

REFORMA SIN REVOLUCIÓN: ¿HAY ALGUNA POSIBILIDAD DE CAMBIO NORMATIVO EN EL MARCO KANTIANO DEL IDEAL REPUBLICANO COMO FORMA DE GOBIERNO*?

REFORM WITHOUT REVOLUTION: IS THERE ANY POSSIBILITY OF NORMATIVE CHANGE WITHIN THE KANTIAN FRAMEWORK OF THE REPUBLICAN IDEAL AS GOVERNMENTAL FORM?

Juan Ormeño Karzulovic**

Resumen

En la discusión contemporánea acerca del republicanismo no se ha tomado en cuenta la teoría política de Kant, que presume de ser republicana, en parte por su énfasis en la noción de soberanía, en parte porque se le considera un pensador liberal. Sostengo, sin embargo, que el rechazo por parte de Kant de un presunto “derecho a la Revolución” –que incomoda a los liberales, pues incluye el rechazo hasta de la desobediencia civil pacífica– puede hacerse coherente con sus ideas políticas sólo si se toma en cuenta su republicanismo. Dos rasgos caracterizan al republicanismo de Kant: primero, la sujeción de los ciudadanos y del Estado a la ley –una ley que ellos mismos se han impuesto–; y, segundo, que el autogobierno del pueblo sólo sea ejercido a través de representantes y nunca directamente. Ambas son condiciones de la libertad política, según Kant. El régimen despótico viola ambas condiciones; la Revolución, en cambio, para Kant, pone en cuestión al Estado y al Derecho como tales, sólo en cuyo marco la libertad política es posible.

Palabras clave: libertad política, estado, Kant, derecho, gobierno despótico, gobierno republicano, soberano, representación, revolución.

Abstract

In contemporary debates about republicanism Kant's republican political theory is normally neglected, in part because in it the notion of sovereignty

* Debo la idea de escribir sobre Kant y el republicanismo a Antonio Morales Manzo. Agradezco, también, especialmente, a Cristóbal Astorga Sepúlveda por facilitar mi introducción en el tema, y a Vanessa Lemm y a Miguel Vatter por haberme invitado a participar a la conferencia internacional “Republicanismo y teoría del gobierno”, realizada en Santiago de Chile entre el 27 y el 29 de octubre del 2008, de la que surgió el presente trabajo.

** Profesor del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.
E-mail: juanormenok@gmail.com

is too much emphasized and in part because Kant is held to be a liberal thinker. However, I shall contend in this paper that Kant's rejection of a "right to Revolution" –rejection that is uncomfortable for liberals, since it includes pacific civil disobedience too– could be made coherent with his political theory only if we look at it with his notion of republicanism in mind. For Kant, republicanism has two particular features: first, the subjection of citizens and the State to the law –a Law that they imposed on themselves–, and second, that the self-government of the people should be exercised only through representatives and never directly. Both are conditions of political freedom, according to Kant. The despotic regime infringes both conditions; Revolution, on the contrary, challenges State and Law altogether. But for Kant only in the frame formed by State and Law is political freedom possible.

Keywords: political freedom, state, Kant, law, despotic government, republican government, sovereign, representation, revolution.

El ideal de libertad política como "no-dominación" –el no verse expuesto a una capacidad arbitraria de interferencia por parte de los demás– goza, hoy por hoy, de la atención de quienes están interesados en la teoría y filosofía políticas, porque posibilita pensar la política del presente en un marco distinto al ofrecido por la teoría liberal, más atractivo y más flexible. Quienes han vuelto a llamar la atención sobre este ideal, han tomado como punto de partida las elaboraciones que, a partir de la historia de la república romana y de su decadencia, hicieron los humanistas italianos del renacimiento, y en particular, Maquiavelo (Pocock 1975; Skinner 1998; Viroli 1998; y Pettit 1999; crítico al respecto McCormick 2003).

