

KANT: RAZÓN Y RACIONALIDAD POLÍTICA

SEBASTIÁN BONINO

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

RESUMEN

A partir de Maquiavelo la filosofía ha tratado de diferenciar la esfera ética de la esfera política, y de comprender a ésta como una forma científica del hacer. El presente artículo se ocupa de revisar la vertiente política del pensamiento kantiano, ya no ocupado por las condiciones efectivas para el mantenimiento y conservación del poder, ni por la política como práctica estratégica, sino por la relación entre política y moralidad bajo el imperio del derecho positivo en el Estado.

PALABRAS CLAVE: Kant - Política - Razón - Racionalidad

ABSTRACT

Since Machiavelli, Philosophy has attempted to distinguish between the Ethics sphere and the Political sphere, and to understand the latter as a scientific praxis. The present article examines the political branch of kantian thought, neither focused on the actual conditions for maintaining power nor on politics as a strategical praxis, but on the relation between Politics and Morality, under the rule of State positive right.

KEY WORDS: Kant - Politics - Reason - Rationality

“Los que quieren tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra”
Jean Jacques Rousseau, *Émile*

La *filosofía política* kantiana puede ser concebida como un intento de conciliación (aunque no de superación) de la dualidad ontológica fundamental presente en todo su pensamiento. En efecto, la doble naturaleza *fenoménico-nouménica* que la *Crítica de la razón pura* atribuía a todo contenido de conocimiento, se presentaba ya como el fundamento de la distinción entre un mundo sensible, por un lado, y otro inteligible, en el que la libertad podría tener lugar como postulado.

Es en esta misma diferenciación, entre el ámbito físico y el moral, donde vendrá a articularse el deontologismo kantiano, distinción que se traducirá ahora, fundamentalmente, en los términos de *autonomía* y *heteronomía* de la voluntad, tal y como se presentan en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde el imperativo categórico se ofrece, en cierto modo, como la garantía de la realidad práctica de la libertad frente al ciego determinismo causal.

En la esfera política, en el ámbito de la praxis concreta de los individuos bajo relaciones de reciprocidad, esto es, en el contexto de la historia efectiva de los pueblos, la dualidad referida se presentará, básicamente, en términos de una oposición entre *efectividad* y *legalidad*, entre *quid juris* y *quid facti*, entre *ser* y

deber ser o, más concretamente, entre *moral* y *derecho*. Del juego de fuerzas entre ambos términos aparecerá el Estado como una nueva realidad, destinada a superar la falta de adecuación entre los postulados de la moralidad y las propensiones naturales del hombre.

El Estado surge así del choque de tendencias de signo contrario, pero se presenta también como el término conciliador de esos opuestos, entre cuyo antagonismo él mismo ha encontrado la condición de su surgimiento y su razón de ser. Es que el Estado, según Kant, tiene un doble origen. Como institución o aparato *coactivo* tiene un origen empírico, producto de la necesidad de poner término al antagonismo a través del inevitable pacto que viene a derrocar el reinado de las pasiones; pero además, como configuración *cultural*, se nutre de una exigencia ética, que es la que supone la legitimidad contenida en la idea de deber cívico. De aquí que el pensamiento político de Kant no se ocupe ya de las condiciones efectivas del mantenimiento y conservación del poder, o de la política como práctica *estratégica*,¹ sino de los términos de la comunión entre la política y la moralidad, en tanto que tal convivencia pueda llegar a darse, bajo el imperio del derecho positivo, en el Estado.

Si esto es así, bien cabe preguntarse si un tal tratamiento de la política no habrá de redundar en la disolución de la misma; o mejor, si la indiferenciación entre la esfera del poder y la del deber - o, cuando menos, su tratamiento conjunto - no representa un paso atrás en la marcha que, desde Maquiavelo, ha conducido a la reflexión política a alcanzar una cierta autonomía en lo que hace a sus temas y motivos, diferenciándose así de otras formas de saber y de hacer alternativas.

Para responder a tal interrogante es necesario atender, por lo menos, a tres cuestiones complementarias. En primer lugar, habría que esclarecer, desde Kant, los términos de esa *comunión*; para lo cual sería menester, también, confrontar con una cuestión crucial para la filosofía del derecho, como lo es la de la relación entre la *legalidad* y la *legitimidad*, relación que, en los teóricos de la política *realista*, lejos de resolverse por una mediación racional, se disuelve en el decisionismo (Hobbes) o, simplemente, se deja a un lado como a una cuestión irrelevante para la perpetuación del poder (Maquiavelo). Pero, dado que cuando se habla en este contexto de ética y de política se puede aludir a la esfera total de los motivos e instituciones que caen bajo estas categorías o al campo más acotado de las acciones que sirven de objeto a tales disciplinas, el interrogante sobre las relaciones entre lo ético y lo político necesariamente habrá

¹ Con los términos *pensamiento político* o *filosofía política* se alude aquí, indistintamente, a todos aquellos análisis más o menos dispersos y esporádicos que, dentro de la obra kantiana, hacen a la temática política. Lo cierto es que Kant nunca escribió un tratado de política, todo lo que hay son artículos que, tales como “¿Qué es la Ilustración?”, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” o “De lo bello y lo sublime”, entre otros, son de carácter relativamente informal. Si bien en algunas de sus obras sistemáticas aparecen, aquí o allá, ciertas ideas que reflejan el modo de pensar kantiano sobre el particular, esas alusiones son, en algún sentido, *marginales* respecto al tema que ellas tratan; tal es el caso de la “Crítica del Juicio”, de la “Metafísica de las costumbres”, o en algunos lugares particularmente distinguidos de sus restantes textos.

de trasladarse a los modos de determinación del actuar que son característicos de ambos géneros de prácticas y a los posibles términos de su comunión.

