aseguren una conducta cívica colectiva obediente de la organización colectiva. Cree que el Estado establece un contexto jurídico (legal) que hace posible la moralidad¹⁰⁰. Si el principio de moralidad implica conformar la voluntad particular a los principios universales de la razón práctica, el derecho político manda a ajustar las acciones externas a una regla coherente con una libertad igual para todos.

“Una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros (no de la máxima felicidad, pues ésta seguiría ya por sí misma) es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes; y en ella, al comienzo, se debe hacer abstracción de los obstáculos presentes, que quizá no surjan tanto de la naturaleza humana de manera inevitable, sino más bien del abandono de las auténticas ideas en la legislación”¹⁰¹.

Las leyes del Estado deben ser principios a los que los hombres puedan consentir a través de su razón, mientras que las normas morales requieren de una voluntad y un esfuerzo actuales. Para Immanuel Kant, lo ha visto bien Patrick Riley, el contractualismo es una hipótesis que no envuelve un consentimiento real, actual, del pueblo¹⁰². Esta es la condición por la cual el Estado puede evolucionar en la dirección del republicanismo de *La paz perpetua*:

¹⁰⁰ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, apéndice 1, p. 60: “La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza”.

¹⁰¹ KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, división segunda, libro primero, p. 396.

¹⁰² KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, § 47, pp. 145-146: “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”. Aquí toma de Jean-Jacques Rousseau.

“De modo que un día un universo de repúblicas legislará sólo aquellas cosas que son congruentes con las demandas de moralidad, aunque los motivos de la obligación moral y política seguirán siendo distintos”¹⁰³.

Dicho de otra manera: la república ideal que surge del contrato social ficticio es un régimen de gobierno que establece la legalidad, que, a su vez, permite a cada persona la persecución de sus metas morales. Es el típico planteo liberal que desdobra las razones de la obligación: el contrato social funda la obligación de obedecer al gobierno y las leyes, y como el gobierno y las leyes sirven al fin de los individuos, la obligación moral surge de la autonomía personal.

El contrato social es una ficción que cumple con la función de legitimar las ficciones subsiguientes, similar a la *Grundnorm* de Hans Kelsen. Primero, pues, es el fundamento legítimo de toda sociedad civil, no hay otro modo por medio del cual puedan erigirse legítimamente:

“He ahí un *contrato originario*, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad”.

Ergo, la comunidad política no es natural, proviene de una convención que, en todo caso, es irreal. Además, del contrato depende el principio de legalidad de la legislación secundaria, en el sentido de que la voluntad popular es “la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública”¹⁰⁴. Y también: el convencionalismo, método político moderno, se funda en la desnaturación de los hombres, los saca de la naturaleza y los pone en una situación artificial que es condición de su ser moral¹⁰⁵.

CONVENCIONALISMO Y CONSTITUCIONALISMO REPUBLICANO

La constitución republicana es posible gracias a la Ilustración¹⁰⁶, pues la libertad que la Ilustración reclama para el uso público de la razón, avan-

¹⁰³ RILEY, *op. cit.*, pp. 18, 132 ss.

¹⁰⁴ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, Conclusión, pp. 36-37.

¹⁰⁵ Juan Fernando SEGOVIA, “Le contrat social comme mécanisme de contrôle politique”, pp. 17-31.

¹⁰⁶ Michel Foucault, en su lectura de estos textos kantianos, entiende que ese es el fruto de la Ilustración, es decir, de la Revolución: “Un tal fenómeno en la historia de la humanidad no se olvida ya porque ha revelado una disposición en la naturaleza humana, una facultad de progresar tal que ninguna política habría podido sacarla del curso anterior de los acontecimientos a fuerza de sutilezas; únicamente la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana, según los principios internos del derecho, estaba en condiciones de anunciarlo aun cuando de una manera indeterminada y como un acontecimiento contingente”. Michel FOUCAULT, “Un curso inédito”, p. 94.

za la crítica de la religión a la crítica de la legislación¹⁰⁷. Es cierto que este intelectual coqueteó con el absolutismo ilustrado prusiano en sus primeros trabajos sobre dicho periodo¹⁰⁸, pero con los años diseñó una nueva legitimidad. En su escrito de 1795 *Sobre la paz perpetua*, apoyó el “contrato originario” en tres pilares, que son derechos humanos innatos e inalienables, a saber: la libertad jurídica de los ciudadanos, la subordinación de los súbditos a una legislación común por ellos consentida, y la igualdad de todos los ciudadanos¹⁰⁹.

La Constitución aglutina la multitud dispersa, una masa humana, dándole la forma de pueblo, dotado de una voluntad general, constitutiva del Estado¹¹⁰. Caminando en las huellas de Jean-Jacques Rousseau, entiende Immanuel Kant que la voluntad general es ley, goza de universalidad, generalidad, es la ley y no gobierno o ejecución de la ley.

“El acto de la voluntad general no es un acto ejecutivo; no se trata de la voluntad de la voluntad, si puede decirse así. Lo que quiere la voluntad es el estado, la comunidad misma –entiende Jesús González Fisac–. En cierto modo, también podríamos expresarlo así, es una *voluntad de forma*. Por eso este acto tiene que ser específico, que es lo que en el régimen republicano se expresa como separación de poderes”¹¹¹.

Dejando a Jean-Jacques Rousseau, el autor toma de la vulgata liberal generalizada por Montesquieu, pues la confusión de los poderes es propia del despotismo, dicho democracia.

“El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular”.

¹⁰⁷ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁸ Mucho se ha dicho sobre este particular, pero véase la síntesis de CRONIN, *op. cit.*, pp. 65-69.

¹⁰⁹ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, segunda sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 15-16; *La metafísica...*, *op. cit.*, p. 143 y “En torno al tópico...”, *op. cit.*, p. 27.

¹¹⁰ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, p. 18, dice que la constitución es: “[...] el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo [...]”.

¹¹¹ GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 198. Continúa así: “El acto ejecutivo, en cambio, no afecta a la voluntad. El acto ejecutivo quiere de otra manera porque no considera a los otros, no quiere poniéndose en el lugar de cualquier otro, sino que tan sólo tiene en cuenta al sujeto que detenta el poder, quiere desde sí mismo. Es decir, no tiene en cuenta la generalidad como objeto, o como fin, tanto da, que es una consideración de carácter formal, y se limita a tener, *inne haben*, el poder, que sólo atiende a los efectos que emanan de quien lo detenta y al curso que pueden o no pueden seguir [...]”.

Sin división de poderes, el gobierno que ejecuta la ley es también legislador. La democracia, que confunde los poderes, es:

“Necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad”¹¹².

La separación de poderes en legislativo y ejecutivo replica, en cierto modo, el uso público y el uso privado de la razón, pero con una salvedad: ya no hablamos de razón sino de “voluntad”, como volición de lo universal (el pensar, la ley) y de lo particular (el hacer, el gobierno). Tal separación es el fundamento del carácter representativo de la república, porque el legislador no se confunde con el ejecutor de la ley¹¹³.

La constitución republicana, entonces, goza de representatividad, lo que quiere decir que, siendo una voluntad pública, es capaz de ponerse en el lugar de otro, ser la voluntad de todos, lo que no puede hacer una voluntad particular. Tal voluntad pública es la justicia que asegura la universalidad de la ley o de la norma; *rectius*, la justicia es la ley misma, la voluntad que quiere la ley¹¹⁴. El pueblo de ciudadanos constituyentes piensa y legisla en el lugar de todos; el Estado es un mecanismo que solo mira por sí mismo y para sí mismo. Podría decirse que Immanuel Kant, como antes Jean-Jacques Rousseau, funda la razón de Estado ilustrada en la ficción de la voluntad popular: el Estado, que no hace la ley constitucional sino que la aplica, actúa por sí según sus fines fijados por el mismo pueblo soberano.

Es necesario insistir en que el contrato kantiano es hipotético, una idea reguladora de la razón; luego el consentimiento de los ciudadanos también es hipotético, ficticio, en tanto nunca actual. En su obra, el contrato no tiene más forma que la de la constitución republicana y el único consentimiento expreso que requiere es para declarar la guerra¹¹⁵; todo otro consentimiento es supuesto por imaginario, es un presupuesto para el funcionamiento de las instituciones. Si se quiere, es un acto de autonomía individual, de la libertad interna de los individuos que se manifiesta en la

¹¹² KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, segunda sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 18-19.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 19.

¹¹⁴ *Op. cit.*, apéndice II, p. 61 y ss., cuando Immanuel Kant trata de la publicidad como medio idóneo de conciliación de la política y el derecho o moral.

¹¹⁵ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, segunda sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, p. 17.

obediencia a las autoridades establecidas¹¹⁶. El consenso es un acto de la autoconciencia, vive en el interior intangible de los individuos y se hace público en el acatamiento del poder. Tenemos la tentación de afirmar que el consenso, confundido en la obediencia al poder, constituye un uso privado de la razón.

MECANICISMO POLÍTICO Y EGOÍSMO LIBERAL

El contrato republicano kantiano está moldeado en el procedimiento de Jean-Jacques Rousseau e inspirado, como Jean-Jacques Rousseau, en una concepción protestante del Estado en la que está ausente todo fin piadoso o moral: basta que el Estado se convierta en el mecanismo que ampara la libertad humana y proporcione incentivos externos a la obediencia¹¹⁷. Las leyes de la república no son normas morales; son resortes reguladores que garantizan el desacuerdo moral. Al ciudadano le basta la obediencia a las leyes que él ha consentido. Y así lo afirma tajantemente: “El hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno”¹¹⁸.

Jean-Jacques Rousseau había eliminado de la república los intereses privados; en cambio, Immanuel Kant –como buena parte de los ilustrados–, hace del conflicto de intereses el corazón del perfeccionamiento moral de la humanidad y de la estabilidad del Estado. El motor del progreso de la humanidad, escribe en *Idea de una historia universal*, está en el propio hombre, es su “insociable sociabilidad”, que despierta la competencia e influye más allá del raciocinio y de la volición. Si el hombre quiere la concordia, la naturaleza, a través de la discordia, lo lleva a su bien¹¹⁹. El idealista afirma que, incluso, una sociedad de demonios puede vivir ordenadamente en una república, pues obtendrían la mutua protección

¹¹⁶ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, p. 16 nota: “Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina)”. De la misma manera, por un acto de la libre razón todo ciudadano se hace la idea de la voluntad política.

