

Artículos centrales

La problemática del lazo socio-político en el paradigma clásico y el paradigma moderno y sus resonancias para el presente

Miguel Ángel Rossi*

Fecha de recepción: 9 de abril de 2014
Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2014
Correspondencia a: Miguel Ángel Rossi
Correo electrónico: rossi@lorien-sistemas.com

*. Investigador del CONICET-IIGG. Titular de la Cátedra de Filosofía y Asociado de la Cátedra de Teoría Política y Social I, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dr. En Ciencia Política (USP).

Resumen:

Nos proponemos realizar un abordaje genealógico de la problemática del lazo social y político y sus resonancias para el presente, tomando como principales referentes a los pensamientos de Aristóteles, Hobbes y Kant; y de esta forma, dar cuenta de las singularidades que gravitan en torno al paradigma clásico y al paradigma moderno. Al respecto, es relevante explicitar que el interlocutor contra el que Hobbes embiste es Aristóteles y la tradición Aristotélica, en el caso de Kant, específicamente en su escrito Teoría y Praxis, el filósofo alemán toma como blanco de ataque al pensamiento político de Hobbes. Uno de los ejes teóricos que trabajaremos se orienta al lugar que cada pensador le asigna a la esfera pública.

Palabras clave: Lazo socio-político - Esfera pública - Aristóteles - Hobbes - Kant.

Resumo

Nosso alvo é realizar uma abordagem genealógica do problema do laço social e político e suas ressonâncias para o presente, tomando como principais referentes os pensamentos de: Aristóteles, Hobbes, Kant e Hegel, e, assim, explicar as singularidades que gravitam em torno do paradigma clássico e do paradigma moderno. Neste sentido, não é irrelevante que Hobbes considere a Aristóteles e a tradição aristotélica como sua principal linha de ataque, no caso de Kant, em seu escrito Teoria e Práxis, toma a Hobbes como alvo de sua crítica. Um dos eixos teóricos que trabalharemos orienta-se ao lugar que ditos pensadores lhe outorgam à esfera pública.

Palabras chave: Laço sócio-político; esfera pública; Aristóteles; Hobbes; Kant.

Introducción

El pensamiento occidental, desde sus diferentes vertientes, ha reflexionado recurrentemente acerca de la problemática del lazo socio-político, incluso, desde la emergencia misma de la *polis*, entendida fundamentalmente como surgimiento de la esfera pública. Por ende, asumimos el supuesto por el cual dicho problema juega una dimensión estructural en toda la genealogía de la teoría política hasta la actualidad, al tiempo que tal presupuesto no implica, -antes bien, todo lo contrario-, un vaciamiento de singularidades epocales, lo cual, por otro lado, constituye una de las motivaciones principales en lo que respecta a comprender tales concepciones imperantes y sus diferentes vías de significación. De este modo lo que queremos significar es que cada época entendida en términos de ideologías, representaciones teóricas y prácticas sociales concomitantes alojó una determinada forma de anudamiento entre lo social y lo político.

Otro aspecto insoslayable en las teorías políticas, subyace en la visión antropológica que cada visión guarda en relación a la *naturaleza humana*¹, dado que en el terreno de la teoría política clásica y moderna, se sigue manteniendo el supuesto de una naturaleza humana; pues es claro que cuando partimos de una naturaleza insociable o del hom-

bre *lobo del hombre*, es más factible justificar una dimensión fuertemente coercitiva. De ahí que cuando hablamos del registro social la temática de la sociabilidad y/o insociabilidad sea un postulado central. Asimismo, tal concepto de *naturaleza* se jugará en el paradigma clásico desde el registro de la desigualdad ontológica, mientras que la modernidad instaurará como cuestión central la problemática de la igualdad natural², motivo por el cual la política se entenderá como lucha, y lucha por el reconocimiento. De ahí la cuestión tan importante de los derechos.

Congruentemente con nuestro objetivo teórico, nos proponemos realizar un abordaje genealógico de la problemática del lazo social y político, tomando como principales referentes a los pensamientos de Aristóteles, Hobbes, Kant; y de esta forma, dar cuenta de las singularidades que gravitan en torno al paradigma clásico y al paradigma moderno por los que atraviesa nuestro objeto de investigación. Al respecto, es relevante explicitar que el interlocutor contra el que Hobbes embiste es Aristóteles y la tradición Aristotélica, en el caso de Kant, en su escrito *Teoría y Praxis*, toma a Hobbes como blanco de su crítica principal, específicamente en lo que respecta al Estado absolutista.

Somos conscientes que el objeto de nuestra investigación excede en demasía los alcances de

1. Sabido es que el argumento acerca de la naturaleza humana ha servido innumerables veces para legitimar un esencialismo que pretende hacer abstracción de todo proceso socio-histórico y cultural, además de ser un registro perdido. La constitución de la subjetividad humana sólo puede darse a partir de Otro que nos constituya, que nos nombre, y ese nombrar nunca es por fuera del lenguaje, en su sentido más amplio, el deseo y la cultura. Sin duda alguna el aporte de Arendt (2010) para referirse a lo humano bajo el término condición humana, es de capital importancia.