En este artículo pretendo explorar, a grandes rasgos, otra vertiente de la tradición republicana, mucho más normativa que histórica, y que ha sido de mucha mayor influencia en el desarrollo reciente de la teoría liberal que en el propio campo del republicanismo. Me refiero al pensamiento político de Kant que, como es fama, se califica a sí mismo de republicano. El propósito de este examen es evaluar el alcance del cambio normativo (tanto legal como constitucional) en el marco del ideal republicano, pero no parece que Kant sea el autor ideal para ello: primero, porque se ha dudado que Kant tenga una filosofía política en sentido estricto. Segundo, porque Kant pretende extraer las determinaciones jurídicas y políticas fundamentales de la "razón" y sus leyes inmutables, lo que no parece prestarse a la idea de "cambio normativo". Tercero, porque Kant suele ser caracterizado más bien como liberal que como republicano. La primera cuestión ha dejado de ser considerada como una verdad establecida, toda vez

que los argumentos contractualistas y un modo normativo de referirse a las cuestiones políticas han sido rehabilitados gracias a la obra de Rawls (Rawls 1999; escéptico frente a esta rehabilitación de los argumentos del derecho natural moderno, Habermas 1994). La segunda y la tercera cuestiones son, ya, materia del presente trabajo.

Es cierto que, en muchos sentidos, Kant parece ser más un liberal que un republicano. Si entendemos el ideal de libertad que subyace al liberalismo en tanto forma de gobierno como ausencia de interferencia, tanto por parte de otros, como por parte del Estado, aparentemente Kant se sitúa en el campo liberal. Pues, en primer lugar, Kant asume que los individuos son libres, con independencia de que se hallen reunidos en algún cuerpo político, de modo que su noción de libertad política es derivada de una noción pre-política de la misma. Es más, de acuerdo con Kant, la libertad es un derecho innato y, en verdad, el único que merece semejante cualificación, pues le corresponde a cada ser humano simplemente por el hecho de serlo (todo otro derecho, como por ejemplo, el derecho de propiedad debe ser, por el contrario, adquirido). Por ‘libertad’ entiende Kant la independencia que cada uno tiene respecto del arbitrio coactivo de otro, en la medida en que esa independencia sea compatible con la de todos los demás según una ley universal (Kant RL, p. 237 s.). Lo que Kant quiere hacer con esto, sin embargo, es establecer que interferencias arbitrarias de terceros son, en principio, ilegítimas¹. Y son arbitrarias

1 Desde el punto de vista de Kant no podemos evitar, en nuestras interacciones mutuas, “interferir” los unos con los otros. Por tanto, lo único a lo que podemos aspirar es a regular la forma de esas interferencias, de modo que sólo sean legítimas (i.e., aceptables) aquellas interacciones en las que se respeten los derechos de cada cual o en las que la interferencia sea recíproca. Esto se nota ya en la así llamada fórmula de la humanidad del Imperativo Categórico, según la cual se nos ordena tratar al otro “no sólo como un medio, sino también siempre como un fin en sí” (Kant GMS 61. El subrayado es mío). Pero es aún más claro en la reformulación que Kant hace de las reglas de Ulpiano al hablar de los deberes jurídicos al comienzo de Kant RL: 1) debemos resistir activamente cualquier intento de ser usados sólo como medios por parte de otros (*honeste vive*); 2) al mismo tiempo, debemos evitar lesionar los derechos de los demás, incluso al precio de abandonar todo comercio y sociedad con ellos (*neminem laede*); 3) como no es posible cumplir el primer deber y el segundo simultáneamente (pues en la defensa de nuestras prerrogativas no podemos evitar la posibilidad de atropellar las de los demás) debemos entrar con los otros en un estado jurídico, en el que cada uno pueda tener asegurado lo suyo (*suum cuique tribue*) (236 s.). En el primer caso, el de la fórmula de la humanidad, se trata de un mandato puramente moral, según cuyo contenido el agente debe ajustar la máxima de su acción, independientemente de las circunstancias en las que el agente se desenvuelva. En el segundo caso, el de los deberes jurídicos, en cambio, los agentes deben asegurar las circunstancias favorables para que los deberes jurídicos sean rea-

tales interferencias cuando no pueden ser pensadas como recíprocas. Según esto, la reunión de las voluntades particulares en una voluntad general del pueblo, i.e. la constitución del Estado, tiene como resultado el aseguramiento coactivo de esa reciprocidad. La existencia del cuerpo político confiere a esa libertad (y a los derechos presuntos que estos hayan adquirido “antes” de la erección de la autoridad pública) la certeza jurídica necesaria de que estos serán respetados, al someter por igual a todos los individuos que conforman el cuerpo político al poder coactivo del Estado (Kant RL, p. 256; p. 312 s.).

