

Republicanism and non instrumentalization Una revisión de la democracia republicana desde el concepto kantiano de no instrumentalización

Alessandro Caviglia¹

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo aportar en la aclaración del proyecto político republicano por medio del trabajo del filósofo alemán Immanuel Kant. De esta manera, examinará la definición republicana de libertad como no dominación presentada por Philip Pettit a partir del conflicto dogmático estudiado por Kant en las antinomias de la razón. De dicho estudio se extraerá el principio práctico de no instrumentalización, el que permitirá echar nuevas luces a la concepción republicana.

Palabras clave: Republicanismo, liberalismo, libertad como no interferencia, libertad como no dominación, antinomias de la razón, Immanuel Kant.

Republicanism e não instrumentalização: uma revisão da democracia republicana desde o conceito kantiano de não-instrumentalização

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo contribuir no esclarecimento do projeto político republicano através do trabalho do filósofo alemão Immanuel Kant. Desta forma, ele examinará a definição de liberdade republicana como não-dominância apresentada por Philip Pettit a partir do conflito dogmático estudado

1 Magíster en Filosofía. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

por Kant nas antinomias da razão. A partir deste estudo, extrairemos o princípio prático da não-instrumentalização, que permitirá lançar uma nova luz sobre a concepção republicana.

Palavras-chave: Republicanismo, liberalismo, liberdade como não-interferência, liberdade como não-dominância, antinomias da razão, Immanuel Kant.

Republicanism and non-instrumentalization A revision of the republican democracy from the kantian concept of non-instrumentalization

Abstract

This study aims to contribute to the clarification of the republican political project through the work of the German philosopher Immanuel Kant. On this sense, the work will examine the republican definition of freedom as non-domination presented by Philip Pettit, as of the dogmatic conflict studied by Kant in the antinomies of reason. From that study the practical principle of non-instrumentalization will be extracted and will allow to shed news light to the republican conception.

Keywords: Republicanism, liberalism, freedom as non-interference, freedom as non-domination, antinomies of reason, Immanuel Kant.

Al interior del debate sobre la democracia en las sociedades plurales contemporáneas han aparecido tres concepciones políticas en disputa. La primera es la concepción republicana de democracia, la segunda es la concepción liberal mientras que la tercera es la concepción populista. Al mismo tiempo, el neoliberalismo, en tanto proyecto político, ha penetrado profundamente en las formas de gubernamentalidad en las sociedades a lo largo del globo y mantiene una relación de ambigüedad respecto a la democracia.¹

1 Tradicionalmente se han presentado dos posiciones respecto del neoliberalismo. El primer grupo ve en él algo completamente negativo en ge-

En el presente trabajo defenderemos la concepción republicana de democracia, porque ésta hace valer de manera apropiada el principio práctico de no instrumentalización de las personas. El republicanismo lo hace al defender la idea de libertad como no dominación. Esta idea de libertad permite esclarecer de mejor manera el concepto de democracia, puesto que representa la exigencia de no estar sometido a dominación por parte de otro. Pero esta defensa de la libertad democrática propia del republicanismo la realizaremos remitiéndonos a la tercera antinomia desarrollada en la *Crítica de la razón pura* de Kant para ver de qué manera de ésta se derivan principios críticos que sirven para fortalecer la idea republicana de libertad. En este sentido presentaremos los ideales políticos republicanos (1) para luego hacer un estudio de la tercera antinomia de la razón presentada en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant (2), a fin de terminar presentando

neral y adverso a la democracia, mientras que el segundo ve en él algo completamente positivo y la única forma de proteger la democracia. Pero, sin embargo, la relación con el neoliberalismo es compleja y ambigua. Thomas Biebricher considera que la relación entre el neoliberalismo y la democracia depende del tipo de neoliberalismo del que se trate. De hecho, el neoliberalismo no es una doctrina unitaria, sino que es una familia de doctrinas diferenciadas. En esta familia de doctrinas se puede destacar la versión de neoliberalismo que surge en Friburgo, denominado Ordoliberalismo, o la versión austriaca articulada por Friedrich von Hayek y Ludwig von Mises, o la escuela norteamericana, en la que destaca Milton Friedman. Biebricher señala que hay una variante del neoliberalismo que tiene como objetivo restringir la democracia, instaurando un gobierno tecnocrático, mientras que una segunda variante tiene como objetivo reemplazar la democracia a través de la transformación de ciudadanos en consumidores, instaurando la soberanía de los consumidores y de la competencia. Finalmente, una tercera variante propone complementar la democracia representativa mediante referéndums y revueltas de impuestos. Al respecto véase Biebricher, 2015.

Pero la relación entre el neoliberalismo y la democracia es aún más compleja, por dos razones. La primera es que las reformas neoliberales pueden producir procesos de democratización en tanto que efectos colaterales pero no buscados ni combatidos. La segunda razón es que las personas que se encuentran insertas en sociedades en las que se han implementado las reformas neoliberales pueden utilizar los mecanismos del mercado para realizar traiciones al mismo mercado, y trocar la lógica ganar-perder (propia del mercado) en la lógica dar-recibir (propia de relaciones de reciprocidad democrática). Al respecto, véase Alegría, 2017.

de qué manera la tercera antinomia de la razón arroja principios prácticos que permiten iluminar la idea de libertad como no dominación, propia del pensamiento político republicano (3).

1. El republicanism

La concepción republicana ha sido defendida en las últimas décadas por varios filósofos importantes, entre los que destacan Rainer Forst, Thomas Scanlon y Christine Korsgaard, entre otros, muchos de ellos de marcada inspiración kantiana. Pero uno de los que ha logrado una sistematización más clara y completa del republicanism es Philip Pettit. En su libro *Republicanism*, el filósofo irlandés se inserta en la tradición republicana que se remonta desde Cicerón y que luego pasa al renacimiento italiano, con autores como Maquiavelo, en el siglo XVIII es retomada por Rousseau y Kant, y en el siglo XX por Quentin Skinner, entre otros.

El republicanism defiende la idea de libertad como no dominación, idea que había sido opacada por el predominio que ha tenido el pensamiento liberal en el pensamiento político, desde Hobbes y Locke hasta Rawls y por la influencia del trabajo de Isaiah Berlin en el ámbito académico durante gran parte del siglo XX. Este último defendió sistemáticamente la distinción entre libertad positiva y libertad negativa. Para él, la libertad positiva es aquella vinculada a la autodeterminación individual o colectiva, mientras que la libertad negativa expresa la protección de la esfera de acción, de libertades y derechos del individuo frente a la intervención de otras personas o por parte del Estado. Esta concepción de la libertad es denominada por Berlin “negativa” porque supone la *no intervención* de otros. De esta manera señala Berlin que “...soy libre en la medida en que ningún hombre ni grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (Berlin, 2012, 208). Además, siguiendo la distinción de Benjamin Constant, es asociada a la libertad de los modernos. Así, pensadores como Hobbes, Locke, Stuart Mill y los liberales contemporáneos estarían conectados con esta concepción de libertad. Además, queda claro que Berlin asocia la libertad nega-