2. Dicha igualdad natural comenzará hacer visible especialmente en el Renacimiento y la Reforma Protestante, y estará frecuentemente expresada por el conector: todos. Así, Moro (1984) sostendrá en Utopía, "que todos tenemos derecho a trabajar seis horas" y Lutero (1990) en sus Escritos Políticos, "que todos somos sacerdotes". Asimismo, la naturaleza comenzará a entenderse en términos de homogeneidad.

este artículo. Por tanto, nuestra intención es simplemente preanunciar la lógica que anida en cada uno de estos pensadores para mentar la problemática del lazo social y político, valiéndonos de algunas citas claves de sus escritos más representativos.

Aristóteles: arete y comunidad política

Sin duda alguna ha sido el Estagirita quien mejor ha logrado plasmar teóricamente tal cuestión a partir de la apuesta por un fuerte entramado que vincule la política (como *praxis* suprema) con la ética y la economía, la cual formaba parte de la ética en lo que respecta a la teoría política clásica.

En la *Ética Nicomáquea* (2007), Aristóteles distingue dos tipos de virtudes: las virtudes dianoéticas, virtudes puramente racionales, vinculadas con el terreno de la *Episteme* teórica; y la virtud ética³, virtud racional pero aplicada a legislar sobre el aspecto sensitivo del alma. Si la *arete* suprema de las virtudes *dianoéticas* es la contemplación, pensada para la vida filosófica, una vida que podríamos decir en soledad; en el caso de las virtudes éticas, Aristóteles explicita que la más relevante es la justicia, pero a diferencia de la contemplación, la justicia siempre hace referencia a un mundo en común, al punto de ser considerada el fundamento de la comunidad política. Queda claro, entonces, que sin el ejercicio constante de la virtud, que entra de lleno en una teoría de la acción, no hay comunidad política en sentido fuerte. Pero profundicemos en el pensamiento aristotélico intentando dar cuenta del tipo de anudamiento que el filósofo realiza en lo que respecta a la consolidación del lazo socio-político.

En primer término, Aristóteles pondrá el acento en una visión antropológica, claro que pensando específicamente en las comunidades griegas, que hace del hombre un animal racional. Así, sostiene en *La Política*:

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (*Política*, I 1253^a).

Al respecto, es interesante observar cómo está presente en esta cita lo que en términos aristotélicos denominamos definición por género y definición por diferencia específica. Por ende, Aristóteles considera al hombre como un *animal*, un ser dotado de vida. Pocas veces se ha advertido que para el Estagirita los dioses también son animales, en tanto, seres dotados de vida, además de agregarles el atributo del *logos*, de la razón en su máxima expresión. De ahí que como bien señala el gran estudioso Enrico Berti (2009), los medievales traicionaron la sentencia aristotélica al poner el acento en el hombre como un animal racional, sin advertir que la acepción, la diferencia específica del hombre es la razón en tanto palabra, justamente ahí reside el anudamiento socio-político como diferencia específica, dado que los dioses carecen de palabra, justamente porque no necesitan vivir en comunidad. Para ser más precisos, el hombre como animal comparte en su dimensión genérica la propiedad de la vida, en su sentido más laxo, con los animales (en el sentido común del término) y los dioses; pero su diferencia específica, sobre todo con los dioses, que también son seres racionales, es la razón en tanto palabra.

3. Al respecto, es muy importante la distinción que hace Aristóteles de estos dos tipos de virtud. Así, la virtud dianoética se origina principalmente por el estudio y la enseñanza, requiriendo tiempo y experiencia; mientras que la virtud ética procede de la costumbre. “De hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.” (EN, II, 1103^a, 20). Aquí se hace presente que la virtud perfecciona a la naturaleza.

Otro aspecto que no podemos dejar de mencionar, que por otro lado guarda una fuerte vinculación con lo que dijimos anteriormente, es el carácter deliberativo que encierra la palabra humana. Si bien el hombre posee un sentido axiológico, tal cual lo explicita la cita, de lo que se trata es justamente de ir dando contenido a través de la deliberación comunitaria a esa axiología. Incluso, siguiendo las huellas aristotélicas podríamos definir al hombre como un animal axiológico, en tanto no puede escapar a omitir diversos juicios. Es justamente por esta axiología, siempre sujeta a revisión, a debate, a tensiones, a encuentros y desencuentros, que podemos justificar en Aristóteles el primado de la política y la ética, cuyo horizonte referencial será la realización de las mejores acciones, justamente aquello que depende exclusivamente de nosotros: el obrar.

Vayamos, por último, a dar cuenta de la relevancia que tiene para Aristóteles mentar la política como la *praxis* que orienta; más aún, que tiene por finalidad no la vida, en su sentido más biológico, sino el *buen vivir* (Agamben, 2010).

