

Omar Astorga

**LA PRESENCIA DE HOBBS
EN EL PENSAMIENTO POLITICO DE KANT**
(Estudio preliminar)

El propósito principal de este estudio consiste en examinar los tramos fundamentales del pensamiento político de Kant considerando especialmente sus fundamentos, formales y materiales, teorizados a partir de la idea de estado de naturaleza. Para recorrer esos tramos vamos utilizar una guía de lectura que ha resultado pertinente en la interpretación del pensamiento político moderno. Se trata de los diversos intentos por mostrar la presencia de la obra de Hobbes en los teóricos del derecho natural¹. Esto se ha hecho con importantes resultados hermenéuticos en los casos de Locke, Spinoza y Rousseau, y parcialmente en el caso de Kant². Y son precisamente esos resultados los que nos han llevado a plantearnos la posibilidad de considerar la

¹ En relación con la fortuna del pensamiento de Hobbes en la época moderna, nos remitimos, por ahora, a las investigaciones panorámicas o monográficas que han realizado C.B. Macpherson, (*The Political Theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962); Manfred Riedel (*Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt del Memo, Suhrkamp Verlag, 1975. Trad.cast.: *Metafísica y Metapolítica*, Buenos Aires, Ed. Alfa, 1977, 2V); J. Habermas, (*Theorie und Praxis*, Berlin, A.L. Verlag, 1963. Trad.cast.: *Teoría y Praxis*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1966); R. Mangaberira, (*Knowledge and Politics*, New York, Free Press, 1975) y Norberto Bobbio (*Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi Editore, 1989).

² En el caso de Kant valga mencionar: U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, Giuffrè Ed., 1972; M. Mori, "Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant", en *Filosofia. Rivista trimestrale*. NS, XXX, Fasc. II, 4-1979, pp. 209-230; Hannah Arendt, *Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982; P. Simpson, "Autonomous Morality and the Idea of the Noble", en *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, V. 14, Numbers 2 & 3, 1986, pp. 353-370.

presencia de Hobbes en el Kant político. Para ello concentraremos nuestra atención en el modo como él justifica el paso del estado de naturaleza al estado civil, al considerar el carácter inevitable de la guerra y, en consecuencia, del Estado representativo.

Creemos que es posible mostrar que el pensamiento jurídico y político de Kant se acerca a la obra de Hobbes mucho más de los que, en principio, ha creído una larga tradición, guiada excesivamente por la imagen que el propio autor ofreció de sí al presentarse cercano a Rousseau y adversario del autor del *Leviathan*³. El filósofo inglés puede servirnos para examinar la relevancia que Kant le atribuye al mundo fenoménico en su interpretación de la «naturaleza humana» e incluso para comprender el positivismo al que arriba en su concepción del derecho y del Estado. Nos interesa específicamente mostrar el modo como Kant, *malgré lui*, valiéndose del modelo hobbesiano, transforma los cánones formalistas de su pensamiento jurídico en la medida en que pasa de la concepción del derecho natural a la justificación del Estado.

Queremos entonces reivindicar la obra de Hobbes para plantear el problema de la tensión entre formalismo y experiencia que recorrió la obra del filósofo alemán. La célebre distinción entre mundo nouménico y fenoménico que predomina en su obra, también se expresó en el momento de pensar la política y la historia. Explícito a veces, o a veces dominado por las tensiones y escisiones que generaba su propia argumentación, Kant se aleja o acude al formalismo, pero también, y quizás mucho más, acude a la experiencia, cuando trata de pensar la formación del derecho y del Estado. Veremos que desde la tensión que se produce entre esas dos fuentes (el contenido empírico y las formas de

³ Cf. en este sentido R. Denker, "La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza en la historia", en *Immanuel Kant como pensador político 1724/1974*, Bonn, Bad Godesberg, Inter Naciones, 1974, p.5; J.R. Carracedo, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp.29-74 y W. Kersting, "Politics, freedom and order: Kant's Political Philosophy", en *The Cambridge Companion to Kant*, Edited by P. Guyer, Cambridge University Press, 1992, pp.342-366,

la razón) elabora su pensamiento político⁴.

Examinaremos tres momentos decisivos en la formulación de su doctrina política. En primer lugar, nos ocuparemos de mostrar la coexistencia del formalismo y de la experiencia histórica en la exposición del concepto de «derecho estricto». En segundo lugar, mostraremos que ese tipo de coexistencia también aparece en la formulación del concepto de estado de naturaleza. Veremos que en esas exposiciones Kant utiliza el formalismo como punto de partida pero utilizando inevitablemente contenidos empíricos que le permitían justificar la necesidad del derecho y del Estado. En tercer lugar, mostraremos que esa justificación, precisamente por el uso de la experiencia histórica, le lleva a posiciones positivistas que giran especialmente en torno al principio de representación. Podremos así mostrar que el tránsito del formalismo al positivismo se hallaba articulado —paradójicamente— con una concepción de la naturaleza humana y de la experiencia histórica cuyo modelo de interpretación había sido teorizado exitosamente por Thomas Hobbes⁵.

⁴ Véase en este sentido la tensión que Hegel, en 1802, observaba al interior del empirismo y del formalismo en relación con el tratamiento que la filosofía moderna le dio al derecho natural y cómo, precisamente por ello, era posible descubrir la coexistencia necesaria de uno en el otro. Cf. *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, trad. it. de Antonio Negri, Laterza, Bari, 1971, p.23 y ss.

⁵ Se puede verificar que Kant leyó directamente a Hobbes. Véase, por ejemplo, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978, p.598, o el escrito de 1793 denominado "Acerca del dicho común: esto es justo en teoría pero en la práctica" [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Utilizamos la edición a cargo de N.Bobbio, L.Firpo y V.Mathieu, denominada *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant con un saggio di Christian Garve*, Torino, UTET, 1965(2), pp.237-282]. Considérese, además, que la influencia de Hobbes le llegó a Kant a través de pensadores que se confrontaron con el *Leviathan*. "Kant estaba admirablemente informado de la situación inglesa, conociendo a aquellos autores ingleses que habían analizado la estructura de la sociedad burguesa y la psicología de la figura humana del burgués por ella condicionada, como, por ejemplo, Swift, Mandeville y Adam Smith" (Walter Euchner: "Kant como filósofo del progreso político", en *Immanuel Kant como pensador político. 1724/1974*, cit., p.18.

