

THE KANTIAN RECEPTION OF REPUBLICANISM, TOLERATION AND ENLIGHTENMENT

Enzo Solari

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
esolaria@gmail.com

Abstract

Against those theses stating that Kant offers impoverished, unoriginal or timorous versions of republicanism, tolerance and Enlightenment, in this paper I argue that such kantian versions are, regardless how nuanced, basically biased, and they are ultimately based on the co-implication between Morality and the constitutional and Republican Rule of Law.

Key words: republicanism, religion, law, freedom, judgment, positivism.

Received: 10 - 05 - 2017. Accepted: 04 - 07 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.920>

LA RECEPCIÓN KANTIANA DE REPÚBLICA, TOLERANCIA E ILUSTRACIÓN*

Enzo Solari

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
esolaria@gmail.com

Resumen

Contra las tesis que sostienen que Kant presenta versiones empobrecidas, poco originales o timoratas de republicanism, tolerancia e ilustración, aquí se argumenta que tales versiones kantianas son, con todos los matices que se quiera, tendencialmente radicales, y terminan por descansar en la coimplicación entre moralidad y estado constitucional y republicano de derecho.

Palabras clave: republicanism, religión, derecho, libertad, juicio, positivismo.

Recibido: 10 - 05 - 2017. Aceptado: 04 - 07 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.920>

*El autor agradece las sugerencias acerca de republicanism que le hiciera el profesor José Luis Martí durante una estancia de investigación en la Universitat Pompeu Fabra en febrero y marzo de 2017, los comentarios a una primera versión de este trabajo que recibió de los participantes en el Congreso "Kant y la condición humana" realizado en las Universidades Adolfo Ibáñez, de Chile y Católica de Chile en abril de 2017, y las observaciones que a una versión posterior efectuaron los evaluadores anónimos de *Tópicos, Revista de Filosofía*, y añade que este texto se enmarca dentro del Proyecto Fondecyt Regular N°1150686.

Se ha afirmado recientemente que Kant no es un teórico relevante sino más bien periférico del republicanismo, que su noción de tolerancia es tradicional y poco significativa en su propia filosofía –así como para la historia de la tolerancia–, y que sus ideas filosóficas y políticas lo hacen encajar en la variante moderada –triumfante aunque a la vez poco radical e interesante– de la ilustración. ¿Qué decir de estas tesis (o presuposiciones) recientes –huyendo, demás está decirlo, de pretensiones hagiográficas o anatematizantes con respecto a Kant, pretendiendo siempre y sólo, hasta donde sea posible, una intelección precisa y rigurosa de sus ideas así como de su *Wirkungsgeschichte*? En lo que sigue, me propongo presentar algunas reflexiones acerca de estos tres puntos, enlazándolos además entre sí para preguntar si hay entre ellos algún hilo conductor común.

1. *República*. Es conocida la tesis de Q. Skinner, J. Pocock y Ph. Pettit que, viendo en el republicanismo *italiano-atlántico* la fuente principal del republicanismo contemporáneo, deja a Kant como un republicano subalterno, casi fuera de juego. Como se sabe, esta tesis defiende que la mejor versión republicana es la italiano-atlántica de Maquiavelo, Milton, Harrington y Sidney, anticipada por Cicerón, Salustio, Tito Livio y Tácito, proseguida por Locke y Montesquieu, por los federalistas norteamericanos, etc.¹ Su afirmación central es la de la libertad entendida negativamente como *no dominación*, con sus corolarios de forma constitucional mixta y de mecanismos de democracia tanto electoral como contestataria.

¿En qué consiste la no dominación? Para Pettit, en que “una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida; ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública [...] Nadie tiene un poder de interferencia arbitrario en sus asuntos” (Pettit, 2004: 43). *Liber* o ciudadano es quien no tiene que vivir ni siquiera potencialmente sujeto al poder de dañar de otro (Pettit, 2012: 5). La no dominación ha de ser distinguida de la otra variante de la libertad

¹ Como se ha dicho, Pettit (2004: 43) es de aquellos representantes de una versión moderada, instrumental del republicanismo, la que ni es tan radical y sustantiva como la neoaristotélica o comunitarista de Arendt, Taylor o Sandel, ni tan amiga del liberalismo como la de Sunstein y otros, al respecto, cfr. Villaverde (2008: 236-376).

negativa definida por la ausencia de interferencia, popularizada por Bentham y antes por Hobbes. Y esto por dos razones. Primeramente, pues aun no habiendo interferencia efectiva, la dominación puede subsistir como dependencia de la (incluso buena) voluntad de otro, esto es, como sujeción o mera vulnerabilidad, la que es de hecho compatible con que ese otro me permita implícitamente hacer o no hacer algo. Enseguida, porque la interferencia no necesariamente es arbitraria o dominadora; cuando el Estado legisla, extrae impuestos, establece y aplica penas, etc., no priva a los ciudadanos de su libertad en el sentido relevante, en tanto en cuanto tales políticas estatales no son formas de dominación.² Por el contrario, el que vive sometido a dominación pública o privada, dice Pettit, puede ser censurado en cualquier momento por el *dominus*, incluso suele vivir la experiencia humillante, abyecta de autocensurarse. En todo caso, no es libre: vive realmente a merced del otro, *in potestate domini* (Pettit, 2004: 44). Pettit dice que quien es libre “debe ser capaz de ser franco y audaz y no tener que mirar con deferencia o miedo a ningún otro. Debe ser capaz de mirar a cualquiera a los ojos”.³ Este ideal de la no dominación es socialmente exigente, ya que si tradicionalmente supuso que sólo los varones blancos propietarios podían ser ciudadanos, en rigor puede suponer algo *toto caelo* diferente: precisamente la radical universalización del ideal, lo que es tanto como decir que no se justifican, que han de ser políticamente impugnadas todas esas formas de dominación que afectan a quienes no son ni varones, ni blancos, ni propietarios.⁴

² (Pettit, 2004: 45). “Aquellos que creen que la libertad no es otra cosa que la ausencia de interferencia defienden la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada. Por el contrario, los que se adhieren al argumento neo-romano niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libere de la dependencia respecto a la voluntad de otro” (Skinner, 2005: 47). En este artículo se halla una caracterización republicana de la libertad negativa –la conciencia de estar viviendo bajo un poder arbitrario nos vuelve esclavos, siervos sujetos a dominio, *alieni iuris*– estupidamente ajustada por recurso a la historia romana antigua y a la inglesa medieval y moderna (cfr. sobre todo Skinner, 2005: 28-38 y 41-45).

³ (Pettit, 2004: 44). Para más detalles sobre la libertad republicana, cfr. Pettit, 2008.

⁴ (Pettit, 2004: 44ss.). Fue justamente esta radicalización del ideal republicano –esta universalización de la ciudadanía– lo que alarmó a republicanistas tradicionales como W. Paley (cfr. Pettit, 2004: 48).

En cambio, Pettit denuncia en la versión comunitaria y aun populista de Rousseau, que sería también la de Kant, precedida en algún sentido por Bodin y Hobbes, y continuada por Arendt, Sandel y otros, la sustitución de la libertad como no dominación por la libertad como participación (Pettit, 2012: 11-16). Tal sería, dice, algo que poco tiene que ver con la real tradición republicana, “surgiendo más bien del entusiasmo por todo lo griego que influyó tanto en el pensamiento romántico del siglo XIX” (Pettit, 2004: 63). Libre, para el primer tipo de republicanismo, es el *sui iuris*, el que no está bajo dominio o potestad de otro ni actúa con su permiso; para el segundo tipo, en cambio, es “la figura política activa cuya más alta realización consiste en participar con otros, en cualquier nivel de la vida comunitaria, en actividades de deliberación compartida y toma de decisiones” (Pettit, 2012: 17). Por otra parte, contra lo que sugiere el republicanismo italiano-atlántico, el otro republicanismo, el de carácter comunitarista, extraería de la libertad un par de ideales mutuamente reforzados: en lugar del ideal institucional de una constitución mixta,⁵ el de una asamblea soberana popular o

⁵ Vale decir, con imperio de la ley, separación de poderes, diseño democrático (con instituciones, reglas y recursos que otorgan poder al pueblo repartiéndolo y difundiendo tan pluralmente como sea posible y deseable). En este último sentido, Pettit alude así a la necesidad de contrapesos, de una constitución política mixta como a su manera lo fue la romana: “había cuatro asambleas en Roma, cada una de las cuales tenía su propio poder. Había un compromiso con el imperio de la ley, una limitación de los mandatos así como una rotación en los cargos, disposiciones pensadas para proporcionar disputabilidad, como el derecho de los tribunos de la plebe a vetar varias decisiones, y así sucesivamente. La tradición veía esos recursos como medios a través de los cuales se podía dar poder a la gente, al igual que veían las instituciones electorales como medios a través de los cuales tenían poder colectivo. Seguían a Polibio en su rechazo de una democracia sin constricciones que el autor griego sugería, no con toda razón, que estaba personificada en Atenas. Este tipo de régimen lo definía como “oclocracia” –de “oclos”, que significa “populacho”– y lo contrastaba con la democracia propiamente dicha [...] En ese sentido, los *Levellers* en la Inglaterra del siglo XVII, que representaban un republicanismo democrático radical, argüían que el propósito del gobierno eran los “varios bienestares, seguridades y libertades” del pueblo –es importante el término “varios”– y su protección requería controlar el poder del pueblo en su encarnación colectiva, parlamentaria” (Pettit, 2004: 62).

representativa absolutamente entendida,⁶ y en vez de la democracia incluyente del pueblo contestatario,⁷ la legislatura en la que se participa y contra la que los individuos no tienen derechos que enarbolar en nombre propio, menos que ninguno un derecho de rebelión o resistencia contra el gobierno tiránico.⁸ Pettit dibuja sus reproches así (cfr. Pettit, 2012a: 199):

⁶ Sobre esto, cfr. Pettit, 2012a: 188-193.