¹¹⁷ El último fundamento de esta exigencia es la idea protestante de la maldad intrínseca del hombre, que está en *Sobre la paz perpetua*, y se desarrolla largamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

¹¹⁸ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, suplemento primero, p. 38. Un mensaje contra Aristóteles, que aquí solo destacamos.

¹¹⁹ KANT, “Idea de una historia...”, *op. cit.*, pp. 17-32. El Cuarto Principio, p. 21, dice así: “El medio de que se sirve la Naturaleza para alcanzar el desarrollo de las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular”.

de sus intereses egoístas por el antagonismo entre ellos¹²⁰. Del mismo modo, los Estados, que viven en un estado de naturaleza, por el espíritu del comercio (el *doux commerce* de Montesquieu), en lugar de discordia, sobrepujan los conflictos¹²¹. Es la naturaleza la que produce sus propósitos, la paz, aun contra lo que los particulares quieren.

“Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor”¹²².

Precisamos exponer algunas observaciones. Primera: La constitución republicana, es decir, liberal, se dirá realista en un sentido cínico, maquiavélico, permitiendo a los individuos gozar de derechos y libertades que son el despliegue de su individualismo egoísta, presuponiendo que la maquinaria estatal, de manera semejante al mecanicismo de la naturaleza (o gracias a él), producirá un balance, equilibrio o armonía que resulte en provecho del pueblo todo. Vicios privados, virtudes públicas, conforme a la fórmula del ingenioso Bernard Mandeville.

Segunda: La propuesta kantiana invierte la relación entre moral y política. En el pensamiento clásico, de cuño aristotélico, el problema político viene después del problema moral, de su reconocimiento y solución, ayudando la política a la moral, estableciendo las condiciones para la vida virtuosa. Immanuel Kant y los liberales creen que es al revés, que es la constitución política republicana la que hará buenos a los hombres. Y así lo escribe:

“[La moral no es] [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo [...]”¹²³.

¹²⁰ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, suplemento primero, pp. 38-39: “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: ‘ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones’”.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 41.

¹²² *Op. cit.*, p. 39.

¹²³ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, p. 39.

El remedio político que prevé el ilustrado consiste en “poner el carro delante del caballo”, procedimiento heredero del pesimismo protestante que da vuelta la reflexión de Aristóteles. Según el estagirita el hombre tiende al bien por naturaleza y la ciudad toma al hombre en su constitución natural y le facilita el logro de la vida buena. Para Immanuel Kant y los ilustrados el hombre por naturaleza tiende al mal y solo una constitución liberal republicana hace que sus inclinaciones malvadas resulten en su provecho. Por eso el Estado es y será siempre, para los liberales, una institución coercitiva.

Recuérdese la distinción kantiana entre derecho y virtud. El derecho supone la constitución del Estado, su autoridad legislativa y su poder judicial y punitivo; no tiende a la felicidad (o perfección) de los individuos, porque esta difiere de uno a otro (es empírica o fenoménica); su propósito es garantizar la máxima libertad individual (autonomía) armonizándola para que cada uno busque su felicidad conforme la conciba. De este modo, el derecho estaría fundado en la libertad y en la ley como coacción, es decir, en la constitución republicana:

“El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de “felicidad”); como a este respecto, y a propósito de aquello en lo cual cada uno cifra su fin empírico, los hombres piensan de modo muy diverso, de suerte que su voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, síguese de ahí que tampoco puede ser situada bajo ninguna ley externa conforme con la libertad de todos”¹²⁴.

Tercera: En el elogio del trabajo insensible de la naturaleza Immanuel Kant reformula, con otro lenguaje, la tesis liberal de “la mano invisible”: el mecanismo natural contrapesa las pasiones y compensa los intereses, produciendo una sensible armonía.

“De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente

¹²⁴ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, p. 26.

para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)”¹²⁵.

No es la Providencia divina, tampoco la virtud, quienes acomodan las diferencias y producen el buen resultado; es la naturaleza mecánica que hace sus cosas en beneficio de los hombres con independencia de que ellos lo quieran o no¹²⁶. La naturaleza actúa mecánicamente y las sociedades se rigen por su ritmo. Con Immanuel Kant han desaparecido ya todos los vestigios del viejo organicismo, estamos en pleno mecanicismo hobbesiano¹²⁷. Algo más: resulta extraño que el intelectual, que ha desnaturado a los hombres al hacerlos del todo racionales, introduzca la naturaleza por la ventana del Estado para garantizar un progreso que, en principio, solo nace de la obediencia.

Cuarta: Es útil volver sobre un texto que ya hemos citado, el contrato original no tiene por qué ser un hecho, le basta con ser una idea de la razón¹²⁸, aunque debería decirse mejor: una idea de la razón para justificar la razón de Estado¹²⁹. El contrato social tiene la forma de una “experiencia mental”¹³⁰, pero de él resulta una “experiencia real”, el Estado príncipe de la paz, la razón de Estado que es la paz en sí misma. El pesimismo protestante late en su conclusión: los hombres no pueden progresar

¹²⁵ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, suplemento primero, p. 41.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 37.

¹²⁷ Observó Carl SCHMITT, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, p. 39: “La aguda distinción entre ‘organismo’ y ‘mecanismo’ no se impone hasta fines del siglo XVIII. La filosofía del idealismo alemán, el primero de todos Immanuel Kant en su *Crítica del juicio* (1790), formuló la distinción tomando por base el antagonismo de lo ‘interno’ y lo ‘externo’, llegando a oponer el ser vivo a la cosa muerta, con la cual se despejaba la idea de mecanismo de todo carácter mítico y hasta viviente. Mecanismo y máquina se convierten entonces en puras instituciones de fines sin alma”.

¹²⁸ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, Conclusión, pp. 36-37 (el concepto se repite en pp. 43-44). También como segunda parte de *El conflicto...*, *op. cit.*, sección 8, p. 125: “La cosa pública que habéis concebido conforme a ella por puros conceptos racionales, y que vosotros llamáis un ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para toda Constitución civil en general y que aleja toda guerra”. Por eso RILEY, *op. cit.*, p. 143 ss., lo denomina contractualismo hipotético. Para su defensa, cfr. Onora O’NEILL, “Kant and the social contract tradition”, pp. 25-41.

¹²⁹ Tómese nota del cinismo que es idéntico al de Baruch DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, XVI, 29: “Rara vez se ve dictar a los soberanos órdenes absurdas, porque les importa sobre todo, para conservar el poder, velar por el bien público, y no dejarse llevar en sus decretos sino de la razón”. Maquiavelo en estado puro, la conveniencia del soberano es la suprema regla de conducta política. Es el mismo que en la “Carta 50” a Jarig Jelles, de 2 de julio de 1674, dice –como antes Thomas Hobbes– que el derecho del soberano es equivalente a su poder sobre los súbditos Baruch DE SPINOZA, *Correspondencia*, pp. 308-310.

¹³⁰ HÖFFE, *op. cit.*, p. 28.

moralmente, bueno es que el Estado progrese en lo jurídico. O, en todo caso, los hombres solo pueden mejorar bajo un sistema coercitivo¹³¹. Lo que progresa es la legalidad, quizá con la esperanza que avance también la moralidad¹³².

DE LA REPÚBLICA UTÓPICA A LA REPÚBLICA LIBERAL

En una nota calificamos a la utopía kantiana de literaria y filosófica. Su ideal es el gobierno libre de los filósofos libres y los políticos ilustrados. Según Jesús González Fisac, la verdadera república de la razón:

“Es la del mundo de los escritos y de los lectores; la república en la que todos los que participan son y lo hacen como representantes de la razón misma”.

Esta república es un espacio público de pensamiento, “un espacio no despótico en el que lo único que puede hacerse es pensar”¹³³. Immanuel Kant imagina, o pretende, una comunidad pensante; una comunidad, como hemos advertido, de filósofos¹³⁴ o “doctos”¹³⁵, una república literaria de librepensadores, sueño de muchos ilustrados.

Empero, el uso público de la razón por los filósofos demanda de un uso privado de la razón por los políticos. Los filósofos imaginan, los políticos realizan. Nuestro estudioso no puede evitar que el uso privado de la razón acabe imponiéndose en la sociedad, por más que afirme que está subordinado a las leyes que sanciona la razón pública. Dicho de otro modo: todo sueño que en tal no se queda, encarna en otra cosa, según hemos venido apuntando, en este caso en el mecanismo estatal, el Estado republicano, que debe ponerse en marcha. Y así lo ha diseñado y también puesto a andar. Veamos.

Para Immanuel Kant, está dicho ya, el acto por el cual un pueblo se constituye como un Estado, más precisamente su “idea”, idea que se basta a sí misma para pensar en la legalidad, es el “contrato original”, por el cual

¹³¹ KANT, “Idea de una historia...”, *op. cit.*, Quinto Principio, p. 23: “La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción es, por cierto, la mayor de las necesidades, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus inclinaciones no le permiten que puedan subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto”.

¹³² KANT, *El conflicto...*, *op. cit.*, segunda parte, sección 9, pp. 126-127. Sobre las dificultades de la coexistencia de moralidad y legalidad, cfr. RILEY, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹³³ GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 201.

¹³⁴ KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, suplemento segundo, pp. 42-44.

¹³⁵ KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, pp. 35, 37-38.

todos, en el ámbito individual y colectivo, abandonan o entregan en el pueblo su libertad exterior, y la recuperan como ciudadanos de una república, es decir, de un pueblo considerado como Estado. Con otra terminología, está repitiendo la idea central de Jean-Jacques Rousseau. Asimismo, Immanuel Kant también entiende esta constitución de la soberanía contractual como la:

“Relación entre un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido) el conjunto de los individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*)”¹³⁶.

El pueblo ideal, no la multitud informe de individuos, es un sujeto que no tiene sobre sí un gobernante, es soberano universal, el mismo pueblo abstracto soberano. Al constituirse en soberanos, por el contrato original, los individuos abdicar de una libertad de segundo orden –una libertad salvaje– para concederse a sí mismos una libertad política, de primer rango. Por tal motivo no se puede decir que el hombre en el Estado haya sacrificado parte de su libertad natural exterior, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para recuperar en la dependencia legal, es decir, en un estado legal (el Estado coercitivo de derecho), su libertad en general, sin mengua alguna de ella, porque esta dependencia que se establece proviene de la propia voluntad legislativa del pueblo¹³⁷.

La ficción del contrato (de la que depende la obediencia), que supone la ficción del pueblo como poder constituyente, es para el filósofo prusiano, incuestionable, no se puede revisar; y quien la desafíe o contradiga es un rebelde, un subversivo, reo imperdonable de muerte:

“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*)”¹³⁸.