tiva con la concepción liberal de la misma al definirla como no interferencia. En cambio, la libertad “positiva” tiene ese nombre porque supone la posibilidad de acción de las personas o de los grupos y es asociada, siguiendo a Constant, como libertad de los antiguos. En este sentido Berlin señala que “[e]l sentido ‘positivo’ de la palabra ‘libertad’ se deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio amo” (Berlin, 2012, 217) De este modo, Aristóteles se presenta como el paradigma de defensor de la libertad positiva, al defender la libertad de autodeterminación, no del individuo sino de la *polis* o comunidad política. Pero también pensadores modernos como Rousseau, Kant, Herder, Hegel o Arendt estarían comprometidos en la defensa de este tipo de libertad y expresarían una vuelta atrás en la ganancia de las libertades individuales logradas con el advenimiento de la modernidad. Ahora bien, Berlin sostiene que es necesario comprometerse con la libertad negativa, pues ella representa mejor los ideales de la democracia liberal, a saber, la puesta en valor de las libertades individuales frente a las libertades colectivas que podrían amenazarlas eventualmente; en cambio, la defensa de la libertad positiva podría llevarnos a formas de autoritarismo, ya que una élite podría determinar qué es lo que nos hace libres, o realiza el bienestar o la realización de toda la población, con lo que se bloquearía la libertad de los individuos.

En su texto Berlin arremete varias veces contra Kant y Rousseau, sindicándolos de defender la concepción positiva de la libertad, concepción que resultaría eliminando la libertad en nombre de instancias como la Razón. Uno de los objetivos de este trabajo es señalar que, a diferencia de lo que señala el autor de Riga, Kant no es un defensor de la libertad positiva, sino que es un republicano, al igual que lo es Rousseau.

Berlin señala respecto de Kant lo siguiente:

El individuo libre de Kant es un ser trascendente que está más allá del reino de la causalidad natural. Sin embargo, esta doctrina, en su forma empírica –en la que el concepto de hombre relevante es el de la vida corriente– se convirtió en el núcleo de un liberalismo humanista, ético y político, que fue profundamente influido por Kant y Rousseau en el siglo XVIII. En su visión *a priori* es una forma de individualismo protestante secularizado en el que el puesto de Dios es ocupado por la

idea de la vida racional y el puesto del alma individual que tiende a la unión con Él es sustituido por la idea de individuo, dotado de razón, que ansía ser gobernado por la razón y solo (sic) por la razón y a no depender de nada que pueda dañarle o desviarle atrapándolo en su naturaleza irracional. Autonomía, no heteronomía: actuar y no ser accionado. La idea de la esclavitud de las pasiones es más que una metáfora para los que piensan de esta manera. Emanciparme del miedo, del amor o del deseo de parecerme a los demás es liberarme del despotismo de lo por mí no controlado... A esta manera de pensar y de hablar corresponde la experiencia psicológica de observarme a mí mismo cediendo ante un impulso “inferior”, obrando por un motivo que rechazo, razonando después “que no era yo” o que había “perdido el control de mí mismo” cuando lo hacía. Me identifico con mis momentos juiciosos y racionales. Las consecuencias de mis actos carecen de importancia porque no las controlo: solo (sic) son importantes mis motivos (Berlin, 2012, 223-4).

Y, en la sección V de su texto, titulado *El templo de Sarastro*, Berlin completará su embestida contra Kant y contra todos a los que atribuye la defensa del concepto positivo de libertad, señalando que:

Aquellos que creían en la libertad como autogobierno racional venían obligados, más tarde o más temprano, a considerar su aplicación no solo (sic) a la vida interior del hombre, sino también a sus relaciones con los otros miembros de la sociedad. Incluso los más individualistas de entre ellos –desde luego Rousseau, Kant y Fichte empezaron siendo individualistas– acabaron por preguntarse si era posible la vida racional no solo para el individuo sino para la sociedad, y cómo podría lograrse esto último (Berlin, 2012, 229).

Pettit señala que existe un camino intermedio entre la libertad positiva y la libertad negativa. Este camino intermedio es la interpretación hecha por la tradición republicana de la libertad como no dominación. Este camino intermedio tiene un aspecto de ambos tipos de libertades presentadas por Berlin: de la libertad positiva asume la idea de determinación o dominio y de la libertad negativa asume la idea de ausencia de dominación por parte de

otros. Así, “[e]sta posibilidad tendría un elemento conceptual en común con la concepción negativa –el foco en la ausencia, no en la presencia–, y un elemento en común con la positiva: el foco en la dominación, no en la interferencia” (Pettit, 1999, 40-41). De este modo, la libertad republicana como no dominación expresa de mejor manera los ideales democráticos.

1.1. Libertad negativa, libertad positiva y libertad republicana

Como se acaba de señalar, el republicanismo tiene una conexión con la defensa de la libertad negativa. Pero esa defensa es diferente de aquella que emprende el liberalismo. Para el liberalismo, la defensa de la libertad negativa se realiza cuando no existe interferencia de otros en el campo de libertad de la persona. Esta idea le viene al liberalismo desde Hobbes, quien defiende la idea de que el modelo ideal de libertad es la del hombre solitario que no está en contacto con quienes pudiesen irrumpir en el campo de acción. Esta situación ideal es, para Hobbes, el Estado de naturaleza en el que el individuo se encuentra completamente desconectado de la convivencia social. En cambio, el republicanismo considera que la libertad es un valor del que solo se puede gozar dentro de un contexto social. Así, un elemento que separa al liberalismo del republicanismo es la distinción asocial–social. Esto queda claro para Pettit cuando señala que:

La diferencia esencial entre la noción liberal y republicana de libertad solo se vuelve evidente cuando observamos una última distinción entre los valores políticos. Se trata de la distinción asocial-social: la distinción entre los valores de los que puede gozar una persona, en principio, fuera del contexto social y los valores para los que esa posibilidad no es válida...ven este sentido, es un valor asocial, mientras que la igualdad con los demás –al menos en su interpretación natural– no lo es. Resulta que la libertad negativa, libertad en el sentido en el que por definición no requiere ninguno de los factores adicionales mencionados, puede interpretarse de ambos modos, como social o como asocial. La interpretación asocial es la liberal; la social es la republicana (Braithwaite y Pettit, 2015, 75).

En el párrafo siguiente Pettit señala que la concepción negativa de libertad deriva de Hobbes. El filósofo del siglo XVII tiene

una concepción de la libertad que lo conecta con el liberalismo y lo aleja del republicanismo. Esta concepción se dibuja en dos pasos que se expresan en las siguientes afirmaciones:

- i. “[u]n hombre libre es aquel que, en las cosas que en virtud de su fuerza y talento es capaz de hacer, no encuentra trabas a su voluntad” (citado en Braithwaite y Pettit, 2015, 75).
- ii. Una persona puede gozar de la libertad de manera igual en a) el estado de naturaleza, b) en un régimen tiránico o c) en un régimen constitucional. De esta manera señala Hobbes que “Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma” (citado en Braithwaite y Pettit, 2015, 75).