⁷ La democracia contestataria ha sido interesantemente analizada y defendida por Pettit: “una vez Marx [¿Rousseau?] afirmó que los británicos solo eran libres en tiempos de elecciones. Y un ministro conservador, Lord Hailsham, entendía que el sistema operaba como una dictadura electiva: un régimen en el cual la gente va a las urnas una vez cada cuatro o cinco años e instala un dictador sin controles y a tiempo limitado. Estoy del lado de ambos, pues pienso que una verdadera democracia requiere un permanente involucramiento de los ciudadanos, no solo un involucramiento en tiempos de elecciones. La democracia no debe de ser solamente electoral sino también contestataria [*contestatory*]; de otro modo, la libertad está en peligro. En el viejo lema republicano, el precio de la libertad es su eterna vigilancia. En una democracia contestataria, los ciudadanos se involucrarán con el gobierno a través de controles continuos. Ellos monitorearán o vigilarán el gobierno por medio de protestas respecto de prácticas o políticas que consideren objetables. La vigilancia cívica, en una sociedad compleja, requiere de cierta especialización; tiene que haber una división del trabajo. Es muy probable que se produzca de manera más efectiva cuando una sociedad cuenta con varias asociaciones de interés público a las que el gobierno puede consultar, y que pueden mantener un ojo sobre el gobierno en distintas esferas. De todos modos, en orden a que una democracia contestataria prospere, deben existir una serie de disposiciones constitucionales. Tiene que haber transparencia y libertad de información del lado del gobierno e, idealmente, una voluntad hacia la consulta. Tiene que haber libertad de expresión y medios de comunicación que sean independientes. Así también, tienen que haber garantías institucionales de que las protestas puedan ser libremente manifestadas y oídas en diferentes niveles. Los diferentes niveles de contestación incluyen la acción judicial, la solicitud de acción parlamentaria, la queja ante el defensor ciudadano [ombudsman], las demostraciones públicas, así como iniciativas individuales que van desde escribir una carta en un diario hasta un acto de desobediencia civil” (Pettit, 2009: 281-282).

⁸ Sobre esto, cfr. Pettit, 2012a: 194-198. En gral., cfr. Pettit, 2012: 16-17. La tríada de Pettit se inspira nítidamente en los ideales romanos de república como cosa pública o del pueblo, de libertad como no dominación y de constitución mixta, tal como por ej. los canonizara Cicerón: “[...] la cosa pública es lo que pertenece al pueblo (*res publica res populi*); pero pueblo no es todo conjunto

| | Italian-Atlantic | Rousseau | Kant |
|------------------|--------------------|-------------------|-------------------------|
| Freedom | Nondomination | Nondomination | Nondomination |
| Constitution | Mixed constitution | Popular assembly | Representative assembly |
| Contestation OK? | Yes | Equals resistance | Equals resistance |
| Resistance OK? | With non-republic | With non-republic | Never |

Ya en este recuadro se aprecia algo importante en relación con la primera acusación: que en rigor el mismo Pettit atempera su requisitoria contra Kant, precisando que este no habría seguido una estrategia de sustitución de la libertad negativa en el sentido de la no dominación por la positiva de la participación. En efecto, en un texto más detallado al respecto Pettit concede que Kant –como Rousseau– se mantiene dentro de algunas de las ideas nucleares del republicanismo italiano-atlántico, especialmente suscribiendo la idea de libertad como no dominación (cfr. Pettit, 2012a: 169 y 176-179). Y, en efecto, en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres* Kant define la libertad tanto negativa como positivamente. En efecto, Kant allí habla negativamente de la libertad como la independencia del arbitrio respecto de determinación por impulsos sensibles, y positivamente, como “la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica”, lo que implica que el arbitrio (la acción) sea sometido a una ley universal para así vigilar su aptitud (o ineptitud) moral: de ahí que las leyes morales sean leyes de la libertad, que hagan posible un sistema de la libertad, y que tales leyes –cuando solo juzgan

de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho (*iuris consensu*), que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural (*naturalis quaedam quasi congregatio*) de los hombres [...] (Cic., *Republica* I, 39 [1984: 62-63]). Y requiere, como es fama, de una constitución mixta: “[...] es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras [monarquía, aristocracia, democracia] a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que esta será aquella forma combinada y moderada (*aequatum et temperatum*) que se compone de los tres primeros tipos de república. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre (Cic., *Republica* I, 69 [1984: 93]).

externamente a la acción– sean leyes jurídicas (AA VI: 213-214 [2005a: 17]). También la libertad externa es definida negativa y positivamente en la *Rechtslehre* (RL), donde Kant suscribe tanto la cara negativa de la libertad como no dominación, cuanto la positiva de la libertad como participación. Negativamente se expresa Kant en la Introducción a la RL: la libertad es “independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro”, en cuya virtud cada hombre es (¡igualmente!) su propio señor, es *sui iuris* (AA VI: 237-238 [2005a: 48-49]). Positivamente se acusa la libertad más adelante en la misma RL, cuando Kant especifica que no todos son ciudadanos activos, sino que algunos o muchos lo serán solo pasivamente. Ser ciudadano activo envuelve la independencia material necesaria para tener la civil. Así, la ciudadanía activa es la que posee independencia material, mientras que la pasiva no posee tal independencia material. Siendo entonces pasiva la ciudadanía de aquellos que son iguales con los demás en cuanto seres humanos, “que juntos constituyen un pueblo”, pero que no son miembros sino solamente partes componentes de la comunidad y como tales dependientes de la voluntad ajena, “son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil” (AA VI: 314-315 [2005a: 144]). No todos pueden ser ciudadanos pasivos que obedezcan a uno, claro está (AA VI: 339 [2005a: 177]). Por lo demás, siempre habrá de ser posible para cualquiera abrirse paso desde la ciudadanía pasiva, donde hay libertad e igualdad naturales, hasta la ciudadanía activa, donde –sin contrariar a las naturales de libertad e igualdad– hay además libertad e igualdad civiles para votar leyes y actuar con respecto al Estado mismo (AA VI: 315 [2005a: 145]). Y es que ningún hombre en sociedad civil dejará de tener la dignidad de ciudadano –salvo por haber cometido un crimen, en cuyo caso puede pasar a ser un esclavo (AA VI: 329-330 [2005a: 164]).⁹

⁹ Que Kant defiende un republicanismo tradicional, no democrático, o propietario es indiscutible. Pero su alcance preciso es materia de discusiones. Bertomeu defiende que, según Kant, la fuente de las obligaciones sobre la propiedad externa no puede ser la mera voluntad unilateral del apropiador original, sino siempre y solo la “voluntad colectiva universal”, en cuya virtud “el derecho debe revisar las apropiaciones originales para preservar la libertad de todos” (Bertomeu, 2004: 134). Esto, sigue Bertomeu, permite ver que para Kant, contra Hobbes y Locke y en sintonía con Harrington, “la buena legislación está forjada justamente para la protección de la libertad de los ciudadanos, para

Como se sabe, Kant recibe la añosa idea según la cual república y libertad están necesariamente conectadas. En *Zum ewigen Frieden* (ZeF), dice que el primer artículo definitivo para la paz perpetua reza así: “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana”. Una constitución es republicana si garantiza la libertad de cada individuo como ser humano, la dependencia de todos respecto de la ley en cuanto súbditos obedientes de la misma, y la igualdad de todos en tanto que ciudadanos. Tal es, dice Kant, la única constitución “que procede de la idea de contrato originario, sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo” (AA VIII: 20 [1999: 315]). Y la libertad en la que reposa, agrega, es la libertad externa o jurídica, definible por la autorización (*Befugnis*) “a no obedecer ninguna ley exterior si no he podido darle mi aprobación” (AA VIII: 21 n. * [1999: 315 n. 108]). Como la igualdad y la dependencia, la libertad es un derecho innato, inalienable y perteneciente a la humanidad. La igualdad exterior o jurídica “consiste en la relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse a su vez a la ley y *poder* ser obligado también de la misma manera”.¹⁰

El *contrato originario* de que habla ZeF, agrega Kant en RL, es aquel contrato originario del que surge el Estado, la personalidad civil, dejándose atrás la libertad salvaje y sin ley y reencontrándose la libertad civil y política de la igual dependencia legal, “porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora” (AA VI: 315-316 [2005a: 145-146]). Y allí donde el poder legislativo corresponde a “la voluntad unida del pueblo”, esto es, donde soberano y súbdito coinciden, no se puede actuar injustamente mediante la ley, porque nadie es injusto al decidir

impedir interferencias arbitrarias y fomentar aquellas que, por no ser arbitrarias, constituyen a la libertad” (Bertomeu, 2004: 128). Propiedad y contrato penden del derecho y permiten el despliegue de la libertad en igual dependencia de la ley, mas nunca bajo dominación, bajo tutela, amenaza o interferencia de un *dominus* (Bertomeu, 2004: 129; vid. las consideraciones sobre contratos discutibles, como un presunto contrato de esclavitud y una donación de propiedades a la iglesia: 2004: 131-133).

¹⁰ AA VIII: 21 n. * (1999: 315 n. 108). Pregunta Kant: ¿es lícita la nobleza hereditaria considerando el derecho de igualdad? Y responde: lo es solo si el mérito precede al rango que el Estado puede conceder a alguien; en caso contrario, es algo que “no sancionará jamás la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es el principio de todos los derechos)” (AA VIII: 22-23 n. * [1999: 316 n. 108]).

sobre sí mismo (AA VI: 313-315 [2005a: 143-145]). También como en ZeF, Kant destaca en RL en el Estado estas características: la libertad legal (“de no obedecer a ninguna otra ley que a aquella a la que ha dado su consentimiento”), la igualdad civil (no hay superiores en el pueblo, ya que cualquiera puede obligar jurídicamente a otro) y la independencia civil (“no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad”, un miembro además que no puede ser representado por otro “en los asuntos jurídicos”) (AA VI: 314 [2005a: 143]).

En cuanto a la constitución mixta y a la democracia electoral y contestataria del republicanismo, Kant no las hace suyas, aunque sí reclamará algunos de sus ingredientes, como la separación de poderes y la permanente posibilidad de disputar o contestar haciendo uso público de la razón y del juicio. Veamos lo que toca a la separación de poderes –dejando para más abajo lo que respecta a la contestación pública, puramente judicial y racional. Jurídicamente, dice Kant en ZeF, la constitución republicana sirve de fundamento originario a todo tipo de constitución civil, pues brota “de la pura fuente del concepto de derecho” (AA VIII: 23 [1999: 316]). Y a la vez, es causa de la paz perpetua, que es su consecuencia deseada. Es tal causa porque dicha constitución requiere la aprobación de los ciudadanos para decidir si habrá guerra o no, en el entendido de que los ciudadanos pensarán la declaración de guerra mejor que el solo jefe del Estado (que no es miembro del mismo, sino su propietario). Este republicanismo, dice Kant, es un principio político o forma de gobierno (*forma regimins*) en que el Estado usa la plenitud de su poder separando al ejecutivo del legislativo; la otra forma, el despotismo, no efectúa esa separación, y entonces el Estado ejecuta arbitrariamente las leyes que se ha dado, “con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular” (AA VIII: 26 [1999: 317]). No debe confundirse una constitución republicana con una democrática, porque esta responde no a la forma de gobierno sino a la forma de la dominación (*forma imperii*), esto es, por la diferencia de personas que ejercen la soberanía o el supremo poder estatal, y que puede ser uno solo (autocracia del príncipe), o algunos (aristocracia de la nobleza), o todos (democracia del pueblo) (AA VIII: 26 [1999: 317]). De hecho, en el sentido más propio de la palabra, la democracia es despótica, porque en ella “todos quieren ser soberano” (AA VIII: 27 [1999: 318]), todos deciden sobre (y aun contra) uno, “lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad” (AA VIII: 26

[1999: 317]). Autocracia y aristocracia, aunque defectuosas si en ellas se confunde el legislativo y el ejecutivo, al menos permiten adoptar un modo de gobierno conforme al espíritu de un sistema representativo por la separación entre ejecutor y legislador, como es el caso de Federico II con su pretensión de ser el primer servidor del Estado.¹¹ Entre las tres formas de gobierno, es preferible la monarquía y luego la aristocracia, siendo ambas compatibles con la posibilidad republicana, mientras que la democracia no lo es, “a no ser por medio de una revolución violenta” (AA VIII: 28 [1999: 318]). Así, mientras menor sea el número del soberano y mayor la representación del mismo, tanto más concordante será la constitución estatal con el republicanismo, posibilidad a la que podrá el Estado irse aproximando mediante sucesivas reformas (AA VIII: 27 [1999: 318]). El modo de gobierno, en suma, es aquello que más interesa al pueblo, y cuando tal modo, según el concepto de derecho, es representativo, entonces es posible un gobierno republicano, no despótico ni violento. En todo caso, ninguna antigua república conoció el sistema representativo, y ese fue el motivo por el que se disolvieron en el despotismo (que cuando es de uno solo es no obstante el más soportable) (AA VIII: 29 [1999: 318-319]).