Aristóteles no niega la importancia del vivir, situado en el terreno doméstico, terreno de las necesidades, y la relevancia que tiene para el estagirita situar la economía en el ámbito doméstico (Arendt, 2010), como la esfera encargada de la vida y la reproducción de la misma. Por tanto, para Aristóteles una economía que no logra satisfacer, hoy podríamos decir, las necesidades básicas-incluso, en términos de Sen (2011) y Rawls (1997), los bienes primarios- fracasaría en su objetivo. De ahí que podamos extraer la conclusión que para Aristóteles la economía formaba parte de la ética y ambas subordinadas a la política. En este aspecto, también podemos extraer otra conclusión no menos interesante que radica en visualizar que para Aristóteles la política nunca puede jugarse desde un paradigma *biologista* cuyo fin sería la conservación de la vida en su sentido más básico, presente en Hobbes como fundamento del pacto. Esta lógica se radicaliza en la matriz neoliberal, sobre todo en lo tocante

a radicalizar los dispositivos de seguridad generados por la propia lógica del poder económico concentrado y la exclusión de inmensos sectores de la población lindando con la sobrevivencia. De ahí la ideología del *Estado mínimo* (Nozick), un Estado cuya función central es la represión retirándose de áreas fundamentales como educación y salud.

En el libro I de la Política de Aristóteles, en el apartado llamado *crematística*, podemos visualizar nítidamente, en un contexto de decadencia de la polis griega en favor de la lógica imperial del Alejandro, una de las razones fundamentales de la deconstrucción de la política y disolución del lazo sociopolítico. Si la economía tiene por finalidad asegurar la vida, tal finalidad se concentra en la administración de los recursos que se subordinan al ritmo comunitario. No olvidemos que si bien Aristóteles cree en la propiedad privada de la tierra, ésta no deja de ser pensada como un bien social, así se entiende que para Aristóteles un arte central, también generadora de lazo social, es la magnanimidad. Vinculada a la economía, hay otra esfera llamada *crematística*, que tiene que ver con la adquisición de los recursos. Aristóteles, con una actualidad sorprendente para nuestros días, adelantando la tensión entre política y economía, se aboca a un estudio pormenorizado de tal cuestión. Así sostiene que hay una *crematística* que no es natural ni antinatural, a la que caracteriza como *trueque*, y que éste no pervierte el elemento cualitativo de los bienes, por demás justificado por la insuficiencia o carencia de determinadas comunidades, razón por la cual-por ejemplo- se puede cambiar trigo por aceite; y una *crematística* antinatural vinculada con la invención del dinero⁴, efecto, dice Aristóteles, de cierta técnica y cuyo fin es la acumulación ilimitada de riqueza. Es decir, la obtención del máximo lucro, hoy diríamos capitalismo financiero.

El planteo aristotélico cobra una actualidad inusitada, dado que el estagirita preanuncia con total nitidez lo que Carlos Marx denominó la tiranía de la mercancía. Así, Aristóteles sostendrá que la

4. Aristóteles no critica la invención del dinero y el buen uso que puede hacerse del mismo, sino justamente el afán desmedido de acumulación.

crematística negativa se valdrá para sus fines de todo lo que tenga a mano, incluso la perversión de todas las artes que son pensadas desde una finalidad natural. Al respecto, Aristóteles pone como ejemplo el arte de la medicina, cuyo fin natural es el curar y que por la crematística dicho fin se pervierte y se focaliza en la obtención ilimitada de dinero. Nada más cercano a la actualidad que los grandes sistemas de salud privado, pensados para ciudadanos de primera, segunda y tercera categoría, para justificar lo que estamos diciendo.

En resumen, para el Estagirita sólo cuando la política se piensa como la esfera de la decisión, y no desde el arquetipo de la administración, prevalece la comunidad política y se profundizan los vínculos de amistad⁵ (Tierno, 2007), lazo social por excelencia. Sólo cuando la política se constituye en la *praxis* del *buen vivir*, los ciudadanos desarrollarán sus mayores capacidades, bajo el supuesto, cuestión que Hegel retomará, de una comunidad que se realiza en el despliegue de su propia *antarquía*.

La subjetividad radical como dialéctica política de la modernidad: Hobbes y la radicalización del lazo político

Si bien como anteriormente hicimos referencia a que la problemática del lazo socio-político puede situarse en el pensamiento clásico, ello no invalida sostener que el punto álgido de tal cuestión se ubica en los albores de la modernidad; vinculado, por otro lado, a una cosmovisión que convierte al sujeto en un individuo absoluto, incluso cobrando carácter ontológico y privilegiando sus intereses particulares. Así se entiende la comprensión de la sociedad política como una construcción artificial, cuestión que el contractualismo moderno refleja con total claridad Hobbes (1980), Locke (1997) y Rousseau (1982).