Es esta índole de cuestiones y el interés por tratarlas desde el mismo Kant, lo que anima y da lugar al presente trabajo, que bien puede ser pensado como una lectura de la filosofía kantiana a la luz de la relación entre lo ético y lo político.

¿De lo de hecho a lo de derecho?

Planteado así, el primer problema admite tres posibilidades que serán puestas a consideración: o bien la relación entre ambos términos se presenta en Kant bajo la forma de una coexistencia en la que cada esfera tiene un campo delimitado respecto de la otra, permaneciendo, en cierto sentido como *contrarias*; o tal vez esa articulación tenga que ver con una *subsunción* de una dentro de la otra -de la política en la ética o viceversa-; aunque también es posible, por último, que se dé una particular forma de *cohabitación* en la que ambas interactúen complementándose manteniendo, no obstante, su mutua diferenciación.

La precitada disyunción, *mundo sensible - mundo inteligible*, en tanto se la hace coincidir en lo político con los términos de moral y derecho, respectivamente, parece apuntar de inmediato a esta última alternativa, teniendo en cuenta que la dualidad de mundos o *naturalezas* es introducida por Kant con el objeto de probar que espontaneidad y determinismo causal no son términos que se anulen recíprocamente. No obstante, no se tratará en esta etapa tanto de establecer diferencias, como de buscar correspondencias entre libertad y naturaleza mostrando el modo en que ésta puede actuar en aquella, llegando incluso a transformarla a través de la praxis humana.

En última instancia, el juicio respecto a qué tipo de relación se establezca entre ambas esferas dependerá, en gran medida, del modo en que Kant logre plasmar en su concepción política lo que tan categóricamente se resuelve en el plano teórico; es decir, dependerá del éxito relativo que se alcance en la tarea de conjugar ambos términos dentro de la doctrina kantiana de la constitución política. Conviene, por tanto, comenzar con la segunda de las preguntas que al principio se plantearon, siendo esta la que interrogaba respecto a la distinción entre legalidad y legitimidad desde la teoría del Estado.

En un escrito de 1793 que lleva por título *Acerca del refrán: 'lo que es cierto en la teoría para nada sirve en la práctica'*, donde Kant intenta diferenciarse de Hobbes, aparecen varios de los elementos implicados en su idea de contrato: "La reunión de muchos en algún fin común (es decir, que todos tienen) puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (que cada uno debe tener) -por tanto, la reunión en una relación de los hombres en general, exterior a todos ellos, en la que cada uno no puede menos de ir a parar a un mutuo influjo- es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que constituya una comunidad".²

² Kant, I. *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)*; en: *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 25-26.

La finalidad del contrato es el cumplimiento de un deber, consistente en el sometimiento de cada quién al poder de las leyes coactivas públicas. En este acto, fuente y condición formal de todos los demás deberes externos, surge también la verdadera reciprocidad y, por ende, la auténtica sociabilidad, impensables fuera de la condición civil. Así enunciada, la idea de pacto sugiere un antagonismo, dado que si “se llama coacción a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la constitución civil es una relación entre hombres libres (no obstante esa libertad, están incluidos en un todo de asociación con otros) que se hallan, sin embargo, bajo leyes de coacción”.³

Antagonismo que vendría a hacer irrealizable en la práctica la idea de pacto de unión civil mientras no se pruebe al individuo en estado presocial el valor de la sociabilidad por la que ha de pagar un precio tan alto como lo es el de la renuncia a su ilimitada libertad. En la obra que se cita, Kant enfocará el problema desde una perspectiva que lo distanciará definitivamente de las justificaciones del contractualismo inglés. No se preguntará ya qué *ventajas comparativas* ofrece para el hombre el estado jurídico respecto a la situación precedente de anarquía, sino que intentará demostrar que el estado de asociación civil surgido del pacto tiene su fundamento en una exigencia *a priori* basada, curiosamente, en la idea de derecho.

Semejante tesis parece implicar un círculo vicioso, dado que Estado y derecho se presentan como términos que se determinan causalmente en forma recíproca no pudiendo, por lo mismo, existir en tiempos separados, ni separadamente en tiempo alguno. Pero además, este problema de orden lógico deriva en otro de índole práctica que ya Hobbes alcanzó a visualizar. Si el estado de naturaleza es, por definición, apolítico y si el derecho requiere como condición la sociabilidad, es un absurdo manifiesto invocar el poder del derecho y la justicia frente a seres que nada saben -ni pueden saber- ni de uno ni de otra, porque habitan un mundo en el que cada quién es para sus semejantes una potencial amenaza.

En realidad, sería impropio afirmar que tales cuestiones encuentren una respuesta desde Kant pues, en rigor, los mismos términos del planteo son ajenos a su pensamiento político. Es que tales problemas sólo pueden ser procedentes para una teoría del contrato en la que interesen las condiciones concretas de la génesis del Estado; condiciones que, como tales, se hallan para Kant, sujetas a la determinación formal del tiempo, en tanto que aluden a los aspectos empíricos que dan origen al pacto como realidad concreta.