La afirmación (i) puede ser compartida tanto por los republicanos como por los liberales, en cambio, la afirmación (ii) marca el punto de separación entre ambas posiciones. De otro lado, (i) es necesario para (ii) ya que allí se presenta la definición de libertad como no interferencia. En (ii) se indica que la libertad como no interferencia no tiene una conexión especial con algún régimen político, por lo tanto, puede existir fuera de cualquier régimen político (en estado de naturaleza) o en un régimen tiránico o constitucional. Esta concepción es propia de la tradición liberal clásica.

Ahora bien, para el liberalismo es posible la defensa de la libertad entendida como no interferencia dentro de la sociedad solo si es posible que la ley se utilice como un instrumento para garantizarla. De esta manera señala Pettit que:

En esencia, esta visión se reduce a que la convención social y la ley no constituyen más que un medio para alcanzar la felicidad, y la índole del medio no importa mientras las personas dispongan del margen de elección que requiere la libertad (Braithwaite y Pettit, 2015, 76).

De esta manera, la conexión entre la libertad y la ley civil es instrumental. Para la tradición liberal, la ley es un medio para garantizar la libertad, pero no es un medio indispensable. Se puede conseguir la libertad por otros medios, como decidir vivir en un estado de naturaleza o tener un régimen tiránico. Lo mismo sucede con la felicidad. La felicidad es un fin que se debe conseguir no importando por qué medio se garantiza. Lo que la tradición li-

beral busca garantizar es que exista una conexión entre felicidad y libertad, pero no le interesa si éstas están conectadas con la ley, y de qué manera se podían conectar con ella.

En cambio, para la tradición republicana es importante que entre la ley y la libertad la relación no sea instrumental sino intrínseca, de manera que ella entienda que es la ley la que permite la libertad. La idea republicana según la cual es la ley la que nos hace libres se encuentra en el seno de los inicios de dicha tradición en Roma. Para el republicanismo naciente en Roma la libertad (*libertas*) coincide con la ciudadanía (*civitas*). De esta manera señala Wirszubski que:

En Roma y en relación con los romanos, la *libertas* plena coincide con la *civitas*. La *libertad* y la *civitas* de un romano denotan lo mismo, solo que cada una de ellas lo hace desde un punto de vista diferente y con énfasis en un aspecto distinto: *libertas* significa, en primer lugar, el estatus de un individuo en cuanto tal, mientras que *civitas* denota básicamente el estatus de un individuo en relación con la comunidad. Solo un ciudadano romano goza de todos los derechos, personales y políticos, que constituyen la *libertas* (citado en Braithwaite y Pettit, 2015, 78).

De esta manera, desde Roma queda claro para la tradición republicana que (i) la libertad y la ciudadanía mantienen una relación interna; (ii) la ciudadanía es un estatus legal, que permite que una persona pueda gozar de los derechos personales y políticos que constituyen la libertad; y (iii) que la libertad se encuentra en una relación interna con la ley. Esto quiere decir que solo se es libre en el contexto de la ciudadanía. En cambio, para la concepción liberal la relación entre la ley (y la ciudadanía) con la libertad es externa, no interna. Esto hace posible que un liberal pueda sostener que en el estado de aislamiento total que constituye al estado de naturaleza las personas pueden ser libres, e incluso para Hobbes, dicho estado de aislamiento constituye el esquema ideal para la libertad perfecta.

Como podemos ver claramente, tanto la tradición liberal como la republicana tienen un compromiso con la libertad negativa, pero ambos lo hacen de maneras distintas. La tradición liberal considera que todo el espectro de la libertad que vale la pena defender se agota en la libertad negativa; además de señalar que

ésta se puede encontrar tanto en el estado de aislamiento (el estado de naturaleza) como en el estado civil. La razón de esto último es que para el liberalismo la relación entre la libertad y la ley es externa, y por tanto, meramente instrumental. Esto hace que aquellos liberales que defienden el Estado Constitucional de Derecho y el estatus ciudadano de las personas, lo hagan porque éstos son un instrumento eficaz para defender la libertad, pero no porque éstos sean elementos constitutivos de la libertad.

A diferencia de la tradición liberal, la republicana ha entendido, desde un inicio, que la libertad negativa no es el único aspecto de la libertad que hay que mantener, sino que hay determinados aspectos de la libertad positiva que hay que proteger. Es por ello que los republicanos no conciben la libertad como no interferencia, sino como no dominación. La libertad como no dominación incluye ciertos aspectos de la libertad positiva que es necesario mantener. Estos aspectos se fundan en la necesidad de que una persona no se encuentre a merced del poder arbitrario de otra. El republicanism entiende que es a través de las leyes que se puede mantener hacer frente a la dominación que constituye el poder arbitrario de una persona sobre otra. En por eso que la relación de la libertad y las leyes guardan una relación intrínseca, porque las segundas constituyen la *conditio sine qua non* de la primera.

1.2. Interferencia, dominación y libertad republicana

Para los romanos, el simple hecho de no sufrir interferencias no significaba que una persona fuese libre. Podría ser un *servus sine dominio*, es decir, un esclavo sin amo, pero no una persona libre. En este sentido, para el republicanism existe una diferencia entre la interferencia y la dominación. Como hemos visto, tanto el liberalismo como el republicanism se concentran en la libertad negativa; pero mientras que el primero la interpreta como asocial y en conexión externa con la ley, el segundo la interpreta como social y en conexión interna con la ley. Pero ahora hace su aparición una distinción que va a ser definitoria para Pettit, en su libro *Republicanism*: el liberalismo va a defender la libertad interpretada como no interferencia, en cambio el republicanism va a defender la libertad entendida como no dominación. Esta idea de

la libertad como no dominación va a definir con toda claridad al republicanismo.

La distinción fundamental que hacen los republicanos romanos es entre ciudadanos y esclavos. La diferencia entre ambos es que el primero es libre, en el sentido de que no tiene un amo, mientras que el segundo no lo es pues tiene un amo, es decir, se encuentra bajo el dominio de otra persona. De esta manera Pettit señala que:

La condición de libertad se ilustra con el estatus de alguien que, a diferencia del esclavo, no está sujeto al poder arbitrario de otro, esto es, de alguien que no está dominado por el poder arbitrario de ningún otro. Así, la condición de libertad queda ilustrada de modo tal, que puede haber pérdida de libertad sin que se dé interferencia real de tipo alguno: puede haber esclavización y dominación sin interferencia, como en el ejemplo del amo que no interfiere (Pettit, 1999, 51-52).

En este pasaje se ve con claridad que la libertad de una persona consiste en no encontrarse sujeta al poder arbitrario de otra persona. La interpretación republicana de la libertad como no dominación consiste exactamente en no estar en esa situación. Es por ello que la libertad no es entendida como no interferencia, porque alguien puede encontrarse bajo el poder arbitrario de otro (como un amo, un marido o un superior dentro de una congregación religiosa) pero que no interfiere. Lo que caracteriza a la condición de una persona que carece de libertad no es si otro interfiere o no interfiere en su ámbito de acción, sino el que otra persona cuenta con el poder efectivo de someterlo a su arbitrio. De esta manera, no porque el amo no interfiera (por tratarse de un amo benevolente) la persona que está sujeta a dicho amo es libre. El amo tiene la posibilidad real de ejercer su dominio sobre la persona en cualquier momento, y en eso consiste la condición de falta de libertad. La libertad es pues, ausencia de dominación en vez de ausencia de interferencia.