El origen del poder supremo es, para las personas los súbditos, inexplorable, “inescrutable” desde un punto de vista práctico; los súbditos no deben discutir (sutilizar) activamente este origen como si tuvieran un derecho controvertible (*ius controversum*) en cuanto a la obediencia que deben a ese poder. Cuestionar si ha existido en realidad el contrato de sujeción o sumisión al Estado, es algo del todo vano, desde que el pueblo ya está constituido bajo la ley civil y, en todo caso, tales cuestionamientos pondrían en riesgo al Estado.

¹³⁶ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, § 47, pp. 145-146.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Op. cit.*, § 49, observación general “A”, p. 152.

Si el que indaga acerca del origen último del Estado lo hace para resistir a la autoridad existente, es de pleno derecho que se lo castigue bien con la muerte, bien con la expulsión (ostracismo), como fuera de la ley (muerte civil), castigado, aniquilado o desterrado con pleno derecho. Disputar esta ley es ya un acto de insumisión, una quiebra del contrato, un delito. “Una ley que es tan sagrada (inviolable) que, *considerada con un propósito práctico*, es ya un crimen sólo ponerla en duda”, remata. Esta es la interpretación kantiana de la máxima paulina (*Romanos XIII*) según la cual toda autoridad viene de Dios:

“Que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen”¹³⁹.

Es evidente que no tolera el derecho de resistencia: “El poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (*es irresistible*)”, porque ninguna comunidad organizada estatalmente, es decir, de acuerdo con el imperativo categórico del contrato social, puede subsistir sin tal poder, “sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior”. Una máxima que autorizara la resistencia, si universalizada, “destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general”. Si el súbdito debe sus derechos al Estado, difícil es que pueda encararlo y enfrentarlo, pues quitada su autoridad, se pierde la ley y se evaporan los derechos civiles. Se vuelve al abominable estado de naturaleza.

No son palabras. Immanuel Kant ha dicho con toda gravedad que pensar en teoría (sutilizar) que el contrato es un engaño, no queda libre de las consecuencias prácticas, porque pensarlo y decirlo es un acto subversivo. Y ha agregado que el poder del Estado es irresistible, y debe echar “por tierra toda resistencia interior”. Interior es el pensamiento.

Prosigue argumentando, a modo de conclusión:

“Toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción de descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos”.

Y esta prohibición, agrega, es “incondicional”, no admite excepción, ni siquiera en el caso de un gobernante que proceda “de modo absolutamente despótico (tiránico)”, pues, incluso, en este supuesto el súbdito está impedido de resistir u oponerse de ninguna manera “a título de con-

¹³⁹ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, pp. 149-150.

traviolencia”. Dado que está establecida una constitución civil: “El pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución”¹⁴⁰.

En síntesis: Con la institución de la república liberal, cesa el uso de la razón ilustrada, se concluye con la censura, acaba toda crítica¹⁴¹. Algunos¹⁴² creen que debe no obstante distinguirse el juicio de Immanuel Kant como filósofo del derecho y la política, que es condenatorio de las revoluciones, del juicio histórico favorable a las revoluciones contra el tirano, como habría sido la francesa¹⁴³. Pero el argumento es especioso, pues, ¿quién decide sino el filósofo, el propio Immanuel Kant, cuándo es por un motivo o por el otro? En última instancia, si las revoluciones son liberales, republicanas, bienvenidas; si son contra el liberalismo y la república, rechazadas como traición a la patria (parricidio, dice el autor). Es el típico argumento liberal-democrático: solo las revoluciones liberales y democráticas son justas. El Estado liberal y democrático debe ser inmunizado contra las revoluciones injustas¹⁴⁴.

Lo singular de la tesis kantiana es que se dice en oposición a la filosofía política hobbesiana, y alcanza la crítica mezclando a Jean-Jacques Rousseau, ¡con el propio Thomas Hobbes! Como buen discípulo de ambos, pone la “razón de Estado” por delante de todo otro concepto o principio. Un pasaje de *La metafísica de las costumbres* prueba que Immanuel Kant piensa el Estado de la misma manera que Jean-Jacques Rousseau:

“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 con nadie mediante su ley”.

El Estado siempre es justo, nunca se equivoca, como la Voluntad General de Jean-Jacques Rousseau es infalible, porque no infligiría un daño a sí mismo.

“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

¹⁴⁰ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, Conclusión, p. 40. De esta página son todas las citas del texto.

¹⁴¹ El único caso que Immanuel Kant admite es el de la rebelión que triunfa. KANT, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, apéndice, p. 64. Cfr. LAURSEN, *op. cit.*, p. 597.

¹⁴² ARAMAYO, *op. cit.*, pp. 299-300.

¹⁴³ KANT, “Reiteración...”, *op. cit.*, pp. 156-158.

¹⁴⁴ Nótese que toda esta construcción opuesta al derecho de resistencia se basa en una petición de principios: la soberanía del pueblo, que así mismo se da la constitución y que por sí legisla en el Poder Legislativo. Lo que Immanuel Kant nunca ha pretendido ni querido mostrar o probar (hubiera sido vano), ya que es una hipótesis de la razón y nada más que eso.

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”¹⁴⁵.

El poder soberano (el pueblo reunido o su órgano representativo, el Legislativo) es irresistible porque es irresponsable, supuesto que siempre actuará bien. Pero la soberanía de derecho se confunde con el soberano de hecho, porque el gobierno, sometido al legislador, hace cumplir la ley; luego, es también irresponsable. El soberano no tiene deber alguno para con los súbditos por el cual pueda ser coaccionado y obligado actuar de una manera determinada o retractarse¹⁴⁶. El soberano solo tiene derechos¹⁴⁷.

Esta conclusión, muy a tono con la ideología de la Modernidad, esconde las libertades del súbdito en la libertad del soberano. Y si este soberano es ahora tolerable y respetado, es porque se trata del mismo súbdito visto desde otro lado. Por eso la obediencia al soberano es incondicional, según la máxima kantiana.

“Que se ha de obedecer a aquél que se encuentra en posesión del poder supremo de mandar y legislar sobre el pueblo, y ciertamente de un modo tan incondicionado jurídicamente que es ya punible el solo hecho de investigar públicamente el título de esta su adquisición, por tanto de ponerlo en duda para oponerse a él por una eventual falta del mismo; que es un imperativo categórico: *obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros* (en todo lo que no se oponga a lo moral interno), es la proposición escandalosa que se pone en tela de juicio”¹⁴⁸.

Patrick Riley entiende que esta resolución no es la misma de Jean-Jacques Rousseau porque en el filósofo prusiano la rectitud, esto es: el derecho y la justicia, no provienen de la sola voluntad popular, sino de la voluntad unida del pueblo que interpreta y aplica la ley natural¹⁴⁹. Vale, pero ¿qué es la ley natural para nuestro autor? ¿Acaso no es otra cosa que la garantía de la autonomía?¹⁵⁰. En Immanuel Kant, constituida la

¹⁴⁵ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, § 46, p. 143.

¹⁴⁶ Cfr. CRONIN, *op. cit.*, pp. 73-75.

¹⁴⁷ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, observación general, A, p. 150: “El soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo)”.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, primera parte, apéndice, p. 217.

¹⁴⁹ RILEY, *op. cit.*, p. 147. De hecho, Patrick Riley no pasa de lo dicho y todo lo que expone a continuación tiene que ver con la autonomía política y no con la ley natural.

¹⁵⁰ El iusnaturalismo kantiano concibe “un derecho racional que evoluciona mediante la publicidad y el acuerdo político”, según la observación de VILLACANAS, *op. cit.*, p. 47.

república liberal, no hay más ley que la del Estado. La coherencia de los principios exige que la ley sea “inmanente”, porque una ley natural que estableciera los deberes de los hombres es contradictoria con el imperativo categórico que funda la obligación moral en la autonomía de los sujetos.

Una última acotación: desde el punto de vista del desarrollo histórico de las doctrinas políticas, el soberano, como lo inventara Juan Bodino, siempre ha sido absoluto, dígame del monarca (como en el derecho divino de los reyes), de la nación (como con los revolucionarios franceses) o del pueblo, tal como hacen Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. De hecho, la coronación del pueblo ocurre tras la decapitación del Rey, confirmándose el dicho “a rey muerto, rey puesto”¹⁵¹.

Aquí hay que retomar la idea de la autodeterminación como imperativo categórico que constituye el principio fundamental del mundo moral y político kantiano, que contradice la heteronomía de la voluntad.

III. Ilustración, autonomía y autodeterminación

MORALIDAD Y VOLUNTAD

Cuando tratamos de la constitución republicana deslizamos un cambio en los conceptos usados por Immanuel Kant: la voluntad ganó, en ese momento, una dimensión hasta entonces no advertida. Esto porque el fundamento de la moral¹⁵², del deber moral, no está en la felicidad, el placer o la utilidad sino, simplemente, en la idea de una voluntad libre que obedece las leyes de la razón¹⁵³. De aquí nace el concepto de libertad como la voluntad autodeterminada, independiente de causas extrañas a la misma voluntad. Hemos visto cómo Immanuel Kant depuró el concepto de libertad en la moralidad hasta alcanzar la idea de autonomía. Así, la voluntad es la facultad de autodeterminación del sujeto de acuerdo con la ley, ya que la voluntad establece la causalidad en las acciones¹⁵⁴.

El intelectual presenta la voluntad como la causalidad indeterminada de un ser racional que entiende la concepción de las leyes según las cuales actúa, mientras que los objetos en la naturaleza física actúan de acuerdo

¹⁵¹ Sobre este interesantísimo tema, véase Edmund. S. MORGAN, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*, *passim*.

¹⁵² Cfr. Louis DUPRE, *The Enlightenment and the intellectual foundations of Modern culture*, chapter 5, pp. 133-145; SCHNEEWIND, *Essays*, *op. cit.*, parte V.

¹⁵³ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁵⁴ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte, Introducción, p. 13 y ss.

con las leyes, pero sin tener la concepción de ellas¹⁵⁵. Por eso la separación entre el hombre cuya personalidad es independiente de determinaciones físicas, el *homo noumenon*, y el mismo hombre como sujeto afectado por tales determinaciones, el *homo phaenomenon*¹⁵⁶.

De este modo, la personalidad moral no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales, por eso una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma. La personalidad psicológica, en cambio, es nada más que la facultad de “hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia”¹⁵⁷. La libertad positiva, concluye, consiste en la voluntad pura, independiente de los elementos empíricos; solo ella es el origen de la moralidad¹⁵⁸.