Por el contrario, la idea kantiana de contrato social posee un fundamento racional, no siendo por ello objeto de verificación empírica. Pero, para que una tal fundamentación lógica del pacto tenga sentido, es menester contrastar el estado de cosas que éste inaugura con la situación precedente; o mejor, dado que el paso no es cronológico, con el curso (lógico) que hubieran mantenido las relaciones humanas de no haberse celebrado ese acto de unión. Esto conducirá a Kant a exponer las ventajas de la sociabilidad, aunque no con el objeto de convencer o *tentar* a las pasiones sino, todo lo contrario, para esclarecer a la

³ *Ibidem.*

razón mostrando la necesidad práctica de la sujeción, porque el contrato es *fin en sí mismo* y no un *medio* para la obtención de ulteriores beneficios.⁴

Al igual que Locke, Kant no adhiere a la idea de un estado presocial caracterizado por la ausencia de todo derecho y por la omnipresencia de la guerra pero, a diferencia de éste, el canon de ese derecho no se apoya en una normatividad derivada del carácter ontológico del individuo, vale decir, de la naturaleza humana, a cuyo conocimiento sólo sería dable acceder por la vía del análisis empírico. El paso del estado natural no se realiza en el caso de Kant hacia un estado social, sino hacia el estado civil, caracterizado por la existencia de la justicia distributiva,⁵ porque el estado natural bien puede ser social. En definitiva, la oposición entre un estado y otro es correlativa con la distinción entre derecho privado y derecho público, en tanto que éste es garantía de aquel en el Estado. Por ello, el derecho positivo, encarnado en la voluntad soberana, no puede constituir nunca, como quería Hobbes, el criterio último de la legalidad si es que el derecho racional proporciona el criterio de legitimidad con el que el soberano deberá confrontar.

En concordancia con esto, el esquema básico *estado de naturaleza - contrato - sociedad civil*, será conservado por Kant, bien que con algunas particularidades. En principio, la disyunción entre el estado prepolítico y el estado civil se funda, principalmente, en la situación de legalidad que el pacto inaugura, al introducir la idea de derecho, garantía de la existencia de *lo mío* y *lo tuyo* en forma perentoria, vale decir, de la justicia distributiva.⁶ Pero además, dado que la necesidad del derecho no puede deducirse de un principio de índole pragmática, como lo sería la necesidad de garantizar la propiedad privada, la filosofía trascendental debe explicar el tránsito de un estado al otro como un movimiento que, desde lo empírico, eleva al sujeto a la perspectiva de la universalidad de la razón, al ámbito de la libertad en el que cada quién es, para los demás y para sí, un fin en sí mismo, y es precisamente esta necesidad la que da su contenido al derecho jurídico como exigencia de trascender los intereses egoístas para acceder a una *voluntad común o general* y lo que explica la necesidad racional implicada en la idea kantiana de contrato originario como condición de posibilidad de todo deber cívico.

El principio de la asociación parte así de un acto espontáneo, en el sentido de no sujeto a coacción, pero es también expresión de la naturaleza del hombre, en tanto ser capaz de autodeterminarse por el principio del deber. El Estado jurídico presupone, como se ve, el principio a priori de la libertad - externa e interna - pero introduce también una nueva variante de la misma, mucho más determinada y segura de sus límites: la libertad conforme a derecho o, lo que tanto da, la verdadera libertad. Pero, ¿es que basta la simple legalidad para preservar el ser libre del hombre? ¿Es cualquier estado garantía de libertad, aún si se tratare de un despotismo? ¿No es ésta, a pesar de todo, una deducción de

⁴ Cft. Op. cit. p. 26.

⁵ Kant, I. *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 306. Traducción, introducción y notas de A. Cortina.

⁶ Op. Cit. pp. 247 y ss.

la necesidad del estado jurídico a partir del estado de naturaleza como premisa, que sirve para legitimar cualquier tipo de orden político?

En el quinto principio de su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant plantea lo que considera el mayor desafío para el hombre en los siguientes términos: “El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad que administre el derecho de modo universal”.⁷

En este escrito, Kant establece el sentido de la sociabilidad al amparo de un Estado en el que la ley (Constitución) sea capaz de regular las relaciones entre los individuos jurídicamente, haciendo posible que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de los demás.⁸ El problema teórico de la fundamentación racional del Estado, desemboca así en un problema operativo, como lo es el de la organización *correcta* del mismo. La figura del gobernante aparece entonces como el *término medio* que posibilita la unión de la teoría con la práctica jurídica, pues el poder soberano representa a la voluntad unida del pueblo encarnada en una persona -física-, ante la cual los ciudadanos guardan una relación como la que existe entre las partes frente al todo, es decir, son simples súbditos, por un lado, pero también son fuente y fundamento del poder soberano.⁹

En definitiva, el *derecho positivo*, expresión de la voluntad del soberano, encuentra su canon y su justificación en el *derecho racional*, expresión de la voluntad del pueblo; ya que es *la razón la que proporciona el criterio de lo justo y lo injusto, mientras que el derecho positivo dice simplemente lo que es derecho*.¹⁰ La teoría kantiana de la constitución del Estado se presenta entonces como una deducción del poder soberano desde una perspectiva que rompe con la dualidad derecho natural - derecho positivo pues, según ha quedado establecido, trata de mostrar la necesidad *lógica* de la relación mandato-obediencia a partir de la libertad humana como premisa.¹¹

⁷ Kant, I. “*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*”, (quinto principio); en: *Filosofía de la historia*, Nova, Bs. As., 2da. ed. 1964, p. 45.

⁸ *Op. cit.* p. 46.

⁹ Como en Hobbes, unidad del poder y representatividad son momentos que se suponen mutuamente, porque, en efecto, es “*la unidad del representante lo que hace de una persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud. Y como la unidad naturalmente no es sino muchos, no puede ser considerado como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre*”, Hobbes, T. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, cap. 16. p. 135.

¹⁰ *Cf.* Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.* p. 229.