Ahora se trata de pensar un orden político que tiene que ser construido de modo artificial, sobre todo ante la pregunta de cómo generar un orden

intersubjetivo una vez que se ha dado sustento a los intereses particulares y la comunidad organicista medieval es un registro perdido. Desde esta misma perspectiva, resulta indispensable la hermenéutica hegeliana, en tanto el filósofo alemán puntualiza en una de sus principales obras, *La Filosofía del Derecho* (1987), que el axioma moderno por excelencia no es otro que la fundamentación absoluta del sujeto como individuo, es desde esta óptica que podemos observar cómo el siglo XVII inaugura dos tipos de justificación: una de ellas, ya mencionada, es la vía contractual, poniendo énfasis en que quienes celebran el pacto para pasar del estado de naturaleza al Estado político-social, son los individuos. La otra justificación, compatible con la primera, transita la vía gnoseológica y pone el acento en el pensamiento de Descartes (2001) en lo que respecta a la preeminencia del cogito como certeza indubitable de la primacía del yo.

Como anteriormente manifestamos, en la modernidad la cuestión del lazo socio-político asumirá como interrogante nodal la pregunta por un orden político que habrá que construir. Por ende, este orden social deberá estar garantizado por la emergencia de una nueva categoría: la del Estado entendido, adelantando la acotación de Weber, como el órgano legítimo de la coerción. Claro que al hablar de Estado habrá que suponer la emergencia también de otra esfera desconocida para la antigüedad y el medio evo que es la emergencia de la sociedad civil, y el terreno de la economía como dimensión relativamente autónoma (Taylor, 200).

En el caso de Hobbes, no son pocos los autores, entre ellos Espósito (2007), que sostienen que hay una disolución de los lazos sociales entre los propios individuos, dado que el filósofo inglés pone énfasis en la insociabilidad de la naturaleza humana. Justamente para salir de ese estado de naturaleza de guerra de todos contra todos, es que se instaura la lógica del *Leviatán*. Esta es una de las razones por las que muchos comentaristas perciben el pacto hobbesiano fundamentalmente como un pacto de sumisión. Al respecto, Bob-

5. Al respecto, habría que aclarar que el amigo puede mentarse también como el vecino, justamente para remarcar que a diferencia del ámbito doméstico, la esfera pública ya se piensa con relaciones no sanguíneas.

bio sostiene: "Hobbes ha hecho del pacto único de unión un contrato de sociedad con respecto a los sujetos y de sumisión en cuanto al contenido." (Bobbio, 1992, 51). Un contrato de sociedad pero deconstruyendo la intersubjetividad política en un sentido sustancial.

Por otro lado, para Hobbes el hombre no es un animal social tal cual lo postulaba la tradición aristotélica. Así, Hobbes justifica el ingreso a una sociedad política meramente desde la lógica de una razón calculadora y basada exclusivamente en la conveniencia para evitar la muerte violenta, pero si existiese otra posibilidad de conservar la vida, el filósofo vería de muy buen agrado permanecer en el *estado de naturaleza*. Por ende, dos de las críticas más agudas de Kant a Hobbes es justamente que en la sociedad política el hombre hobbesiano no gana en moralidad; al tiempo que la constitución de una sociedad política no revisite para Hobbes una finalidad en sí misma, como si se verá en caso de Kant.

Para nuestros fines basta decir, como explicitamos anteriormente, que en Hobbes hay una apuesta por debilitar fuertemente la dimensión de la esfera pública entendida en términos de compromiso ciudadano, comunidad deliberativa, circulación de las diferentes opiniones; convirtiéndose en este sentido en el reverso de Aristóteles, en tanto para el Estagirita hay política cuando hay constitución de la esfera pública. Por ende, no podemos dejar de señalar que para el filósofo inglés el vínculo que los individuos (ciudadanos en sentido débil⁶) tienen con el soberano está mediado solamente por la vida en su sentido más biológico (Arendt, 2010; Agamben, 2010), pues los demás derechos de los individuos son enajenados.

Sin embargo, habría que aclarar que Hobbes entiende por vida todo lo que contribuya a la permanencia en el ser, incluyendo la proliferación del comercio y la industria; lo que podríamos caracterizar como el terreno de las necesidades, solidificado en tiempos de paz por la lógica de la soberanía. Así, se acentúa una visión que insis-

te en una antropología que cae más del lado del hombre como un sujeto privado, debilitándose la idea del hombre como ciudadano, tan presente en polis griega y la república romana. Al respecto, Silvia Gabriel argumenta:

"En contraposición con esta visión clásica (en clara referencia a Aristóteles), los modernos en general y Hobbes en particular, dejarán de pensar primordialmente en *privación* cuando hablen de privado al punto de ceder el espacio público al soberano. Y a la vez, proponer la reclusión del ciudadano-súbdito a aquel espacio donde se encuentre privado de los demás" (Gabriel, 2009, 79).

Cabría, ahora, preguntarnos ¿Qué instaura la irrupción hobbesiana para el pensamiento moderno? Sin duda alguna, el problema de la igualdad entre los hombres y la lucha política por el reconocimiento.

Sabido es que Hobbes caracteriza al *estado de naturaleza* desde la primacía del derecho natural por el cual todos tenemos derecho a todo lo que consideremos adecuado para nuestra sobrevivencia, es esta lógica la que genera que basta para que dos o más hombres quieran los mismos objetos para entablar una posible guerra. Así Hobbes comienza el célebre capítulo XIII del *Leviatán*:

"La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él" (Hobbes, 2007, 100).