En los sujetos racionales, la causalidad está en ellos mismos, esto es, autonomía, no heteronomía, porque las personas no son causalmente determinadas¹⁵⁹. Esto hace posible el imperativo categórico en moral: la idea de la libertad por la que el hombre pertenece al mundo de la razón, de lo inteligible, por lo cual todas las acciones se podrían conformar a la autonomía de la voluntad; y que, en tanto perteneciente al mundo sensible, se deben conformar a ella. Permítasenos una extensa transcripción de un pasaje crucial de *La metafísica de las costumbres*.

“En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber en una doble calidad: primero como ser sensible, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como ser racional (*Vernunftwesen*) (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la libertad por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora. Ahora bien, el hombre, como ser natural dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como causa, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero el

¹⁵⁵ RILEY, *op. cit.*, p. 139.

¹⁵⁶ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte, División de la Doctrina del Derecho, p. 51. Cfr. la distinción correlativa entre noumenon y fenómeno de la *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, vol. I, parte segunda, división primera, capítulo tercero, p. 329 y ss.

¹⁵⁷ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, primera parte, Introducción, p. 30.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁵⁹ Afirma SCHNEEWIND, *Essays...*, *op. cit.*, p. 240 y ss., que en esto consiste la revolución kantiana en moral, en que el hombre se da a sí mismo la ley mediante su voluntad racional, la razón práctica, haciendo de la moral una creación humana. En las conclusiones volveremos sobre ello.

mismo, pensado desde la perspectiva de su personalidad, es decir, como un ser dotado de libertad interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido)”¹⁶⁰.

La libertad es una idea de la razón consistente en la libre voluntad que obra o actúa la ley de la razón como autodeterminación, siendo la persona el propio legislador, porque la libertad es la causa de la ley moral¹⁶¹. Entonces la voluntad es “la conciencia de una capacidad de ser una causa incausada”, que se afirma positivamente conformándose a la razón, “cuando va más allá de la mera libertad de causalidad a la autodeterminación mediante la razón”, en expresión de Patrick Riley¹⁶².

La dignidad de la voluntad se debe a que ella es capaz de querer un fin objetivo, que en Immanuel Kant es la dignidad del hombre considerado como un fin en sí mismo, como un fin existente e independiente de todo otro fin. El imperativo categórico cumple la función de un fin objetivo, pues si no hubiera un fin objetivo, o si fuera imposible, no habría doctrina de la ética (ni ley ni deber), pues, entonces, todo sería un medio para un fin. Sin un fin objetivo racional el hombre dejaría de ser un fin en sí mismo, sería tratado como un medio, como se argumenta en los “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, la segunda parte de *La metafísica de las costumbres*.

Son pertinentes dos observaciones: en primer lugar, la objetividad del fin es, en su obra, solamente subjetiva e intersubjetiva, es la compartida convicción de que los hombres son fines en sí mismos; en segundo lugar, el autor toma como fin lo que la mente crea o propone, esto es: aquello que la razón concibe se convierte en fin preexistente¹⁶³. Los fines objetivos no derivan de una inclinación natural humana (la felicidad, la necesidad, la virtud, la subsistencia, la perfección, etc.), porque en estos casos se diría que el hombre es algo completamente extraño al fin por el cual existe, cuando en verdad el hombre es un fin en sí mismo. Que es lo mismo que afirmar que la existencia del hombre comprende, de modo inherente a ella, el más elevado fin, pues en el mundo natural todo es causado salvo el

¹⁶⁰ KANT, *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte, Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud, primera parte, § 3, p. 276.

¹⁶¹ Immanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.* Nota al Prólogo, p. 4: “La libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad”.

¹⁶² RILEY, *op. cit.*, p. 146.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 151.

hombre, cuya voluntad es “causalidad incausada”. Por eso todas las otras cosas (o fines) le están subordinadas¹⁶⁴.

Luego, el hombre es para sí su propio último fin; no del hombre en tanto que natural sino del hombre racional; fin en sí mismo, no medio, porque es capaz de autodeterminación. Destacó Immanuel Kant que el hombre es para sí mismo el fin último, al decir que en el mundo “el objeto más importante al cual él puede aplicarlos, es el *ser humano* [mismo]; porque él es su fin último”¹⁶⁵.

La crítica de Georg Hegel a la ética kantiana da en el clavo: nunca justifica la validez de un contenido moral, solo muestra que determinada clase de conducta podría ser errónea si se presume un cierto contenido (que no sea la misma persona racional); la ética no consiste en el deber de perseguir un determinado contenido moral (la virtud) sino en la búsqueda del deber por sí mismo. Nunca se sabe qué es bueno en sí, sino que ciertas acciones podrían contradecir un contenido que no es tal¹⁶⁶. A lo sumo, se trata de una ética estética e individualista, puritana: cada uno, en su autodeterminación, es autor de su propia persona conforme a la idea que tenga de su propia humanidad. Immanuel Kant es, por tanto, un precursor del personalismo hodierno.

EL INMANENTISMO SUBJETIVISTA MODERNO

Cabe retomar aquí algunas ideas que se expusieron al comienzo de este trabajo para comprender el lugar central que ocupa la libertad como voluntad autónoma o autorrealización, en el sistema kantiano.

El sujeto moderno no reconoce la existencia de un orden del que él forma (es) parte, un orden dado para su conocimiento (el natural) o que lo comprenda en tanto hombre (el humano). Al contrario, todo orden es el resultado de su propia racionalidad, de la capacidad subjetiva personal para representarse las cosas en una organización que su subjetividad construye¹⁶⁷. El orden ontológico, tanto el físico como el humano, se ha disuelto, en-

¹⁶⁴ Recuérdese el texto de la *Crítica del juicio*, *op. cit.*, § LXXXIII, p. 245: “Considerando el hombre (así como todo ser racional en el mundo) como ser moral, no se puede preguntar, por qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí misma un fin supremo, y se puede someter a ella toda la naturaleza [...]”.

¹⁶⁵ Immanuel KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Prólogo, p. 11.

¹⁶⁶ HEGEL, *op. cit.*, segunda parte, tercera sección, § 135, pp. 201-201. Véase FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del derecho*, vol. 2, p. 524.

¹⁶⁷ Walter ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 302, bien dice que esta idea moderna constituye una “auténtica reversión del orden tradicional de las cosas», pues los criterios objetivos de las normas y las instituciones, inclusive la existencia de un mundo exterior al sujeto, son desplazados por “la valoración, el juicio, la evaluación subjetivas”.

tonces, en lo observable en tanto que verificable y cuantificable por el pensamiento humano.

El sujeto racional, conforme a la preceptiva del método cartesiano, se ha separado del objeto convirtiéndolo en una imagen de su propia razón¹⁶⁸. Como la llamó Martin Heidegger, la Modernidad es la época de la “imagen del mundo”¹⁶⁹, imagen que se construye a partir de separación cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensae*, que engendra otras separaciones que se han visto en Immanuel Kant: lo interior y lo exterior, lo racional y lo natural, la conciencia y el mundo, lo privado y lo público, etcétera.

LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD AUTOLEGISLADORA

Esta idea cartesiana tiene un momento significativo en la doctrina kantiana sobre la indeterminación moral. La voluntad autónoma kantiana se distingue de una voluntad determinada porque la autonomía presupone el actuar según un principio no determinado de la elección. Todo agente moral, en primer lugar, es el autor de la ley que obedecerá y, en segundo lugar, la ley que el agente crea para sí mismo debe ser querida como ley universal.

Esta doctrina no está exenta de dificultades interpretativas¹⁷⁰. Si seguimos los textos del filósofo alemán, veremos que la razón individual es legisladora de la propia persona porque todo hombre racional es modelo para sí mismo, él es su propio fin; y esta autolegislación racional se convierte en una ley universal que permite a todos y a cada uno fijar sus fines y perseguirlos. Se trata de una autonomía individual que, en principio, no tiene una dimensión política, si bien el primado universal de la autonomía racional constituye un reino de fines en el que idealmente se da una cooperación de todos los individuos para lograr en armonía esos propósitos particulares.

“Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual nunca debe tratarse a sí mismo ni tampoco a cualquier otro tan sólo como mero

¹⁶⁸ Sobre esta autoconstitución de la Modernidad, véase BLUMENBERG, *op. cit.*, *passim* y Louis DUPRÉ, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, *passim*.

¹⁶⁹ Martin HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo”, pp. 75-109.

¹⁷⁰ En la excelente historia de J. B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Immanuel Kant es la figura central por ser el inventor de la moderna autonomía como moralidad del autogobierno. Sobre la autonomía en Immanuel Kant, cfr. SCHNEEWIND, *Essays...*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 14, p. 248 y ss.; Paul GUYER, “Kant on the theory and practice of autonomy”, pp. 70-98; Paul GUYER, “Freedom: will, autonomy”, chapter 5 y Jerrold SEIGEL, *The idea of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*, chapter. 9.

medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal)¹⁷¹.

Pero el armonioso sistema racional no cierra sin la institución de la república ilustrada. Y de este modo, debe pasar de la autonomía personal a la autonomía colectiva, ahora desde el ángulo de la **mora pural**. Veamos.

La libertad como “no dominación” es esbozada por Immanuel Kant en diversos lugares de sus obras, especialmente cuando distingue dos clases de libertad: la de elección y la de acción. Por “libertad de elección” entiende la facultad racional de los individuos para determinar sus fines sin que esa elección sea obstruida por sus inclinaciones, deseos y pasiones; se trata del concepto trascendental de la libertad. La libertad de acción, por su parte, es la capacidad individual de elegir y perseguir los fines propios con independencia del dominio de otras personas; esta es la autonomía, la libertad en sentido práctico. La primera, la libertad de la voluntad, o libertad trascendental, es una condición para la segunda, prepara la autonomía personal, porque, se ha repetido, no es libre quien actúa bajo el imperio de sus inclinaciones, necesidades o pasiones. Sin embargo, la libertad trascendental no basta para que el individuo sea autónomo y se autodetermine, es necesario que se convierta en “no dominación”¹⁷².

La autonomía de la voluntad (su bondad) consiste, primero, en la capacidad racional de distinguir lo que debemos hacer, entendiendo por “deber” lo que hemos establecido como bueno para nosotros (libertad en sentido trascendental); y también, segundo, en el comportarnos de la manera establecida (libertad en sentido práctico). La autonomía reside, entonces, en la facultad racional de autolegislación y en el seguimiento de las normas de conducta que nos hemos dado nosotros mismos. Autónoma es la persona que no solo concibe con libertad sus fines, sino que, además, con igual libertad los persigue.