¹¹ El término *deducción*, aplicado a la fundamentación del Estado, puede entenderse aquí desde el aspecto lógico, más también desde la acepción jurídica que la “*Critica de la razón pura*” retoma. (A 84 - B 117). Como respuesta a la pregunta de derecho (*quid juris*). Una interesante exposición de la función de las metáforas tomadas por Kant del derecho es la que hace Adela Cortina en su prólogo a “*La Metafísica de las Costumbres*”, *op. cit.* XXIV - XXXI. La disyunción iusnaturalismo y positivismo sólo podría ser afirmada, en el caso de Kant, bajo el supuesto de que la libertad humana, su garantía y preservación, perteneciera a la categoría de los llamados derechos naturales pero, según se sabe, la libertad ,

La legitimidad del poder legal descansa así en una concepción bímembre del derecho en la que la racionalidad, implicada en la idea de deber práctico, se complementa con la coacción externa, contenida en el principio de orden social. El derecho soberano es, al mismo tiempo, instancia de legitimidad y poder de dominación efectiva, porque su instauración hace posible la causalidad por la libertad dentro del mundo. Pero, para que el derecho positivo cobre realidad práctica y deje de ser *letra muerta*, es necesario que las leyes civiles, que son su expresión, se asemejen a las leyes naturales, en lo que a su incondicionalidad se refiere; es decir, es necesaria una instancia que garantice el cumplimiento efectivo de lo que la ley humana prescribe o proscriba.¹²

Ahora bien, cuanto se lleva dicho parecería desmentir la idea según la cual la filosofía política kantiana constituiría un ámbito, siquiera particularmente acotado, de su filosofía moral.¹³ Si bien es cierto que la obediencia a la ley positiva es un deber ético, que pide la adecuación interna de la máxima con la ley, también lo es el que esa ley obliga de un modo particularmente jurídico, exigiendo la conformidad exterior del acto al dictado legal¹⁴ porque, según Kant, las "...leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si afectan sólo a acciones externas y a su conformidad con la ley, se llaman jurídicas; pero si exigen que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la legalidad, coincidencia con las segundas, la moralidad de la acción...".¹⁵

Lo que sí parece es que la relación moralidad - legalidad se presenta, en cierto sentido, como unilateral y esto porque no es pensable ninguna acción moral que contravenga una ley positiva siendo, no obstante posible, que el contenido de dicha ley sea contrario al mandato moral. Pero, ni aún en tal caso, el individuo puede quedar exceptuado del cumplimiento de la legislación estatal ni, mucho menos, puede creerse en posición de cuestionar la legitimidad del poder soberano resistiendo a su mandato, siendo este un punto en el que Kant

entendida por Kant como *autonomía* y *autocoacción*, no pertenece a este género de derechos; si así fuera, se trataría de un principio irrenunciable, tal y como lo son las pasiones para los defensores del derecho natural. Pero la libertad no es un principio constitutivo de la naturaleza humana sino una *idea regulativa*, lo que supone de suyo la posibilidad, consciente o inconsciente, de renunciar a ella mediante la determinación heterónoma de la voluntad. Por otra parte, el *pacto subiectionis*, mantenido por Hobbes como un pacto de sumisión, habla ya de la libertad como de un principio que puede ser alienado, cediéndolo a cambio de protección.

¹² Cft. Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 40.

¹³ La *disolución* de la política en la ética o su *indiferenciación* dentro del tratamiento kantiano ha sido denunciada por varios autores; así Hassner, Pierre. *La filosofía y la política*; en: Leo Strauss y J. Cropsey. (comp.) *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 552, 560 y ss.

¹⁴ Esto tiene su correlato en el ámbito moral en la distinción kantiana entre acciones *por deber* y acciones *conformes al deber* establecida en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 397, 10-25.

¹⁵ Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., pp. 214 - 215.

hará especial hincapié. “La razón por la que el pueblo debe soportar (...) un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo, es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio. Esta contradicción se evidencia al preguntar: ¿quién entonces debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano? (porque, desde un punto de vista jurídico, son siempre dos personas morales diferentes); porque queda claro que el primero quiere ser juez en su propia causa”.¹⁶

Como en Rousseau, el principio de legitimidad del poder emana de la voluntad general que es, a un tiempo, fuente y producto del contrato social. Pero, como en Hobbes, el resultado del contrato lleva a que únicamente el gobernante puede obligar externamente a otros sin estar él mismo bajo coacción. Podría entenderse a partir de aquí que el vínculo analítico entre el mandato y la obediencia es presentado por Kant como una relación en la que los gobernados tiene *deberes* y *derechos*, mientras que el gobernante sólo goza de *derechos*; más esto sólo sería correcto acotado al ámbito estrictamente jurídico, porque nada impide que el jefe de Estado, como ser racional, pueda obrar según el principio de deber moral aunque, claro está, ninguna instancia pueda obligarlo a ello. Este es un tema sobre el que se volverá en el siguiente apartado.

Sin entrar en el terreno apologético es necesario ver en el hecho de que Kant afirme la necesidad de la obediencia a la ley aunque esta contenga faltas, una diferencia de enfoque entre el aspecto formal y el carácter material de la jurisdicción estatal pues, el contenido concreto de una ley, nada dice, para Kant, de su legitimidad como tal, porque la obediencia no tiene un sentido por sí misma, ni por el temor a la represalia - en cuyo caso mejor se haría en llamarla *sumisión* - sino que, la conformidad de la acción con el mandato legal en cada caso *particular*, habla de una regla general, *universal*, cuya expresión *abstracta* es el derecho, encarnado en la figura *concreta* del gobernante.