Resta decir que de esta lógica de la igualdad se desprenden para Hobbes tres causas objetivas

6. En tanto Hobbes recurre al argumento de la autoría y el actor en el esquema de una representación teatral. El soberano actúa en nombre de los ciudadanos de una forma absoluta, pero la ciudadanía no se piensa en función de la opinión del ciudadano en la esfera pública.

que contribuyen a un estado de guerra potencial. A saber, la competencia, la desconfianza y la gloria. En resumen, sólo la constitución de un soberano, que además se piensa por fuera del contrato, garantiza un lazo político radicalizado y un debilitamiento de una posible intersubjetividad política en sentido fuerte, pero dado los supuestos antropológicos de los que Hobbes parte, es el único camino posible para preservar la paz y garantizar la vida.

Habría un último aspecto importante en lo que atañe a nuestra problemática que no podemos dejar de mencionar, aunque más no sea, someramente. Se trata del lugar que Hobbes le asigna al lenguaje como unos de los puntos más susceptibles en lo que entraña a generar condiciones para la guerra.

En primer lugar, en Hobbes se termina de cristalizar lo que podemos llamar la teatralización de la política (Rinesi, 2003), en tanto por el lenguaje los hombres podemos representar ante los otros el reverso de nuestras propias intenciones. En segundo lugar, Hobbes quiere erradicar de la política cualquier dispositivo retórico por parte de los ciudadanos-súbditos, pues para el filósofo inglés de la disputa de la lucha de opiniones, sobre todo religiosas con fuertes implicancias políticas, Europa y específicamente Inglaterra se desangra. De ahí que el primer Hobbes quiere pensar la política desde el paradigma de la geometría y el último Hobbes (Palti, 1998) apele, viendo la imposibilidad de lo primero, que soberano es aquel que impone una hermenéutica y, sobre todo, no por el concepto de verdad-de ahí el nominalismo de Hobbes- sino de autoridad. Por último, aspecto muy importante, Hobbes muestra en una aguda crítica a la metafísica, sobre todo a la escolástica, como el lenguaje es capaz de crear sentencias por las que los hombres están dispuesto a matarse, y que no existen ni en el pensamiento ni en la reali-

dad, como es por caso las proposiciones teológico-metafísica como: cuerpo espiritual; Dios uno y trino, podríamos agregar *círculo cuadrado*, que se puede decir pero no pensar. Así se ve el significativo plus que genera el lenguaje. Al respecto, una de las categorías claves que Hobbes critica de forma demoledora es la categoría de *Ser*. Por ende, Hobbes nos dirá que el *ser* es simplemente un conector lógico. Hoy podríamos decir, a partir de Heidegger y Lacan, que el ser está estructuralmente caído.

Kant y la formulación del Estado de derecho como anudamiento político-social

En el caso de Kant la primacía de la esfera del derecho mentado en términos trascendentales y el primado de la libertad negativa como límite entre los individuos asegurado por un sistema de sanciones coercitivas serán la clave en lo que atañe al anudamiento socio-político. La libertad negativa⁷ presupone una antropología que diferencia entre intenciones y conductas. Así, Kant postula la posibilidad de una dimensión republicana, incluso como una exigencia de la razón práctica, llegando al extremo de considerar que sus habitantes puedan ser posibles demonios. Vale decir, prevalece la idea de que por los dispositivos jurídicos los hombres se comportarían racionalmente independientes de sus verdaderas intenciones. Sin embargo, Kant cree que una fuerte dimensión jurídica también puede contribuir al terreno moral; sobre todo cuando el derecho se internaliza y ya no por finalidades patológicas, como puede ser el miedo al castigo.

En el esquema kantiano subyace el presupuesto de diluir la conflictividad político-social por el camino del derecho, de ahí que éste sea pensado en términos de trascendentalidad⁸, específicamente al ser mentado como una dimensión que hace

7. Pese a la importancia que Kant le asigna a la libertad negativa como dimensión jurídica, no podemos perder de vista que para el filósofo lo específico de la naturaleza humana, lo que realmente eleva a la humanidad al plano moral, es la libertad positiva, presente tanto en la idea del ciudadano como legislador, como en su noción de Reino de los fines.

8. Es interesante observar las matrices políticas que se ponen en juego antes de Kant. En el caso griego, el acento está puesto en la noción de alma y sus diferentes partes. Así, un régimen político será correcto cuando los aspectos inferiores se someten al aspecto racional. En el caso de Hobbes, será la inclinación o pasión la que disuade de entrar en una sociedad política, específicamente la pasión del miedo o temor. En relación a Kant, será fundamental el concepto de voluntad, comprendida como facultad del querer. Así, la voluntad podrá dividirse en un aspecto racional y en un aspecto vinculado a las inclinaciones, será haciendo abstracción de las inclinaciones empíricas y quedándonos sólo con el aspecto racional, que Kant pensará la dimensión trascendental. De la razón procederán tanto el derecho como la moral.

abstracción de las inclinaciones o los aspectos empíricos de los hombres. Vale decir, el Estado es pensado como Estado de Derecho, justificado por principios *a priori* o formales. Sin error alguno, el texto por excelencia en donde están desarrollado tales principios, es un escrito que Kant escribe contra Hobbes, titulado *Teoría y Praxis* (1984). Vale recordar, cuestión muy clara en el texto, que para Kant *a priori* significa independiente de la experiencia material, al tiempo que organizadora de la misma. En otros términos, y aplicado al caso político, del *a priori* que constituye una constitución como contrato primario se legitiman y efectivizan todos los demás contratos a través de los cuales se organiza la sociedad civil. De hecho, se evidencia el rol fundamental del Estado en garantizar los derechos del ciudadano.