La voluntad está diseñada por la naturaleza para dar leyes universales, no en atención del beneficio propio (la felicidad, por ejemplo). La voluntad autónoma es la que se determina a sí misma por leyes que reconocen fines objetivos (el hombre mismo en virtud de su dignidad). Será heterónoma si sus fines son meramente contingentes de acuerdo con una máxima, regla subjetiva o autoimpuesta. Esto diferencia al hombre racional (noumenon) y

¹⁷¹ KANT, *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷² Immanuel KANT, *Lecciones de ética*, pp. 161-166; 169-175, 178-187.

la animal (fenómeno), tantas veces martillada. El razonamiento es paralelo al concepto de Ilustración: la autonomía se diría pensar por uno mismo, la heteronomía radicaría en el estar la propia razón bajo el yugo de tutores.

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad”¹⁷³.

La autolegislación, que funda la libertad, es válida para todo ser racional que puede hacer de su norma una ley universalmente válida¹⁷⁴. La voluntad libre “debe” elegir el principio de autonomía para la acción, ya que solo este principio conserva la espontaneidad de la voluntad¹⁷⁵. Y, como hemos visto, la espontaneidad no necesita de un contenido específico de la acción: la voluntad elige una ley por sí misma, bastando ello para ser autónoma, moral.

Quisiéramos resaltar la enorme actualidad de esta doctrina. Immanuel Kant, al contraponer autonomía a dependencia, ratifica que la forma acabada de la libertad consiste en la fidelidad a uno mismo –lo que John Stuart Mill llamó autenticidad–, por la cual el sujeto racional es modelo de sí, o como hoy suele decirse, su identidad consiste en un hacerse a sí mismo. Tal el principio clave del personalismo: el hombre es un fin sí mismo y está disponible a la voluntad del mismo hombre.

DE LA AUTONOMÍA PERSONAL A LA AUTONOMÍA POLÍTICA

Immanuel Kant, un liberal racionalista ilustrado, fue precursor de un individualismo cosmopolita y universalista. Dada su preocupación por la humanidad, necesariamente debió concebir la conexión entre la autonomía del individuo –la no dominación que resiste la imposición de los poderes heterónomos– y el derecho del pueblo al autogobierno, es decir, a su autonomía política. Ambas son la misma autonomía, se alimentan de la misma fuente, de “la libertad frente a la coerción, frente a la determinación de algo que uno no puede controlar”, en palabras de Isaiah Berlin¹⁷⁶. Para

¹⁷³ KANT, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., libro I, capítulo I, § 8, p. 38.

¹⁷⁴ La Ley fundamental de la razón pura práctica consiste en la norma de la universal autolegislación: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”, op. cit., § 7, p. 35.

¹⁷⁵ Christine KORSGAARD, “Morality as freedom”, pp. 23-48.

¹⁷⁶ Isaiah BERLIN, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, p. 339.

Immanuel Kant la voluntad legisladora del individuo lo hace soberano, es decir, no sujeto a la voluntad de otros. De ahí la tesis de la dignidad humana, pues la persona no es un medio sino un fin en sí mismo, un fin objetivo y no solo subjetivo, fin universal y no particular, que Immanuel Kant repite hasta el hartazgo¹⁷⁷.

De aquí se sigue que la idea de la voluntad de todo ser racional, que es una “voluntad universalmente legisladora”¹⁷⁸, es el principio fundamental tanto de la ética cuanto de la política. Es un imperativo categórico, esto es, un principio de universalidad, pues ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad, en especial en el momento de su constitución. El pacto originario, que ya tratamos, fuerza a relacionar la autonomía de la sociedad civil y la de los individuos. Hay que recordar un texto ya citado, al que recurre en varias ocasiones:

“El estado civil [...] como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La *libertad*, de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*. 3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*”¹⁷⁹.

La libertad negativa, que consiste en la autodeterminación según la autolegislación de la voluntad racional, es, para este intelectual, absoluta; por otro lado, la independencia hace de cada ciudadano un colegislador, de modo que, en el momento constitutivo de la sociedad política, se entremezclan ambas autonomías legiferantes, la de cada individuo para sí y la del pueblo devenido república. Sin embargo, la formulación kantiana contiene un aspecto problemático por incierto: si fuera “simplemente posible”, dice que el pueblo prestase su conformidad a una ley pública (como puede ser el contrato original), entonces –continúa– se deberá tener por legítima la ley, aun cuando cada individuo, teniendo mejor conocimiento o posición actual, “probablemente denegaría su conformidad”.

¹⁷⁷ Por caso, KANT, “Probable inicio...”, *op. cit.*, p. 64, sostiene que la razón, que saca al hombre de la naturaleza, de la animalidad, lo iguala con todos los seres racionales, “en lo tocante a la pretensión de *ser un fin en sí mismo*, de ser valorado como tal por los demás y no ser utilizado meramente como medio para otros fines”. O el célebre pasaje de la *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 137: “El hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*”.

¹⁷⁸ La idea dominante en el reino de la práctica es la autonomía de la voluntad legisladora, según se repite en *La metafísica de las costumbres*.

¹⁷⁹ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, p. 27; *La metafísica...*, *op. cit.*, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, § 46, p. 143 y en *Sobre la paz...*, *op. cit.*, segunda sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 15-16.

Vemos que hace esta afirmación luego de haber afirmado que el contrato originario es una mera idea, una hipótesis de la razón, indispensable en la práctica para poder explicar que el legislador sanciona leyes como provenientes de la voluntad popular unida, y considerar que cada súbdito obedecerá la ley “como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal”. Entonces viene el pasaje que queremos comentar. Dice así:

“Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad”¹⁸⁰.

Analicemos el texto transcrito. Allí se afirma que si fuera “imposible” al pueblo todo consentir la ley, la constitucional, en la que se basa la autonomía política, entonces sería ilegítima. En cambio, si fuera “simplemente posible” que la consintiera, la constitución o ley tendrían legitimidad absoluta; y seguirían siendo legítimas si las condiciones o los pensamientos populares cambiaran, inclinándose después posiblemente por negar el consentimiento. Es así porque el consentimiento es hipotético, ficticio, supuesto. No hay consentimiento real o actual. La autonomía política, que es la legitimidad del gobierno y la constitucional, se sostiene en una idea o “sospecha” favorable, que no puede variarse, aunque con el tiempo se sospeche lo contrario. La autonomía estatal ha quedado sellada con un nuevo candado.

No quitemos mérito a su ingenio. Sabemos ya que el contrato social es una ficción; que la constitución republicana se sostiene en esa ficción; y que el consentimiento popular, esto es, del pueblo constituyente, también es ficticio. Agreguemos lo dicho sobre la imposibilidad de cuestionar las ficciones y de resistir al poder, incluso en caso de despotismo, de modo que el pueblo no puede más que obedecer. El Estado absoluto, la razón de Estado racionalmente concebida.

Al hacer uso de su razón compatibiliza las dos autonomías de un modo hipotético: “suponiendo” que el consentimiento de los individuos autónomos produce la ley o constitución (consentimiento que también se “supone”). De este modo traslada la autonomía individual a la esfera

¹⁸⁰ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, Conclusión, p. 37.

estatal, haciendo que los individuos autónomos sean también estatalmente libres, de manera que la autonomía de la república es un reflejo o corolario de la autonomía de los individuos que la constituyen. Todo el edificio reposa en una “presunción” y en una “sospecha”, pues la justicia de la autodeterminación política que se plasma en la constitución republicana se resuelve en un consentimiento presunto; y la ley es producto de tal hipotético consentimiento.

Vale la pena retener el argumento kantiano porque sustenta todas las teorías contemporáneas de la legitimidad republicana o democrática: la conjetura, la ficción, de que la ley del Estado es sancionada por los individuos mismos; la hipótesis, la suposición de que la ley de la voluntad general lo es también de las voluntades particulares. Nada es real, todo es virtual, por aparente, no real¹⁸¹.

Así cierra el cuadro de la Ilustración diseñado por Immanuel Kant. El filósofo que piensa por sí mismo, en el ejercicio público de la libertad de su razón, ha construido una república ideal que, podemos decir, es una mejora respecto del despotismo. Lo mejor está en suponer que los individuos autónomos se han obligado a someterse a la ley que, suponemos, ellos se han dado en una sociedad política que han convencionalmente constituido de una manera hipotética. Uno supondría que se trata de un progreso tanto moral como legal. Pero no. Immanuel Kant entiende que lo que se gana en la vida civil:

“[...] No [es] una cantidad siempre creciente de *moralidad* en el sentir [*in der Gesinnung*], sino un aumento de los productos de su *legalidad* en acciones conformes a deber, cualesquiera sean los móviles que las ocasionen [...]”¹⁸².

De esta forma, el autor es consecuente con el egoísmo que ha puesto en la base de la motivación de los individuos. Las exigencias de la vida civil no significan progreso alguno en la conducta moral de las personas, pero sí un incremento en los mecanismos legales para que las acciones (normas, decisiones) sean más adecuadas en el reino de los fines, es decir, atendiendo a los efectos prácticos en vista de la moralidad, por la adecuación de la voluntad individual al deber impuesto por voluntad colectiva.

Bien vale preguntarnos, ¿es así como la naturaleza opera, lo quieran o no los individuos? La naturaleza, ¿no se ha mudado en el Estado? El mecanismo natural que a la larga acomoda las diferentes cargas y las ar-

¹⁸¹ Cfr. Francesco GENTILE, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad, passim*.

¹⁸² KANT, “Reiteración...”, *op. cit.*, p. 96.

moniza, ¿no es replicado o reduplicado por el mecanismo estatal que con sus leyes coercitivas compensa las tendencias negativas con contrapesos positivos hechos de imposiciones? La mano invisible del orden espontáneo de la naturaleza ha devenido el brazo firme del mecanismo estatal, que funciona con premios y castigos, Thomas Hobbes *dixit*.

Todo el monumento kantiano remata en una gran paradoja: construido para celebrar la autonomía de la voluntad en un sistema moral de vacío relativismo subjetivista, acaba por admitir que la insociable sociabilidad exige una secuencia mecánica de presunciones: presumir la necesidad del Estado, presumir la legalidad de las acciones estatales, presumir que todo es consentido; presunciones que finalmente concluyen en el reconocimiento de que, bajo el imperio de la estatalidad, no habrá una mejora de la autonomía personal (de la moralidad), sino un progreso en términos de estatalidad-legalidad, que, de carambola, puede hacer que la vida moral adelante. Immanuel Kant está más próximo a Jean-Jacques Rousseau de lo que él creía¹⁸³.