Alguien podría alegar que la idea de libertad como no dominación resulta artificiosa y abstracta, puesto que lo concreto es que se produce una falta de libertad cuando alguien interfiere en el campo de acción de otra persona. El objetor de la concepción republicana de libertad podría decir que basarse en meras posibilidades resulta fútil, y lo que deberíamos hacer es basarnos

en las concreciones de la falta de libertad. Pero esta forma de pensar supone que el poder, entendido como la posibilidad que puede tener alguien de someter a su arbitrio a otra persona, es algo abstracto. Frente a ello es necesario señalar que el hecho de que A tenga la posibilidad de someter a B a su arbitrio no es algo abstracto, sino que es algo real. Es real que alguien tenga o no tenga esa posibilidad. No es en absoluto una abstracción. De esta manera, el marido que tiene el poder sobre su esposa (puesto que tiene el control del dinero y de las alternativas de acción que ella podría tener) está ejerciendo dominación real sobre ella, aunque sea considerado y le dé suficiente dinero y margen de acción para que ella haga lo que considere adecuado. La realidad de su poder sobre ella reside en que él puede, en cualquier momento, hacer efectivo el sometimiento sobre ella, sometimiento que se encuentra como una posibilidad real en la relación en la que se encuentran.

De esta manera, la distinción entre interferencia y dominación permite precisar de mejor manera el ideal liberal del ideal republicano. De esta manera, la tradición republicana surge de una importante aclaración entre interferencia y dominación. La no interferencia supone que A no interviene en la realidad actual en la esfera de libertad de B, pero ello no significa que A no esté en condiciones de intervenir cuando quiera en la esfera de libertad de B. El ejemplo más claro es el del amo bonachón respecto de su esclavo. El amo bonachón no interviene efectivamente en la esfera de libertad de su esclavo, pero podría hacerlo en cualquier momento; es decir, en alguno de los mundos posibles el amo puede intervenir de manera arbitraria en la esfera de libertad de su esclavo, si bien eso no sucede en el mundo actual. De esta manera el amo tiene la potestad de intervenir en la esfera de libertad de su esclavo si así lo quisiese, conforme a su capricho.

A diferencia de la no interferencia, la no dominación cuestiona la relación amo-esclavo, que la concepción de libertad como no interferencia no interpela. A la libertad como no dominación le interesa evitar que se constituyan relaciones en las que A pueda intervenir de manera arbitraria en la esfera de libertad de B en cualquiera de los mundos posibles (Pettit, 1999, 44). De esta manera, la idea de libertad como no dominación busca cuestionar todo tipo de relación donde pueda ejercerse interferencia arbi-

traria. Así relaciones tipo amo y esclavo, como la del marido que interfiere arbitrariamente en la vida de su esposa, o el del líder religioso sobre sus fieles, resultan ser cuestionadas por el republicanismo.

La defensa de la libertad como no interferencia se concentra solamente en que en las relaciones existentes una persona no interfiera en el ámbito de los derechos y libertades de otra. Este ideal liberal puede ser muy sugerente, pero deja fuera del marco de visión las posibles relaciones de dominación en que una persona se encuentra frente a otra. De esta manera, puede ser que A no interfiera en la vida de B, pero podría tener al alcance de la mano la posibilidad de hacerlo. De esta manera puede darse una situación en la que exista dominación sin interferencia. También puede existir relaciones de no dominación con alto grado de interferencia. Un ejemplo de ello puede ser el que B le pida a A que controle de manera completa sus hábitos alimenticios y su régimen de ejercicio físico a fin de lograr determinados objetivos, pero en esta situación no existe dominación porque B puede terminar con ella en el momento en el que lo considere adecuado. En esta relación de interferencia la persona B no ha perdido en ningún momento su libertad, puesto que A no tiene el poder de ejercer dominación sobre ella. La persona A cuenta, en todo momento, con el poder de terminar con la relación de interferencia, así como contó con el poder de iniciarla, ya que dicha relación se estableció por voluntad expresa de B.

En este caso, la relación de interferencia es entre dos personas, pero está sujeta a reglas claras. A intervendrá solamente en determinados aspectos de la vida de B (los concernientes a su dieta) y lo hará hasta que B decida que terminó. Se trata de una forma de intervención autorizada por los involucrados. Pero generalmente, las relaciones de interferencias legítimas son de carácter impersonal, como en el caso del derecho. Por ejemplo, las normas de tránsito regulan la circulación de autos y de personas por las calles. Se trata de normas a las que los implicados pueden dar su consentimiento racional y su aplicación, en principio, no es arbitraria. Los guardias de tránsito no detienen a alguien por consideraciones que no vienen al caso, como por el color de los autos, o la marca de los mismos, o la pigmentación de piel de las personas. Lo hace solo si han cometido una infracción.

Lo mismo sucede con las demás áreas del derecho. El derecho es un sistema impersonal que permite ejercer interferencias legítimas. De hecho, cuando se promulga una ley para beneficiar a una persona, a un grupo político o a una corporación particular, se sospecha de su legitimidad y se apela a una instancia superior señalando la inconstitucionalidad de la norma o la vulneración de los Derechos Humanos. Lo mismo sucede con las leyes del mercado. Dichas leyes son impersonales, y permiten que cualquier concurrente pueda participar en la compra o venta, o en los procesos de inversión, o de búsqueda de productividad y ganancia. En principio, las leyes del mercado no hacen distinciones entre personas por consideraciones que no son relevantes. Si ocurriese que, a través del poder político, se beneficia a unos sobre otros en la concurrencia en la competencia en el mercado, ello es percibido como corrupción. Cuando uno de los concurrentes en el mercado aprovecha alguna situación para burlar las normas del mercado, ello es señalado como fraude. De esta manera, el mercado es un sistema de interferencia impersonal que tiene sus normas básicas, e incluso su moral mínima. Dicha moral del mercado tiene tres principios: no al monopolio, no al fraude y garantía de la propiedad privada.

Ahora bien, si tenemos formas de interferencia personales e impersonales, la dominación es fundamentalmente personal, o de un grupo sobre otro. La dominación del hombre sobre la mujer es de carácter personal. La dominación de un grupo político, étnico o religioso sobre los demás grupos es colectiva. Pero en ambos casos sucede que A ejerce dominación sobre B, donde A y B pueden ser personas o grupos. Ciertamente, la interferencia también puede ser una relación de A sobre B. Pero, a diferencia de la dominación, la interferencia puede ser impersonal y legítima, como en el caso del derecho. La dominación jamás puede ser legítima y tampoco impersonal, porque se trata del uso arbitrario de poder sobre una persona o un grupo de personas.