En resumen, Kant enfatiza que la condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*:

La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre:

En dicho tópico el filósofo trabaja fundamentalmente el tema de la felicidad como una cuestión enteramente privada y ligada a las inclinaciones subjetivas de cada hombre en particular, por tanto, no susceptible de ley universal alguna. Es decir, cada uno entiende la felicidad como más le place, siempre y cuando no atente contra la felicidad del resto. Así, declara Kant que un Estado que se entrometa en cuestiones de felicidad sería un Estado despótico o paternalista, en clara alusión a Hobbes. En oposición, él propone un Estado *patriótico* o *republicano*, justamente en donde los ciudadanos sean pensados fundamentalmente como sujetos de derechos, sin desmedro del cumplimiento de obligaciones. No obstante lo ante dicho, es relevante mostrar que así como Kant le fija límites al Estado con respecto a los individuos, esos mismos límites también son pensados para los propios individuos en relación al Estado; explicitando que por cuestiones de fe-

licidad, o mejor dicho, de infelicidad, los individuos no pueden atentar contra el Estado, ya sea por el camino de un golpe de estado o una revolución⁹. Por tanto, Kant saca el argumento de la felicidad, cuestión muy presente en el *utilitarismo*, de los móviles políticos.

La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos:

Se trata de uno de los principios claves en lo que atañe a una teoría del orden social. En primer lugar, Kant quiere demostrar que todos estamos subordinados al imperio de la ley; por tanto, todos podemos ser coaccionados y no hay prerrogativa estamentaria alguna que genere algún tipo de privilegio. En palabras de Kant: “Su fórmula sería la siguiente: cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma...” (Kant, 1964,160). En segundo lugar, y este un punto de articulación muy visible entre lo político y lo social, Kant quiere demostrar la perfecta convivencia entre la igualdad ante el Estado, la igualdad de derechos, y las diferencias presentes en la sociedad civil: “esa igualdad de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad...” (Kant, 1964, 160).

Podemos percibir a través de esta cita los matices más liberales de su pensamiento, que en palabras del joven Marx nos llevaría a hablar de una igualdad formal ante la ley y una desigualdad real al interior de la sociedad civil. Pero para comprender en profundidad esta perspectiva, es necesario contextualizar su pensamiento político.

Recordemos que Kant es partidario del despotismo ilustrado que expresa acabadamente en su ensayo ¿Qué es la ilustración?, al identificar la fi-

9. En su ensayo ¿Qué es la Ilustración? Kant muestra su posición a favor del concepto de evolución como dinámica del progreso y su rechazo a una revolución, que puede cambiar una autoridad política pero no la forma de pensar. La admiración de Kant por la Revolución Francesa, como bien señala Arendt (2003), está pensada más desde el punto de vista de los espectadores que de los actores políticos y vinculados a los principios de la revolución que Kant lleva a un plano trascendental.

gura del monarca Federico II con la ilustración misma.

Kant necesita terminar con todo tipo de prerrogativa estamentaria, sólo así podrá garantizar el terreno de la movilidad social:

“A cada miembro del ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias (como si fuesen privilegiados de cierta clase), oprimiéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos”(Kant, 1964, 161).

De este modo, se comprende de suyo la importancia que le asigna Kant como representante liberal al primado de la competencia, y aun Estado legal que asegure la misma. Al respecto, sería un *grosso* error interpretar el liberalismo de Kant en clave neoliberal, pues al igual que Adam Smith, él está pensando un liberalismo centrado en pequeños propietarios y en detrimento de la lógica medieval. Además, al igual que Smith (Sen, 2008) que consideraba a la economía como parte de la ética-al punto que Smith no hubiese comprendido que se le adjudique a él ser el padre de la economía moderna-, en Kant la primacía de la ética también será fundamental. Por ende una de las formulaciones del Imperativo categórico es no tomar al otro como un medio, sino siempre como un fin. De ahí que el liberalismo de ellos estuviese ligado a postulados éticos, a un Estado siempre pensado como Estado de Derecho y no desvinculado a temas tan centrales como la educación y la obra pública. No obstante, hay ciertos matices del pensamiento kantiano que radicalizados podrían justificar una cosmovisión como la de Nozick (1988), pero esto es lo que posibilitan los grandes pensadores clásicos, que de sus matices emerjan cosmovisiones enfrentadas, como son por caso la de Rawls y Nozick, y que ambos se consideren liberales y herederos del pensamiento kantiano.