IV. Consideraciones finales

Muchos intérpretes de Immanuel Kant entienden que, con su concepción progresista de la historia y su confianza en la ilustración del gobierno y el pueblo, esperaba casi proféticamente que en el futuro se corregirían todos los errores y vicios que frenaban el progreso y estorbaban la constitución republicana, alcanzándose lenta y después de todo, la meta cosmopolita de una civilización ilustrada. No cabe duda, por otra parte, que ha sido (y sigue siendo) uno de los filósofos que ha inspirado nuestras instituciones, nuestros valores culturales, al haber insuflado el espíritu que alienta la vida de nuestras sociedades: la dignidad humana, el hombre tomado como fin¹⁸⁴.

Pues bien, por ambos motivos, corresponde hacer un balance, preguntándonos adónde nos ha llevado la Ilustración kantiana, pues hoy esa

¹⁸³ Véase SEIGEL, *op. cit.*, p. 299 ss. Cfr. Alexander KAUFMAN, "Reason, self-legislation and legitimacy: conceptions of freedom in the political thought of Rousseau and Kant", pp. 25-52, que interpreta mejor a este autor que a Jean-Jacques Rousseau.

¹⁸⁴ En el párrafo final de su "Respuesta...", *op. cit.*, p. 39, escribió Immanuel Kant: "Una vez que la Naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y disposición al *libre pensamiento*, ese hecho repercute gradualmente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo cual éste va siendo poco a poco más capaz de una *libertad de obrar*) y hasta en los principios de *gobierno* que encuentra como provechoso tratar al hombre conforme a su dignidad, puesto que es algo más que una *máquina*".

Ilustración se ha convertido en algo más que una pregunta; es un problema serio. Para cerrar, entonces, trataremos de hacer algunas puntualizaciones.

1. ¿Hemos alcanzado la mayoría de edad? Tras más de dos siglos del triunfo de las ideas ilustradas, ¿somos maduros? Nuestras sociedades, sostenidas en las máximas de la Ilustración, ¿han llegado a un estadio de progreso? Progreso que deberíamos medir y pesar, para comenzar, legalmente, como demandaba Immanuel Kant. Si hay una mejora en términos jurídicos, ¿ha acarreado alguna mejora moral?

Lo primero que podría hacerse es acudir a una observación honesta de la realidad. Nuestra madurez jurídica se ha traducido en un enjambre legislativo, en una abundancia obstinada y obesa de leyes y reglamentaciones locales, nacionales, estatales, internacionales y globales, que constituye un progreso en función de la cantidad de disposiciones más que de su calidad. Regulaciones no pocas veces contradictorias que hacen tambalear a las repúblicas reales inspiradas en la república pura. El hecho es que esta madeja normativa no atiende a la justicia –que es el fin del derecho– sino, más bien, a la regulación de la vida humana, como quería Immanuel Kant, que otras tantas veces se manifiesta como una desregulación.

Además, la lograda mayoría de edad parece haber pagado el precio de una alta y creciente inmoralidad si se la juzga conforme a los cánones tradicionales. El derecho, y las actividades que regla o desregla, ya no dice de la justicia ni de criterio moral alguno. Huelgan los ejemplos, que omitimos por obvias razones. No nos atreveríamos a juzgar con optimismo este cuadro. Antes bien, la idea kantiana del progreso de la legalidad se ha hecho a costa de la moralidad y de la juridicidad¹⁸⁵. Fruto de la separación realizada por el filósofo.

2. Hemos llegado a este punto siguiendo la primacía de la razón como estándar crítico y último de todo ámbito y accionar humano, de la intimidad a la política, del individualismo al cosmopolitismo. Cabría, entonces, averiguar si la razón tiene un patrón crítico. Si dejamos de lado el imperio de las pasiones que hoy se observa, habría que afirmar que la Ilustración ha hecho de la razón autónoma su propio modelo. Es el absolutismo de la razón

¹⁸⁵ Remitimos, por la precisión y agudeza de sus juicios, a tres libros de Danilo CASTELLANO, *Ordine etico e diritto; Quale diritto? Su fonti, forme, fundamento della juridicità y Del diritto e della legge. Oltre la legalità della Modernità e il diritto come "pretesa" della Postmodernità*.

que Johann Georg Hamann, un contemporáneo de Immanuel Kant, denunciara enfáticamente, el purismo de una razón que no acepta ningún presupuesto¹⁸⁶.

No se podía pedir otra regla o medida, pues en lo denunciado por Johann G. Hamann consiste la Ilustración. Lo explica Hans Blumenberg:

“Se haría sospechosa [en la Modernidad] la adquisición intelectual mediante algo así como un *traspaso*, en el sentido más amplio del término. Esto pertenece también al complejo de cosas que tienen que ver con la autoafirmación de la razón, que se opone aquí a una agudización extrema del factor *gracia* en la teología y en sus equivalentes filosóficos (desde la *illuminatio* hasta el *concursus*). Su postulado es la autopropiedad de la verdad mediante la autoproducción de la misma. El saber mediante la mera enseñanza se convierte en una forma derivada del saber proveniente de la posesión de la verdad, que todo sujeto racional podría hacer suya mediante su propia labor cognoscitiva”¹⁸⁷.

Cuando llevó a cabo su “revolución copernicana” encumbró a la razón por sobre la realidad, barriendo a sus pies todo aquello en lo que otrora se empinara, desde la gracia divina a la tradición humana; a partir entonces la razón se posee a sí misma y en soledad, y en la experiencia de ese insociable autodomínio, onanista o anacoreta, ha pervertido antes que construido. Con Immanuel Kant no se puede salir de la subjetividad, aunque se la conciba como intersubjetividad o subjetividad reflexiva¹⁸⁸.

Es cierto que advirtió que la razón “no tiene autoridad dictatorial”, porque su sentencia “es siempre solo el consenso de

¹⁸⁶ Johann Georg HAMANN, “Carta a Christian Jacob Kraus” (1784), seguida de “La metacrítica sobre el purismo de la razón pura”. La crítica de Johann Hamann al absolutismo de la razón kantiana puede prolongarse en la crítica, mucho más extensa y severa, de Heinrich Friedrich Jacobi en su disputa con Gotthold Lessing acerca de la filosofía de Baruch de Spinoza que embarga el decir de los ilustrados berlineses, a los que acusa de conducir al irracionalismo. Se puede consultar en Heinrich Friedrich JACOBI, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn”.

¹⁸⁷ BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸⁸ Afirma la kantiana Onora O’NEILL, “Enlightenment as autonomy: Kant’s vindication of reason”, p. 194: “Nada ha de contar como principio de la razón si exige la sumisión a una autoridad injustificada; cualquier cosa que cuente como un principio de la razón debe ser aquello que todos puedan seguir. Los principios de la razón son aquellos que pueden garantizar la posibilidad de la intersubjetividad. Kant no fundamenta la razón en el consenso real, ni en el acuerdo y los estándares de ninguna comunidad histórica; la fundamenta en el repudio de principios que excluyen la posibilidad de una interacción y comunicación abiertas”.

ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*¹⁸⁹. Pero el argumento no nos libra del cerco de la razón, de una razón que toma de sí misma los principios y las máximas para abordar la realidad y construirla, porque ha eliminado todo contenido del ser, volviéndolo inmanente y haciéndose ella el fundamento del ser.

3. La razón que piensa por sí misma es “incontinente”. Immanuel Kant se rebeló contra la dependencia de la razón, del pensamiento. Pero esa razón libre y carente de supuestos y de maestros, esa razón que es maestra en inventar sus supuestos, se ha degradado de varias maneras. Para comenzar, esa misma razón esgrimida en público, lejos de ser la razón adulta que por sí misma piensa, fue y es una razón imitadora, mimética. Así desde el siglo XVIII. En Inglaterra se imitaban las ideas de John Locke o de Jeremy Bentham; en Alemania, las de Immanuel Kant, Georg Hegel o de Johann Fichte; en Francia, las de Montesquieu o las de Jean-Jacques Rousseau; en Estados Unidos de Norteamérica, las de Thomas Jefferson o las de James Madison. En Hispanoamérica se copió las ideas de todos, las de John Locke y las de Jeremy Bentham, las de Immanuel Kant, las de Georg Hegel y las de Johann Fichte, las de Montesquieu y las de Jean-Jacques Rousseau, las de Thomas Jefferson y las de James Madison. Y a partir del siglo XX, el cosmopolitismo kantiano ha llevado a la incontinente réplica de las ideas democráticas dominantes hasta el imperialismo del pensamiento único.

Y como el que copia o imita no tiene necesidad de denunciar el *copyright*, en estos días cualquiera es autor de ideas para ilustrarnos. **Todo ha devenido uso público** de la razón: esta razón pública es la de los políticos, de no importa qué partido; la de los periodistas, de cualquier medio; la de los intelectuales, ideólogos y propagandistas a la moda, etc., porque hoy cualquiera es filósofo o maestro, y todos quieren educar, corregir, enseñar. La utopía de la república literaria kantiana encarna hoy en una democracia de opinadores y regentes de toda clase que dicen representar la voluntad del pueblo o el espíritu de la humanidad¹⁹⁰. El pensa-

¹⁸⁹ KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., capítulo 1, p. 766.

¹⁹⁰ Ya advirtió que no todos los tutores o guardianes o gobernantes o intelectuales son malos, los hay buenos: los ilustrados. Tal la paradoja kantiana: comienza criticando toda autoridad y termina recomendando el poder de los filósofos como guías del pueblo inmaduro. Pero, ¿quiénes son los actuales tutores y educadores, esos que replican el rey/filósofo de Platón?

miento se ha tornado cautivo¹⁹¹. Dejó la cueva platónica, pero conservó las cadenas.

Un ilustrado de nuestros días podrá decir que esto no es Ilustración, que es lo contrario de ella, que Immanuel Kant nos ha advertido ya de los “tutores incapaces de suyo de toda ilustración”¹⁹². Pero lo cierto es que a este resultado nos ha traído la Ilustración con sus oleadas. En palabras de Reinhart Koselleck, “el veredicto autónomo de los ciudadanos” se ha constituido en el poder social, y “la constante ejecución y consumación de la censura moral” hace de la crítica ciudadana la ley de la sociedad.

“El veredicto de los ciudadanos, que se justifica a sí mismo como justo y verdadero, esto es, la censura, la crítica, se convierte en el poder ejecutivo de la nueva sociedad”¹⁹³.