Con esto se llega a que, por lo menos en el *macro ámbito*, esto es, en el plano abstracto de la teoría del Estado, ética y política son momentos que, separados y particularmente diferenciados, se codeterminan a través del puente tendido por el derecho racional. Pero aún queda a consideración si este mismo esquema puede mantenerse al nivel más concreto de la praxis efectiva; cuestión que inaugura una nueva etapa en este análisis.

Convicción política y responsabilidad ética

Las ideas de *autodeterminación* y *determinación* de la voluntad que Kant hace coincidir en su ética con los términos de *autonomía* y *heteronomía*, son también intercambiables, según el contexto, por el par *actividad* y *pasividad*,

¹⁶ Op. Cit. pp. 320-322. Véase también Kant, I. (...) “Teoría y práctica en el derecho político”; en: *Teoría y práctica, op. cit.*, p. 171.

respectivamente. Es por ello que se puede ver en el principio de universalización de la máxima, contenido en el imperativo categórico, una suerte de invitación al agente moral a pensar el mundo, no como algo dado sino, antes bien, como algo a cuya producción él mismo puede contribuir a través de su actuar, guiado por la razón práctica.¹⁷ Ahora bien, si es claro que tal principio ha de regir para todos los hombres sin distinción, también lo es que éste habrá de perder mucho de su carácter *ficcional* en manos del gobernante porque, a pesar de que la ley por él sancionada nunca alcance el nivel de universalidad e incondicionalidad que caracteriza a las leyes de la naturaleza, el poder que le ha sido confiado hace posible que su voluntad se convierta en legislación para el *universo* humano, llegando así a dar forma al mundo de las relaciones sociales.

No parece tan sorprendente, teniendo en cuenta esto, que el poder haya sido interpretado, durante largos periodos de la historia, como un atributo sobrehumano o de origen divino, cuyo ejercicio jamás podía, por lo mismo, ir a trasmano de los dictados de la virtud o, si parecía hacerlo de hecho, era por un inextricable designio de la *providencia*. Kant, por el contrario ve en el poder un producto del hombre (algo *demasiado humano*, podría decirse con Nietzsche), cuyos dictados, según se ha visto, no siempre habrán de conciliar con las máximas de la virtud; lo cual no significa que ambas esferas -la de la ética y la de la política- sean contrarias entre sí; porque el imperativo categórico, en tanto que *brújula* para la acción práctica, bien puede servir de guía al jefe de Estado, igual que a cualquier ser racional capaz, como tal, de obrar según la representación del deber. Kant rechaza así la idea maquiavélica según la cual existiría una serie de principios diferenciales del gobernante que vendrían a invocar una *sabiduría* o *experiencia práctica* que, expresada en máximas de *prudencia* política, fuera básicamente incompatible con lo que el pueblo consideraría bueno o justo.

El principio de la *doble moral* se basa entonces, desde Maquiavelo, en una diferenciación entre las acciones políticas y las del común de la gente en lo que hace a su índole y extensión. Según esta idea, la adecuación de las primeras a los preceptos de la moralidad común, vendría a socavar los cimientos del poder, haciendo imposible la política, como práctica concreta, al prohibir los medios necesarios para su realización. En una época más cercana, esta idea ha sido retomada, bien que con algunas particularidades, por Max Weber, desde su ya célebre distinción entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad*, claramente pensada como una superación del *rigorismo* kantiano, entendido éste como una forma de *ethos* que eleva la conciencia hasta hacerla un motivo absoluto, con prescindencia de las consecuencias del obrar.¹⁸

¹⁷ Cft. Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos*, Vol. II, *Los fundadores del filosofar*, Sur S. A., Bs. As., 1968, p. 295.

¹⁸ Cft. Weber, Max. "La política como profesión"; en: *El político y el científico*, Alianza, Madrid. pp. 81 y ss., en esp. pp. 163-164. El término *responsabilidad* (*Beruf*) tal y como Weber lo entiende, tiene el doble sentido de *profesión* y *vocación*, propio, según él, del *ethos* protestante calvinista, al que Weber definió como una forma de "ascetismo intramundano" en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sobre este punto puede consultarse, además de las citadas obras, el libro de Wolfgang Mommsen, *Max Weber, Sociedad, política e historia*, Ed. Alfa, Bs. As., 1981. en esp. pp. 134 -155.

La ética de la convicción daría cuenta así de una particular forma de actitud práctica que se muestra indiferente a los efectos adversos que la aplicación mecánica de las leyes morales pueda tener en el mundo. Frente a esta ética del deber, que se agota en hacer *lo justo*, confiando a los buenos designios de Dios las consecuencias que de ello se puedan derivar, aparece la *ética de la responsabilidad*, preocupada por la imputabilidad del hombre por los efectos derivados de su obrar.

A decir verdad, algunas afirmaciones kantianas parecen avalar esta idea pero, como se tratará de mostrar, no es del todo lícito invocar a Kant en apoyo de esta distinción, algo simplista, entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, o por lo menos no lo es sin antes establecer algunas salvedades que llevarán a matizar esta distinción haciéndola algo menos tajante y absoluta.

En el apéndice de *La Paz Perpetua*, Kant expresa temáticamente el conflicto entre la vida política y la moral planteándolo como un antagonismo entre dos máximas aparentemente contrarias; la de la política: "*sed sabios como serpientes*", y la de la moral: "*e inocentes como palomas*". Pero esto lo hace, en el artículo que cita, para negar que tal conflicto plantee un verdadero problema, ya que el *deber* aparece como el término medio que viene a salvar la tensión entre ambos postulados. Según esto, todo conflicto entre la política y la moral vendría a resolverse por la simple subordinación de la primera a la segunda porque *la ética es inatacable por ninguna práctica*,¹⁹ aunque ello no significa que la política sea simplemente - o no tan sólo - la aplicación de esa doctrina moral.