En RL,¹² Kant habla de tres personas estatales y dice que el *poder soberano* es el que legisla, y que su relación con el poder ejecutivo y el judicial es como la de la premisa mayor con la menor y la conclusión de un silogismo: el legislador “contiene la *ley* de aquella voluntad [la universal]”, mientras estos contienen “el *mandato* de proceder conforme a la ley” y “el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso”.¹³ Estos tres poderes no sólo están coordinados y se complementan,

¹¹ AA VIII: 27 (1999: 318). No hay que perder de vista, dice Kant, que no es lo mismo ‘modo de gobierno’ y un ejemplo de ‘buen gobierno’: puede haber buenos gobernantes bajo una mala constitución (AA VIII: 30 n. * [1999: 319 n. 110]).

¹² Dicho sea de paso, todo lo que se ha dicho de la separación de poderes en Zef y ahora en RL debiera incluir la observación de Byrd y Hruschka: mientras allí Kant solo se refiere al poder ejecutivo, aquí en cambio incluye a los tres poderes (cfr. Byrd y Hruschka, 2010: 176-181), observación en la que no me detendré por esta vez.

¹³ AA VI: 313 (2005a: 142-143). Sobre este silogismo práctico de la razón y su comparación con los tres poderes estatales, es imprescindible el comentario de Byrd y Hruschka, 2010: 149-161.

sino que además entre ellos hay subordinación, de manera que “uno no puede a la vez usurpar la función de los otros [...], sino que tiene su propio principio” (AA VI: 316 [2005a: 146]; véase AA VI: 317-318 [2005a: 147-149]). Por supuesto, las decisiones estatales se imponen (las del legislador son irreprochables, las del ejecutor incontestables, y las del juez supremo irrevocables), lo que no obsta a que el Estado se configure según las leyes de la libertad y que en la unión de sus tres poderes resida la salud estatal (AA VI: 316 y 318 [2005a: 147 y 149]).

Ahora bien: a tal salud del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*) nos obliga un *imperativo categórico*, dice Kant, el que consiste no en la felicidad ni en el bienestar de los ciudadanos (los que incluso podrían conseguirse en estado de naturaleza o mediante el despotismo), sino en la “máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos”.¹⁴ También como en ZeF, en RL Kant se refiere –según la letra del contrato originario de la sociedad civil del que ya hemos hablado– a la forma del Estado así generado, donde manda uno (autocracia, “la más sencilla”), mandan algunos (aristocracia) o bien todos (democracia). Aquí se nota el influjo de las expresiones del Abbé Sieyès,¹⁵ como también luego, cuando, atendiendo al espíritu del contrato originario, Kant dice que el poder constituyente está obligado a adecuar la forma de gobierno a la idea de la constitución política legítima, “la de una república pura”, si no de una sola vez, sí al menos mediante un proceso de paulatina aproximación para que todas las formas empíricas o estatutarias que consagraban la sumisión se resuelvan en ella, que consagra en cambio el principio de la libertad, “incluso como condición de toda coacción necesaria” (AA VI: 338-341 [2005a: 176-179]). Además, la republicana es la única constitución estable, “en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular”, y es el fin último y absolutamente jurídico de todo derecho público, pues en ella se atribuyen las cosas (“lo suyo”) definitivamente, no como en las demás constituciones, en

¹⁴ Kant (AA VI: 318 [2005a: 149]). Tal cosa era ya anticipada en el tercero de los deberes jurídicos que remontan a (Pseudo) Ulpiano: “*entra* [...] en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*)”, lo que para Kant equivale a decir: “*entra* en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás” (AA VI: 237 [2005a: 47]). Para un orientador comentario de esta y las otras fórmulas del (Pseudo) Ulpiano, cfr. Pinzani, 2013, y más recientemente, Vatter, 2017.

¹⁵ En este sentido, cfr. Kaufmann, 2015: 1962-1963.

las que la atribución es provisional. Parejamente, Kant insiste en que la república es representativa del pueblo; los representantes (delegados o diputados) actúan en nombre del pueblo y por la unión de todos los ciudadanos, unión esta que “es el soberano”, el titular originario del poder supremo (AA VI: 341 [2005a: 179]).

Como sea, el soberano en el Estado solo tiene derechos, no deberes. Por lo mismo, Kant no cree en el ideal de la constitución moderada (no confundir: de constituciones mixtas no habla: AA VI: 339 n. [2005a: 177]), del cual dice que es un absurdo, porque transforma lo que debiera ser un principio prudencial en una regla jurídica (cfr. AA VI: 319-320 [2005a: 150-151]). Y cuando la actuación del gobernante es injusta o inconstitucional, no es legítimo oponerle resistencia ni que ningún otro poder estatal lo limite, sino solamente que el súbdito levante una queja.¹⁶ Esta legitimidad de la queja ante el poder remite, como anticipaba y veremos, a la facultad de juzgar y al uso público de la razón, y a las virtualidades contestatarias, de disputa y resistencia no violenta que Kant reivindica con tozudez para el juicio y la razón. Pero remite también a que las repúblicas son las configuraciones institucionales donde la libertad puede desplegarse de la mejor manera posible, cumpliéndose así en ellas los requerimientos que el concepto de derecho envuelve. Esto significa, en particular, que las repúblicas son los espacios político-constitucionales más tolerantes, si bien tal tolerancia tiene sus límites y a la vez mantiene unas relaciones por aclarar con la misma libertad y con otras prácticas y políticas como las del respeto y del reconocimiento. Es lo que hemos de hacer a continuación: pasar de la recepción de república a la de tolerancia en Kant.

2. *Tolerancia*. Circula la idea según la cual Kant no dice demasiado ni nada muy interesante acerca de la tolerancia.¹⁷ Para este enfoque usual, el canon de la tolerancia en la filosofía política moderna incluye a Spinoza, Bayle, Locke y Mill, entre los más prominentes, mas no a Kant.¹⁸

¹⁶ Sobre la ilicitud de todo presunto derecho de resistencia, cfr. AA VI: 320-323 (2005a: 151-155) y AA VI: 339-340 (2005a: 178).

¹⁷ En este sentido vid. el brevísimo artículo que a su respecto contiene el *Kant-Lexikon* (Galewicz: 2015).

¹⁸ A modo de ejemplo del enfoque usual, cfr. Cranston (2006), las contribuciones en Waldron y Williams, 2008: 31-170, y las que aparecen en

En efecto, pocos son los lugares de su obra donde Kant se refiere explícitamente a la tolerancia. En “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, parece pensar que la tolerancia tiene por sujeto activo a algún príncipe y por sujeto pasivo al conjunto de las comunidades religiosas, siguiendo la corriente que cree que hay que abandonar la tolerancia religiosa por denotar una actitud soberbia o paternalista (hacia lo que se, como hacia quien se, tolera), superándola a través de la libertad de religión y de conciencia.¹⁹ En general, esto implica que no hay que identificar a la tolerancia con una actitud que tiende a negar, evitar o disminuir los conflictos, ni con actitudes y virtudes como la libertad, la benevolencia, el amor o el reconocimiento. Y de ello se extrae que, como decía Goethe, la tolerancia es una suerte de actitud provisional (*vorübergehende Gesinnung*), caracterizada por el soportar o permitir (*dulden*) actitudes o prácticas que en principio se reprueban, incluso cuando este aguantar conduce, como debería, al reconocimiento (*Anerkennung*).²⁰ En tal sentido, no habría que confundir, en Kant mismo, la tolerancia con el respeto o el reconocimiento, ni con la libertad que garantiza toda constitución republicana; y de ahí que se haya dicho que la tolerancia es esa actitud proposicional que acepta creencias y

Mendus, 2009: 37-136.

¹⁹ Cfr. AA VIII: 40 (2004: 91). Allí, Kant liga la tolerancia con la diversidad religiosa, aunque –como ya dije– prefiere a la libertad por sobre la tolerancia. En ‘el siglo de Federico’, dice Kant notoriamente, el príncipe “ilustrado” ha de proteger la libertad de sus súbditos en materias religiosas, que es algo mayor y mejor que su tolerancia: “un príncipe que no considera indigno de sí reconocer como un deber suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, sino que les deja plena libertad para ello e incluso rehúsa el altivo nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad se lo agradezcan, ensalzándolo por haber sido el primero en haber librado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia” (AA VIII: 40 [2004: 91]). “Recensiones sobre la obra de Herder ‘Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad’” es otro lugar donde Kant menciona este sentido moderno de la tolerancia (véase AA VIII: 57 [2004b: 141]).

²⁰ Cfr. en las *Maximen und Reflexionen* de Goethe, la N° 151, citada por Forst, 2003: 436, y, siguiendo a este, por Abellán, 2011: 278 n. 38.

valoraciones ajenas, pero que lo hace distanciada, críticamente, justo por no coincidir con ellas sino en principio reprobarlas.²¹

Con todo, hay razones para pensar que en Kant la noción de tolerancia tiene una plasticidad que aquellas distinciones tan nítidamente diferenciadoras no logran captar de manera adecuada. Por una parte, porque Kant subraya que la tolerancia no es solo una relación vertical de príncipe versus súbditos y comunidades religiosas, sino también una relación horizontal entre las variadísimas formas de vida de los seres humanos que pueblan una tierra común y finita. Veamos esto, aunque solo sea espigando en Kant algunas de las modulaciones de la tolerancia -y sin que deba importar que el término no aparezca mencionado, puesto que a veces su intensión, aunque no mentada, sí está presupuesta en las argumentaciones kantianas.

La tolerancia, en efecto, aparece explícitamente en Kant a propósito de las relaciones de la política con la religión. En la misma RL, Kant distingue entre la religión interna, totalmente al margen del poder civil, y la iglesia externa, en cambio regulada por el Estado, no en lo que toca a la fe, al culto, a su organización, pero sí en cuanto a limitar el influjo público de clérigos y maestros eclesiásticos custodiando la tranquilidad pública y la concordia civil. Además, dice, el pueblo no puede decidir

²¹ “El mismo análisis muestra [...] que el objeto de referencia propio de la actitud de tolerancia viene dado por determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos, tales como sus deseos, creencias y preferencias, pues precisamente tales actitudes, y no otras, son las que proveen el contenido de las cláusulas introducidas por ‘que’ en los usos moralmente relevantes de la expresión ‘tolerar’. Ahora bien, de aquí se sigue que, en sentido propiamente moral, ni los hechos, ni los eventos ni los estados de cosas como tales, pero tampoco las personas como tales son objetos de tolerancia. Las personas no son, como tales, objetos de tolerancia, sino más bien, para decirlo en términos kantianos, objetos de respeto. Precisamente el reconocimiento del respeto debido a las personas en virtud de su misma calidad de personas suele ser, de hecho, una de las razones más fuertes que fundamentan la necesidad de cultivar una actitud de tolerancia respecto de, al menos, algunas de sus actitudes. Pero los objetos propios de la tolerancia en el sentido moral del término no son las personas mismas, sino, en todo caso, algunas de sus actitudes, en la medida en que tales actitudes comportan una toma de posición, relevante además desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o la falsedad de determinadas proposiciones referidas a hechos, eventos o estados de cosas” (Vigo, 1999: 137-138). Para un argumento parecido, pero con tinte agustiniano (Svensson, 2013).

oponerse al progreso en la ilustración de la propia fe y negarse a toda reforma eclesiástica. Y si esto no lo puede el pueblo, menos aun lo podrá la autoridad civil (AA VI: 327-328 [2005a: 160-161]). Los creyentes tendrán su reino en el otro mundo, pero en este tienen que someterse a la constitución civil del Estado. Empero, no por eso el Estado tiene derecho a imponer o a arrancar al pueblo la religión eclesiástica de la fe y los dogmas (AA VI: 368 [2005a: 213-214]). Esto último, que es la definición del paternalismo estatal, constituye para Kant una amenaza contra el proceso de ilustración y contra la justificada actitud de tolerar no solamente actitudes religiosas, sino también actitudes comprensivas comprometidas de diversas maneras con la búsqueda de la felicidad individual.²²

Pero es en el *Religionsschrift* (donde, como es fama, Kant define la verdadera religión moralmente: “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos” (AA VI: 229 [2001: 186]²³) donde la cuestión de la tolerancia adquiere mayor presencia. La consideración moral de la religión es algo que presupone la distinción entre la verdadera religión y las diversas religiones positivas. Kant precisa que una comunidad ética no tiene que dejarse ordenar por el poder político en cuanto a la disposición interior de las leyes públicas, pero sí tiene que “aceptar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto con el deber de sus miembros como ciudadanos del Estado” (AA VI: 133 [2001: 120-121]). Kant razona, *mutatis mutandis*, como el Cusano: hay una sola verdadera religión, pero muchas creencias (la judía, la mahometana, la católica, la luterana, etc.). Y cuando un poder externo se entromete,

²² Sobre el paternalismo, vid. el §49 de la RL (AA VI: 316-318 [2005a: 147-149]). Los estados y los sistemas jurídicos, como hemos visto, han de organizarse republicánamente, de modo tal que respeten la libertad, la igualdad y la independencia de los seres humanos como tales y en cuanto súbditos y ciudadanos. Y como también vimos, Kant ya propone, en vez del paternalismo, algo que la actual ética discursiva ha popularizado: que la legislación pública es legítima si y sólo si pudiera “haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo”. Tal, dice, es una idea de la razón que tiene realidad práctica (AA VIII: 297 [1999: 216]).

²³ Definición moral de religión que es inundatoria en su madurez: vid. la segunda *Crítica* (AA V: 129 [2005: 154]), *Der Streit* (AA VII: 36 [2003: 91]), el *Opus postumum* (AA XXII: 51 [1991: 609]), etc.

no en la religión (es imposible que lo haga) sino en el seguimiento público de las creencias –que son formas de fe eclesial estatutaria–, se originan las llamadas guerras religiosas (AA VI: 154-155 [2001: 134-135]). Nuevamente despunta la tolerancia como una forma de aceptar algo que no se comparte: la diversidad en el seno de la fe eclesial estatutaria ha de tolerarse, dice Kant, siempre que no pretenda influir en la verdadera religión moral. De hecho, la fe de dogmas y observancias puede irse ilustrando hasta devenir no una fe coactiva, sino una fe eclesial digna de la religión moral, es decir, una fe libre. En las iglesias visibles ocurre como en los Estados particulares: “cada iglesia abraza la orgullosa pretensión de llegar a ser una iglesia universal; pero en cuanto se ha extendido y se hace dominante, pronto se muestra un principio de disolución y separación en diversas sectas” (AA VI: 182-183 n. 1 [2001: 152-153 n.]). Tampoco el gobernante debe “tentar la conciencia de los súbditos” ofreciendo ni quitando ventajas civiles a las doctrinas eclesiales históricas; esto afecta a la libertad (AA VI: 200-201 [2001: 164-165]). Además, el gobierno no puede impedir la libertad de pensar en conciencia, como sí puede estorbar las opiniones en público acerca de religión. En cambio, el poder espiritual que custodia la ortodoxia sí puede impedir esa libertad de pensar en conciencia, pues es capaz de ejercer una coacción tal que no permita pensar más que lo que el poder exige. Esto último ya es malo, aunque lo peor es “el entorpecimiento de la externa libertad de conciencia” por obra de “ordenanzas totalmente políticas” (AA VI: 201-202 n. 1 [2001: 165 n.]).

El conflicto de las Facultades vuelve a mostrar, otra vez cusanamente, que, rectamente comprendida, la religión es única, mientras que la diversidad solo nace con los dogmas y estatutos históricos (AA VII: 36-37 [2003: 92]): la fe religiosa pura se basa no en dichos estatutos, sino en la razón. Por lo mismo, Kant afirma que relatos históricos como los del Nuevo Testamento cristiano (la institución de la cena, las palabras dichas en la cruz, etc.) tienen su lugar entre los *adialfara*, pues solo la religión –si y porque es práctica– es cosa de fe racional (AA VII: 40 [2003: 98]). Kant se aventura a decir: “todo credo eclesiástico, en tanto que hace pasar por dogmas religiosos esenciales artículos de fe meramente estatutarios, contiene cierta mezcla de paganismo”. En este sentido, piensa, es pagano el clericalismo particularmente cuando se torna autoritario y violento (véase AA VII: 50- 51 [2003: 111-113]). Puede elogiarse a un gobierno por dejar en libertad y permitir las sectas (dice Kant: incluso al judaísmo), siempre que esto no afecte a la universalidad única de la religión. La

diversidad de sectas solo es admisible si el único objetivo moral puede ser efectivamente producido por más de una causa o herramienta eclesiástica y estatutaria (véase AA VII: 52-54 [2003: 114-117]). Nótese de nuevo el empleo del término “tolerar” cuando Kant pregunta si puede el gobierno reconocer como iglesia a una secta basada en el sentimiento, o si más bien debe solo tolerarla y protegerla “pero sin honrarla [con el rango de iglesia]” (AA VII: 59-60 [2003: 126]). Su respuesta es, ante todo, que no debe sancionarse oficialmente el naturalismo, ni el ortodoxismo, ni menos aún el misticismo. La ortodoxia bíblica solo puede admitirse si los enseñantes eclesiásticos están sometidos a las Facultades universitarias competentes y no incurrir por ende en clericalismo. Empero, “si [...el gobierno] decide inculcarles [a los ciudadanos] la ortodoxia cifrada en dogmas y sacramentos estatutarios, puede salirle muy mal la jugada”.²⁴

Empero, la tolerancia en Kant no incumbe solamente a la religión. Se extiende más allá, alcanzando a todo tipo de actitudes e interacciones humanas. De ahí que Kant, en una de las sugerencias más radicales y revolucionarias abiertas por su propia filosofía, hable (estoicamente) de un derecho cosmopolita, y añada al mismo una universal hospitalidad (*Wirtbarkeit*) que parece poner en entredicho las pretensiones y políticas

²⁴ AA VII: 60 n. (2003: 127 n. *). Parejamente procede Kant en ZeF. Hay buenos motivos para tolerar la diversidad religiosa: la diferencia de lenguas y religiones, aunque tiene la ventaja de evitar la confusión entre los pueblos, conlleva el riesgo de odio y de guerras; mas, piensa Kant, este puede ser contrarrestado por la mayor cultura y un mayor acuerdo en lo que toca a principios. Sobre esto mismo, vid. *Religionsschrift* (AA VI: 181-183 n. [2001: 153 n.]). Es alcanzable la paz mediante un equilibrio de fuerzas, no mediante su despótico quiebre. (En nota al pie, y por enésima oportunidad en el espíritu del Cusano, comenta Kant que el que haya ‘diferencia de religiones’ es una extraña manera de hablar; pues lo que hay son diferentes vehículos accidentales de las creencias –medios para fomentarlas, erudiciones para conocerlas, libros donde aquellas se contienen, etc.–, pero no más que una sola religión válida universalmente: vid. AA VIII: 64 n. [1999: 335 n.]). Cree Kant contra Platón que no hay que esperar ni desear que los reyes filosofen o los filósofos reinen, pues el poder corrompe el juicio racional: “sin embargo, es imprescindible que los reyes [...] hagan desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea” (AA VIII: 69-70 [1999: 337-338]).

coloniales de su época.²⁵ En ZeF, en efecto, surge la hospitalidad, a la que podría llamarse un implicado de la tolerancia, en tanto es “el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro”. Y es que tal derecho, que aclara Kant no es un derecho de hospedaje (*Gastrecht*) sino un derecho de visita (*Besuchsrecht*) de todo ser humano “a presentarse en sociedad”, está fundado en la posesión común de la tierra por parte de toda la humanidad (*communio fundi originaria*), y exige que los seres humanos se toleren o soporten (*dulden*) unos a otros (AA VIII: 41 [1999: 324]), “pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra”. Tal derecho aproxima al género humano, dice Kant, hacia una constitución cosmopolita, hacia un derecho (ni fantasmal ni exótico) que vendría a coronar al derecho político y al de gentes, “un derecho público de la humanidad, y que favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella”.²⁶

Todo esto es lo que permite afirmar, según creo, que el sentido kantiano de tolerancia incluye (y no solo se apoya en, o conduce a) el de respeto y aun de reconocimiento. Es justo la idea que defienden por ej. Abellán²⁷ y, anteriormente y como su fuente, Forst (2003: 418-

²⁵ Lo que, se ha dicho, lo pondría en sintonía con escritos tan radicales como el *De Indis*, de Francisco de Vitoria: cfr. Kaufmann, 2015a.

²⁶ Todo este pasaje está en AA VIII: 40-46 (1999: 324-327). Una reciente interpretación de dichas tesis kantianas es la de Pinheiro Walla (2016). Dejo para otra oportunidad lo que aquí es solo insinuación: que si tanto la tolerancia en sentido religioso como la tolerancia en el sentido de la hospitalidad universal muestran que la tolerancia no es solo aceptación o soportar, sino que incluye formalmente las notas de respeto y reconocimiento, entonces habría un primer o básico nivel de tolerancia cuando en ella se percibe y aísla el momento de excepción a una prohibición antecedente, y que es lo que se halla en el sentido de *lex permissiva* según ZeF (AA VIII: 15-17 n. * [1999: 313 n. 106]) –como han notado tan perspicazmente Byrd y Hruschka (un puro levantamiento de una previa prohibición: vid. Byrd y Hruschka, 2010: 94-107), lo que enlaza con uno de los componentes usualmente adscritos al concepto de tolerancia: un permiso que hace excepción a una prohibición previa (cfr. Garzón Valdés, 2011).

²⁷ “Los conceptos fundamentales de la filosofía práctica kantiana suministran argumentos a favor de la tolerancia entendida como respeto a la dignidad de la persona: los deberes morales remiten a que la persona no puede ser utilizada como un medio, pues es un fin en sí misma; su concepción de la religión está fundamentada en la razón, por encima de los diferentes credos

437, especialmente 435-437). Precisamente este último trata a Kant a partir de unas tesis más amplias acerca del concepto de tolerancia, que incluyen sus componentes más característicos, equivalentes a los que defienden los partidarios de no confundir la tolerancia con el respeto o el reconocimiento.²⁸ Pero a la vez, como tolerancia es uno de esos conceptos esencialmente controvertidos,²⁹ Forst sugiere distinguir al menos cuatro concepciones que acerca del mismo concepto cabe erigir –y cuya pluralidad hace posible y necesario admitir *prima facie* interpretaciones en conflicto de la tolerancia, algunas de las cuales creen deseable tratarla como mero permiso o pura coexistencia, mientras otras por el contrario prefieren considerarla de maneras tales que incluyan el respeto o el reconocimiento. En concreto, las cuatro concepciones forjadas acerca del mismo concepto son la del permiso, la de la coexistencia, la del respeto

eclesiales, sin que quepa en ella la imposición; su concepto de derecho está directamente vinculado con la ‘libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí’, al hacerla posible a través del sometimiento de todos a él; su concepto de Estado –‘Estado de derecho’– es la institución que tiene la facultad de ejercer la coacción mediante leyes, cuya característica es que podrían ser aprobadas por todos” (Abellán, 2011: 278).

²⁸ Véase cómo es que este concepto por decir lo menos tiende a coincidir con el anterior: “it is necessary to differentiate between a general *concept* and more specific *conceptions* of toleration [...] The former is marked by the following characteristics. First, it is essential for the concept of toleration that the tolerated beliefs or practices are considered to be objectionable and in an important sense wrong or bad. If this *objection component* [...] is missing, we do not speak of “toleration” but of “indifference” or “affirmation”. Second, the objection component needs to be balanced by an *acceptance component*, which does not remove the negative judgment but gives certain positive reasons that trump the negative ones in the relevant context. In light of these reasons, it would be wrong not to tolerate what is wrong, to mention a well-known paradox of toleration [...] The said practices or beliefs are wrong, but not intolerably wrong. Third, the limits of toleration need to be specified. They lie at the point where there are reasons for rejection that are stronger than the reasons for acceptance (which still leaves open the question of the appropriate means of a possible intervention); call this the *rejection component*. All three of those reasons can be of one and the same kind –religious, for example– yet they can also be of diverse kinds (moral, religious, pragmatic, to mention a few possibilities) [...] (Forst, 2007/2012).

²⁹ Al respecto, cfr. el clásico artículo de Gallie, 1956.

y la de la estima o reconocimiento mutuo.³⁰ Este es justo el momento en el que este argumento se separa del anteriormente expuesto, pues mientras aquel podía ser caracterizado como fuertemente ‘diferenciador’ de la tolerancia, este muestra que, mejor que la vía de la diferenciación, sería seguir otras vías de ‘aproximación’, ‘coparticipación’ o aun ‘solapamiento’ de la tolerancia, según las cuales esta se intersecta con otras actitudes, prácticas y políticas, entre todas las cuales habría algo así como lo que Wittgenstein llamaba un ‘aire de familia’.

Y es que la concepción que de la tolerancia se elabore es en un sentido no despreciable contextualmente dependiente. Tratándose de Kant, las circunstancias de la tolerancia son las de la ilustración. Es lo que habremos de examinar a continuación: la recepción kantiana de la ilustración.

3. *Ilustración*. No se olvide: el príncipe que, allende la tolerancia, pone políticamente en práctica la libertad religiosa y de conciencia, es un príncipe *ilustrado*, dice Kant (AA VIII: 40 [2004: 91]). Como se sabe, Kant caracteriza al proceso de ilustración, “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo” (AA VIII: 35 [2004: 83]), como un proceso lento y paulatino, nunca fulminante ni revolucionario (AA VIII: 36 [2004: 85]). La ilustración requiere libertad, sobre todo la del uso público de la propia razón (AA VIII: 36-37 [2004: 85]), que es “aquel que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores”. En cambio, el uso privado de la razón –el “que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya confiado”– puede ser restringido sin perjuicio para la ilustración. De manera que la misma persona, por una parte, debe comportarse pasivamente –obedecer sin razonar– en aquellos asuntos comunes en que es necesario cierto automatismo, pero por otra parte debe poder razonar en tanto en cuanto es “alguien instruido que se dirige sensatamente a un público mediante sus escritos” (AA VIII: 37 [2004: 86]). En sentido estricto, dice Kant, esta no es época ilustrada, sino de ilustración. Tal es, piensa, el ‘siglo de Federico’ (AA VIII: 40 [2004: 90-91]).

La trivialidad de que Kant sea uno de los ilustrados *par excellence*, un valedor de la luz de la racionalidad pública, también en los campos

³⁰ Cfr., bajo la misma entrada (Forst, 2007/2012), el 2. Four Conceptions of Toleration.

fuertemente volitivos y sentimentales del derecho y la política, no obsta a que el modo kantiano de entender y manifestar específicamente la *Aufklärung* sea objeto de discusiones. Como se sabe, hay quien cree que Kant fue moderadamente ilustrado, como Jonathan Israel. Otros, como el mismísimo Michel Foucault, piensan que Kant, aunque en algunas materias relativamente conservador, fue un ilustrado radical. Es importante revisar el sentido de estos argumentos para mejor entender el alcance de la apelación kantiana a la ilustración.

Según Israel, Kant fue el último gran filósofo de la Ilustración. Para Kant la idea del progreso es crucial y significaba que la humanidad evidentemente mejoraba “por el avance de la ‘razón’” (2015: 19). Pero, su manifestación política resulta clara: más y más Estados europeos se volvían republicanos y representativos de la voluntad general de sus pueblos, lo que permitiría augurar una futura federación internacional cuyo punto de llegada habría de ser la ‘paz perpetua’, y todo por obra y gracia de la racionalidad y la moralidad humanas guiadas por la Providencia (Kant fluctuaba hábilmente entre el destino ciego y la Providencia) (Israel, 2015: 19). Este énfasis providencialista muestra que Kant, aunque quiso situarse entre la Ilustración radical democrática y la moderada antidemocrática, terminó por ubicarse en la variante moderada (Israel, 2015: 23-24). La opción kantiana supone que no hay *tertium quid*, pues entre las dos Ilustraciones, entre la de los espinosistas y la de los providencialistas, hay un abismo. En este sentido, nótese en Kant la diferencia entre el proyecto crítico y su distinción entre fenómenos y noumenos, el cual es una posición media conceptualmente posible según Israel, y sus ideas morales y políticas, las que sí pretenden un imposible lugar intermedio, ya que no son democráticas ni antiaristocráticas ni antimonárquicas, aunque –en una exquisita ambigüedad– también Kant profesara cierto liberalismo y apoyara la Revolución francesa (Israel, 2015: 24). A diferencia del pensamiento radical alemán de su época tan influido por los *philosophes*, Kant no era un materialista al estilo francés (Israel, 2015: 73). Pero tal como los radicales franceses, Kant rechazaba por quimérica la democracia directa al estilo ateniense (Israel, 2015: 61). Pero su versión de la Ilustración era limitada y antipopular, pues no pensaba en liberar al pueblo de la superstición y la ignorancia con la ayuda de la filosofía, como sí pretendía el fundador de los *Illuminati* alemanes, Adam Weishaupt (Israel, 2015: 71-75). Y es que, “para Weishaupt, a diferencia de Kant, la Ilustración es finalmente un proceso para deshacerse de los curas, los aristócratas y los reyes”

(Israel, 2015: 76). La verdadera *Aufklärung* es “la aplicación de la razón a la felicidad terrena de toda la humanidad” y, por lo mismo, se dirige contra los cuatro pilares del *ancien régime*: el escolasticismo universitario y la educación tradicional, más la opresión política, la opresión social y la teología (Israel, 2015: 76). Kant, en cambio, en línea con la Ilustración de Voltaire y Federico el Grande y contra la de D’Holbach, se opone a la democracia por despótica y afirma el absolutismo ilustrado *à la* alemana con su limitada representación y su republicanismo puramente legislativo, mas nunca del poder ejecutivo (Israel, 2015: 76 y 81). Nada de quimérico, en cambio, le parecía a Kant el sueño de una paz perpetua (la guerra, además, es contraria a la igualdad, la humanidad y la razón: Israel, 2015: 116, 128 y 130), siempre que lo encarara no un gobierno despótico y militarista, sino uno republicano –claro que, como se dijo, según un republicanismo que solo toca al legislador, no al ejecutivo monárquico. Por eso, dice Israel, Kant “no abre ninguna vía política por la que pueda acelerarse el progreso del hombre hacia la ‘paz perpetua’” (Israel, 2015: 116). En cambio, sí lo hacen los pensadores radicales que identificaban al despotismo con la monarquía, entendían por ende que el republicanismo equivale siempre y solo a una democracia representativa –tanto legislativa como ejecutiva-, y que pensaban que una ‘revolución general’ habría de preparar el camino para el establecimiento de repúblicas democráticas basadas en la representación y con elecciones (Israel, 2015: 134-135). Kant no es demócrata (más bien pensó que republicanismo y democracia se repelen y que esta es necesariamente despótica), defendió a los príncipes (ilustrados) y creyó que el gobierno republicano depende de la iniciativa o de una legislación principesca, y que los súbditos no tienen ‘derechos’ contra el ejecutivo, sobre todo ningún derecho de resistencia o a la revolución.³¹

³¹ Israel (2015: 117, 124 y 133). En sentido parecido se expresa Philipp Blom: Kant fue parte de la Ilustración moderada, religiosa y deísta, como Voltaire y contra Meslier, Diderot y D’Holbach, que en cambio “habían señalado que la religión organizada conduce a una unión nefasta de curas y magistrados” (Blom, 2012: 404; vid. 401-404). Kant, por su parte, como Descartes en el siglo XVII, trató de justificar filosóficamente la fe religiosa, pues “sus magníficas investigaciones metafísicas dejaban una puerta abierta por la cual Dios podía volver a entrar en la filosofía” (Blom, 2012: 404). La racionalización integral del mundo que emprendió Kant, con su combate de las pasiones y del escepticismo,

Todo este análisis supone que la divisoria de las aguas consiste en un paquete de valores básicos típicamente modernos, cuya aceptación plena sería la herencia de la Ilustración radical: “tolerancia, libertad personal, democracia, igualdad racial y sexual, libertad de expresión, emancipación sexual, y el derecho universal al conocimiento y a la ‘ilustración’”.³² Claro, si tal es el baremo para contrastar el carácter radical o meramente moderado de cualquier pensador de la Ilustración, entonces Kant solo podría ser un ilustrado moderado. Pero si el criterio ha de ser menos ‘empaquetado’ y más rico en matices tanto filosóficos como políticos, incluyendo la larga historia de los efectos y sobre todo de las posibilidades abiertas por ideas como la del uso público de la razón y la del juicio en sentido político (y jurídico), yo diría que el de Israel es un diagnóstico filosóficamente impreciso y rígido, que peca tanto por exceso como por defecto.³³ Un buen ejemplo de juicio más pausado y atento a las posibilidades radicales del kantismo es curiosamente el de Foucault, quien en las décadas de los años ‘70 y ‘80 del siglo pasado, en todo un ajuste de cuentas, revalorizó la significación intelectual de Kant para su propia empresa (nada moderada sino sumamente radical)

era (aunque solo fuera implícitamente) teológica y por lo mismo tendencialmente deshumanizadora (Blom, 2012: 405-407).

³² (Israel, 2006: 11). Hacia el final del mismo volumen, el segundo de su trilogía, Israel precisa así el mismo paquete de los valores básicos de la Ilustración radical: (1) razón filosófica (matemático-histórica) como criterio exclusivo de verdad, (2) rechazo de agencias sobrenaturales, mágicas, espíritus desencarnados o divina providencia, (3) la igualdad humana, especialmente racial y sexual, (4) un universalismo ético secular, (5) tolerancia comprensiva y libertad de pensamiento basados en un pensamiento crítico independiente, (6) libertad personal en el estilo de vida y en la conducta sexual consentida entre adultos, salvaguardando la dignidad y libertad de no casados y de homosexuales, (7) libertad de expresión, de crítica política y de prensa en la esfera pública, y (8) el republicanismo democrático como forma política más legítima (Israel, 2006: 866).

³³ Esta acusación nada tiene de original. Vid., solo a título ejemplar, las objeciones levantadas por Lilti (2009: 171-206) y Moyn (2010), como un muestrario de las críticas recibidas por Israel –y a las que este, todo hay que decirlo, ha respondido en más de una oportunidad, infatigablemente (entre otros textos de Israel, cfr. Israel, 2011, 2014 y 2014a).

de pensamiento.³⁴ Foucault subrayó la especial defensa kantiana de la racionalidad, la que debe ser usada con coraje y, a la vez, con aguda consciencia de sus limitaciones: tal es el fundamento de esta persuasiva presentación del sentido político del uso público de la razón.

Kant, dice Foucault, si bien no el primero ni menos el único, fue un paladín de la actitud crítica. Para entender el *sapere aude*, Foucault daba esta básica definición de la crítica:

el arte de no ser de tal modo gobernado [...] Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva (Foucault, 2007: 8 y 10-11).

Así, la crítica es lo contrario de la minoría de edad a que nos pueden someter la religión, el derecho y el conocimiento. Y supone hacerse una idea justo de lo que podemos conocer, permitiendo asumir con cierto coraje el principio de la autonomía, de manera que incluso la obediencia que a veces prestamos, la prestemos autónoma y no heterónomamente (Foucault, 2007: 13-14). La crítica es producto de la *Aufklärung*, que no es solo un episodio de la modernidad, sino el acontecimiento singular que la inaugura y el “proceso incesante que se manifiesta en la historia de la razón”, cuyo sentido es “la historicidad del pensamiento de lo universal” (Foucault, 2007a: 67). Tan histórica es la crítica ilustrada que ha de posibilitar una ontología del presente, de la actualidad, “una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2007a: 69). Dicho de otro modo: de la minoría de edad (“cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra

³⁴ Y es que el propio Foucault se reconoce heredero de Kant, como lo dice refiriéndose a sí mismo en tercera persona: “si Foucault se inscribe dentro de la tradición filosófica, es dentro de la tradición crítica que es la de Kant”, por lo cual se puede denominar a su empresa “*Historia crítica del pensamiento*” (Foucault, 2004: 42).

conciencia, cuando un médico decide por nosotros nuestro régimen” (Foucault, 2007b: 74-75) solo se sale con el coraje (un *ethos*: 2007b: 97) del saber, y por eso “la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de coraje a efectuar personalmente” (2007b: 75). Esto permite distinguir entre un ámbito en el que hay que obedecer (y que es el del uso privado de la razón según el puesto social que se ocupe: pagar los impuestos, seguir órdenes militares o religiosas, etc.) y otro en el que hay que razonar libre y autónomamente (el del uso público de la razón ante la humanidad como tal: sin someterse a autoridad alguna, universalmente, no como engranaje que es parte de una máquina sino “como miembro de la humanidad razonable”) (Foucault, 2007b: 76-78). Lo que hace Kant, dice gráficamente Foucault, es proponer una suerte de contrato “del despotismo racional con la libre razón” (2007b: 79). La crítica es lo que hace la razón mayor de edad por la ilustración: “la Crítica [que determina las condiciones bajo las cuales se puede racionalmente determinar lo que se puede saber, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar] es, en cierto sentido, el libro de a bordo de la razón que se ha hecho mayor en la *Aufklärung*; e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la Crítica” (Foucault, 2007b: 79-80). Y la crítica kantiana, así, es el inicio de la típica actitud de la modernidad.³⁵

Así, pues, Foucault permite decir que Kant es uno de los ilustrados cuyas ideas son radicales y aun radicalizables. Por lo mismo, aunque sea apropiado subrayar dentro de la tradición de la *Aufklärung* el peculiar radicalismo de la razón y de la democracia de Spinoza, como hace Israel, no se ve cómo es que pueda perderse de vista un radicalismo como el kantiano, con sus ideas de república, tolerancia y hospitalidad, y su incomparable defensa ilustrada de la razón en sentido público y político

³⁵ (Foucault, 2007b: 80). Por cierto, Foucault pretenderá que es posible y deseable ir allende Kant, tomando el camino de una “crítica permanente de nuestro ser histórico” (2007b: 86), de una “ontología histórica [crítica] de nosotros mismos” (2007b: 92-93), y, por ende, contra el sujeto transcendental y constituyente de Kant, emprendiendo una arqueología y una genealogía de los acontecimientos singulares, contingentes y aun arbitrarios que nos constituyen –no global sino experimentalmente– “como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (2007b: 90-92). A fin de cuentas, pese a que Foucault no sabe si el trabajo de la crítica envuelve “la fe en las Luces”, sí que cree que implica “un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad” (2007b: 97).

(y muy especialmente universitario). Mas, lo mismo habría que decir y hacer respecto de la capacidad de juzgar. Es precisamente lo que Arendt ha auspiciado. Si bien sugiriendo algo excesivo (que Kant nunca habría escrito una filosofía política, cosa ciertamente poco justificable a la luz imponente de la *Metaphysik der Sitten*), Arendt ilumina posibilidades destructivas nada conservadoras del juicio y de la racionalidad político-jurídica. Sin que esto signifique pasar por alto que la potencialidad y la posibilitancia político-jurídicas de Kant reside ya en sus gestos fundamentales, como en la pretensión de superar el dogmatismo y el escepticismo (y no de situarse a mera equidistancia de ambos: Arendt: 2012: 66-67), y en el enorme potencial negativo –del que ni él mismo parece haberse dado cuenta– de su criticismo fuertemente socrático (Arendt, 2012: 73-77): “no se percató de que había *desmantelado* toda la maquinaria que, a pesar de los numerosos ataques dirigidos a ella, había resistido durante muchos siglos hasta la edad moderna”.³⁶ Kant, contra lo que dice Israel, es en cierto sentido más radical aún que el propio Spinoza, pues si la Ilustración es la época del ‘uso público de la razón’ (la libertad política, para Kant, es la de “hacer uso público en todas partes de su razón”), entonces “la libertad política esencial no era para Kant, como sí lo era para Spinoza, la *libertas philosophandi*, sino la libertad para hablar y publicar” (Arendt, 2012: 78). El radicalismo kantiano consiste exactamente en que “la facultad de pensar depende de su uso público [...] La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación” (Arendt, 2012: 79). Tal filosofía, dice Arendt, está insinuada en el peculiar tratamiento de la facultad de juzgar reflexionante de la tercera *Crítica* y en el interés final de Kant (ya en los años ‘90) por cuestiones constitucionales y aun propiamente institucionales.³⁷ Este uso público de la racionalidad está esencialmente

³⁶ (Arendt, 2012: 69). Tal como el de Sócrates, el pensamiento de Kant es crítico en la medida que “se expone a sí mismo a ‘la prueba de un examen libre y público’, algo que supone que cuantos más participen mejor” (Arendt, 2012: 77). De ahí el ansia divulgadora de Kant (“insólita en un filósofo, una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias” (Arendt, 2012: 78).

³⁷ El listado de los insumos que desembocan en la (posible) teoría kantiana del juicio político, dice Beiner, es mayor, e incluye, además de la distinción entre los dos tipos de juicio de la tercera *Crítica* (y de la *Lógica*, y de *Teoría y práctica*, así como de *Sobre pedagogía*), los parágrafos §§ 39-40 de ella sobre mentalidad amplia, desinterés, *sensus communis*, etc.; la idea del ‘espectador’ desarrollada en

sustentado por el juicio, dice Kant en el §40 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (AA V: 293-296 [1992: 204-206]). Y lo está porque el juicio es intrínsecamente político: tiene como máxima la de “pensar en el lugar de cada uno de los otros”, esto es, ampliamente (*erweitert*). Tal máxima judicativa, no se olvide, sigue a la máxima ilustrada del entendimiento de pensar desprejuiciadamente (*vorurteilsfrei*), sobre todo liberándose de supersticiones, y antecede a la máxima racional de pensar en acuerdo consigo mismo, consecuentemente (*konsequent*). Tales son los rasgos del juicio que, como se sabe, fueron peculiarmente apropiados y comentados por Arendt.³⁸

El conflicto de las Facultades y en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; la noción de ‘gusto social’, de las facultades cognoscitivas y del ingenio versus el juicio de la Antropología; y por supuesto, la expresión ‘uso público de la razón’ de la “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?”: Beiner (2012: 228-229).

³⁸ “La facultad que Kant descubriera en la tercera *Crítica*: la facultad de juzgar, juicio o discernimiento (*Urteilkraft*). El juicio ha sido usualmente considerado solo a propósito del gusto estético y de la teleología natural, pasándose por alto su relieve político y jurídico. Pero, en rigor, el juicio es la capacidad de enjuiciar o evaluar particulares imparcialmente (‘esto es malo’, ‘esto es bello’, etc.), y puede ser determinante (*bestimmende*) o bien reflexionante (*reflektierende*), en tanto en cuanto opere por subsunción (=a partir de reglas o leyes generales dadas de antemano, cuando es determinante), o bien por reducción o derivación inversa (=de la regla a partir del particular, cuando es reflexivo). En la *Crítica del Juicio*, concretamente en el curso del análisis de los juicios reflexionantes, donde un particular no se subsume bajo un concepto, el ejemplo proporciona la misma ayuda que el esquema a la hora de conocer la mesa en tanto que mesa. Los ejemplos guían y conducen y, por tanto, el juicio adquiere ‘validez ejemplar’ (Arendt, 2012: 152). Arendt, como se sabe, es responsable de una aguda (aunque, todo hay que decirlo, libérrima) lectura de la tercera *Crítica* por medio de la cual ha tratado de exponer lo que hubiera sido la filosofía política de Kant (vid. Arendt, 2012, *passim*, y su interpretación de los § 39, § 40 y § 41 de dicha *Crítica*: AA V: 291-298 [1992: 202-208]). Tal filosofía, sugiere Arendt, es distinta, si bien no está separada, de su filosofía moral, y pende de una (muy argumentada) analogía entre el juicio estético y el político, en los cuales la distinción que hace Kant entre la perspectiva del actor y la del espectador permitiría afirmar que ‘casos paradigmáticos del ejercicio de la facultad del juicio son casos excepcionales de independencia respecto a opiniones prefabricadas o de resistencia contra la indiferencia de la mayoría’ (Wellmer, 2000: 261). Para mí, es de interés que el juicio pueda ser considerado

4. Empezaba sugiriendo que algo habría que decir acerca del hilo conductor común a la recepción o modulación kantiana de república, tolerancia e ilustración (al menos en lo que toca a la cara más práctica y políticamente significativa de esta). Se ha dicho que tal hilo conductor sería la necesidad práctica del derecho público (del *exeundum e statu naturali*) bajo la forma de la condición civil, es decir, del Estado constitucional y republicano de derecho, una necesidad que no tendría que entenderse como un imperativo categórico del derecho (al modo de Höffe, 1999), sino solamente como “la *conditio sine qua non* para la realización concreta de nuestra libertad externa, o sea, para poseer derechos, ser autónomos y regular nuestra convivencia en base a obligaciones autoimpuestas” (cfr. Pinzani, 2017: 208). De modo parejo, se ha afirmado últimamente que no hay imperativo categórico de carácter político-jurídico, sino discontinuidad o independencia entre el proyecto moral de Kant y sus tardías investigaciones políticas y jurídicas, y que por ende el hilo conductor de la modulación kantiana de república,

no solo reflexivamente como político sino también determinadamente como jurídico, en el preciso sentido de que el espectador que evalúa acontecimientos particulares realice, tanto en cuanto tal como de maneras institucionalizadas, actos judicativos. Políticamente hablando, esto supone que el espectador de la historia puede enjuiciar los eventos alejándose del punto de vista del actor comprometido e interesado en ellos, cosa que en Kant aflora con espectacular nitidez a propósito de sucesos revolucionarios de su época, como la Revolución americana, la francesa, etc. Jurídicamente hablando, esto se aprecia de modo decisivo en los actos de interpretación y aplicación del derecho, lo que equivale a decir que el punto de vista del espectador imparcial que emite el juicio jurídico sea precisamente el del... juez. Esto es algo que la propia Arendt pusiera en evidencia ya desde su radical y polémica interpretación del proceso a que fue sometido Eichmann en Jerusalén, que es una prolongación, aunque también una crítica y una mejora, de sus reflexiones previas sobre los totalitarismos (proceso en el cual pasa, como es sabido, de detectar la radicalidad del mal a diagnosticar la banalidad del mismo)” (Solari, 2015: 220-221). Por cierto, esto es algo que ya ha sido explorado; cfr., entre otras, las recientes perspectivas explícitamente filosófico-jurídicas de Bilsky (1996), Goldoni y McCorkindale (2012), y Rosenmüller (2013).

tolerancia e ilustración habría que buscarlo en otro lugar y en todo caso de una manera moralmente laxa, abierta, aun lejana.³⁹

Yo no estoy seguro de estas ideas recientes. Y no lo estoy porque las decisivas y notorias diferencias entre derecho y ética, así como entre el postulado jurídico y el imperativo categórico, no obstan al deber estricto y categórico que es el contenido del postulado del derecho público (esto es, al deber moral del *exeundum*): “debes (*du sollst*)” dejar el estado natural –de injusticia y violencia en cierta forma, y en todo caso provisional y sin derecho: *status iniustitia vacuus*– en beneficio del estado jurídico, ya civil y por lo mismo más estable y duradero (AA VI: 307-313 [2005a: 137-142]). Por lo mismo, analógicamente, y salvando las diferencias entre la autolegislación de cada ser racional y la legislación exterior y coactiva del sistema común de las libertades concretas, Kant podía hablar, como recordaba más arriba, de un cierto *imperativo categórico* que nos obliga respecto de la salud del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*), y que consiste en la “máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos” (AA VI: 318 [2005a: 149]). En vistas de tal deber incondicional, incluso, es que Kant, tras las revoluciones americana y francesa que

³⁹ En este sentido, cfr. Horn, 2017: 93-94: “evidentemente, en el caso del postulado [jurídico de la razón práctica] se trata de una exigencia teórico-práctica de la razón, pero no de un mandamiento categórico-normativo de la misma [...] Por tanto, la idea de un orden jurídico exterior es, ciertamente, una idea de la razón, pero no es una exigencia estrictamente moral [...] Al menos dos momentos del imperativo categórico no figuran en nuestra idea del derecho: por un lado, el elemento de la motivación y, por otro, la inclusión sin más de todos los seres humanos. Ni la teoría kantiana de la motivación moral, como tampoco su universalismo, son partes integrantes de su filosofía jurídica ni de su filosofía política. La mera idea del derecho, entendida como construcción, puede ser asumida positivamente y llevada a la práctica productivamente incluso por demonios”, y Willascheck, 2017: 114-128; 125: “la concepción del derecho de Kant es intrínsecamente social, en un sentido que la teoría moral de Kant no lo es”; 128: “la idea de una ley universal juega aquí [tratándose del derecho] un rol completamente distinto al que desempeña en él [el imperativo categórico]. Lo que se requiere aquí para estar en conformidad con las leyes universales no es la acción de una persona, o su máxima, sino más bien, la *coexistencia* de las esferas de libertad de cada persona. Es difícil apreciar cómo la idea de esferas de libertad limitantes, en concordancia con una ley universal, se pueda derivar a partir de la necesidad de actuar por una máxima que pueda ser sostenida como ley universal, incluso si añadimos, como postulados adicionales, la imposibilidad del conflicto entre derechos y la legitimidad de la coacción”.

como espectador admiró y aplaudió –aunque moralmente repudiara la legitimidad de la resistencia y la rebelión–, esbozó y anticipó el gesto (político, aunque al mismo tiempo moral) del positivismo jurídico originario de Bentham: el de un crítico del derecho premoderno, el de quien afirmaba simultáneamente: “obedece puntualmente, censura libremente” (recuérdese en Kant: “razonen cuanto quieran y sobre todo cuanto gusten, ¡con tal de que obedezcan!”: AA VIII: 41 [2004: 92]; vid. también AA VIII: 37 [2004: 85]), el que pensaba que solo porque el derecho es una declaración de la voluntad soberana (al estilo del art. 1º del Código civil chileno del siglo XIX) resulta posible evaluarlo y discutir racionalmente acerca de su transformación, y el que creía estrictamente necesario “crear un *ethos* de respeto a la autoridad del derecho legislado *en tanto legislado*”.⁴⁰

En suma, habría que decir que el imperativo categórico de la moralidad es parte necesaria del postulado jurídico, si bien en modo alguno suficiente. Es algo que Kant asegura hacia el final de su vida, en la época de la *Metafísica de las costumbres* y también de la *Antropología en sentido pragmático*. Esta última, no se olvide, remata con una apología republicana y del derecho público. Como quien dijera: mostrando que aunque no haya identidad ninguna entre moralidad y derecho, sí hay estricta coimplicación entre una y otro, en la medida en que hay un deber moral de obedecer al derecho y en que sin una constitución civil republicana la buena predisposición del género humano colapsaría, pues solo gracias a tal constitución cabe acrecentar artificialmente esta predisposición (*die künstliche Steigerung der guten Anlage*: AA VII: 327 [2014: 241]). En efecto, es fama que Kant admite la insociable sociabilidad humana y su propensión demoníaca, lo que se podría reflejar colectivamente en un pueblo de demonios jurídicamente impecables o, lo que es peor, en el retroceso (*Rückgang*) y la barbarie (*Barbarei*), y sin embargo cree que ninguna de las dos obsta a la posibilidad del progreso moral, de una libertad no aversiva ni dominadora respecto del prójimo, precisamente por la entrada en un estado jurídico (que se manifestaría sistemáticamente en la posibilidad de un pueblo integrado por demonios que también son ángeles –“¡un embutido de ángel y bestia!”–, y como tales jurídicamente cumplidores más bien que incumplidores, y además incursos en un proceso constante, penoso –