Siguiendo el imperativo kantiano, la razón pública de los hombres públicos ya no está contenida por la conciencia moral de tinte religioso, porque la conciencia se ha secularizado y la razón, que en el siglo XVIII se desplegó públicamente en la forma de la moral burguesa y profana, hoy es el instrumento de todo tipo de pasiones e intereses, también de librepensamientos. En su movimiento dialéctico, que va de la razón privada a la razón pública, la política se vació primero de la religión y luego de la moral y por último de la razón misma.

4. José Luis Villacañas afirma que Immanuel Kant no sigue a Jean-Jacques Rousseau, pues no introduce, *Deus ex machina*, al “legislador” para solucionar el problema político-constitucional, el convertir la soberanía en ley; Immanuel Kant, dice, apuesta a la educación política, a un poder constituyente ilustrado¹⁹⁴. Sin embargo, en lo que no repara José L. Villacañas es que el artilugio kantiano es también mítico-místico-ficticio. Nos preguntamos, ¿de dónde saldrá ese pueblo de ciudadanos ilustrados sino de una idealización de la comunidad política, de una república pura e irreal? Porque si se atendiera a la comunidad política real, habría que decir que solamente los doctos están

¹⁹¹ Antoon BRAECKMAN, “The moral inevitability of Enlightenment and the precariousness of the moment: reading Kant’s ‘What Is Enlightenment?’”, pp. 291-294.

¹⁹² KANT, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 34.

¹⁹³ KOSELLECK, *op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁹⁴ VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 40 y ss.

en condiciones de representar a todo el pueblo en la función constituyente, tanto en aquellos tiempos como en el nuestro. La ficción de la ilustración popular remata en la tutela bien real de los ilustrados y libres sobre una masa ignara, infantil, esclavizada.

La puesta de Immanuel Kant es secularizar la ya secularizada puesta de Jean-Jacques Rousseau. Immanuel Kant, como otros modernos, procura reemplazar el control sobrenatural de la religión por el político estatal, asociando poder político y filosofía, el gobernante secular a la razón ilustrada de los filósofos. Tal la nueva mediación política que avizoraron los ilustrados y que este autor muestra en grado sumo: una nueva élite que se dice docta y se acopla a la soberanía, dándole el barniz de sabia, culta, representativa. Por un lado, el pensamiento de dimensión universal, por el otro, la voluntad particular de poder.

5. El hombre y el Estado, ¿pueden ambos ser un fin en sí mismo? La república convencional propuesta por el filósofo es la que saca a los hombres de su originario constitutivo patológico (el individualismo bélico) y los convierte en un todo moral, es decir, social¹⁹⁵. Hay que reparar en el significado de esta tesis kantiana, que es común a la Modernidad toda. La antropogénesis, la autocreación del hombre por el pensamiento libre, se vuelve también, si se nos permite el término, en ‘estadogénesis’, en la autocreación del Estado republicano por el librepensamiento.

Por eso, si nos preguntamos por el “primer motor” en Immanuel Kant, que no es inmóvil como el aristotélico; si nos preguntamos, ¿cuál es ese primer motor que pone en movimiento las poleas y los engranajes de la gran maquinaria kantiana?, deberíamos responder que es la libertad humana entendida como autonomía individual pendiente de la autonomía del Estado. El Estado constitucional republicano es el motor de la maquinaria emancipatoria del proyecto ilustrado kantiano. El Estado es el que genera el desarrollo de la libertad humana porque es un mecanismo racional, no un producto de la naturaleza, sino de la razón y la voluntad de los hombres. El propio autor lo afirma

¹⁹⁵ KANT, “Idea de una historia...”, *op. cit.*, Cuarto Principio, pp. 21-22: “Mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral*”.

cuando sugiere –lo hemos leído ya– que el Estado republicano constitucional es la condición racional para salir del estado natural de libertad salvaje. Quitemos el Estado, ¿qué queda? El salvajismo de la libertad absoluta, la pérdida de la autonomía moral, el retorno a la superstición y el entusiasmo, el despotismo, la guerra.

El Estado, la república liberal kantiana, permite que hacia su interior se manifiesten las tensiones propias de la libertad de individuos que compiten entre sí; esto es, el egoísmo de la insociable sociabilidad humana. Pero les pone el límite de su propia existencia, del egoísmo cercado por la obediencia al soberano, la autopreservación del Estado, que, como vio Thomas Hobbes, es el máximo egoísta desde que es el rey de los soberbios.

El Estado, entonces, no deja de ser absoluto, porque después de abandonar el primitivo intento del despotismo ilustrado acordado en Federico II, se alcanza el absolutismo popular, llámese republicano o democrático o patriótico. Variaciones todas del despotismo estatal, encarnado antes en el príncipe paternalista –la Ilustración sin liberalismo– y más tarde en el pueblo de ciudadanos soberanos –la Ilustración liberal. Pero, entonces, la moralidad, que es el del bien humano, queda subordinada a la legalidad o, si se quiere, a los derechos individuales. El bien del hombre lo determina finalmente el Estado que reconoce o concede los derechos y que solo exige la obediencia sin resistencia a sus disposiciones.

6. El método kantiano, que es el de la Modernidad, no es otro que el “arte de la separación” en el que se funda la filosofía moderna¹⁹⁶. En el texto hemos visto repetidamente este procedimiento: Immanuel Kant separa el hombre real (fenoménico) del hombre ideal (nouménico); la religión de la moralidad; la moralidad de la virtud; la moral del derecho; lo empírico de lo racional; la felicidad del deber; el derecho de la justicia; el ciudadano del súbdito; lo privado de lo público; etcétera.

Todas las antinomias del arte de la separación se fundan en la desnaturación del hombre que se hace racional y, por lo tanto, libre cuando se humaniza a sí mismo, creándose a sí mismo, en el acto de pensar, que lo arranca de la naturaleza y lo pone en

¹⁹⁶ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, p. 15 y ss. Immanuel Kant separa artísticamente la virtud de la felicidad, el deber moral de la naturaleza y el derecho de la justicia, excluyendo los fines; y así queda nada más que el deber desinteresado.

la historia como campo librado a su libertad¹⁹⁷, a la ilimitación de sus posibilidades.

7. El edificio kantiano, no nos cansaremos de recalcarlo, se sostiene en ficciones, que son una especie de mental arte de sutura de una realidad desmembrada por el arte de la separación. Penetrar en su filosofía es adentrarse en un universo de suposiciones, de construcciones hipotéticas. La razón que activa su función visceral, el pensar, es una razón que imagina, que inventa; por eso representa la cumbre del convencionalismo llevándolo al extremo absoluto, que en los días que corren pone en duda la propia identidad personal, convirtiéndola en una ficción mudable conforme al uso de la razón, al pensamiento que piensa por sí mismo.

El principio de inmanencia, que configura la Modernidad en su más íntimo pliegue, tiene en Immanuel Kant un expositor decisivo: a partir de la inmanencia del filosofar, se progresa en la inmanencia de la moral, de la religión, del derecho y de la política. El hombre, que ha hecho de sí el principio de la verdad (el *cogito*), hace también de sí el principio de la moralidad (el *volo*)¹⁹⁸. Ahora bien, por su no correlato con el ser, la inmanencia racionalista conduce a la virtualidad de las construcciones ilustradas.

El culto a la razón acaba en un fetichismo de la razón, y este lleva a una suerte de clericalismo racionalista con su templo rebosante de sacerdotes, sus reliquias, sus dispensadores de gracia, sus sacramentos y sus credos¹⁹⁹. El fetiche de la razón no es solo algo falso, es la perversión absoluta, la muerte de la razón y con ella de la religión (la religión de la razón, por cierto). El fetichismo de la razón es la más abominable condición de tutela y sumisión del ser humano, porque es de raíz demoníaca.

8. La razón que se funda libremente a sí misma y que ejerce esa libertad de forma omnimoda, es la versión kantiana de la libertad negativa, que hace las veces de piedra angular de su sistema,

¹⁹⁷ VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 64: “La Ilustración, así, supone una previsión básica, la de una retirada, la de un abandono de la naturaleza, como la Reforma supuso un Dios que se escondía. Todo infante humano transita desde la animalidad que ya no es, a la libertad racional que todavía no es. La historia no es el terreno ni de la animalidad ni de la libertad. Es el terreno de una antropogénesis nunca iniciada ni nunca concluida, porque, como diría Ramon Llull, el ser humano es el ser que se humaniza”.

¹⁹⁸ FABRO, *op. cit.*, vol. 1, p. 190.

¹⁹⁹ Uso de las expresiones que escribió en *La religión...*, *op. cit.*, parte, 2ª sección 3, p. 170 y ss.

porque pretende que vincule lo privado con lo público, la libertad con la obediencia, el súbdito con el ciudadano; libertad negativa que es fundamento y bóveda de la construcción, porque es el fin al que se tiende, la meta que se quiere.

Hay que insistir en esta paradoja de la libertad negativa: la no dominación remata en el dominio del Estado. Immanuel Kant parte de la esquizofrenia de la libertad negativa:

“La *libertad* en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: ‘Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)’ ”²⁰⁰.

Y, de inmediato, se da cuenta que esa libertad incoercible produce el caos porque incita a la desobediencia. Entonces, presenta el remedio, la “razón de Estado”, que es llamada ley de la salud pública en vista de la libertad general:

“La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos”²⁰¹.

Así es como el pensamiento virtual, mecanicista, produce un orden también virtual, vía contrato social, que se convierte en una maquinaria de control social.

9. A nuestro juicio, encuentra el nacimiento de la subjetividad, que lleva a la inmanencia del conocer y del querer, en el pecado. Asimismo, ha dicho, expurgando en los orígenes de la historia humana con apoyo en el relato bíblico, que el hombre deja de ser bruto y torpe después del pecado original, que la expulsión del Paraíso importó el paso del hombre animal al hombre racional.

Ahora bien, el hombre racional es el hombre autónomo, es decir, libre, que en el uso de la razón elabora leyes para conocer

²⁰⁰ KANT, “En torno al tópico...”, *op. cit.*, p. 27.

²⁰¹ *Op. cit.*, Conclusión, p. 38.

el mundo exterior y otras leyes para construir un mundo moral y, en consecuencia, el mundo del derecho y la política. Pero el hombre moral, autónomo, es hijo del pecado que lo ha hecho libre y el Estado, que tiene la tarea de calzar esa libertad con la legalidad, es también criatura del pecado.