Parece característico del modo de pensar kantiano el ver en el problema de la decisión, a todos los niveles, un caso particular de la pregunta: "*¿qué debo hacer?*", cuya respuesta, si ha de ser incondicional, no puede derivarse de una casuística que atienda a las particularidades del sujeto que la formule ni de las condiciones (empíricas) de la situación en la que se encuentre y, ciertamente, las decisiones políticas no son la excepción. Ahora bien, decir en este contexto que la decisión *acertada* ha de ser la decisión moralmente *debida*, es igual a afirmar que tal acción es la *correcta*, en cualesquiera de las acepciones que se encuentren para esta palabra, toda vez que, como se verá, el deontologismo ético vendrá a hacer insostenible la existencia de una brecha entre los postulados de la prudencia y los de la virtud, mostrando que no puede existir antagonismo alguno entre lo que se crea moralmente que se debe hacer y lo que se deba hacer de hecho según el principio de la acción responsable.

Esto significa, además, que la acción guiada por la representación del deber nunca puede ser vista como la causa *pretérita* de una o más injusticias *futuras*, si es que por *causa* se alude aquí, con Kant, a aquel tipo de causalidad propio del reino *supratemporal* de la libertad cuyo término es la responsabilidad. En su respuesta a Benjamin Constant, Kant irá algo más lejos en el desarrollo de esta idea, llegando, de alguna manera a afirmar la utilidad práctica del actuar moral en todas las circunstancias de la vida, mostrando así, no sólo que prudencia y

¹⁹ *Ibidem.*

virtud no son términos mutuamente excluyentes, sino que hasta son complementarios.²⁰

Pero es claro que con las ideas de *responsabilidad* y *convicción*, Weber trata de establecer un parámetro de comparación entre lo fácticamente posible y lo moralmente deseable y también parece serlo el que la coexistencia de ambos tipos de representaciones no tenga por qué verificarse necesariamente en todos los casos en la experiencia. Con todo, existe una diferencia sensible entre decir que no siempre puede hacerse lo que es bueno e inferir de ello que se deba actuar mal en determinadas circunstancias, porque entre una y otra opción siempre hay un medio que está dado por la abstención de obrar en un sentido o en otro.

En este punto, no está demás señalar que, dentro de la clasificación de los deberes, que Kant toma de Cicerón, los deberes *perfectos* o incondicionados se relacionan más con un omitir o *dejar de hacer* algo, que con una determinación a actuar de un modo efectivo, aunque, desde el punto de vista del análisis ético, es decir, de la consideración global del caso como disyuntiva de un agente ante una serie posible de alternativas, la abstención de actuar tome la forma de decisión y, por lo mismo, la de un actuar efectivo con signo moral propio. La referencia a Kant de la precitada distinción entre ambos tipos de éticas parecería hacerse más plausible si éste afirmara que la única línea de acción posible es la acción buena, en el sentido de *preferible*, cosa que, según se ha visto, no es el caso.

No obstante esto, es necesario reconocer que si existe una particularidad diferencial de la esfera política respecto a otros ámbitos, en lo que a la acción se refiere, es la de que en algunos casos, más o menos puntuales, la detención del actuar político deja una laguna de indeterminación cuyas consecuencias pueden llegar a ser perniciosas para toda la comunidad. Kant parece creer inconcebible el que la utilización por parte del soberano de medidas inequitativas pueda llevar al logro de objetivos moralmente deseables o, dicho de otra manera, le parece imposible situar al *bien* como a un horizonte que se hallara más allá de las acciones concretas y al que éstas habrían ulteriormente de conducir; en función de un balance global de *costos - beneficios* cuyos términos nunca pueden ser del todo claros. Así, por ejemplo, la salud del Estado no puede ser vista nunca como la representación de un fin excelso que sirviera para avalar la utilización de medios injustos, como si la moralidad fuese una suerte de *propiedad transitiva*.

La introducción de la injusticia a través de medios espurios, ya sea que se haga por razones de Estado o por intereses egoísticamente determinados, crea un *mecanismo* que pide para su funcionamiento ser ampliado y redefinido mediante una serie de ajustes realizados *ad hoc*. Así, la mentira pide el encubrimiento y este allana el camino para el favoritismo que necesita, otra vez, del engaño y quién sabe de qué otras cosas más, y de aquí al infinito. Por el contrario, un Estado cuyas leyes fuesen justas y su obediencia se cumpliera por todos sin excepción representaría un sistema cuyo *dispositivo* sería mucho más

²⁰ Kant, I. "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía"; en: *Teoría y práctica*, op. cit. pp. 61 y ss.

económico y dinámico, porque el bien, a diferencia del mal, *cuida* de sí mismo. Como el mecanismo del cosmos, un tal sistema cumpliría entonces sus procesos con precisión y medida, estando ahí su belleza; porque la infinita bondad divina no puede encontrarse en la interrupción ocasional de la marcha del mundo por los caprichos de un dios *milagrero* que más se aleja del hombre mientras más misteriosos son sus designios, sino en la perfecta regularidad del funcionamiento de la naturaleza.