I. El concepto de «derecho estricto»

1. La tarea crítica de exponer y deducir el derecho natural independientemente de motivaciones empíricas, es lo que determina la peculiaridad y sobre todo la objetividad que Kant intentó darle al concepto de derecho, al postular un conjunto de principios racionales que, aún no partiendo de la experiencia jurídica, expliquen, sin embargo, su posibilidad. Esto es lo que procura realizar bajo la idea de los «Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho», a partir de la cual se define el concepto de derecho natural con base a la **forma** constitutiva de la libertad. Kant en este sentido expone su doctrina del estado de derecho como una teoría de la justicia bajo la advertencia crítica de que esa teoría no se puede extraer del derecho positivo, es decir, de lo que prescriben o han prescrito las leyes en determinado lugar o tiempo. Con esta advertencia persiste en una de sus aspiraciones medulares, que consiste en prescindir de argumentos históricos y positivos para determinar el valor del derecho, ya que para saber si es justo lo que prescriben las leyes, es necesario dilucidar previamente cuál es el fundamento de la justicia. Sería tautológico e inútil buscar ese fundamento en la experiencia jurídica. Por tanto, si se quiere determinar el valor universal y necesario del derecho, hay que hallarlo en la razón, pero no en la razón empíricamente condicionada, como lo había hecho la tradición, sino en la facultad de la razón de ser «práctica por sí misma», independientemente de motivaciones empíricas.

Es en base a este propósito como Kant afirma que la teoría de la justicia no es más que el conocimiento sistemático de la libertad. Pero conviene advertir que el rumbo que toma su investigación sobre la libertad del hombre en relación con la constitución del Estado, se funda en la idea del derecho como «relación exterior». Para determinar esto señala tres condiciones bajo las cuales se puede apreciar el ejercicio del derecho: en primer lugar, la relación exterior de una persona con otra a través de la influencia recíproca de sus acciones, lo cual ofrece el contenido de la experiencia jurídica, y constituye un presupuesto general, pero no el fundamento del derecho. Para determinar ese fundamento, hay que considerar, en segundo lugar, que se trata de la relación del arbitrio de una persona con el arbitrio de otra, es decir, hay que considerar al hombre como agente que puede y debe relacionarse con otro, en función de su arbitrio y no de su deseo. Kant afirma por esto

que la relación jurídica no es un acto de beneficencia o de crueldad, ya que en su determinación no intervienen las inclinaciones. La tercera condición introduce el fundamento decisivo de la experiencia jurídica: en la relación entre arbitrios — dice — no hay que considerar la materia, es decir, el fin que cada uno se propone, sino solo la forma de su relación. Allí se encuentra el secreto de la fundación racional desde el punto de vista de la libertad:

«Es justa toda acción que por sí, o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales»⁶.

Esta definición de lo justo, presentada como principio universal del derecho, constituye la aplicación de la idea de la forma a la libertad, al explicarla como independencia frente a los obstáculos. La posibilidad de esa independencia no se funda en la habilidad material, sino en el principio racional de la conformación de la libertad de cada uno con la de todos. Se sigue que la definición de la justicia no es más que el señalamiento de la condición formal que hace posible el derecho natural. O dicho de una manera negativa, habrá injusticia cuando el derecho natural no pueda ser ejercido. La peculiaridad de esta concepción consiste en establecer una equivalencia absoluta entre derecho natural y derecho racional, pero solamente en base a la forma que debe regular la relación entre los arbitrios.

Con base a esta premisa Kant expone el sentido estricto del concepto de derecho: si es injusto todo lo que representa un obstáculo a la libertad, será justo, de acuerdo al principio de no contradicción, la resistencia que se le opone a ese obstáculo, ya que se estará conforme con la libertad. Por tanto, **el derecho es inseparable de la facultad de obligar**, esto es, de conformar, a través de la coerción, la obligación general recíproca con la libertad de todos. Pero esto no significa —según advierte— que la obligación se agregue al concepto de derecho, ya que no habría derecho sin la facultad de hacer cumplir la obligación, es decir, sin la coerción. Esto es lo que Kant denomina «derecho estricto». Se sigue

⁶ Immanuel Kant, *Principios metafísicos del la Doctrina del Derecho*, México, UNAM, 1978, p.32.

entonces que la coerción o facultad de obligar es un instrumento inmanente al concepto de derecho, ya que allí se funda la racionalidad del derecho natural como expresión de la justicia.

2. La explicación formalista del derecho se vuelve problemática si preguntamos, simplemente, por la causa que justifica la coerción⁷. El problema puede ser formulado del siguiente modo: si el «derecho estricto» sólo es concebible mediante la facultad de hacer cumplir la obligación, es necesario saber por qué hay que obligar a cumplir a través de la coerción. Si la respuesta es: porque los hombres naturalmente se inclinan a no cumplir y a irrespetar la libertad de los demás, entonces Kant ha utilizado determinada concepción de la «naturaleza humana», no como un aspecto secundario, sino como una causa indispensable para justificar el derecho. Si esto es así el derecho no se funda en el puro formalismo sino que debe ser comprendido a través del contenido de la experiencia humana. Y en efecto, si consideramos un importante texto donde Kant expone su concepción de la naturaleza humana en sentido histórico, podremos observar que, precisamente, se trata de una concepción pesimista del hombre, en la cual se expone su tendencia a afectar la libertad de los demás.

Es necesario entonces recordar que este filósofo se ocupa de la libertad no sólo como idea que sirve para pensar la condición nouménica del hombre⁸, sino también como soporte de la argumentación que es posible hacer en torno a la historia. El opúsculo denominado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) anuncia, en efecto, la posibilidad de que la libertad sea interpretada en sus «manifestaciones fenoménicas» con el fin de hacer la historia de las acciones humanas.

⁷ Hemos seguido, parcialmente, la sugerente interpretación que hace Agnes Heller cuando reivindica *La metafísica de las costumbres* (1797) para replantear el problema de la ética en Kant (Cf. "La "primera" y la "segunda" ética de Kant", en *Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Barcelona, Península, 1984, pp.21-96).

⁸ Tal como aparece especialmente en la *Crítica de la razón práctica*.

Kant se refiere a la libertad entendida a través de los mecanismos que se encuentran en la naturaleza. Se trata de descubrir cuál es el «hilo conductor» de la naturaleza, a pesar de que lo que se observe sea el «curso contradictorio de las cosas humanas». Y al anunciar esto ofrece una interesante pista que permite pensar en el hilo hobbesiano de su argumentación.

«A la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma»⁹.

El rasgo hobbesiano que Kant pone de manifiesto en este opúsculo de 1784 aparece claramente expresado en la formulación del conjunto de «Principios» a través de los cuales explica la idea de la historia haciendo valer las «intenciones» o «planes» de la naturaleza, la cual ha dispuesto al género humano de tal forma que desarrolle todas sus disposiciones naturales y especialmente aquellas que apuntan al uso de la razón. Kant advierte que no se trata de la razón considerada individualmente sino en atención a la especie, a través de la cual es posible concebirla en un período más largo que el que corresponde a la vida de un individuo. Se pone así en primer plano el problema de la interpretación del horizonte histórico de la razón, considerándola especialmente en la medida en que ella ha alcanzado progresos¹⁰.

A diferencia de otros escritos donde predomina el formalismo, Kant parte entonces de la racionalidad, considerándola en su dimensión histórica. No se trata de examinar las formas trascendentales del conocimiento, sino de indicar los principios que explican las condiciones de su existencia empírica, sobre todo en la medida en que esas

⁹ "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1978, p.41. La locura, la maldad y el afán destructivo también fueron rasgos especialmente destacados por Hobbes en su caracterización del hombre en estado natural. Cf. *Leviathan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, Parte I, caps. 8 y 13.

¹⁰ *Idea...*, cit., pp.42-43.

condiciones explican su mismo desarrollo. Con ello se apunta especialmente hacia la evolución de la razón instrumental como principio explicativo de la historia. Y para ello se invoca el principio del antagonismo como núcleo principal de interpretación de la naturaleza humana.

«Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla».¹¹

Se podría en principio suponer que Kant le atribuye a los términos del citado antagonismo el mismo valor. Es decir, que tratando de explicar el desarrollo de la historia hace hincapié, en la misma medida, en la insociabilidad como en la socialidad. Para decirlo con otros términos: habría utilizado, con el mismo énfasis, a Hobbes y a Aristóteles como fuentes de su interpretación. No obstante, creemos que la idea de la insociabilidad domina el contenido y el sentido de su argumentación y que, en consecuencia, Kant se acerca mucho más a Hobbes que a Aristóteles. Veamos por qué.

Este filósofo afirma, ciertamente a la manera aristotélica, que «el hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad*; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales»¹². Creemos que si se trata de invocar a Aristóteles, este pasaje supone tan sólo secundariamente la doctrina política del estagirita, pero no su núcleo y contenido real. Es necesario recordar que la socialidad que Aristóteles le atribuye al individuo no es un estado que se agrega a una situación previa en la cual dicho individuo es interpretado aisladamente y, por tanto, en una condición pre-social. Por el contrario, Aristóteles entiende la socialidad como un atributo constitutivo de la naturaleza del individuo. El *zoón politikón* supone a la sociedad como una situación previa y no como una situación a la que se

¹¹ *Ibid.*, p.46.

¹² *Ibid.*

llega a partir de individuos no políticos¹³.

Kant, por el contrario, habla de la «inclinación a entrar en sociedad» entendiéndolo con ello una situación previa de aislamiento, concebido como una suerte de ficción hipotética que revela la presencia de inclinaciones egoístas en la constitución de cada individuo. En este punto se aleja de la descripción del hombre natural que hace Rousseau en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, donde sí se describe al hombre antes de su ingreso a la sociedad civil. Y, precisamente así, Kant se acerca más al modelo interpretativo hobbesiano, en la medida en que el hombre es concebido —hipotéticamente— como individuo aislado, pero constituido, paradójicamente, por el antagonismo que sólo se encuentra en el estado social¹⁴. No se parte entonces de un individuo bueno y solitario que naturalmente se inclina a la socialidad, sino de un hombre cargado de antagonismos que le llevan a hacer de la socialidad un instrumento para satisfacer inclinaciones egoístas que se han formado históricamente.

En la obra de Hobbes encontramos dos argumentos fundamentales que coinciden con el planteamiento de Kant. Por un lado, el decisivo señalamiento según el cual una característica fundamental de la humanidad es el deseo de riquezas, honores y placeres, llamada genéricamente deseo de poder, en tanto condición insaciable que sólo cesa con la muerte. Y por otro lado, la idea de que el hombre busca la compañía de los demás tan sólo por su deseo natural de conservación y poder y nunca por abstractos ideales humanistas¹⁵.

Es necesario agregar que la coincidencia que existe en la

¹³ Aristóteles, *La Política*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969(11), Libro I, Cap.1, p.21 y ss.

¹⁴ Cf. en este sentido de F.O.Wolff, "Kant and Hobbes concerning the foundations of Political Philosophy", en *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, D.Reidel Publishing, 1970, pp.607-613.

¹⁵ Cf. *Leviathan*, cit., I, cap.11; y *Del Ciudadano*, Trad.A.Catrysse, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, UCV, 1966, I, 1.

argumentación de ambos filósofos, se extiende a todo el ámbito de la interpretación de la naturaleza humana. Hemos dicho que Kant apunta hacia la idea de la razón instrumental en tanto principio de la historia. Precisamente la conclusión que extrae al formular el principio del antagonismo tiene que ver con el desarrollo de la razón.

«Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad ... todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores ... !Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar!»¹⁶.

Del mismo modo, Hobbes había concebido el desarrollo de la razón señalando la dimensión instrumental de su constitución con base a la existencia del deseo y, sobre todo, invocando el insaciable deseo de poder¹⁷. A este respecto valdría señalar que Kant extrajo más nítidamente las consecuencias que encierra el modelo hobbesiano, ya que no se limita a señalar la existencia del deseo de poder, sino que también lo elogia como principio natural que conduce al mejoramiento racional e incluso moral de la humanidad. Quizás no sea absurdo decir que en este sentido Kant fue más hobbesiano que el propio Hobbes. En efecto, cuando reconoce elogiosamente que «toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad», hace del principio del antagonismo absoluto la base principal para explicar la historia en su constitución social. La insociabilidad es el principio que explica tanto el desarrollo del talento como las condiciones sociales que hacen posible la subsistencia de la libertad. Ello sólo es posible por la disciplina y la coerción, para lo cual se requiere la existencia de un «poder irresistible» que garantice la aplicación estricta del derecho. Veremos que la vena conservadora de Kant se asemeja y tiene su origen en la manera hobbesiana de pensar la solución al problema de la existencia de la libertad absoluta.

En suma, el filósofo alemán expone el origen de la razón

¹⁶ *Idea...*, pp.47-48.

¹⁷ *Leviathan*, cit., I, 8.

instrumental cuando se refiere al vínculo que se produce entre la búsqueda de la utilidad y el desarrollo del talento. La relación medio-fin, estructurada según la existencia del deseo de riquezas, honores y poder, permite comprender el desarrollo de la razón y, en esa medida, la posibilidad misma de la historia. Aquí es necesario subrayar que Kant estaba pensando no sólo, a la manera baconiana, en el dominio de la naturaleza, sino también, a la manera hobbesiana, en el dominio del hombre. Es decir, que el desarrollo de la razón instrumental es visto a través del ámbito de constitución de la sociedad, concebida por los hombres no como fin, sino como medio a través del cual es posible superar el «antagonismo absoluto de sus miembros». Este es el núcleo instrumental de la socialidad y lo que justifica y hace legítima la existencia del derecho, cuyo origen obedece, ciertamente, a la existencia de la libertad, pero en tanto viene concebido estrictamente como limitación de ella, es decir, como coerción.

II. Estado de naturaleza y estado de guerra o la justificación del contrato

1. Pasemos ahora a exponer el uso que Kant le da a la categoría de derecho natural en función de la teoría del estado. Para ello es necesario observar que la dimensión formal del derecho adquiere significado político en la medida en que su ejercicio constituye el ámbito de la socialidad. La categoría que en este sentido nos encontramos en la exposición del ejercicio de la libertad exterior, es la de **estado de naturaleza**, la cual corresponde al ejercicio del «derecho privado».

El uso de esta categoría coloca al filósofo alemán dentro de la tradición iusnaturalista moderna, la cual concebía la formación del Estado a través de un esquema dicotómico: el estado de naturaleza como condición opuesta al estado civil. Pero conviene advertir que Kant no define el estado de naturaleza —como lo hizo Rousseau en el segundo *Discurso*— en tanto condición de aislamiento. A la manera de Locke, lo concibe más bien como estado social. «A este estado se opone no el estado social sino el estado civil» Esta distinción se apoya en dos conceptos de justicia: el estado de naturaleza corresponde al ejercicio de la justicia conmutativa; el estado civil corresponde al ejercicio de la justicia distributiva. El primero viene examinado a través del derecho

privado y el segundo a través del derecho público.

La socialidad del estado de naturaleza se estructura entonces como ejercicio del derecho privado, el cual no es más que la expresión del derecho natural, cuya existencia le da legitimidad a esa condición. Se trata de un estado jurídico y por tanto justo, y para demostrarlo Kant expone las condiciones formales que permiten concebir la propiedad privada, para lo cual presenta su «Postulado jurídico de la razón practica» bajo la siguiente proposición: «Es posible que yo tenga como mío todo objeto exterior de mi arbitrio». Según este postulado, toda cosa exterior es susceptible de tener un dueño, es decir, un propietario. Lo contrario sería injusto y por tanto, el concepto de «cosa de nadie» no tiene fundamento. Pero para que el objeto exterior del arbitrio pueda ser concebido como objeto de posesión, Kant advierte que es necesario dejar de lado la materia, es decir, las propiedades del objeto, y limitarse sólo a la forma de la libertad exterior, ya que el carácter jurídico de la posesión no debe buscarse en las condiciones físicas sino sólo en las condiciones formales.

¿Cómo es posible entonces la posesión? ¿Cuál es la condición para que una cosa exterior sea objeto de arbitrio? Kant dice que sólo basta tener conciencia de la misma posesión. Pero, para que exista esa conciencia es necesario poseer el objeto. Este razonamiento, que Umberto Cerroni, ha llamado tautológico¹⁸, constituye, sin embargo, el secreto de la fundamentación kantiana de la propiedad. Tener conciencia de la posesión significa establecer una relación inteligible o nouménica con el objeto, independientemente de la posesión física. Una manzana —dice— no es mía porque la tengo en mi mano, sino cuando puedo decir que la poseo aunque mi mano la haya colocado en otro lugar; lo que sólo es posible si se supone la posesión inteligible de la manzana.

Este tipo de posesión, se expresa en la libertad del arbitrio considerado de modo negativo. Si se hace abstracción de la materia del arbitrio y sólo se considera la forma de la libertad exterior, se deduce que el propietario vería lesionada su libertad si se le impide hacer uso de sus bienes aun cuando no esté en posesión física de ellos. Este principio

¹⁸ *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, cit, p.78.

encierra necesariamente la idea de la obligación. Si la posesión de un objeto es tal que el uso arbitrario por otro sin consentimiento del dueño acarrea un perjuicio a la libertad, el propietario impone a los demás la obligación de abstenerse de usar los objetos que ha tomado en propiedad, pero, a su vez, el propietario, para exigir legítimamente la obligación, no puede haber perjudicado la libertad de los demás. El hilo conductor es el concepto de forma expresado a través de la idea de obligación. Esto es lo que funda el carácter jurídico del estado de naturaleza. Pero, veamos ahora la otra cara de la moneda.

2. Kant, al igual que Locke, concibe el estado de naturaleza bajo un enfoque ambiguo. De los argumentos anteriores se desprende que dicho estado es una condición jurídica. Sin embargo, también es un **estado no jurídico**, es decir, injusto, ya que no existen garantías para el cumplimiento de la obligación «Nadie tiene obligación de abstenerse de violencia respecto a la posesión de otro, si éste a su vez no da seguridad de abstenerse también». Con esta afirmación desemboca, como Locke, en el célebre argumento hobbesiano de la guerra. Por buenos y amantes del derecho que se suponga a los hombres, el estado de naturaleza implica falta de seguridad y puede concebirse como una condición dominada por la insociabilidad. Visto entonces desde la posibilidad de la guerra, es un estado injusto y su condición contradictoria obedece a la existencia de tendencias antagónicas. Kant en este sentido utiliza el concepto hobbesiano de derecho natural, cuando afirma que en el estado de naturaleza lo que decide de qué parte está el derecho es el «éxito» en la lucha.

No obstante, el carácter jurídico y a la vez no jurídico que se le atribuye al estado de naturaleza, constituye la clave del iusnaturalismo kantiano, debido a que mediante esa ambivalencia se señalan las condiciones que hacen posible el tránsito hacia el estado civil. El estado de naturaleza es una condición jurídica, pero donde el derecho tiene un carácter «provisorio». La solución se halla en salir de ese estado para instaurar la seguridad jurídica, es decir, para que el derecho, de «provisorio», se convierta en «perentorio». En buena lógica iusnaturalista, la salida de este estado es un acto necesario, pero en tanto garantiza el ejercicio del derecho natural. Por eso se presenta la salida como un postulado de la razón a través del cual el derecho privado encierra la necesidad de acudir al derecho público.

Hay que salir —dice— del estado de naturaleza para entrar en un estado de derecho o de justicia distributiva que garantice a cada uno lo suyo. Si no existiera la posesión y la desigualdad económica, esa salida no tendría justificación. Lo que significa que la constitución del estado civil supone el ejercicio del derecho como una condición previa, a la que sólo le falta la fuerza para que la obligación se perfeccione como acto jurídico. Si en el estado de naturaleza no existiera el derecho privado tampoco existiría el derecho de obligar a los demás a salir de esa condición. Con estos argumentos se puede entonces apreciar la eficiencia que tiene la ambivalencia jurídica del estado de naturaleza. Kant señala la necesidad de salir de ese estado, pero, por el otro, de constituir el orden civil bajo las exigencias formales que encierran el derecho privado. El derecho estricto, como facultad de obligar, se ve entonces realizado con la creación del Estado. La coerción no es un componente que se agrega al derecho, sino que es una exigencia racional que hace posible la justicia privada, a través de la justicia pública. De nuevo aparece el giro hobbesiano de la argumentación.

3. Kant hace uso de otra categoría medular de iusnaturalismo moderno, a saber, la **idea del contrato**, entendida como principio regulativo de la concepción del Estado. Si la justicia pública, es decir, la facultad de obligar a todos, no puede estar en manos de la voluntad de cada uno, es necesario hacer valer la voluntad colectiva, según una legislación universal respaldada por el poder ejecutivo. El origen y la legitimidad de esa voluntad, se halla en la idea del contrato, que Kant, a la manera de Rousseau, define como el acto según el cual todos se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante como miembros de una República, esto es, como ciudadanos. Según esta fórmula, no se pierde la libertad exterior, sino que se abandona la libertad salvaje —como lo había sostenido Rousseau— por la libertad civil, bajo un estado jurídico en el que la dependencia de todos con cada uno debe estar sometida a la legislación universal.

El contrato, sin embargo, no debe ser interpretado como un mecanismo histórico. Kant se muestra muy celoso en negarle a ese acto rasgos de historicidad y lo exhibe, más bien, como una idea originaria de la razón que permite concebir la legitimidad del poder. La constitución de una república —dice— tiene en el contrato originario su única fuente, y es la piedra de toque para concebir la legitimidad de toda constitución.

Esa legitimidad se funda en el hecho de que la formulación del contrato encierra una doble exigencia: por un lado, la conservación del derecho natural como libertad exterior garantizada por la justicia pública; y por otro lado, la imposibilidad de que la fórmula del contrato contenga la máxima de que los súbditos puedan sublevarse, ya que eso significaría volver al estado de guerra. Veamos entonces cómo en base a esa doble exigencia se ordenan los elementos constitutivos de la República.

III. La justificación del Estado o el paso del formalismo al positivismo

1. Siguiendo la tendencia formalista de su proyecto, Kant afirma que una República no se funda en la legislación positiva, sino en «la constitución jurídica de un pueblo». Esta constitución es posible —tal como vimos— a través del contrato originario, mediante el cual los hombres se reúnen en sociedad por la voluntad general y participan de la idea del derecho. La legislación positiva exige una promulgación general y adquiere el título de derecho público en la medida en que respeta los atributos jurídicos de cada miembro. Esos atributos son el fundamento de la constitución republicana. De allí que en diversos escritos se les conceda una especial relevancia¹⁹.

Kant le señala al ciudadano tres atributos fundamentales: libertad, igualdad e independencia. La libertad, según hemos visto, no es más que el derecho natural entendido como independencia racional frente a los obstáculos. Su eficiencia jurídica en el estado civil se expresa en la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto se les ha dado el consentimiento. El segundo atributo jurídico, es decir, la igualdad, consiste en que nadie puede imponer a otro una obligación sin someterse también a ella y, por tanto, en la imposibilidad de ser obligado por los demás a más cosas que aquéllas a que están obligados respecto de ellos mismos.

¹⁹ *La paz perpetua*, México, Editorial Porrúa, 1980, p.221 y ss. y *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho*, cit., p.7 y ss.

El tercer atributo es la independencia del ciudadano, y consiste en los derechos y facultades mediante los cuales un hombre es dueño de su existencia y conservación. Con la definición de este atributo Kant introduce la conocida distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Activo es el ciudadano propietario y al que en sentido propio le corresponde el atributo de la independencia. Mientras que pasivo es el que no tiene propiedades y es dependiente de otro a través de la prestación de servicio. Más que el título de ciudadano le corresponde el de «asociado civil». Esta distinción pesa mucho en el proyecto político de Kant, si se considera que, en nombre de la independencia, se legitima la desigualdad económica, ya desarrollada en el estado de naturaleza, y se convierte en fundamento de la desigualdad política. En efecto, sólo al ciudadano activo o propietario corresponde organizar el Estado y formar las leyes. El ciudadano pasivo, por el contrario, carece de personalidad y su único derecho consiste en esperar que las leyes positivas no sean contrarias a la libertad y a la igualdad de cada uno, de manera tal que le permita elevarse de su condición pasiva a condición activa .

Kant reconoce que esa distinción parece contradecir la idea de ciudadano en general, pero agrega que es favorable a la formación del Estado, si se recuerda que la salida del estado de naturaleza se hace en nombre del derecho a la propiedad. El propietario tiene una libertad basada en la posesión real, mientras que el no propietario tiene una libertad basada en la posesión posible y, por eso, al primero corresponde el derecho político, mientras que al segundo sólo el derecho civil. Resulta obvio que mediante esta distinción se desdibuja la eficacia constitutiva de la voluntad general, y es precisamente aquí donde Kant se separa de Rousseau. Sin embargo, el punto de sutura entre el ciudadano pasivo y el burgués viene dado por el formalismo jurídico, debido a que así se le fija a ambos tipos de ciudadanos la obligación de someter sus acciones a la idea general del derecho.

Pero así como sucede con el concepto de libertad, el formalismo adquiere aquí un doble uso, ya que, por un lado, se legitima la propiedad como fuente real y formal del derecho adquirido en el estado de naturaleza y, por el otro, el derecho se convierte en instrumento formal de obligación que cubre a todos los ciudadanos. Según estos presupuestos, un gobierno será republicano en tanto su organización permita que los ciudadanos ejerzan libremente sus atributos jurídicos. Y, dado que entre los ciudadanos existe una desigualdad real, la forma del

gobierno, aún procediendo de la voluntad colectiva del pueblo, debe fundarse en un sistema representativo basado en el principio de la distinción de los poderes. De allí que Kant afirme que «una forma de gobierno que no sea representativa no es forma de gobierno». Del pueblo procede la voluntad legisladora, pero el pueblo no puede tener en sus manos el poder de legislar y mucho menos el de ejecutar y juzgar por su voluntad. Es necesario crear la persona del legislador, del gobierno y del juez, entendidos como poderes coordinados y representativos de esa voluntad. La ausencia de representación iría en contra del estado de derecho y daría lugar, por tanto, al despotismo.

2. No obstante, creemos que el formalismo kantiano conduce a posiciones positivistas e incluso a la defensa implícita (o a veces explícita) del despotismo. Nos interesa en este sentido destacar que, una vez más, esas posiciones son semejantes, no por casualidad, a las adoptadas por Hobbes. Y, paradójicamente, se hallaban expuestas en el texto de 1793 dirigido explícitamente contra el filósofo inglés en relación con la idea del contrato originario y con sus consecuencias en torno al derecho público de opinión²⁰. Como hemos visto Kant señala la necesidad del pacto como instrumento necesario para alcanzar la constitución civil. Pero aquí aclara que semejante pacto, si bien tiene mucho en común con otros pactos en cuanto a la *ejecución* (seguir colectivamente algún fin libremente escogido), se distingue esencialmente de cualquier otro por el principio de su fundación, pues cuando la unión es fin en sí misma y «constituye el primer deber incondicionado para cualquier relación externa de los hombre en general», tal unión «se produce sólo en una

²⁰ *Acerca del dicho común...*, ed.cit., Segunda parte: "De la relación de la teoría con la práctica en la política (Contra Hobbes)", p. 270). Kant procuraba tomar distancia frente al extremo del absolutismo llamando la atención sobre la inalienabilidad de algunos derechos de los súbditos, y para ello se coloca frente a Hobbes cuando afirma que éste "tiene una concepción opuesta" tal como se halla desarrollada en *De Cive*, cap. VII, 14". El sólo hecho de que Kant se refiera polémicamente a Hobbes lleva a pensar que lo consideraba un modelo frente al cual convenía fijar posición. Cf. en este sentido de R. Ginsberg, "Kant and Hobbes on the social contract", en *The Southwestern Journal of Philosophy*, Volume V, Number 1, Spring, 1974, pp.115-119.

sociedad que se encuentre en el estado civil, de modo tal de constituir un cuerpo común. El fin... es el *derecho* de los hombres asegurado por *leyes públicas coactivas*, mediante las cuales cada uno puede ver reconocido y garantizado lo suyo contra cualquier atentado de parte de otro»²¹.

Este modo de fundamentar el pacto llama la atención al menos por dos razones. En primer lugar, porque Kant considera que el estado civil es condición de legitimación del pacto y no al revés. Y en segundo lugar porque al presuponer esa relación, señala que es a través de las leyes civiles, en tanto medios coercitivos, lo que garantiza el derecho o la libertad de quien pacta. En nombre del formalismo, del deber en sí, Kant arriba así de inmediato al positivismo, pues apela no sólo a las leyes civiles establecidas, sino también al poder ejecutivo necesario para que ellas tengan condición coactiva. Este es sin dudas, el mismo esquema utilizado por Hobbes en la justificación del Estado²².

A pesar de que Kant dice que libertad, igualdad e independencia, en tanto principios a priori «no son leyes emanadas del Estado ya constituido, sino leyes según las cuales, únicamente, es posible en general una constitución del Estado según principios puramente racionales del derecho externo del hombre», de modo que el estado de derecho es una idea de la razón que se presenta como condición de posibilidad de un Estado de derecho real, a pesar de eso, la coerción, actividad real e histórica, si bien puede pensarse como una condición formal que exige la razón, hay que buscarla, empíricamente, en el Estado ya constituido. Se podría afirmar entonces que la coerción es condición de aquellos principios pero no al revés. El apriorismo de éstos descansa, paradójicamente, en la historicidad de aquélla.

Es por eso que se afirma lo siguiente: «Que haya tenido lugar un verdadero contrato primitivo de sumisión civil (...) a este poder, o que el poder haya precedido y que la ley no haya venido sino más tarde; o que

²¹ *Acerca del dicho...*, cit., p.253.

²² El esquema de ese tránsito lo ha expuesto Bobbio, a propósito de Hobbes, en su artículo: "Ley natural y ley civil en el pensamiento político de Hobbes", en *Thomas Hobbes*, cit., p.135 y ss.

haya debido suceder así; todo esto para el pueblo, que está ya sometido a la ley civil, son disputas vanas y, sin embargo, peligrosas para el Estado»²³. Mas aún, justificando el poder existente, apela a su santidad e invoca la máxima según la cual «Toda autoridad viene de Dios». Tratando de prescindir de la conciencia historiográfica, dice que esta máxima no enuncia «un principio histórico de la constitución civil», y asume entonces la perspectiva positivista cuando afirma que «es menester obedecer al poder legislativo actual, sea cualquiera su origen»²⁴.

No por casualidad entonces aparece una semejanza importante que conviene advertir entre Hobbes y Kant en la común manera de atribuirle discrecionalidad a quien ejerce el poder. Hobbes la postula desde el momento en que el soberano no se halla controlado de ningún modo por los súbditos, aunque deba poseer la disposición de gobernar en función del bienestar. Kant, por su lado, bajo un modelo teórico en el que se hace énfasis en el estado de derecho, le otorga al soberano la condición de mandar y legislar en atención a los dictados de la razón práctica. La garantía de que ello sea así no va más allá del mismo gobernante, pues los súbditos, obligados a obedecer en términos absolutos, tal como lo pensó Hobbes, no tienen derecho a exigir que el mandato se ajuste al estado de derecho que dicta la razón. Y por ello resulta curioso que un texto dirigido explícitamente contra Hobbes, contenga esta significativa y vital semejanza con el autor del *Leviathan*.

Por otra parte, es necesario destacar la coincidencia que existe entre estos filósofos cuando consideran como justo el mandato o la ley por el sólo hecho de provenir del gobernante. Kant dice: «Todo lo que [el príncipe] ha hecho anteriormente como príncipe debe mirarse como intrínsecamente justo; y él mismo, como la fuente de las leyes, no puede

²³ *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, cit., p.149.

²⁴ *Ibid*, p.150.

hacer nada injusto»²⁵. Esta coincidencia tiene que ver con la forma de comprender los efectos jurídicos del pacto. Para ambos el pacto es la fuente legítima de un poder inescrutable. El soberano nunca puede legítimamente ser castigado. Y a pesar de que Kant no hace uso —como Hobbes— de la idea del pacto de unión, por la cual el soberano aparece como un tercero que no pacta y recibe el poder de la multitud, da por sobreentendido que el monarca es el que manda sin estar sujeto a los compromisos jurídicos que atan a los súbditos. Las consecuencias políticas son evidentes:

«El cambio de una constitución pública, que algunas veces podría ser necesario, no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una reforma y no por el pueblo; no debe, pues, hacerse por revolución...»²⁶.

Esta posición encierra, en suma, la necesidad de legitimar el poder por sí mismo:

«Por lo demás, si sucede una revolución y se establece una constitución nueva, la injusticia de este principio y fin de esta constitución, no puede dispensar a nadie de la obligación de someterse al nuevo orden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer a la autoridad soberana que está entonces en el poder»²⁷.

De allí la necesidad de postular la obediencia absoluta del mismo modo como Hobbes la planteó. Frente a la pregunta de si a un pueblo que debiese juzgar en torno a su felicidad podría rebelarse, la respuesta puede ser una sola: «*a aquel pueblo no le queda más que obedecer*»²⁸. Pues no se debe atender a la felicidad sino al derecho. La sugerencia

²⁵ *Ibid*, p.152. Hobbes lo plantea en *Leviathan*, cit., II, 18, p.146 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p.151

²⁷ *Principios*, cit., p.155. Cf. *Leviathan*, cit., "Repaso y conclusión", p.539 y ss.

²⁸ *Acerca...*, cit., p.263.

formalista de Kant en este sentido es paralizante: que cada uno busque su felicidad con la condición de que no atente contra el derecho igual de todos, es decir, con tal de que obedezca. De este modo, la felicidad se transforma en una especie de antinomia. Que un gobierno dicte leyes que vayan en beneficio del pueblo, de su felicidad, tiene sentido si esto garantiza el orden jurídico. No al revés, es decir, que el orden jurídico se cumpla en función de la felicidad. Sólo al jefe del Estado compete el juicio acerca de la manera como se puede conseguir la prosperidad del cuerpo común²⁹.

Es necesario entonces tener en cuenta que Kant es partidario de la no resistencia cuando invoca la necesidad de atenerse al orden jurídico establecido. Si esto es así se entiende que la representación sea vista como algo irrevocable e irrecuperable: «Cualquier resistencia al supremo poder legislativo, cualquier revuelta dirigida a traducir en acto el descontento de los súbditos, cualquier sublevación que conduzca a la rebelión, es el más grande y más punible de los derechos que se pueda cometer en el cuerpo común»³⁰. Lo curioso es que Kant, después de haber hecho en numerosas ocasiones la apología del contrato originario cuando apela a la voluntad general, dice que si el jefe del Estado viola el contrato originario, el pueblo de todas maneras debe obedecer³¹. Frente a la pregunta de quién tiene entonces el poder de juzgar ante la controversia que se presente entre el derecho de rebelión que invoquen los súbditos y las prerrogativas del jefe del Estado, Kant es muy claro: lo puede hacer «sólo aquel que está en posesión de la suprema administración de la justicia, esto es, el jefe del Estado; y ninguno puede

²⁹ Valga indicar que en este punto Kant se contradice con su crítica al paternalismo, tal como se halla expuesta en *La paz perpetua*, cit., p.242 y ss.

³⁰ *Acerca...*, cit., p.265.

³¹ *Ibid.*, p.71.

en el cuerpo común tener el derecho de impugnarle tal posesión»³². Resulta pues interesante observar que los súbditos no tienen derecho a juzgar al soberano y que, además, el juicio de ellos siempre sería interesado, hecho conforme o a la manera como los afecta el poder. Por ejemplo, si no les agrada la monarquía la llamarán tiranía; la aristocracia será llamada oligarquía y la democracia anarquía. Esto muestra para Kant la subjetividad del juicio, su no pertinencia y sobretodo su falta de validez³³. El soberano, por su carácter inescrutable, mantiene con los súbditos una relación semejante a la que se tenía en el estado de naturaleza donde simplemente manda el más fuerte. Es entonces curioso advertir que cuando este filósofo dice que los súbditos no tienen derecho a juzgar alegando que cada uno pretende ser juez de su propia causa, hace uso de un argumento semejante al que había utilizado Hobbes.

Se podría incluso sugerir que Kant es más estricto que Hobbes en relación con la obediencia absoluta. Frente al ejercicio irracional del poder de manera tal que conduzca al maltrato del pueblo (afectar por ejemplo, el derecho a la vida), Hobbes comprendería la rebelión. Kant, por su lado, es enfático en no reconocerla incluso bajo estado de

³² *Ibid.*, p. 72. Hay que advertir que Kant no examina los efectos generales de la fórmula hobbesiana del contrato, sino que se limita a señalar que sería inconveniente que por injusticia se entendiese la lesión que le atribuye al lesionado un "derecho de coacción" hacia aquél que le haga injusticia. Y evidentemente, es cierto que este principio llevado a fórmula general sería del todo inconveniente, ya que consagra que cada uno se haga justicia por cuenta propia. Pero es necesario advertir que Hobbes le atribuye ese derecho tan sólo al soberano —tal como lo hará el propio Kant. De tal modo que la inferencia que Kant extrae de la fórmula del contrato para atribuírsela a Hobbes es, a todas luces, incorrecta, ya que éste se encarga de advertir claramente que el único que tiene capacidad coactiva en caso de injusticia es el soberano.

³³ Hobbes también lo había planteado de ese modo. Cf. *Leviathan*, cit., II, 19, pp.155-156.

necesidad³⁴. La obediencia absoluta es totalmenmte necesaria ya que reconocer como legitimo un acto de rebelión es contradictorio con la idea de un estado de derecho y de búsqueda de la paz. Es contradictorio colocar la rebelión (acto injusto) como máxima a la cual apelar. Esto significaría postular ilusiones o pensar en la felicidad o en el contrato originario real como piedra de toque de la actuación de los súbditos frente al poder.

El súbdito no debe por ello investigar el origen del poder para extraer de allí su obediencia como si ésta fuese un derecho sujeto a examen y, por tanto, el contrato no debe ser tomado como el origen del Estado, sino sólo como su fundamento racional. Sería una «disputa vana y peligrosa» averiguar si existió un contrato de sumisión al poder civil. Porque el pueblo —dice— para juzgar valederamente del poder soberano, debe ser concebido como ya reunido bajo una voluntad legislativa universal. Un súbdito que investigue el origen del Estado y que en base a la historia del contrato resista a la autoridad, debe ser castigado **con toda razón**. Con esta limitación Kant disminuye el valor de la ya ficticia idea rousseauiana de la voluntad general, y hace depender la soberanía del pueblo de sus gobernantes. De esto resulta que la libertad, que antes era concebida como obediencia a las leyes a las que se les ha dado consentimiento, se reduce ahora a simple obediencia a la ley.

3. Para concluir vamos a recordar esquemáticamente un aspecto decisivo del pensamiento político de Kant a través del cual se pone evidencia el sesgo conservador de su doctrina, a saber, la célebre distinción entre formas de gobierno y formas de Estado. El distingue dos formas de gobierno: la republicana y la despótica. La primera se identifica con el estado de derecho, mientras que la segunda supone el arbitrio absoluto del soberano. Por otro lado, distingue tres formas de Estado, según la persona que ejerza la soberanía, es decir, muchos, algunos o uno; por ello puede ser democrática, aristocrática o

³⁴ Cf. *Principios*, cit., "Observaciones generales sobre los efectos jurídicos que resultan de la naturaleza de la asociación civil", p.149 y ss.

monárquica. En este sentido las formas de estado vienen entendidas en sentido descriptivo, ya que tan sólo se trata de indicar que la forma de la república depende del número de personas en las cuales recae el ejercicio de la soberanía; mientras que las formas de gobierno se conciben de manera prescriptiva, en vista de que el gobierno es juzgado de acuerdo al cumplimiento del derecho.

Se podría pensar en una combinación entre formas de Estado y gobierno, de tal modo que podría existir una monarquía republicana o despótica, una aristocracia republicana o despótica o una democracia republicana o despótica. Sin embargo, Kant no admite esta última combinación, pues considera que no puede existir una democracia republicana, ya que la democracia sería idéntica al despotismo. Por ello queremos llamar la atención sobre el hecho de que cuando critica al despotismo, se refiere fundamentalmente a la democracia. Es cierto, él lo admite, que la monarquía y la aristocracia pueden también degenerar en un régimen despótico, pero ello puede ser evitado; mientras que en la democracia es imposible. El republicanismo «es el principio político de la separación de los poderes», mientras que el despotismo «es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante se ha dado». De esto deduce lo siguiente: «De las tres formas posibles de Estado, la democracia —en el sentido estricto de la palabra— es necesariamente despotismo»; y para probarlo Kant afirma que la democracia se funda en un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta, a veces, contra uno; por tanto, deciden sin ser en realidad todos, «lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad». De este modo el filósofo alemán pone en evidencia la contradicción que afecta a su propia argumentación, ya que si la democracia directa por definición es despótica, no puede ser una forma de estado republicana.

Creemos que esta contradicción entre democracia y república obedece fundamentalmente a la enorme importancia que Kant le atribuye al principio de representación, y, en este sentido, nos interesa destacar que, por esta vía, él se acercó al principio de representación que ya Hobbes había formulado en su teorización de la república. Y si bien la democracia aparece en su obra como una forma posible de gobierno, esa posibilidad resulta negada por el contexto y por la lógica misma de la argumentación. Esta contradicción podría ser explicada acudiendo al contexto histórico en el cual Kant pensó la política y, en efecto, para finales del siglo XVIII, a pesar de la influencia de Rousseau, no existía

un predominio de lo que hoy podríamos denominar la cultura de la democracia representativa. El propio Fichte en su **Fundamento del derecho natural** elogia y sigue a Kant cuando este advertía la separación entre democracia y república. No obstante, hemos visto cómo del interior mismo del pensamiento de Kant emergen las ambivalencias y contradicciones que se reflejan en su manera de concebir el Estado. A este respecto, creemos que la coincidencia que Kant y Hobbes muestran al negar la posibilidad de la democracia como forma republicana de gobierno, no es meramente doctrinaria, sino que obedece al uso de un modelo semejante en la elaboración del pensamiento político. Nos interesa destacar que la semejanza que estos filósofos muestran al privilegiar el principio de representación como condición indispensable para pensar el Estado moderno, permite también indagar en torno a las semejanzas que existen en el modo como ambos arriban a formular la necesidad de ese principio. Es decir, ambos utilizan un modelo teórico cuya fundamentación se halla en una concepción semejante de la «naturaleza humana». Por ello hemos tratado, precisamente, de mostrar la herencia hobbesiana que Kant exhibe, no sólo por la manera como teoriza en torno a la forma del derecho y del Estado, sino porque utiliza un conjunto de premisas que se remontan a las que había utilizado el filósofo inglés en su descripción del hombre moderno.