⁴⁰ Sobre este modelo benthamita de positivismo, vid. Atria (2016: 49-66). En un sentido parcialmente semejante, cfr. Waldron, 1996.

frágil y quebradizo— de mejora moral). Colectivamente, la educación del género humano (*die Erziehung des Menschengeschlechts*) es parte del plan providencial, y requiere de una constitución civil fundada tanto en el principio de la libertad como en el de la coerción legal (AA VII: 326 y 328 [2014: 240 y 242]). “Necesidad de ser miembro de alguna sociedad civil (*Nothwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein*)” (AA VII: 330 [2014: 244]), justo porque en ella hay legislación civil (*die bürgerliche Gesetzgebung*), que es la organización del polo de la libertad con el de la ley, y cuya mejor expresión es la republicana: “poder con libertad y ley (*Gewalt mit Freiheit und Gesetz*)” (AA VII: 331 [2014: 245]). La república (Kant remite al brocardo: *salus civitatis suprema lex esto*) hace posible la legislación civil, esta posibilita la libertad exterior de cada cual, y sin esta la autolegislación transcendental de la razón práctica no podría ganar cuerpo en la experiencia colectiva de seres como nosotros y sería —dicho hegelianamente— pura abstracción. Pese a su roce y aun antagonismo, “las “personas existentes sucesiva y simultáneamente [...] no pueden prescindir de la convivencia pacífica”, y esto en una progresión constante según un principio no constitutivo sino regulativo —y nunca carente del riesgo de involución—, cuya meta es una “sociedad civil universal (*cosmopolitismus*)” (AA VII: 331 [2014: 246]). Nuevamente, emerge aquí la tesis según la cual el progreso de una especie de seres racionales como la nuestra delata una predisposición rigurosamente moral, una voluntad en general buena (¡que es el comienzo mismo de la *Grudlegung!*), y una para la cual la consecución del fin no puede conseguirse sino política y jurídicamente, pues “no puede esperarse de la libre armonía de los *individuos*, sino tan solo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unido de manera cosmopolita” (AA VII: 333 [2014: 248]).⁴¹

Bibliografía

a) Kant:

Los textos kantianos son citados indicando primero volumen y paginación de la edición académica y luego las páginas respectivas de las siguientes traducciones castellanas:

⁴¹ Todo este argumento sugerido de la coimplicación de imperativo categórico y derecho es algo que se desarrolla más precisamente —y con mayor respaldo bibliográfico— en Solari (2018).

- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. D. Granja Castro, G. Leyva y P. Storandt (trads.) México: FCE.
- ____ (2005). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.) México: FCE.
- ____ (2005a). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trad.) Madrid: Tecnos.
- ____ (2004). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?* R. Rodríguez (trad.) (83-93). Madrid: Alianza.
- ____ (2004a). Idea para una historia universal en clave cosmopolita. En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?* C. Roldán (trad.) (95-118). Madrid: Alianza.
- ____ (2004b). Recensiones sobre la obra de Herder ‘Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad’. En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?* R. Rodríguez (trad.) (119-154). Madrid: Alianza.
- ____ (2004c). Teoría y práctica. En torno al tópico: ‘eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’. En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?* M. F. Pérez López (trad.) (179-240). Madrid: Alianza.
- ____ (2003). *El conflicto de las Facultades en tres partes*. R. Rodríguez (trad.) Madrid: Alianza.
- ____ (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez (trad.) Madrid: Alianza.
- ____ (1999). Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico. En Kant, I. *En defensa de la Ilustración*. J. Alcoriza y A. Lastra (trad.) (307-359). Barcelona: Alba.
- ____ (1999a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. J. Mardomingo (trad.) Barcelona: Ariel.
- ____ (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Caracas: Monte Ávila.
- ____ (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*. F. Duque (trad.). Barcelona: Anthropos.

b) Literatura secundaria

- Abellán, J. (2011). Immanuel Kant: la tolerancia como respeto. En *Forjadores de la tolerancia*. M. J. Villaverde y J. C. Laursen (eds.) (267-280). Madrid: Tecnos.
- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, R. Beiner (ed.). C. Corral (trad.). Barcelona: Paidós.

- Atria, F. (2016). *La forma del derecho*. Madrid *et alii*: Marcial Pons.
- Beiner, R (2012). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. R. Beiner (ed.). C. Corral (trad.) (157-270). Barcelona: Paidós.
- Bertomeu, M. J. (2004). Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant. En *Republicanism y democracia*. M. J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.) (123-142). Madrid/B. Aires: Miño y Dávila.
- Bilsky, L. (1996). When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. *History and Memory*, 8/2, 137-173.
- Blom, P. (2012). *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. D. Najmías (trad.) Barcelona: Anagrama.
- Byrd, B. Sh. y Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: CUP.
- Cicerón, M. T. (1984). *Sobre la república*. A. d'Ors (trad.). Madrid: Gredos.
- Cranston, M. (2006). Toleration. *Encyclopedia of Philosophy* Vol. 9. En D. Borchert (ed.) (507-511). Detroit *et alii*: MacMillan.
- Forst, R. (2007/2011). Toleration. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>.
- (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2007). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). En Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. J. de la Higuera (trad.) (3-35). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2007a). Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung'. En Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. E. Bello (trad.) (53-69). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2007b). ¿Qué es la Ilustración?. En Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. A. Campillo (trad.) (71-97). Madrid: Tecnos.
- (2004) (Maurice Florence), Texte 1. En Foucault, M. *Philosophie. Anthologie*. (42-49). Paris: Gallimard.
- Galewicz, W. (2015). Toleranz. En M. Willaschek *et alii* (eds.) *Kant-Lexikon* Vol. 3. (2300-2301). Berlin/Boston: W. de Gruyter.
- Gallie, W. (1956). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Garzón Valdés, E. (2011). El sentido actual de la tolerancia. En Garzón Valdés, E. *Propuestas*. (103-133). Madrid: Trotta.

- Goldoni, M. y McCorkindale, C. (eds.) (2012). *Hanna Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing.
- Höffe, O (1999). Der kategorische Rechtsimperativ. Einleitung in die Rechtslehre. En *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. O. Höffe (ed.) (41-62). Berlin: Akademie Verlag.
- Horn, C. (2017). ¿Qué es erróneo en una interpretación moral de la filosofía de Kant? J. Ormeño (trad.). En *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* J. Ormeño y M. Vatter (eds.) (67-96). Stgo. de Chile: FCE.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford et alii: OUP.
- (2011). L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution: une incursion critique. *La Lettre clandestine*, 19, 173-225.
- (2014). Radikalaufklärung: Entstehung und Bedeutung einer fundamentalen Idee. J. Schönherr (trad.) En *Radikalaufklärung*. J. Israel y M. Muslow (eds.) (234-275). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- (2014a). Radical Enlightenment' –Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650-1850). *Diametros*, 40, 73-98.
- (2015). *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*. S. Senosiáin (trad.). Navarra: Laetoli.
- Kaufmann, M. (2015). Republik. En *Kant-Lexikon* Vol. 2. M. Willaschek et alii (eds.) (1962-1965). Berlin/Boston: W. de Gruyter.
- (2015a). Hospitalität. En *Kant-Lexikon* Vol. 2. M. Willaschek et alii (eds.) (1047-1048). Berlin/Boston: W. de Gruyter.
- Lilti, A. (2009). Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie. *Annales HSS*, 1, 171-206.
- Mendus, S. (ed.) (2009). *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: CUP.
- Moyn, S. (2010). Mind the Enlightenment. *The Nation*, 20, <https://www.thenation.com/article/mind-enlightenment/>.
- Pettit, P. (2012). *On the People's terms*. Cambridge: CUP.
- (2012a). Two Republican Traditions. En *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. A. Niederberger y P. Schink (eds.) (169-204). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2009). Republicanismo y Teoría del Gobierno: Philip Pettit entrevistado por Miguel Vatter. *Pléyade*, 4, 275-282.

- (2008). Republican Freedom: three axioms, four theorems. En *Republicanism and Political Theory*. C. Laborde y J. Maynor (eds.) (102-130). MA/Oxford/Victoria: Blackwell.
- (2004). La libertad republicana y su trascendencia constitucional. En *Republicanism y democracia*. M. J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.) (41-68). Madrid/B. Aires: Miño y Dávila.
- Pinheiro Walla, A. (2016). Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right. *Kant-Studien*, 107/1, 160-178.
- Pinzani, A. (2017). Justificación normativa y justificación funcional de la necesidad del Estado en Kant. En *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*. J. Ormeño y M. Vatter (eds.) (197-208). Stgo. de Chile: FCE.
- (2013). El papel sistemático de las reglas pseudo-ulpianas en la *Doctrina del Derecho* de Kant. *Revista Pensamiento Político. Universidad Diego Portales*, 4, 35-52.
- Rosenmüller, S. (2013). *Der Ort des Rechts. Gemeinsinn und richterliches Urteilen nach Hannah Arendt*. Baden-Baden: Nomos.
- Skinner, Q. (2005). La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? Á. Rivero (trad.) *Isegoría*, 33, 2005, 19-49.
- Solari, E. (2018). *El carácter moral del derecho según Kant*. Presentado en el Congreso Kant, SEKLE (septiembre de 2016, UNAM, México), y en curso de publicación en las Actas del mismo.
- (2015). Una alternativa contra la hipertrofia de la justicia constitucional chilena. *Revista Derecho del Estado. Nueva Serie. Universidad Externado de Colombia*, 35, 201-241.
- Svensson, M. (2013). ¿Una disposición pasajera? Hacia una concepción robusta de mera tolerancia. En VV.AA. *Una disposición pasajera*. (15-81). Stgo. de Chile: UDP.
- Vatter, M. (2017). El derecho a tener derechos y las reglas de Ulpiano en la *Doctrina del Derecho* kantiana. En *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*. J. Ormeño y M. Vatter (eds.) (175-194). Stgo. de Chile: FCE.
- Vigo, A. (1999). El concepto de tolerancia. *Revista de Humanidades – Filosofía. Universidad Nacional Andrés Bello*, 4, 125-149.
- Villaverde, M. J. (2008). *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos.
- Waldron, J. (1996). Kant' Legal Positivism. *Harvard Law Review*, 109, 1535-1566.

- Waldron, J. y Williams, M. (eds.) (2008). *Toleration and its limits*, *Nomos* Vol. 48. N. York: NYU Press.
- Willascheck, M. (2017). Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral? N. Vargas (trad.). En *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*. J. Ormeño y M. Vatter (eds.) (97-128). Stgo. de Chile: FCE.