Por eso Immanuel Kant dice que la verdad es el hombre mismo, porque el hombre racional, nacido de la soberbia del *non serviam*, no puede ni debe tener más verdad que él mismo; no puede ni debe tener más fin que él mismo. La libertad se sirve a sí misma, ella es su propio fin. Ha escrito que su república ampara también a los demonios racionales, que es una manera elíptica de referirse al hombre emperrado en el pecado. También dijo que su constitución amparaba el egoísmo, que no es sino resultado de la naturaleza pecadora.

La voluntad, sobre la que ha construido la moralidad, el derecho y la república, es para él una potencia radicalmente corrupta y, sin embargo, es esa voluntad viciada de raíz la que hace al hombre capaz de seguir la ley moral que él mismo se ha dado.

10. El núcleo protestante del pensamiento virtual, que se dice libertad de la razón, es la maldad de los hombres, expresada en la fórmula de la insociable sociabilidad humana²⁰², el bascular entre el pecaminoso egoísmo natural y la necesidad del Estado coercitivo que los haga obrar atendiendo a la moral. Maldad que aligera, quitándole la carga religiosa y convirtiéndola en un problema moral²⁰³, porque el actuar conforme a las máximas de la razón se dificulta por nuestra debilidad que nos hace preferir los deseos y necesidades personales.

El hombre siempre puede mejorar, esa es su condición; sin embargo, contra Immanuel Kant el propio Immanuel Kant entiende que es un animal que necesita de un jefe que lo conduzca para dominar sus tendencias egoístas. Los hombre necesitan ser conducidos por otro.

“El hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie, *necesita un señor*. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes; y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo. Por eso necesita un *señor* que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obe-

²⁰² KANT, “Idea de una historia universal...”, *op. cit.*, Cuarto Principio, p. 21.

²⁰³ KANT, *La religión...*, *op. cit.*, IV parte.

decer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre”²⁰⁴.

Si el hombre necesita de un señor que le diga lo que debe hacer y lo obligue a hacerlo, no se ha liberado de los tutores y su yugo. La Ilustración kantiana solamente ha cambiado los señores: ahora es el Estado, antes fue la Iglesia. El Estado nos hará libres contra nuestra voluntad, contra nuestra libertad.

Bibliografía

- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013.
- ARAMAYO, Roberto R., “Kant y la Ilustración», en *Isegoría*, n.º 25, Madrid, 2001.
- BEADE, Ileana Paola, “Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración”, en *Las Torres de Lucca*, n.º 4, Madrid, 2014.
- BENJAMIN, Andrew, “Towards an affective structure of subjectivity. Notes on Kant’s An answer to the question: what is the Enlightenment?”, in *Parallax*, vol. 18, No. 4, Oxfordshire, 2012.
- BERLIN, Isaiah, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, editado por H. Hardy, Madrid, Taurus, 1998.
- BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, edición corregida y aumentada, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- BRAECKMAN, Antoon, “The moral inevitability of Enlightenment and the precariousness of the moment: reading Kant’s ‘What Is Enlightenment?’”, in *The Review of Metaphysics*, vol. 62, No. 2, Washington D.C., 2008.
- CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- CASSIRER, Ernst, Paul Oskar KRISTELLER and John Herman RANDALL, JR. (eds.), *The Renaissance philosophy of man*, Chicago, London/Toronto, Phoenix Press/The University of Chicago Press, 1959.
- CASTELLANO, Danilo, *Del diritto e della legge. Oltre la legalità della Modernità e il diritto come «pretesa» della Postmodernità*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 2019.
- CASTELLANO, Danilo, *Ordine etico e diritto*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 2011.
- CASTELLANO, Danilo, *Quale diritto? Su fonti, forme, fundamento della juridicità*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 2015.
- CLARKE, Michael, “Kant’s rhetoric of Enlightenment”, in *The Review of Politics*, vol. 59, No. 1, Notre Dame, 1997.

²⁰⁴ KANT, “Idea de una historia universal...”, *op. cit.*, Sexto Principio, pp. 23-24.

- CRONIN, Ciarar, “Kant’s politics of Enlightenment”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, No. 1, Baltimore, 2003.
- DELIGIORGI, Katerina, *Kant and the culture of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.
- DUPRÉ, Louis, *The Enlightenment and the intellectual foundations of Modern culture*, New Haven/London, Yale University Press, 2004.
- DUPRÉ, Louis, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, New Haven/London, Yale University Press, 1993.
- ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO, *Tratado de filosofía del derecho*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, 2 vols.
- FABRO, Cornelio, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, Ed. Studium, 1969, 2 vols.
- FOUCAULT, Michel, “Un curso inédito”, en *Sociología. Revista de Sociología de UNAULA*, n.º 8-9, Medellín, 1985.
- GENTILE, FRANCESCO, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Madrid. Marcial Pons, 2001.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesús, “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de la razón”, en *Estudios Kantianos*, vol. 1, n.º 1, Marília, 2013.
- GUYER, Paul, “Freedom: will, autonomy”, in Will DUDLEY and Kristina ENGELHARD (eds.), *Immanuel Kant. Key concepts*, Abingdon/New York, Routledge, 2014.
- GUYER, Paul, “Kant on the theory and practice of autonomy”, in Ellen FRANKEL PAUL, Fred MILLER, Jr. and Jeffrey PAUL (eds.) *Autonomy*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.
- HAMANN, Johann Georg, “Carta a Christian Jacob Kraus” (1784), seguida de “La metacritica sobre el purismo de la razón pura”, en J. B. ERHARD *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 2009.
- HEGEL, Georg W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en Martin HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- HÖFFE, Otfried, “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, en Otfried HÖFFE, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Ciudad de México, Fontamara, 2004.
- JACOBI, Heinrich Friedrich, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn”, en Heinrich Friedrich JACOBI, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2009.
- KANT, Immanuel, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928.

- KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, Librerías de Francisco Iruveda, Antonio Novo, 1876.
- KANT, Immanuel, *El conflicto de las facultades* Buenos Aires, Losada, 2004.
- KANT, Immanuel, “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1993.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2012.
- KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en Immanuel KANT, *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, La Plata, Terramar, 2004.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, 4ª ed., Madrid, Tecnos, 2004.
- KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1981.
- KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- KANT, Immanuel, “Probable inicio de la historia humana”, en Immanuel KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987.
- KANT, Immanuel, “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en Immanuel KANT, *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, La Plata, Terramar, 2004.
- KANT, Immanuel, “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, en Immanuel KANT, *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, La Plata, Terramar, 2004.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, 6ª ed., Madrid, Tecnos, 1998.
- KAUFMAN, Alexander, “Reason, self-legislation and legitimacy: conceptions of freedom in the political thought of Rousseau and Kant”, in *The Review of Politics*, vol. 59, No. 1, Notre Dame, 1997.
- KORSGAARD, Christine, “Morality as freedom”, in Yirmiahu YOVEL (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered*, Dordrecht, Springer, 1989.
- KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.
- LA ROCCA, Claudio, “Kant y la Ilustración”, en *Isegoría*, n.º 35, Madrid, 2006.
- LAURSEN, John Christian, “The subversive Kant: the vocabulary of ‘public’ and ‘publicity’”, in *Political Theory*, Vol. 14, No. 4, Princeton, 1986.
- LESTITION, Steven, “Kant and the end of Enlightenment in Prussia”, in *The Journal of Modern History*, No. 65, Chicago, 1993.
- MAESTRE, Agapito, “Estudio preliminar. Notas para una nueva lectura de la Ilustración”, en J. B. ERHARD *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 2009.
- MANETTI, Giannozzo, *De dignitate et excellentia hominis*, ed. Elizabeth R. Leonard, Padua, Editrice Antenore, 1974.
- MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1966.

- MIRÁNDOLA PICO, Giovanni DELLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- MORGAN, Edmund. S., *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006.
- O'NEILL, Onora, "Enlightenment as autonomy: Kant's vindication of reason", in Peter HULME and Ludmilla JORDANOVA (eds.), *The Enlightenment and its shadows*, New York, Routledge, 1990.
- O'NEILL, Onora, "Kant and the social contract tradition", in Elisabeth ELLIS (ed.), *Kant's political theory. Interpretations and applications*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.
- O'NEILL, Onora, "The public use of reason", in *Political Theory*, vol. 14, No. 4, Princeton, 1986.
- POPPER, Karl R., "La crítica de Kant y la cosmología", en Karl POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1991.
- REISS, Hans, "Kant's politics and the Enlightenment: reflections on some recent studies", in *Political Theory*, vol. 27, No. 2, Princeton, 1999.
- RILEY, Patrick, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- SCHMIDT, James, "Civility, Enlightenment, and society: conceptual confusions and Kantian remedies", in *American Political Science Review*, vol. 92, No. 2, New York, 1998.
- SCHMIDT, James, "Kant and the politics of Enlightenment: reason, faith, and revolution", in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 25, Baltimore, 1996.
- SCHMIDT, James, "The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, Pennsylvania, 1989.
- SCHMIDT, James, "What Enlightenment was: how Moses Mendelssohn and Immanuel Kant answered the *Berlinische Monatsschrift*", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, Baltimore, 1992.
- SCHMITT, Carl, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1990.
- SCHNEEWIND, J. B., *Essays on the history of moral philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- SCHNEEWIND, J. B., *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Habermas y la democracia deliberativa. Una "utopía" tardomoderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- SEGOVIA, Juan Fernando, "Le contrat social comme mécanisme de contrôle politique", dans *Catholica*, n° 150, Paris, 2021.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Tolerancia religiosa y razón de Estado. De la reforma protestante al constitucionalismo liberal*, Madrid, Dykinson, 2021.

- SEIGEL, Jerrold, *The idea of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005.
- SPINOZA, Baruch de, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.
- SPINOZA, Baruch de, *Tratado teológico-político*, Buenos Aires, Acervo Cultural Ed., 1977.
- ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Ed. Verbum, 2013.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, s/d, 1768.
- ZÖLLNER, J. F., “¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?”, en J. B. ERHARD *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 2009.

Siglas y abreviaturas

<i>al.</i>	<i>alii</i>
cfr.	confróntese
Conicet	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
ed.	edición <i>a veces</i> editorial, ediciones
eds.	editores
D.C.	Distrito de Columbia
etc.	etcétera
<i>ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (allí, en ese mismo lugar)
n.º <i>a veces</i>	No., n.º número
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatis</i> (obra citada)
p.	página
pp.	páginas
s/d	sin dato
ss.	siguientes
trad.	traducción
UNAULA	Universidad Autónoma Latinoamericana
vol.	volumen
vols.	volumenes