2. La *Crítica de la razón pura* y la tercera antinomia de la razón

La concepción republicana de libertad como no dominación puede potenciarse de manera sustantiva si la conectamos con

el principio práctico de no instrumentalización que surge de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Como ya hemos señalado arriba, el pensamiento político de Kant se inscribe en la misma tradición republicana que Pettit está reactualizando. Pero el aporte de Kant a esta tradición tiene tres elementos valiosos.

El primero es la crítica a la metafísica dogmática. Puesto que muchas relaciones de dominación están basadas en una metafísica dogmática, ya sea religiosa (en nombre de un supuesto conocimiento de Dios y de su voluntad), ya sea de un supuesto conocimiento del alma humana y sus condiciones de realización (como en el caso de la concepción de desarrollo neoliberal o la concepción del desarrollo humano, defendida en nuestros días por Amartya Sen y Martha Nussbaum). El segundo aspecto en el que las ideas de Kant pueden ser importantes para la tradición republicana es que, como resultado de los conflictos dogmáticos de la razón que se presentan en la *tercera antinomia*, surge la exigencia de no instrumentalización que se desarrolla en la segunda formulación del imperativo categórico. Finalmente, el tercer aspecto en que esta concepción del republicanismo puede ser importante es que desarrolla una concepción para un republicanismo para la sociedad civil. Esto lo hace a partir de su concepción de *comunidad ética* desarrollado en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 2012, 123-126). Ciertamente, esta concepción de sociedad civil se encuentra en ciernes en los propios textos de Kant, pero es posible extraerla y mostrar toda su potencia para iluminar procesos sociales y políticos contemporáneos, especialmente procesos de construcción de sociedad civil republicana en contextos de Estados poco republicanos. En lo que sigue nos concentraremos en los dos primeros aspectos. El tercer aspecto es materia de una investigación aparte.

2.1. La *Crítica de la razón pura* de Kant y los conflictos dogmáticos

La razón es una facultad humana que ha sido vista tradicionalmente como capaz de tener conocimientos metafísicos o de penetrar las apariencias de las cosas hasta llegar a las esencias. La metafísica que sustenta esta concepción de la razón fue de-

nominada por Kant “metafísica dogmática”. En su *Crítica de la razón pura* Kant da cuenta de la bancarrota de dicha metafísica y de la concepción de razón que apoya. Esta bancarrota se ha hecho patente por los conflictos que se han dado en el terreno de la metafísica y que han llevado a múltiples incongruencias de la razón consigo misma. Estas incongruencias de la razón se deben a que sus afirmaciones han estado plagadas de dogmatismo.

La *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant ha sido vista tradicionalmente como una obra de epistemología y de metafísica. Si la obra es leída con atención desde el inicio, parece que de eso se trata. De hecho, parece ser que la pregunta central de la obra es *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*² En la formulación de la pregunta está clara la doble orientación del texto tanto hacia la metafísica como hacia la epistemología. Esta forma de leer el libro de Kant parece reforzarse si se entiende que la parte central se encuentra en la sección dedicada a la “analítica trascendental”, y que desde ese centro gira toda la discusión que se plantea. Desde esta perspectiva, los paralogismos y la dialéctica son secciones dependientes y no principales de la obra. De esta manera, a partir de esta lectura, la *Crítica de la razón pura* no permite extraer principios críticos ni para la política, ni para la moral, ni para la filosofía social, así como tampoco para la religión ni para el derecho.

Pero esta lectura termina por generar la idea de que las demás obras, en las que Kant presenta principios prácticos, se encuentran desconectadas de la *Crítica de la razón pura*. Esta lectura fue presentada por algunos neokantianos del cambio de siglo XIX y XX, y por Hans Kelsen, quien desdeñaba los aspectos sustantivos de las obras de Kant para quedarse solo con el formalismo de la analítica trascendental. Sin embargo, es posible hacer otra lectura del texto, desde la cual se extraigan principios prácticos. Una de esas lecturas es comprender la respuesta que da Kant a la pregunta: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?* como teniendo la siguiente respuesta: solo es posible ello si es que limitamos las pretensiones de

2 En la *Crítica de la razón pura* Kant presenta esta pregunta bajo esta formulación: “¿Cuál es el motivo de que todavía no se haya podido encontrar [para la metafísica] el camino seguro de la ciencia?” (Kant, 2000, 19 [BXVI]).

conocimiento humano y renunciamos a tener conocimientos metafísicos trascendentes; es decir, señalando que solo podemos conocer aquellos elementos que se dan en la experiencia y que la tarea de la filosofía deja de ser la de buscar conocimientos hiperfísicos para indagar cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. Ello conduce directamente a la investigación trascendental y a la deducción de las categorías del entendimiento. Pero esta investigación de carácter lógico (propio de la analítica trascendental) tiene como finalidad (y trae como consecuencia) un elemento político. Si nadie puede abrogarse conocimientos de aspectos metafísicos trascendentes, entonces nadie puede decir que cuenta con el conocimiento de la naturaleza humana ni de la manera en la que las personas deben vivir sus vidas, ni cuáles son las condiciones para la felicidad ni la realización o la calidad de vida de las personas, condiciones de las cuales algún iluminado se arroge el derecho de señalar cuál es la forma de gobierno y qué forma debe tener la sociedad en vistas de tal supuesto conocimiento.

De esta manera, el texto de la primera crítica trae consigo una consecuencia importante: le cierra el paso a toda forma de dogmatismo, ya sea que éste se base en una iluminación sagrada o basada en una supuesta ciencia, ya sea que pretenda tener su origen en un conocimiento de la naturaleza humana o de las condiciones de realización o de calidad de vida. Kant percibe con claridad las consecuencias prácticas, tanto políticas como morales, de la metafísica dogmática. El propósito de esa metafísica no es otro que generar relaciones despóticas, en las cuales las relaciones entre personas libres cedan el paso a las relaciones de dominación. La *Crítica de la razón pura* es, pues, un texto que tiene en su seno una profunda fuerza antidespótica. Kant retrata de esta manera la situación de la metafísica dogmática: puesto que la razón tiene:

[E]l destino singular de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (Kant, 2000, 5).

Frente a ello:

[C]omienza por principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, y está a la vez suficientemente acreditado por

ésta. Con ellos asciende (tal como su naturaleza propia lo requiere) cada vez más alto, hacia condiciones más remotas. Pero puesto que advierte que de esta manera su negocio debe quedar siempre inconcluso, porque las preguntas nunca se acaban, se ve por ello obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia (Kant, 2000, 5).

Esta situación conduce a la razón a asumir posiciones dogmáticas. De esta manera sigue señalando Kant:

Al comienzo, su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, era *despótica*. Pero como la legislación todavía guardaba el rastro de la antigua barbarie, poco a poco fue degenrando, por guerras intestinas, en una completa *anarquía* (Kant, 2000, 6).

El dogmatismo que termina conduciendo a la metafísica a un ámbito anárquico y a un consecuente campo de batalla representa la renuencia a dar razones debidamente justificadas frente a los demás y a imponer sus propios principios, pero sin detenerse a examinarlos suficientemente. De esta manera, el despotismo, y la dominación que conlleva, consiste en pretender gobernar a las personas de manera arbitraria, es decir, negándose a dar razones que puedan ser justificadas adecuadamente frente a otros (Forst, 2012, 16), alegando que se tiene un conocimiento del que realmente se carece. Con ello quedan fuera de juego las pretensiones despóticas de las Iglesias y de los absolutismos, así como de los proyectos desarrollistas (tan en boga en América Latina durante los años 60 y 70) o del proyecto político neoliberal de desarrollo del mercado o de la actual agenda política imperante en nuestros días, llamada “desarrollo humano”. Todos estos proyectos suponen un conocimiento de objetos metafísicos que no se encuentra a nuestro alcance. Ello constituye la base de arbitrariedad de todos estos proyectos. Es decir, tales proyectos no se encuentran asistidos por razones y justificaciones en el sentido normativo estándar, es decir, que puedan ser aceptados razonablemente por cualquier persona en una situación determinada.³

3 Cf. Scanlon (2003), en especial, los capítulos 4 y 5.

Pero hay más, el despotismo, y la arbitrariedad que se encuentra en su base, es asistido por el dogmatismo. En los prólogos y en la introducción de la *Crítica*, Kant presenta la manera en la que la metafísica, y con ella, toda la filosofía, ha caído en descrédito por haberse convertido en el campo de batalla de posiciones dogmáticas. De esta manera Kant señala que “El campo de batalla de estas disputas se llama metafísica” (Kant, 2000, 5). Las posiciones dogmáticas se caracterizan por encontrarse saturadas de razones consistentes, pero en las cuales la coherencia entre las razones es compacta, hasta el punto que imposibilitan el debate con otras posiciones y tampoco la contrastación con la experiencia. Dicha saturación conduce, inevitablemente, a abrazar concepciones metafísicas trascendentes del mundo que permitan sujetar con firmeza las razones en torno a un núcleo duro.

Así, el dogmatismo conduce a afirmar la posesión de verdades de carácter teórico, de las que se posee un supuesto conocimiento metafísico trascendente y que configuran el carácter compacto de las razones en cuestión. Ello hace que el encuentro con otros sistemas dogmáticos se presente como una lucha a muerte. Pero incluso las posiciones dogmáticas se enfrentan a posiciones depuradas por la crítica o frente a la experiencia que puede cuestionar sus pretensiones de validez. Este enfrentamiento entre posiciones dogmáticas no es algo que se encuentre solo a nivel metafísico, sino que se encuentra con claridad en los conflictos históricos. Incluso el escepticismo frente a las posiciones dogmáticas se encuentra hecho del mismo material que sus rivales dogmáticos, puesto que ambos se instalan en posiciones teóricas dirigidas a debatir respecto del conocimiento o no conocimiento de determinados objetos. De esta manera, el escepticismo no se presenta como una solución para la tan dañada metafísica. Por esa razón, Kant había percibido con claridad que solo la *crítica* puede sacar a la filosofía de este callejón sin salida. La relación entre la *crisis* de la razón y el recurso a la *crítica* de la misma ha sido estudiada con claridad por Ciro Alegría Varona⁴. En lo que sigue, utilizaré su estudio como conductor de mi argumentación.

4 Cf. Alegría (2015).

2.2. La *Crítica* como respuesta a la *crisis*

Los conflictos entre posiciones dogmáticas en metafísica no se dan en un “mundo paralelo” sino que tienen directamente efectos prácticos en las relaciones históricas, políticas, en el mundo social y en las formas de vidas. Los principios dogmáticos guían las acciones de las personas a conflictos sociales irreconciliables o a vidas dañadas⁵. En este sentido, la crítica de las posiciones dogmáticas en metafísica es crítica tanto política como social.

La *crítica* es la respuesta que encuentra Kant a la *crisis* de la metafísica. Y la respuesta que da a la crítica procede extrayendo del conflicto entre las posiciones dogmáticas principios prácticos. Ello sucede en las antinomias, especialmente en la tercera, aquella que enfrenta el determinismo con la libertad. De esta manera, se abren dos ámbitos de la razón: el ámbito teórico y el ámbito práctico. Mientras que el ámbito teórico se encuentra dirigido a dar explicaciones causales del mundo de la experiencia, el ámbito práctico se encuentra dirigido a producir principios prácticos. Así que mientras que la razón teórica otorga explicaciones, la razón práctica ofrece razones. Además, mientras que las explicaciones tienen un contenido, las razones tienen no solo un contenido, sino además un carácter, es decir, son morales o no lo son (tienen valor moral o carecen de él). Las razones se distinguen de las explicaciones en que son prácticas y se encuentran orientadas a la acción. Las explicaciones, en cambio, son puramente teóricas. En esto queda claro que de las explicaciones teóricas no se pueden extraer principios para la acción, ya que los principios para la acción se sustentan en razones (son justificados y cuestionados por medio de razones) y no en base a explicaciones.

La resolución de los conflictos teóricos a través del proceso de extraer de ellos principios prácticos arroja resultados direc-

5 El conflicto armado interno en el Perú enfrentó a sectores de la población que actuaban guiados por ideas y principios metafísicos de carácter dogmático. A causa del dogmatismo de los principios en acción, la crudeza del conflicto se radicalizó. En los años posteriores al conflicto asistimos a la tragedia de personas cuyas vidas han sido seriamente dañadas, ya sea porque mantienen ideas dogmáticas en sus cabezas o porque han sido agredidos por quienes, en nombre de principios metafísicos, han ejercido dominación en sus vidas, reduciendo los espacios de sus vidas como personas autónomas.

tos en la vida social, restituyendo la racionalidad perdida. Esta restitución no se realiza trayendo principios externos, sino que del análisis del conflicto de los principios dogmáticos que están operando en la misma sociedad se extraen principios prácticos. Estos principios prácticos tienen la posibilidad de restituir la racionalidad puesto que ofrecen razones para la acción. En cambio, el conflicto se mantiene irresuelto y la racionalidad permanece quebrada si las personas se mantienen en sus posiciones dogmáticas anteriores. Dichas posiciones dogmáticas dotan a las personas de supuestos conocimientos revelados o científicos sobre el mundo y las vidas de los sujetos. Las personas así atrapadas en el ensueño de sus posiciones dogmáticas no tienen la posibilidad de entender que no pueden tener esos supuestos conocimientos. No les es posible entender que lo único que se puede conocer es lo dado en la experiencia y que las ideas que provienen de la razón tienen solo un sentido práctico, pero no teórico.

Dicho conflicto teórico se mantiene vibrante en las posiciones políticas imperantes en las sociedades contemporáneas: de una parte, nos encontramos ante los defensores de la democracia constitucional, inspirados en formas renovadas de positivismo (como lo es el llamado neoconstitucionalismo); del otro lado encontramos la concepción, igualmente dogmática, de la democracia plebiscitaria y populista. El conflicto entre ambas posiciones dogmáticas está terminando por desgarrar a las sociedades democráticas y sumiéndolas en una profunda crisis. Esta antinomia política y social no es otra que la del neoliberalismo y el neopopulismo⁶.

En cambio, cuando se entiende que esas ideas que la razón tiene no aportan conocimientos constitutivos, sino solo principios prácticos, se restituye la racionalidad y se abandona la situación de crisis tanto metafísica como social. El abandono de la crisis es

6 Philip Pettit percibe, en su *Republicanismo*, que este conflicto no es otro que aquél desencadenado entre el colectivismo y el atomismo. Mientras que el colectivismo representa la utilización de las personas por parte de las fuerzas sociales, el atomismo representa la destrucción de la consideración de las personas como articuladas en relaciones sociales, con el consecuente debilitamiento de los lazos de solidaridad. El colectivismo representa inevitablemente al neopopulismo en alza en el mundo contemporáneo, mientras que el atomismo representa el liberalismo autoritario representado por las fuerzas del neoliberalismo (Pettit, 1999).

posible gracias a la crítica de la razón, es decir, a la denuncia de las posiciones metafísicas y la extracción de principios prácticos. Esta crítica se realiza en la experiencia de las personas en la sociedad actualmente existente. La crítica arroja un principio práctico que es el de la no instrumentalización de las personas.

3. El principio práctico de libertad como no dominación

Un principio práctico central es el de la no instrumentalización. Esta exigencia de no instrumentalización brota como principio práctico del conflicto dialéctico entre posiciones dogmáticas, en las antinomias de la razón pura, tal como Kant lo presenta en la *Crítica de la razón pura*. Especialmente, en la antinomia entre determinismo y libertad. La tercera antinomia señala en la tesis que “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad”, mientras que la antítesis indica que “no hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 2000, 441). De un lado, se afirma que todo se encuentra determinado por causas, de modo que no existen causas incausadas, es decir, no existe la libertad; de otro se afirma que existe causalidad por libertad. Pero ambas posiciones se presentan como posiciones antinómicas asumidas como conocimientos, cuando se trata de ideas de la razón que no deben ser tomadas como conocimientos sino como ideas críticas. De allí brota la exigencia de no instrumentalización de ninguna persona.

3.1. El principio de no intrumentalización

Este principio se presenta con claridad en la segunda formulación del imperativo categórico, que Kant presenta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 2002, 116).

Esta exigencia de no instrumentalización tiene dos aspectos centrales que es necesario subrayar:

- a) En primer lugar, que no podemos utilizar a las personas como medios para nuestros propios fines. Es decir, no podemos instrumentalizarlas y tratarlas como objetos o cosas. Existe una diferencia entre las personas y las cosas. Las cosas pueden ser utilizadas como medios e instrumentos para nuestros fines, en cambio, las personas no pueden ser tratadas de esta manera debido a que ellas cuentan con personalidad moral. Pero además hay que tener presente que la segunda formulación del imperativo categórico está señalando que la persona debe ser tratada “siempre al mismo tiempo” como fin y no “solo como un medio”. Esto quiere decir que debe ser considerada como un fin y como un medio al mismo tiempo. Esta tensión que se expresa en el principio práctico de no instrumentalización permanecerá sin resolverse, puesto que las personas, dentro de los sistemas sociales, son pensadas como medios a la vez que como fines en sí mismos.
- b) En segundo lugar, que debemos considerar a las personas con el derecho de darle fines a sus propias vidas y tener en cuenta que no podemos imponerles proyectos de vida o fines de su existencia. De esta manera, nadie tiene derecho a indicarnos cuál es el tipo de vida que debemos realizar, ni qué religión debemos abrazar. Tampoco puede imponerle un proyecto de desarrollo, como el proyecto de desarrollo económico o humano. Imponerles a otras personas fines para sus vidas es otra forma de considerarlas como objetos, pues los estaríamos utilizando como medios para que nuestros proyectos de vida ganen más terreno en la sociedad.

La exigencia de no instrumentalización no se extrae de ningún conocimiento que tengamos sobre los seres humanos ni de su naturaleza. Quizás la ciencia médica pueda tener conocimientos valiosos respecto del funcionamiento de determinados órganos del cuerpo humano, pero eso no significa que conozcan algo así como la naturaleza humana. Igualmente, los sacerdotes pueden tener bellas representaciones del alma humana, pero dichas representaciones no se asientan en conocimiento alguno, sino en lo que aparece en los textos sagrados. De manera que lo único que podemos afirmar es que no tenemos conocimiento ni acceso místico a la naturaleza o la esencia humana.

3.2. El principio de no instrumentalización en tanto libertad como no dominación

Dicha imposibilidad de conocimiento es presentada con claridad a partir de la crítica de la razón. Es en virtud de esa imposibilidad que nos encontramos en condiciones de afirmar que ninguna persona debe ser instrumentalizada. Esta exigencia de no instrumentalización es el resultado de la operación crítica para enfrentar la crisis de la razón expresada en la tercera antinomia. Como ésta ha sido realizada por la razón, podemos afirmar que debemos considerar a la persona como si fuese un “centro de razones”,⁷ es decir, tenemos la obligación de considerar a la persona como alguien que puede dar y recibir razones. Thomas Scanlon, al interpretar la “razón” como la posibilidad de las razones, lo que hace es liberar una fuerza contenida en la idea de Razón que Kant había asentado. De esta manera se produce un desarrollo doble. De una parte, la “dignidad de la Razón” se transmite a la dignidad de las personas. De otra parte, la exigencia de no instrumentalización se traduce en la exigencia de considerar a las personas como un centro de razones, con la capacidad de dar y recibir razones, es decir, la exigencia de ofrecer justificaciones respecto de las normas.

Considerar al ser humano como un centro de razones no significa tener conocimiento alguno respecto de la naturaleza humana. La Razón o las razones no son objetos metafísicos trascendentes. No se trata de conocimientos teóricos, sino de ideas prácticas. El intercambio de razones supone la justificación mutua y recíprocas (Forst, 2012, 14-18). El intercambio recíproco y mutuo de razones termina restituyendo la racionalidad de las relaciones dentro de las relaciones políticas, como de la sociedad y al interior de las formas de vida. Esto coloca a las personas como autónomas y no sometidas a dominación. La consideración de las personas como centros de razones y de justificación los prefigura como seres autónomos. La autonomía supone el hecho de que las personas son colegisladoras de las normas morales en un intercambio fluido de razones, al tiempo que apunta a la idea de *qua* a ninguna persona

7 Cf. Scanlon (2003).

se le puede imponer una norma o una relación a la que ella no pueda dar su libre consentimiento.

De esta manera, en la formulación presentada, lo que encontramos es la fuerza republicana de Kant centrada en la idea del ser humano como autónomo. La autonomía de las personas resulta ser el corazón del republicanismo de Kant. Así, el principio de no instrumentalización, incorporando la idea de la persona como centro de razones junto con la idea de autonomía, se presenta como un principio poderosamente crítico.

El republicanismo kantiano se hace más evidente cuando entendemos que el principio de no instrumentalización que surge como resultado de la tercera antinomia de la razón no es otra cosa que la idea práctica de libertad como no dominación. El concepto kantiano de libertad contiene justamente los dos aspectos que se hacen patentes en el concepto republicano. De una parte tiene una cara negativa a la vez que muestra un aspecto positivo. La cara negativa se presenta por la exigencia de no estar sometido a poder despótico alguno o al dominio de los tutores, y el aspecto positivo es el de poder determinar por uno mismo las reglas morales.

En el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant precisa la relación entre el aspecto negativo y el aspecto positivo de la libertad. Así señala que:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*... La citada definición de la libertad es *negativa*... si bien de ella fluye un concepto *positivo* de libertad... la libertad no [es] una propiedad de la voluntad según leyes naturales..., sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables (Kant, 2002, 140).

En dicho pasaje Kant señala, en primer lugar, que la libertad negativa es primordial y que consiste en no estar determinado por leyes externas provenientes de las relaciones causales que se encuentran en el orden natural. Pero, además, indica que la libertad positiva se deriva de la libertad negativa y puesto que se trata de no estar determinado por leyes externas sino por leyes internas, es decir, por leyes que brotan de la propia razón legisladora. De esta manera se genera una relación entre libertad, ley

y condicionamiento. La libertad consiste en actuar de acuerdo a leyes y no por condicionamientos naturales. Al no permitir que los condicionamientos naturales interfieran en nuestro uso de la libertad, el concepto que se está presentando es el de *libertad negativa*, pero como para poder conseguir eso requerimos asociar la libertad a la ley, del concepto de libertad negativa se deriva el de libertad positiva. Ahora bien, para que esas leyes sean estables, inmutables y reconocidas multilateralmente, ellas deben de brotar de la razón legisladora *a priori*. Ahora bien, puesto que la apelación al apriorismo llevado a cabo por Kant ha sido rechazada por los mismos kantianos contemporáneos, es posible seguir manteniendo la misma idea señalando que las leyes brotan de un intercambio de razones entre los involucrados en una situación normativa.

Esta misma concepción de libertad, asociada a leyes que brotan del intercambio de razones, se encuentra presente en la misma tradición republicana. Como hemos explicado en la primera parte de este trabajo, esta relación entre ley y libertad distingue con claridad al republicanismo del liberalismo. Puesto que el liberalismo piensa la libertad como no interferencia puede sostener, siguiendo a Hobbes, que una persona puede ser libre fuera de todo sistema social y político (como en el estado de naturaleza) o en contextos políticos monárquicos o populistas. Para el liberalismo no hay una conexión interna entre la libertad y la ley. En cambio, el republicanismo sostiene que la condición indispensable para el ejercicio de las libertades es que las personas se encuentren insertas en contextos sociales y políticos que tengan leyes que hagan posible el ejercicio de las libertades. De esta manera, el republicanismo señala con claridad que debe existir una conexión interna entre la libertad y la ley. De esta manera señala Pettit que:

El liberalismo clásico podría pensar que se promueve la libertad... por medio de la igualdad ante la ley. El republicanismo interpreta la libertad de modo tal que el vínculo con la igualdad ante la ley no es contingente: no existe posibilidad alguna de separarlas (Braithwaite y Pettit, 2015, 77).

De esta manera queda claro que la idea de libertad que Kant está defendiendo se encuentra en perfecta consonancia con la con-

cepción republicana. Así, Kant no podría ser considerado como defensor de una concepción positiva de libertad –como sí sucede con Aristóteles– sino con una concepción de libertad como no dominación.

Colofón

Rainer Forst ha argumentado a favor de que la posición de Kant puede ser entendida como una versión positiva del republicanismo, que se basa en la figura de justicia según la cual la pregunta: ¿qué razones podemos compartir?, debe reemplazar a la pregunta clásica: ¿quién debe qué a quién? Esto haría que la concepción republicana se encuentre centrada en el concepto de *justicia* como no dominación, en vez de en el de Pettit de *libertad* como no dominación. El filósofo irlandés mantiene dicha concepción porque se encuentra capturado por la primera imagen de la justicia. En cambio, la perspectiva de Kant –señala Forst– se encuentra ya en la segunda imagen de la justicia. Esto le permitiría al filósofo de Königsberg tener una concepción positiva del republicanismo, mientras que Pettit se mantiene en una concepción negativa del mismo, pues se encontraría centrado en una versión social de la libertad negativa. La concepción kantiana del republicanismo sería positiva porque se encuentra centrado en la autonomía de la persona. De hecho, el paso de la primera a la segunda imagen de la justicia que Forst presenta implica el paso de considerar a las personas como pasivos, a quienes se les asigna bienes de acuerdo con un esquema preestablecido de justicia, a considerarlas como activos en el proceso de deliberación respecto del esquema de justicia, deliberación basada en el intercambio de razones.

En este sentido, Forst señala lo siguiente:

Le llamo republicanismo “kantiano” porque, con modificaciones adecuadas, la autonomía de las personas para ser tanto autores como destinatarios de la ley, que vale tanto en el ámbito moral como en las esferas jurídica y política, es la idea básica. La justificación pública, entonces, es el medio de ese tipo de autonomía en el ámbito político (Forst, 2013, 160).

De esta manera, de acuerdo con Forst, el proceso de deliberación basado en razones, que conduce a la justificación pública, colocaría a la autonomía de las personas en el centro del campo político. De esta manera operaría la concepción republicana centrada en la justicia como no dominación, que sería una versión positiva del republicanismo.

Queda por investigar qué posición guarda la concepción que Forst atribuye al republicanismo de Kant respecto de la distinción entre libertad negativa y libertad positiva. Queda claro que para Pettit, la libertad como no dominación mantiene un aspecto de la libertad positiva, aunque se presenta como fundada en la libertad negativa. En cambio, si colocamos en el centro de la concepción republicana la idea de autonomía de la persona vinculada a la segunda imagen de la justicia, la relación entre libertad negativa y positiva dentro del concepto de justicia como no dominación se modifica. Pero aclarar este asunto desborda los límites del presente trabajo, aunque ciertamente puede dar más luces respecto del concepto que tiene Kant de republicanismo.

Bibliografía

- Alegría, C. (2017). “La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico de la teoría de la justicia social”, *Ideas Valores*, 66(164).
- Alegría, C. (2015). “La crisis como antinomia histórica: sobre la revelación de la verdad”. En M. Giusti, R. Gutiérrez y E. Salmón (Eds.), *La verdad nos hace libres: Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universalidad*. Lima: PUCP.
- Berlin, I. (2012). “Dos conceptos de libertad”. En I. Berlin, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Biebricher, T. (2015). “Neoliberalism and Democracy”, *Contellations* 22(2).
- Braithwaite, J. y Pettit, P. (2015). *No solo su merecido: Por una justicia penal que vaya más allá del castigo*. México: Siglo XXI.
- Forst, R. (2012). *The right to justification*. New York: Columbia U. P.
- Forst, R. (2013). “A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination”. En A. Niederberger, y P. Schink, *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kant, I. (2012). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón pura*. México: FCE.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Scanlon, T. (2003). *Lo que nos debemos unos a otros: ¿Qué significa ser moral?* Barcelona: Paidós.