La Autonomía de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como colegislador.

«Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos, lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y nadie puede violentarla.” (Kant, 1999, 164).

No se comprende el concepto de autonomía kantiana en relación al ciudadano como colegislador sin la referencia al pensamiento de Rousseau (Cassirer, 1999), en tanto supremacía de la noción de ‘voluntad general’.

La voluntad unificada del pueblo es -para Kant- una idea *a priori* de la razón, a diferencia del filósofo ginebrino que apuesta por una democracia deliberativa y directa. Kant entiende que es imposible la pretensión de una voluntad general considerada en términos empíricos o históricos, pues empíricamente la voluntad general se dividiría en regla de la mayoría y regla de la minoría, con el agravante, según Kant, de entender la democracia como la regla de la mayoría, incurriendo de esta forma en el peligro del autoritarismo sobre la minoría. Es desde esta perspectiva que pueden entenderse sus juicios más acérrimos acerca de la democracia como tipología de gobierno. Kant cree que a mayor representación política mayor libertad. Justamente la democracia es el régimen en donde la representación es mínima, pues la soberanía reside en muchas manos, con lo cual la representación es inversamente proporcional a la soberanía; por tal razón, el filósofo legitima como la mejor forma de gobierno a la monarquía constitucional. Pero dejemos hablar al filósofo alemán:

“El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que el mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como si se tratara de su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido genuino de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en

todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad." (Kant, 1999, 86-87).

Sin embargo, y a pesar del juicio categórico explicitado en la cita, Kant no se cierra a la posibilidad de incluir a la democracia, al menos de derecho, en la matriz republicana; aunque no existe la menor duda que prefiere los dos regímenes anteriores (democracia y aristocracia). Además, no habría que perder de vista que los juicios más radicalizados de Kant a la democracia se relacionan con el tipo de democracia directa, presente en los griegos como en Rousseau, pues el tipo de democracia de nuestro tiempo, es fundamentalmente la democracia representativa, con la que Kant estaría totalmente de acuerdo, y que incluso llamaría República.

Kant asume el supuesto, como anteriormente explicitamos, incluso de forma categórica, que a mayor representación mayor libertad, es claro que en una monarquía la soberanía se concentra en una sola mano y la representación es la más amplia de todas. Sin embargo, se trataría de una monarquía constitucional y no de una monarquía absoluta, como podría ser el caso de Hobbes. En el fondo lo que percibe Kant es que si cada facción se cree soberana, entonces, puede acontecer una *guerra de todos contra todos*. Al respecto, no es casual que el artículo 22 de nuestra constitución sostenga que: "El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de este, comete delito de sedición". Indudablemente tal sentencia refleja absolutamente el espíritu y la letra de Kant.

No obstante de acordar en este aspecto con el postulado kantiano, no es menos cierto que a lo largo de la historia política, sobre todo en América Latina, ha sido más susceptible el peligro del autoritarismo de la minoría, generalmente vinculada a grades concentraciones de poder económi-

co, que el de la mayoría, incluso no ha sido poco frecuente el rotular de autoritarias ciertas medidas políticas que tuvieron que ver con el consenso de una gran mayoría. Desde esta perspectiva, nosotros entendemos que este es uno de los puntos centrales de la Teoría Política Contemporánea: la tensión entre república y democracia, el problema de la libertad, que generalmente se sitúa en el ideario republicano, y el problema de la equidad, que generalmente se mienta en la democracia. Así, podríamos formularnos una pregunta abierta: ¿En qué medida la estructura formal republicana podría hacerse cargo de las demandas reales de la democracia? Demandas, por ejemplo, de inclusión; al tiempo que la democracia no se interprete simplemente como la regla de la mayoría. De esta forma, se podría cotejar que la democracia siempre juega en el terreno de la irrupción, de lo potencialmente instituyente, de lo político; y la república de lo instituido, muchas veces asimilada a la estructura formal jurídica, más concentrada en la gobernabilidad. Por ende, nuestro supuesto, lejos de pensar ambas dimensiones como antitéticas, apuesta por la posibilidad de un constante diálogo entre ambas, sobre todo en lo que respecta a ampliar considerablemente el terreno de los derechos. Por tanto, nos queda el desafío de democratizar a la república y republicanizar a la democracia, sobre todo pensando instituciones y nuevas formas de juridicidad más dúctiles a la demanda de la democracia. Sin lugar a dudas, las conquistas constitucionales de las minorías sexuales en nuestro país es un buen reflejo de lo que estamos diciendo. Asimismo, no debemos olvidar que unas de las cuestiones que se esgrimieron para esta conquista específica, es la de explicitar que los derechos humanos no se plebiscitan. Vale decir, no están sujetos a la regla de la mayoría y de la minoría, argumento de segura impronta kantiana.