En segundo lugar, Kant establece una serie de ámbitos en los cuales los individuos deben poder tener derechos, que son independientes de la existencia de la comunidad política. Dado que soy finito y requiero, por tanto, medios para satisfacer cualesquiera fines que tenga, por ejemplo, entonces debo poder reclamar el uso exclusivo de ciertas cosas, lo que implica en principio la potestad de obligar a otros a que se abstengan de usarlas. El conjunto de múltiples ámbitos en los que es legítimo que los individuos se obliguen recíprocamente, constituye el límite del poder de la comunidad política (de la voluntad general) con respecto a los individuos. Sin embargo, son los propios individuos –en tanto reunidos en una voluntad general– los que deciden sobre sí mismos bajo qué leyes cada uno recibirá lo suyo. Una vez establecido qué derechos tiene cada uno y cuáles son las leyes que garantizan que cada uno pueda gozar de sus derechos, el Gobierno no puede interferir sino en lo que respecta al universal cumplimiento de las leyes, mientras el poder judicial resuelve, mediante adjudicación, los posibles conflictos. Cualquier otra intervención del Gobierno en materias reguladas por la ley, lo hace de inmediato, a los ojos de Kant, un Gobierno despótico.

En tercer lugar, Kant interpreta la constitución del Estado bajo la idea, puramente racional, de un contrato originario, según el cual todos y cada uno renuncian a su libertad exterior (aquella que es susceptible de ser coaccionada y de ser, por tanto, conforme a derecho) para retomarla de inmediato como miembros de una comunidad política, o sea como ciudadanos del Estado (Kant RL, p. 315 s.). Una de las consecuencias de esta idea “contractualista racional” es la definición de la libertad exterior como la “autorización de no obedec-

lizables. Si esta lectura es correcta (aunque controvertida, sobre todo en lo que se refiere a la cláusula *honeste vive*), puede modificar en parte la interpretación de la libertad, en cuanto derecho innato, y proveer un argumento fuerte para la necesidad del Estado civil o político.

cer ninguna otra ley más que aquella a la cual podría haber dado mi asentimiento” (Kant ZeF, p. 204). En esta concepción de la libertad política como autodeterminación, Kant sigue el ejemplo de Rousseau: los ciudadanos son políticamente libres cuando las leyes a las que prestan su obediencia son autoimpuestas (o –cualificación no menor– podrían ser entendidas como autoimpuestas).

En suma, la protección de ciertos intereses, que debemos presumir todo agente racional tendría, establece la lista de derechos que las leyes del Estado deben proteger y en las que un gobierno no–despótico (según Kant, como veremos, un gobierno “republicano”) no tiene derecho a intervenir. Según su forma, las “leyes” del Estado de Naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil. Este último provee las condiciones bajo las cuales tales derechos pueden ser ejercidos (Kant RL, p. 313). Para lograr el estado civil, tenemos el derecho (eventualmente el deber) de forzar a otros a someterse, junto con nosotros, a esa condición (Kant RL, p. 256; p. 312).

Al mismo tiempo, empero, Kant se refiere inequívocamente a esta concepción del cuerpo político, como una República. Kant usa la expresión “república” en dos sentidos distintos. Siguiendo la usanza clásica, llama “república” al concepto de una comunidad política en general (*res publica latius dicta*), bajo la cual es posible subsumir distintas formas de Estado (*Staatsformen*), clasificadas según las formas en las que puede pensarse la relación entre el jefe del Estado y la voluntad del pueblo (Kant RL, p. 338). Pero, además, Kant llama “república” a una determinada forma de gobierno (*Regierungsart*), contrapuesta al despotismo. Antes de abordar la diferencia entre formas de Estado y formas de gobierno, me parece apropiado destacar que Kant se desvía ya de este concepto general de república al señalar que un jefe del Estado o Soberano (en el sentido hobbesiano de la palabra) debe ser pensado, en la idea del mismo, como **representante** del pueblo en su conjunto, pues éste –el pueblo– es el verdadero soberano. Pero la soberanía del pueblo carece de toda realidad a menos que haya una persona física que represente el supremo poder del Estado, para que esa idea pueda ser causalmente influyente en la voluntad del pueblo.

Según Kant, las formas de Estado describen las distintas formas de la dominación política (*Beherrschung, forma imperii*) y se distinguen entre sí por las distintas personas que pueden poseer el poder estatal supremo (*oberste Staatsgewalt*). Estas son sólo tres: o bien uno sólo comanda a todos los demás, en cuyo caso la forma de domina-

ción política recibe el nombre de autocracia o poder principesco; o bien algunos, iguales entre sí, se reúnen para comandar al resto, en cuyo caso recibe el nombre de aristocracia o poder de los nobles; o, por último, todos juntos comandan a cada uno, y por tanto a sí mismos, en cuyo caso recibe el nombre de democracia o poder popular (Kant RL, p. 338 s.; Kant ZeF, p. 206).

La forma de gobierno (*forma regiminis*), en cambio, se refiere al **modo** en el que el Estado hace uso de su poder. Este modo se funda en el acto constituyente de la voluntad general, por medio del cual un conjunto de individuos llega a ser un pueblo: se entiende que el Estado no tendría ningún poder si no reuniese bajo suyo el poder de todos quienes están sometidos a él o, alternativamente, si no pudiese pretender el reconocimiento de su autoridad por parte de todos sus súbditos. Y dado que la idea de un supremo poder del Estado no puede ser causalmente influyente sino bajo la forma de una autoridad personal, se trata del modo en el que el Jefe del Estado ejerce el poder. Estos modos son, según Kant, sólo dos: el republicano y el despótico (Kant ZeF, p. 206 s.).

El modo republicano de ejercer el poder se caracteriza, primero, por la separación del poder ejecutivo del poder legislativo; es decir, por la distinción neta entre las competencias del gobierno, determinadas por la ley, que se refieren, en última instancia, siempre a decisiones relativas al caso particular, y la competencia del pueblo en su conjunto de hacer las leyes que determinan universalmente los derechos de todos. Por tanto, en el gobierno republicano impera la ley de modo impersonal sobre todos sin distinción, lo que constituye la base de la igualdad jurídica entre los ciudadanos –perfectamente compatible, según Kant, con las mayores desigualdades económicas y sociales (Kant RL, p. 316 s. y p. 341; Kant ZeF, p. 206 s.; Kant TP, p. 146 ss.). Segundo, el régimen republicano es el único que hace de la libertad de tal modo su principio, que incluso el uso de la fuerza para el que está legalmente facultado sólo es legítimo si se utiliza como medio para preservar la libertad (aunque este no es el caso, según Kant, del derecho penal) (Kant RL, p. 341; 331–336). En tercer lugar, el régimen republicano se caracteriza por tratar a los sujetos sobre los que impera, al mismo tiempo, también como ciudadanos, es decir, considerando a cada uno como dueño de sí e independiente de la voluntad absoluta de cualquier otro que esté a su lado o sobre él (Kant RL, p. 317). Sin embargo, éste es el caso sólo de los ciudadanos activos, que tienen derecho a voto y son colegisladores y miembros de pleno derecho del soberano. Pero no califican como

tales ni las mujeres, ni los niños, ni tampoco ningún sirviente ni trabajador que no posea alguna propiedad que le sirva de sustento (Kant TP, p. 151). Tales personas –este parece ser el argumento implícito de Kant– dependen esencialmente de otros para vivir y, por ello, es probable que estén muy prontos a agradar a sus amos o los temen en demasía como para que sus votos expresen su propia opinión. Gozan, por cierto, de la protección de la ley, frente a la cual son iguales a todos los demás, y tienen el derecho de plantearse cualquier tipo de fin y tratar de realizarlo, siempre y cuando no lesionen el derecho de los demás. Pero no tienen derechos políticos². Por último, una “verdadera república” sólo puede tener la forma de un sistema representativo. Es decir, la voluntad general del pueblo gobierna a través del Jefe del Estado, mientras el cuidado de sus derechos corresponde a sus diputados (Kant RL, p. 341). El argumento de Kant para justificar esta última idea parece ser que el ejercicio de la democracia directa hace colapsar los poderes ejecutivo y legislativo en las mismas personas, haciendo vana, por tanto, la sujeción del gobierno a la ley por el hecho de que quienes tienen el poder pueden cambiarla a su antojo. Según Kant, es debido al desconocimiento de la conexión entre republicanismo y sistema representativo que las así llamadas

2 Este es el único aspecto en el que el ideal político kantiano, su republicanismo, parece tocarse con la interpretación de la libertad política como no-dominación, pero donde al mismo tiempo se hacen más patentes las diferencias. Por un lado, los ciudadanos activos son independientes de la interferencia tanto de terceros como del Estado, en la medida en que todos ellos son dependientes de las leyes. Tal dependencia cualifica como libertad política, porque son ellos mismos los que se las autoimponen. Por otro lado, quienes no están a resguardo de la dominación social (lo que Pettit llama *dominium*; véase Pettit 1999, p. 130) son legalmente independientes, pero no pertenecen a la comunidad política. El Estado debe dejar abiertas las puertas para que cualquiera que logre cumplir con los requisitos de la ciudadanía activa, pueda ejercerla (salvo, claro, las mujeres y los niños). Aunque el propio Kant confiesa que es difícil determinar tales requisitos (Kant TP, p. 151, nota al pie). Pero no es un objetivo de la política del Estado republicano kantiano impedir la dominación social o fomentar la ciudadanía activa entre quienes no cumplan con los requisitos necesarios para ella. Un argumento kantiano en contra de esta última posibilidad es que hacer tal cosa implicaría tratar a los ciudadanos como “niños incapaces”, en la medida en que el Estado determinaría externamente qué objetivo sería para ellos bueno perseguir; no sólo en el caso de quienes no son ciudadanos activos, sino también en el caso de quienes lo son (Kant TP, p. 145 s; Kant RL, p. 317). Este rasgo “liberal” de la república kantiana, convive, sin embargo, con la negativa de aceptar la intromisión de la dominación social en la política. Si se compara la exclusión de la comunidad política de quienes están socialmente dominados, con la incorporación de tales grupos en varios Estados en los siglos XIX y XX y con la sobrerrepresentación parlamentaria de las clases dominantes a las que dio lugar, se entiende perfectamente la desconfianza de Kant.

repúblicas de la antigüedad se hayan disuelto en el despotismo (Kant ZeF, p. 208). Pero cosas semejantes pueden decirse, también, de las otras formas de Estado.

Cualquier otro modo de ejercer el poder es más o menos despótico, más o menos violento. Toda forma de Estado (es decir, toda forma de dominación política) puede ser despótica o republicana, en la medida en que se acerque o se aleje del ideal republicano de gobierno: las diversas formas de Estado sólo constituyen la “letra”, mientras el ideal republicano constituye el “espíritu” del contrato social originario y contiene en sí el carácter vinculante del poder constituyente para hacer de la forma de gobierno algo cada vez más adecuado a ese ideal. El modo puramente republicano de gobierno es el objetivo final de todo derecho público. Desde esta perspectiva, las formas de Estado, por más despóticas que sean, cumplen sólo un rol histórico: que el pueblo se vaya haciendo paulatinamente susceptible al influjo de la mera idea de la autoridad de la ley y se haga apto para la autolegislación (Kant ZeF, p. 233). El peor peligro, desde este punto de vista, es la disolución del Estado o anarquía. Y el fenómeno que la hace más posible –más, incluso, que el más despótico de los gobiernos– es la revolución.

Uno de los rasgos más característicos y más célebres de la filosofía política de Kant es, precisamente, su negativa rotunda y tajante a reconocer un derecho a la rebelión frente al poder injusto (Kant TP, pp. 154–161; Kant RL, Allgemeine Anmerkung A, pp. 318–323). Sobre esta opinión puede haber influido, más o menos, el curso de la Revolución Francesa o la opinión que le mereció el despotismo ilustrado de Federico el Grande, quien se declaraba el más alto servidor del Estado (Kant ZeF, p. 207). Como quiera que fuese, Kant condenó cualquier intento de justificar la transformación violenta de una constitución por medio de razonamientos morales, pues en materias políticas el único razonamiento moralmente válido es el que se atiene al concepto de las leyes³. En el caso de la revolución, la transformación se produce a través de la acción directa del pueblo, y

3 “Si un pueblo bajo una determinada constitución actualmente efectiva pierde su felicidad seguramente juzgaría: ¿qué hay que hacer al respecto? ¿No debiera resistirse? La respuesta sólo puede ser: al respecto no hay más que hacer que obedecer. Pues no se habla aquí de felicidad [...] sino en primer lugar solo del Derecho, por medio del cual cada uno debe estar asegurado, que es principio supremo del que deben partir todas las máximas que conciernen a una comunidad política y que no puede ser limitado por ninguna otra” (Kant TP, p. 154).

no a través de la actividad legislativa. Tal acción tiene como consecuencia no sólo la desaparición de alguna forma de Estado, sino de todo derecho y, por tanto, de todo vínculo civil entre los hombres de ese Estado. Por lo que en el caso de la revolución no cabe hablar de transformación, cambio o metamorfosis del Estado, sino de su total destrucción. Cualquier nuevo orden que pueda surgir de una revolución exitosa es un orden creado *ex nihilo*, que hace tabla rasa con el mecanismo natural (alguna forma de Estado), mediante el cual los hombres se han ido haciendo aptos para autogobernarse. La tesis de Kant parece ser, a este respecto, que un Estado –cualquier Estado– es mejor que ningún Estado. Cualquier transformación de la constitución del Estado sólo puede ser producida por el Soberano a través de reformas, pues estas son el único tipo de cambio que puede estar de acuerdo con la idea del derecho. Y el contenido de tales reformas no puede consistir en una nueva determinación de los intereses fundamentales de los individuos, que deben ser protegidos por parte del poder coactivo del Estado –esto es, en una nueva determinación de los derechos que les corresponden–, sino en el modo en el que el pueblo, a través del Jefe del Estado, ejerce el poder.

Naturalmente, la denegación kantiana de un **derecho** a la revolución parece bastante razonable, pues sólo puede hablarse de derechos, allí donde existen las condiciones bajo las cuales estos pueden ser ejercidos, y estas son, precisamente, la existencia de alguna legislación suprema (Constitución) y de un supremo Jefe del Estado que detente el monopolio de la violencia legítima, del poder coactivo. Tener un derecho a la revolución implicaría algún tipo de ley pública que así lo estableciera, con lo cual la legislación suprema contendría una determinación según la cual ella no sería la legislación suprema (Kant RL, p. 320). Pretender oponer otro poder coactivo legítimo al del Jefe del Estado, implicaría que quienes así lo sostienen tendrían más, o al menos, el mismo poder que aquél; pudiendo dar la orden de resistir al actual Jefe del Estado, tendrían también que tener competencias similares (proteger a quienes están bajo sus órdenes, disponer de los recursos públicos, etc.), con lo cual quienes tuviesen derecho a ordenar la resistencia serían ellos mismos el Soberano o Jefe del Estado (Kant RL, p. 319).

Estos argumentos, cuyo resultado aparente es que tenemos que resignarnos a padecer el poder de un Estado injusto o esperar que quienes nos gobiernen sean las mejores personas (las más capacitadas, las mejor intencionadas), que se den cuenta de que algunos cambios son necesarios, etc., no es la última palabra de Kant al respecto.

Siempre debe ser posible que los ciudadanos, haciendo uso público de su razón, pongan en el tapete de la discusión pública los argumentos relativos a si las instituciones que regulan nuestra conducta son o no las más apropiadas. La crítica, a través de argumentos racionales, parece ser la única posible actividad conforme a Derecho con la cual el pueblo (en realidad, los letrados) pueden “contestar” al poder (Kant TP, p. 161; véase también Kant WA). Sin embargo, las revoluciones no son hechas por aquellos a quienes se les reconoce ya su participación en el ámbito público, sino por aquellos cuyos argumentos ni siquiera son tomados en cuenta como tales.

Este, me parece a mí, es un punto de extraordinaria relevancia, para poder evaluar el supuesto republicanismo de Kant. En general, la literatura relativa a la filosofía política de Kant demuestra un comprensible desaliento frente a la terquedad kantiana a este respecto (cf., por ejemplo, Rosen 1993, capítulo 4). Cualquier república, cualquier régimen político relativamente justo y bien constituido –se piensa– debe dejar un espacio libre para la expresión de posturas disidentes e, incluso, para manifestaciones de resistencia negativa o de desobediencia civil. La razón de esto parece residir en que hay una serie de ámbitos en los que es esperable un desacuerdo razonable y en los que el Estado –o la mayoría moral, dentro del mismo– no está justificado para imponer unanimidad alguna. Teniendo en mente este tipo de consideraciones, la literatura especializada se esfuerza por mostrar algunas fallas en el pensamiento de Kant. Por ejemplo: la tesis kantiana, según la cual es mejor incluso el peor Estado que ninguno, parece demasiado fuerte para ser apoyada por cualquiera de los argumentos con los que Kant justifica el deber de entrar en un Estado civil. O también, que de la disolución, por medios violentos, del gobierno, no se sigue la disolución de la sociedad civil y, con ella, de todo derecho.

Pero creo que es plausible remitir la radicalidad de Kant a este respecto precisamente a sus convicciones republicanas. Cualquier forma de Estado debe tener alguna estructura legal, por primaria que sea. Un modo de ejercer el poder será republicano si actúa de acuerdo a esa estructura legal (y lo será más aún, si semejantes leyes concuerdan con las que un pueblo habría decidido sobre sí mismo); y será despótico, si actúa sin respetar esa estructura legal (o más aún, si esas leyes no son las que un pueblo habría decidido sobre sí mismo). En cualquier caso, republicanismo y despotismo parecen ser los extremos de una misma regla de medida y admitirán múltiples grados intermedios, más cercanos a uno u otro extremo. Pero que el modo de

ejercer el poder sea republicano o despótico, no afecta el hecho de que la forma de la dominación tenga que ser legal, en este amplio sentido. La acción directa del pueblo, en cambio, parece no tener estructura legal alguna. (Además, a diferencia de algunos de nosotros y de nuestros padres, Kant no se hace ninguna ilusión al respecto: una revolución no puede ser pacífica). La acción directa del pueblo, en la revolución, no guarda relación con la democracia directa. No obstante no ser siempre del todo explícito al respecto, Kant opina que esta última es siempre despótica, pues no admite la representación. Pero en ningún momento se refiere a la revolución como siendo despótica o republicana –es decir, como un modo de ejercer el poder, sino como anárquica (o conducente a la anarquía). Por lo mismo, la revolución no expresa ninguna forma de dominación política, sino la total inexistencia de la dominación. La revolución, por tanto, aunque se haga en nombre de una constitución (o de un sistema social) distinta a la actualmente existente, expresa, en su propio acaecer, una revuelta contra la ley en general. Desde el punto de vista de Kant, no hay ninguna justificación racional de la revolución, no porque el hecho de hacerla sea, en sí mismo, irracional, sino porque proclama que todas las razones “objetivas” –las expresadas por la ley en general– no satisfacen al pueblo⁴. Por último, un pueblo que, a través de su acción directa, se propone acabar con la constitución actualmente existente, se pone en riesgo de dejar de existir como pueblo, pues la constitución (real o puramente racional) es el acto de la voluntad general, por medio del cual un conjunto de individuos se constituye en pueblo; esto es, en el fundamento de toda comunidad política (Kant TP, p. 158; Kant RL, p. 320). De allí que toda revolución deba ser condenada como absolutamente injusta.

Precisamente por estas características, la revolución no puede sino terminar en la derrota total (es decir, la permanencia de la constitución existente) o en su victoria, es decir: en el establecimiento de una nueva constitución, con su propia estructura legal, su propia forma de estado y su modo, despótico o republicano, de ejercer el gobierno. De acuerdo con Kant, una vez la revolución ha triunfado, el nuevo orden debe ser obedecido igualmente que el antiguo (Kant RL, p.

4 Véase la analogía que hace Kant entre el criminal que hace el mal según una regla objetiva (“rechaza la autoridad de la propia ley, cuya validez, sin embargo, no puede negar frente a su razón, y hace del obrar en contra de la ley su regla”, “se enfrenta a la ley como contradicción (de cierto modo hostilmente)” (Kant RL, p. 321, nota al pie) y la ejecución del monarca no por miedo a la venganza, sino como (supuesto) resultado de un proceso judicial (Kant RL, p. 320 ss., nota al pie).

323). Kant en ningún momento pone en duda que la revolución no pueda ser, a su vez, el origen de un nuevo orden legal, pero tampoco la naturaleza esencialmente política de la revolución como empresa: la revolución puede hacernos volver al estado de naturaleza, pero no constituye, por sí misma, esa condición pre-política; sólo tiene sentido en relación a las instituciones políticas existentes y se justifica –siquiera en un sentido subjetivo– apelando a una mejor constitución, a la creación de un orden nuevo.

Para resumir mi argumento: es precisamente en función de la distinción entre despotismo y republicanismo, y lo que ella implica, que la condena de la revolución aparece de modo tan prominente en los escritos políticos de Kant –quien, en todo caso y como es sabido, se “entusiasmó” por la Revolución Francesa. Su preferencia por las reformas llevadas a cabo por el propio Jefe del Estado –que sólo pueden afectar al poder ejecutivo, pero nunca al legislativo– por sobre la revolución, pueden tener que ver con las circunstancias históricas que le tocó vivir. Pero al argumentarlas de modo racional, sugiere que el polo reformista –cambio constitucional en el marco legal preestablecido– siempre tiene como contraparte suya el polo revolucionario –el rechazo, siquiera efímero, de todo marco legal. El rechazo revolucionario de la forma legal de la dominación –tan prominente en el Marx de la *Crítica al programa de Gotha* (Marx 1973) – sugiere efectivamente, como objetivo final de la revolución, la disolución de la forma legal –del imperio de la ley– y, con ello, la disolución del Estado. Semejante consecuencia no parece haberse escapado a Kant, cuyo temor a la revolución no es temor a un orden legal nuevo, sino a la anarquía, esto es, a la ausencia de legalidad. La forma republicana de gobierno no rebasa el imperio de la legalidad, sino que expresa un nuevo tipo de dominación legal, pero que, a diferencia de las formas despóticas, es legítima en términos de los propios individuos sujetos a ella.

Referencias Bibliográficas

- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I. (RL). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil* (Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho. Metafísica de las costumbres, primera parte). Edición crítica de Bernd Ludwig. Hamburg: Felix Meiner, 1986. (La paginación es la de la Akademie-Ausgabe).
- (ZeF). “Zum ewigen Frieden (La paz perpetua)”, en *Kants*

- Werke in sechs Bänden*, editado por W. Weischedel (ed.), vol. VI, 191–251. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- (TP). “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Sobre el tópico: esto puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica)”. En *Kants Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (ed.), vol. VI, 125–172. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- (GMS). “Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la metafísica de las costumbres)”, en *Kants Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (ed.), vol. IV, 9–102. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- (WA). “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (¿Qué es la Ilustración?)”, en *Kants Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (ed.), vol. VI, 53–61. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Marx, C. (1973). *Crítica del programa de Gotha*. Buenos Aires: Anteo.
- McCormick, J. (2003). “Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’”, en *Political Theory*, 31/5: 615–643.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic political tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosen, A. D. (1993). *Kant’s Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, M. (1998). *Founders: Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.