La ética de la convicción aparece así como la verdadera ética de la responsabilidad que se abre paso en el mundo buscando lo justo y no la ventaja o el provecho, porque el bien ya está en el mundo y es tarea de la razón encontrarlo, mientras que lo provechoso ha de ser producido a cada momento, variando en la representación según el agente del que se trate. Por ello, Kant ve en un estado que se proponga como fin la felicidad de sus súbditos y no la garantía de la libertad a través de la preservación de sus derechos, una de las peores formas de paternalismo, porque, en tal caso, el gobernante trataría de legislar para la interioridad de los ciudadanos diciéndoles, como a seres que todavía no han alcanzado la *mayoría de edad*, lo que deben pensar y hacer.

Por el contrario, el compromiso jurídico y moral para con las leyes no vulnera la autonomía del individuo sino que la garantiza porque, como en Rousseau, la obediencia a la voluntad general toma la forma de autolegislación y de autoobediencia, en virtud del principio de representación contenido en la idea de pacto, que hace aparecer a cada ciudadano como coautor de la ley. Por esto, cuando Kant da forma a aquel *imperativo moral* para el jefe de Estado como a un principio que le ordena legislar *como si* la máxima emanara de la voluntad general, no lo hace en respuesta a la necesidad de acercar un principio ético distintivo de la política que viniera a llenar el vacío dejado por la imposibilidad de aplicación del imperativo categórico a la *cosa pública*, sino que, todo lo contrario, apunta a guiar al soberano orientándolo en un terreno en el que la razón se emparenta tan fácilmente como lo es el del poder. “La piedra de toque de todo lo que puede decirse como ley para un pueblo, se halla en esta interrogación: ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley? (...) y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podría hacerlo un monarca en nombre de aquel, porque toda su autoridad legislativa descansa precisamente en que asume la voluntad del pueblo en la suya propia”.

Lo que hace este principio, es expresar el carácter representativo del poder soberano como único titular *legítimo* del derecho público, que contiene el acuerdo de la legislación con la voluntad universal del pueblo. De tal manera, el grado de satisfacción de los gobernados, viene a ser un indicador del nivel de adecuación de la legislación positiva con la subjetividad de todos los reunidos en una sociedad jurídica y, por tanto, del nivel de representatividad alcanzado por el soberano. Pero, preguntar ahora por *quién* garantiza si el monarca asume o no la voluntad del pueblo remite, una vez más, al problema del derecho a la resistencia, al que ya se había llegado en el apartado anterior.

²¹ Kant, I. (...) “Teoría y práctica en el derecho político”; en: *Teoría y práctica, op. cit.* p. 153.

Quizás la negativa a la resistencia civil podría plantear menos conflictos con referencia a regímenes en los que el traspaso del poder se lleve a cabo en plazos más cortos que en la forma de gobierno unipersonal, tal la democracia. Como sea, la discusión de este controvertido punto debería girar en torno a cuestiones relativas a si una ley injusta es mejor que ninguna ley en lo absoluto, o si la fuerza puede llegar, en alguna circunstancia, a ser un criterio de legitimidad. Por lo pronto, se sabe, la respuesta de Kant a ambas preguntas ha de inclinarse siempre por la negativa.

Lo que sí es posible rescatar, es que aquello que es responsabilidad moral para el jefe de Estado, pasa a ser responsabilidad ético - jurídica para el ciudadano, siendo así que convicción cívica y responsabilidad jurídica corresponden a los dos móviles que pueden impeler al súbdito a acatar la ley positiva, aunque, a los efectos prácticos del funcionamiento del Estado, baste la simple conformidad (exterior) del acto, y no de la máxima, con lo que la ley manda, porque el reconocimiento interno de la forma de universalidad contenida en la ley jurídica da cuenta de una *actitud moral* hacia lo jurídico, mientras que la mera adecuación del obrar con el contenido de la misma, habla de una *actitud jurídica* hacia el mandato legal, en cuyo caso la voluntad se encuentra bajo constrictión; siendo así que, tampoco en el ámbito de la decisión concreta puede sostenerse una indiferenciación entre eticidad y derecho positivo.²²

Si puede decirse que la voluntad empírica encuentra en la representación del deber moral un principio que la constriñe, también es posible ver en la legislación jurídica una instancia constrictiva de la moral, si es que legalidad positiva y convicción ética no siempre habrán de coincidir. El principio de universalidad, expresado en el imperativo categórico, le habla a una voluntad, que no siempre sabe o quiere lo que es bueno, ordenándole un rumbo de acción determinado según la regla universal del deber, proponiendo al arbitrio un *fin*. Hasta aquí la relación entre moralidad y voluntad en la que no se sale, todavía, del ámbito de la interioridad del individuo.

Ahora bien, al pasar al plano de la relación entre moralidad y derecho, se ingresa en el plano de la exterioridad, y esto porque no está en los deberes jurídicos el imponer fines al individuo, sino que su función es la de regular, legislando, la utilización de los medios o acciones permisibles o punibles. En el caso de que el ámbito de positividad abierto por la ley dificulte o impida el desarrollo del individuo en la consecución del fin que la moral señala como el único posible, es decir, el de constituir una buena voluntad, esto habrá de ocurrir sin desmedro de la obligatoriedad del mandato soberano, siendo ésta una cuestión del ciudadano y no del hombre, que bien puede disentir *in foro interno*, pudiendo hacer luego pública su denuncia valiéndose del poder de la pluma.²³

²² La indiferenciación entre ambos principios podría ser afirmada si fuese dable pensar en una actitud *legal* hacia la ley *moral*. Adela Cortina ve en el concepto de *legalidad moral* algo contradictorio en sí mismo: "(...) ya que sólo tendría sentido si existieran deberes específicamente morales por la materia, a cuyo cumplimiento pudiera coaccionarnos un móvil distinto de la ley misma", en: *La metafísica de las costumbres*, op. cit. prólogo p. XLI.

²³ Por consiguiente, la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (...). *Pués querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario -como Hobbes pretende- sino también privar al*

Más podría existir, todavía, otra razón que obliga a la observancia de una ley injusta, y es la que tiene que ver con que, según Kant, el valor moral de una acción estriba en la máxima y no en las consecuencias de la misma, cosa que hace imposible, no ya conocer sino incluir en el balance que tenga por fin el de determinar la moralidad de la acción soberana (que, en este caso, se llama *ley*), los móviles que han podido servirle de motivo, cosa que se debe, sin duda, a la inoperancia del imperativo categórico para calificar moralmente a las acciones ajenas. Claro que es posible pensar en algunos casos de leyes políticas en los que la simple contradicción lógica de éstas con la forma de universalidad podría bastar para dejar al descubierto su carácter inmoral, pero ¿dónde se ha de encontrar el derecho en un juicio en el que cada quién ha de ser *parte y juez?*, y dónde el tribunal cuando, como coautores, todos estamos sospechados de lo que se acusa?. En definitiva, la responsabilidad última del hombre no puede ser otra que la de reconocer en el mundo que habita los trazos de su libre arbitrio, con ocasión de lo cual estará ya listo para tomar las riendas de su propio destino.

Conclusión

El principio de diferenciación entre la esfera ética y el ámbito político ha sido visto, por lo menos desde Maquiavelo hasta esta parte, como la verificación de un proceso histórico, casi *evolutivo*, en virtud del cual la política, entendida fundamentalmente como una *forma de hacer*, ha logrado alcanzar un *status* epistemológico más cercano al de la ciencia que al del *mero* saber especulativo. Según esto, lo que se ha dado es un desplazamiento de la concepción clásica de la política como *arte del buen gobierno*, hacia una concepción de la misma como una teoría general del poder político. Weber veía en este desarrollo una consecuencia inevitable del *desencantamiento del mundo* a todos los niveles de la vida, entendido este como aquel proceso de secularización de los *medios* de la *economía salvífica* que, como en el mito de Prometeo, consistió en sustraer a Dios, para poner al alcance de los hombres los recursos de su salvación, o de su condena, si es que, tal como ocurrió, se traían al mundo nuevas ataduras.

En resumidas cuentas, es en el cambio del centro de interés desde los fines pretendidos hacia los medios utilizados que la política habría logrado alcanzar una relativa autonomía respecto a otros saberes y prácticas. Pues bien, si el *objeto* <teórico> de la política ahora es el poder, queda todavía por explicar cuál es el sentido de éste, su *para qué*, su *objeto*; porque si el poder es pura posibilidad de realización y ejercicio no puede ser un fin para o en sí mismo, siendo esto, precisamente, lo que la política *realista* omite explicar deliberadamente.

Cuando en este contexto se piensa a la política en analogía con la ciencia se la interpreta, al tiempo, en su grado de cercanía con la Verdad misma y de aquí que aquello que más convenga a los buenos términos de esa relación sea

mandatario supremo (...) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo. Kant. I. (...) "Teoría y práctica en el derecho político"; en Teoría y práctica, op. cit., pp. 46-47. Véase, además, Kant. I. "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en, Filosofía de la historia, op. cit., p. 59 y ss.

diferenciarla de formas de saber menos rigurosas, tales como la ética. Material de juicio no falta para decir que esto no ha pasado nunca de ser más que un ideal; a la vista de una política que se ha mostrado incapaz de predecir fenómenos, siquiera con un mínimo de antelación y que nunca ha sido totalmente artera a la hora de garantizar un resultado seguro en sus aplicaciones estratégicas, mas tampoco ha sido capaz de diferenciarse claramente de sus funciones; tal la economía.

Kant ha mostrado que si hay un ámbito en el que la política puede estar segura de sí misma es en la constitución de un orden justo y, aunque la consideración de sí ha logrado dar forma concreta a los lineamientos de ese orden, es algo sobre lo que pueden haber opiniones diversas, el valor de su enseñanza estriba, ante todo, en haber traído a la conciencia que la política necesita una justificación que ha de hallarse no en sí misma, en el poder, o más allá de ella misma, en la promesa de un mundo trascendente, sino más acá, en el ser libre del hombre.

La responsabilidad humana por tal libertad pasa a ser entonces motivo del derecho civil en la esfera social y responsabilidad ética en el ámbito político. Según se ha visto, ética y política tienen *lotes* diferenciados, porque la deducción del Estado, como deber de sujeción al pacto, inaugura una institución autónoma que impone una forma de deber particular, cuya representación puede ser, para el ciudadano, moral, jurídica, o ambas a la vez, aunque la simple obediencia, por los motivos que sean, basta para garantizar la perpetuidad del orden estatal.

Tal vez el concepto de responsabilidad política operante en esta idea no alcance hoy a dar cuenta de la complejidad que las relaciones políticas han alcanzado,²⁴ tal vez sea necesaria una reformulación de los términos de la convivencia entre la ética y la política a la luz del impacto global que las decisiones humanas pueden llegar a tener actualmente. Kant, ciertamente, no es la última palabra, aunque deuda es reconocer que, en más de un sentido, ha sido la primera.

²⁴ Este *déficit* es el que ha motivado a Apel a acuñar el concepto de *corresponsabilidad* como un intento de explicitar *el principio de universalización de la ética deontológica en la versión de la teoría consensual de la ética del discurso*. Cfr. Apel, K.-O. "La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las acciones colectivas"; en: *Cuadernos de Ética*, Bs. As., 1995, N° 19/20, pp. 25-26.