Retomando el tema de la autonomía en tanto ciudadano, Kant genera una *ficción* de orden institucional que se focaliza en lo que podríamos denominar una filosofía política del *como sí*. Concretamente en palabras de Kant: el legislador crea las leyes como si estas emanaran de la voluntad general. Tal como anteriormente manifestamos, la voluntad general como voluntad unificada de

todo un pueblo es para Kant una idea de la razón, imposible de encontrar histórica y empíricamente. Sin embargo, aquí surgirá un tema más que relevante para la modernidad. Se trata del surgimiento en sentido fuerte de la *opinión pública*. Incluso podríamos sostener que tímidamente aparece la idea de la opinión pública como un nexo de articulación entre el terreno del Estado y la sociedad civil. Así, Kant parte del supuesto que el buen legislador crea las leyes desde una sensibilidad atenta a la opinión de los sectores ilustrados, para que las leyes no sólo sean legales sino también legítimas. Al respecto, recordemos que en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* Kant parte de un doble uso de la razón: la razón en su uso público, una razón crítica, la razón que se hace ante la comunidad de lectores en tanto entendidos, única razón que desarrollará el postulado de la ilustración; y una razón privada, una razón vinculada a la obediencia. De ahí la legitimación que hace en dicho ensayo de la sentencia de Federico: razonad todo lo que queráis pero obedeced. Sin duda alguna, hay en esta escisión una fuerte teoría del orden social que apuesta por un criterio evolutivo centrado en el progreso de la humanidad.

Habría un aspecto que no podemos dejar de mencionar y que guarda escrita relación con nuestro objeto de investigación. Se trata de mostrar que el ideal kantiano de Estados republicanos, que incluso es pensado en un horizonte regulativo,

sólo podrá darse por el camino del antagonismo y por una filosofía de la naturaleza que se nutre de pensar la insociable-sociabilidad de los hombres. Será justamente esta dinámica la que trae aparejado para Kant una dialéctica del progreso, y en una suerte de astucia de la razón, siendo la guerra un mal necesario, será también un óptimo medio para convencer a los pueblos de constituir Estados republicanos, únicos Estados cuyo fin básico será la construcción de la paz mundial.

En resumen, si por un lado Kant pretende diluir la conflictividad socio-política dando primacía al terreno de lo jurídico, cuestión que pretende extremarse en la actualidad bajo el supuesto de la judicialización de la política, bandera fundamental de la cosmovisión neoliberal, ello no va en detrimento, obviamente en el caso de Kant, de la apuesta por la constitución de una relevante y comprometida esfera pública.

Sólo restaría decir, y aclaramos que constituye nuestra propia posición, que si bien el requisito mínimo para pensar la política es la conformación del Estado de Derecho, resulta menester ampliar los principios por los cuales Kant piensa el Estado. Indudablemente uno fundamental será el de la justicia como equidad. Por ende, se debe a Rawls el haber ingresado nuevamente dicho principio en la agenda política. Sólo así, creemos que se fortalecerá en diálogo entre república y democracia.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2010): *Homo Sacer*, España, Pre-texto.
- Arendt, Hannah (2010): *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Aristóteles (1982): *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1982): *Política*, Madrid, Gredos.
- Berti, Enrico (2007): *En el principio era la maravilla*, Madrid, Gredos.
- Bobbio, Norberto (1992): *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Boron, Atilio (2009): *Filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Cassirer, Ernst (1999): *A questão Jean-Jaques Rousseau*, São Paulo, UNESP.
- Descartes, René (2001): *Discurso del Método; Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires, Ateneo.
- Esposito, Roberto (2007): *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (2007): **Nacimiento de la bio-política**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gabriel, Silvia (2009): "Un panorama actual de la discusión en torno al *Leviatán* de Hegel (1987): *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo veinte.
- Hobbes, Thomas (2007): *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas, *Lecciones y Ensayos*, Buenos Aires, Facultad de Derecho, UBA, n. 88, pp. 73-95.
- Kant, Emmanuel (2006): *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Emmanuel (1999): *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kant, Emmanuel (1964): *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)*, Buenos Aires, Nova.
- Locke, John (1983): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Buenos Aires, Alianza.
- Lutero, Martín (1990): *Escritos Políticos*, Madrid, Téncos.
- Moro, Tomás (1984): *Utopía*, Madrid, Sarpe.
- Nozick, Robert (1988): *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Palti, Elías (1999): "Retórica clásica y filosofía política: entre el texto y el contexto", *Daimon*, España, Universidad de Murcia, n.16, pp. 179-183.
- Rawls, John (1997): *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rinesi, Eduardo (2003): *Política y Tragedia*, Buenos Aires, Colihue.
- Rossi, Miguel Ángel (2008): "Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant". En: Boron, Atilio (Compilador, 2008): *Filosofía Política Moderna*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Rousseau, Jean Jacques (1998): *Del Contrato Social*, Buenos Aires, Alianza.
- Taylor, Charles (2006): *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- Tierno, Patricio (2007): "Ética y Política en Aristóteles, *Zoionpolitikón* y amistad" En: Miguel Ángel Rossi (compilador), *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sen, Amartya (2011): *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus.