

LA PREGUNTA DEL DERECHO A LA REVOLUCIÓN EN KANT. ELEMENTO PARA UNA GENEALOGÍA DE LO POLÍTICO

NICOLÁS RIED*

UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE
nicolasried@gmail.com

RESUMEN: Kant sitúa la pregunta por un derecho a la revolución como una de las principales preguntas de la teoría política moderna. Respondiendo de manera negativa, es decir, negando la posibilidad de un *derecho* a la revolución, Kant enmarca la discusión relativa al cambio político: ¿queremos un mundo nuevo o no? La respuesta de los liberales es no, la respuesta de los revolucionarios es sí. Mientras unos pretenden mejorar estas condiciones, los otros pretenden acelerar la llegada de nuevas condiciones de vida. Ambas posiciones, sin embargo, miran al horizonte y sitúan la pregunta por nuestra comunidad en un mundo distinto de este, de manera trascendental. En este artículo se presenta cómo las posiciones escatólogas y liberales excluyen del debate teórico posiciones que se preguntan por esta comunidad en un sentido inmanente, posiciones críticas que se preguntan por los modos de producir comunidad y no por defender un ideal sin forma de humanidad.

Palabras claves: *lo político, comunidad, crítica, escatología*

THE QUESTION OF THE RIGHT TO REVOLUTION IN KANT. ELEMENTS FOR A GENEALOGY OF THE POLITICAL.

ABSTRACT: Kant places the question about a right to the revolution like one of the principal questions of modern political theory. Answering negatively, it is denying the possibility of a *right* to the revolution, Kant frames the political change discussion: We want a new world or not? The liberal answer is not; the revolutionary answer is yes. While some of them want to improve the conditions of this world, the others want to accelerate the new world becoming. Both positions look at horizon and place the question about our community in a transcendental world. This paper presents how the

* Egresado de Derecho, Universidad de Chile. Investigador FONDECYT. Fundador revista *Parrhesía*.

eschatological and the liberal positions exclude from the theoretical debate positions that ask for this community in an immanent sense, critical positions that ask for production modes, not for an unformed ideal of humanity.

Keywords: *The political, Community, Critic, Eschatology.*

FIGURA 1. REVOLUCIÓN SIN DERECHO ES DICTADURA.



FACULTAD DE DERECHO, UNIVERSIDAD DE CHILE

1. INTRODUCCIÓN

¿Puede el Derecho consagrar su propio cambio normativo? La respuesta a esta pregunta tradicionalmente requiere de una versión normativa del Derecho, donde la negativa ante la revolución tiene por fundamento la ilegitimidad de la misma: el Derecho no puede consagrar su propio cambio normativo. Dicha respuesta está en Immanuel Kant de manera sistemática: un “derecho” a la revolución es algo fundamentalmente *ilegítimo*, precisamente porque se intenta justificar desde un sistema jurídico actual, otro Derecho que lo reemplazaría. En Kant, el problema es la ilegitimidad de la revolución, en definitiva, dado que las razones para cambiar este derecho por otro no se encuentran en este mundo, sino en otro. El punto, sin embargo, está en que la violencia revolucionaria no puede pretender *legitimarse*, desde el punto de vista del Derecho que pretende abolir; en otro plano, lo que los revolucionarios deben hacer es *justificar* la violencia revolucionaria: hacer *justo* el cambio normativo, desde aquel mundo y no desde este. La cuestión puede ser presentada de la siguiente manera: los revolucionarios anhelan un mundo distinto de este, el cual no pueden justificar desde este mundo; los anti-revolucionarios prefieren conservar este mundo tal y como está, sin correr el riesgo de un mundo nuevo. Aquí cobra particular importancia la idea que un derecho a la revolución no puede ser *legitimado*. Hannah Arendt en su *Sobre la violencia* (1969) presenta una clasificación relevante para estos efectos: la distinción entre *poder y violencia*, que nos lleva a otra distinción, entre *legitimación y justificación*: el poder solo puede ser legitimado, mientras que la violencia solo puede ser justificada en relación con un futuro.

Se sostendrá que esta concepción de la revolución como violencia ilegítima en Kant es la base de un cierto modo de leer lo político, que denominaremos pensamiento escatológico de lo político. La lectura escatológica (del griego *éskhatos*, “estudio del fin de los tiempos”) nos presenta las prácticas políticas como aquellas dirigidas a acelerar el proceso de llegada de un mundo libre, distinto de éste y futuro: toda práctica política contingente tiene como horizonte un mundo por venir que está claro y que es más justo que éste. La escatología es una concepción que presenta este mundo como momentáneo respecto de una comunidad que viene. Todas nuestras prácticas serían la preparación para un momento excepcional que dará sentido a todos los actos anteriores, ese momento excepcional que toma la forma de una revolución o de una *parusía* que será el final de estos tiempos, que marcará un antes y un después de lo político: la promesa de un mundo post-político, de un mundo emancipado distinto de este mundo.

El paradigma de lo político en sentido escatológico es la revolución, y su forma es la *excepción*: un momento único es el momento político, por lo que todos nuestros

actos deben estar dirigidos hacia la realización de ese gran acto, debemos contribuir a la llegada de ese momento. Así, hay causas que son políticas y otras que no lo son, las hay que contribuyen a la llegada de ese momento, como hay otras que no. Las causas que no aportan a la llegada de ese momento, no constituyen actos “políticos”, pues el mérito de ser político está dado precisamente por acercar el gran momento de la emancipación de nuestra comunidad, ese momento que la hará una comunidad libre.

La pregunta por aquello extraño al Derecho contiene ciertas cuestiones fundamentales para referir al Derecho mismo, dado que los elementos que acercan el mundo libre son elementos y condiciones externas a este mundo, a este sistema normativo. ¿Cuáles son las condiciones jurídicas de una revolución?, es una pregunta particularmente interesante desde el punto de vista kantiano, pues su respuesta no sólo presenta las características del final de un determinado ordenamiento jurídico, sino también los límites de *este* Derecho (distinto de *aquel* Derecho que viene a imponerse), o más específicamente las dimensiones de las que este sistema jurídico se puede hacer cargo.

El estatus mismo de este tipo de preguntas (esto es, preguntas por aquello que es extra-jurídico) permite evidenciar los mecanismos de acción política efectivos de una comunidad determinada, además de las finalidades que esas acciones persiguen: podemos pensar que la política está siempre por venir, asentada en las instituciones jurídicas vigentes y en las prácticas políticas deliberativas; o bien, pensar lo político como un espacio de disputa, fundada en el disenso y articulada en todos los planos de la comunidad. Dos modos de leer lo político, teniendo como principio una pregunta estructural: ¿qué sentido tiene hablar de un “derecho” a la violencia revolucionaria? Para ello, es importante mostrar el contexto meta-teórico en que esa pregunta adquiere valor, y por tanto el sentido de indagar algo como lo que aquí se presenta: si situamos que en esta cuestión kantiana hay un núcleo relevante de la cuestión política, ello nos permitiría asimilar ciertas teorías políticas que por lo general se ubican en posiciones distantes, como sería el pensamiento de Kant, cierto marxismo, cierto feminismo y la teología política.

Presentaremos la relevancia de la pregunta por el estatus de la revolución frente al Derecho, en la versión que nos presenta Kant. Revisaremos cómo este problema y la respuesta kantiana presentan un cierto paradigma de acción política, para finalmente reflexionar en torno a un modo de leer lo político distinto del que estructura el sistema kantiano.

2. EL PROBLEMA DE REVOLUCIÓN ANTE EL DERECHO

En principio, Immanuel Kant no tiene un pensamiento filosófico-político sistemático. El “Kant político” debe ser reconstruido desde sus obras iusfilosóficas y de filosofía moral, teniendo principalmente en cuenta su *La metafísica de las costumbres*, publicada en 1797, cinco años después de la Revolución Francesa¹. En esta obra, Kant niega el derecho de resistencia, de forma explícita cuando en la *Observación general* de la sección *Derecho Público* manifiesta:

“La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso pensado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad [...] Por tanto, un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al *poder ejecutivo*, no al legislativo”².

Pero también defiende la idea de la imposibilidad de abandonar la participación propia de la comunidad jurídica bajo un corolario, respecto de la posesión en el estado civil. En el párrafo octavo, Kant dice:

“Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto exterior como suyo, entonces el sujeto ha de estar también autorizado *obligar* a cualquiera, con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca de tal objeto, a entrar con él en una constitución civil”³.

Kant niega, por una parte, la posibilidad de la revolución como mecanismo *legítimo* de cambio en el orden jurídico, y por otra parte, banaliza toda pretensión subjetiva de negar el derecho objetivamente: un sujeto no puede determinar *motu proprio* la voluntad de todos los demás, sin lesionar la autonomía de todos. Así, debemos tener en cuenta que, en Kant, la figura de la revolución en tanto (la) forma de resistencia no puede *legitimarse*, y que la negación radical del derecho no puede darse en el nivel del sujeto individualmente considerado. Esto es: todo mecanismo de destrucción del orden

¹ Vid. KERSTING, Wolfgang. “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”. En: GUYER, Paul (ed.). *Cambridge companion to Kant*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1992, p. 343.

² KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad.: Adela Cortina. Madrid, España: Tecnos, 2005, 4a edición, pp. 152-153.

³ *Ibid.*, §8, p. 70.

existente carece de fundamento ético, no obstante pueda ser representado como una cuestión de carácter político.

Esta posición, presenta dos posibles lecturas respecto del derecho de resistencia en relación con lo político: por una parte, podemos pensar desde una crítica de la teoría del derecho, que el marco normativo del Derecho incluye principios cuyo fundamento último es la justicia, lo que nos lleva a concebir formas de resistencia legítimas aunque ilegales como la desobediencia civil (John Rawls), con lo cual Kant parece no dar cuenta del estatus actual de la política⁴; por otra parte, desde la teoría política, podemos pensar que los ámbitos de la política y de la moral son distintos, argumentando así que lo que Kant niega no es las condiciones políticas de la resistencia, sino que esas condiciones sean jurídicas (Nicolás Maquiavelo). La pregunta, en este sentido, es: ¿Puede pensarse un *derecho* a la revolución? La sugerencia aquí, es que desde un punto de vista kantiano, la respuesta es negativa; siendo eso lo que nos abre los márgenes para el análisis de otra cuestión: ¿Cuál es la relevancia política de darle el carácter de “derecho” a la revolución? Por otra parte, ¿qué estatus presenta, en el marco jurídico, la violencia revolucionaria?

Aquí cobra particular importancia la idea que un derecho a la revolución no puede ser *legitimado*. Hannah Arendt en su *Sobre la violencia* (1969) presenta una clasificación relevante para estos efectos: la distinción entre *poder y violencia*, que nos lleva a otra distinción, entre *legitimación y justificación*. Dice Arendt:

“El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad [...] La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima”⁵.

Siguiendo la lectura arendtiana del problema, podemos decir que lo fundamental de una revolución, en tanto violencia fundadora del poder político y un nuevo orden jurídico, es que no puede ser *legitimada*; por su parte, la revolución sólo puede *justificarse*, entendiendo esto como la proposición de un fin que dé cuenta de la necesidad del nuevo orden jurídico-político, sin requerir esto ningún tipo de compatibilidad con el

⁴ Vid. DWORKIN, Ronald. “¿Es el derecho un sistema de normas?”. En (comp.): *Filosofía del derecho*. Trad. Javier Sáinz de los Terreros. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1a edición, 1980. P. 97-101. Para una interpretación del concepto de *principio* en Dworkin, vid. PEÑA G., Carlos. “Discreción e interpretación judicial: las tesis de Dworkin”. En: VV. AA. *Interpretación, integración y razonamiento en el derecho*. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1992.

⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid, España: Alianza editorial, 2005, 1a edición, pp. 71-72.

régimen anterior. Sobre esta distinción se torna importante la pregunta por la relevancia política del carácter de “derecho” de la revolución, porque una vez descartado que la revolución por definición no pueda ser considerada un derecho, pues para hacerlo debería fundarse en aquello que precisamente destruye, la palabra “derecho” debe cobrar otro significado, distinto de aquel que legitima. Un “derecho” que justifica, en consecuencia, es distinto de un “derecho” que legitima; para efectos de la violencia revolucionaria, sería necesario un derecho que justifica.

Con esta relación entre justificación y legitimación, vemos de manera nítida cómo el problema kantiano del derecho a la revolución se responde de modo negativo, dado que lo político es naturalmente lo extraño al Derecho. Lo político no es objeto de normas, sino de una producción constante, por ello el afán kantiano de juridificar lo político nos lleva a cuestionar ese propio afán: ¿cuál es el temor a pensar lo político sin normas?

3. EL ESTATUS ESCATOLÓGICO DE LO POLÍTICO EN KANT

El pensamiento kantiano, en lo que respecta al Derecho desde esta reflexión sobre la revolución, presenta una pretensión normativa de lo político. Esta pretensión normativa de lo político es una cuestión fundamental para definir al pensamiento kantiano como uno particularmente escatológico, paradigmático y germinal de la lectura escatológica de lo político. Pensar la revolución como el paradigma de lo político implica pensar en un modo de producir lo político que sea articulado, que opere de acuerdo a horizontes políticos, a proyectos, a ideales y que opere sobre una cierta normatividad. Aquí se permea el proyecto de Kant hacia la política, que se piensa de acuerdo al futuro. Se piensa que la actividad política está encaminada hacia el avance a una comunidad nueva, ideal, que supera a la actual.

Para pensar lo político de un modo diferente, es necesario reconocer que este problema (el de la revolución) y esta respuesta (la de Kant) es fundamental para el pensamiento político de Occidente. Que la comunidad pueda producirse *a priori* es una pretensión legada por Kant, pero que se basa profundamente en la esperanza teológica de un mundo nuevo. Que la articulación política y la reforma sean los paradigmas de la producción política actual, es producto del peso de la noche kantiana.

Si decimos, por ejemplo, que ni la revolución ni los actos políticos en general deben operar en base a horizontes morales ni articulaciones colectivas, inmediatamente se cae en el reproche del quietismo: los que hacen por hacer, los que no se articulan ni operan de acuerdo a principios y valores, no hacen más que llamar a la inactividad. Sin

embargo, ello solo desde cierta concepción de la participación humana en el mundo que requiere de una justificación basada en cierto compromiso con un ideal universal de lo humano, ya sea basado en un presupuesto divino o en un concepto general de la naturaleza humana, es decir un estándar normativo de lo humano. La pregunta, en este sentido, es cómo pensar la política más allá de un estándar normativo de lo humano, más allá de la normativización de lo humano, más allá de los horizontes universales de la humanidad, o más bien prescindiendo de todo eso, sin caer en una militancia especista por lo humano.

Por lo pronto, podemos decir que una versión crítica de lo político, que se oponga a la lectura escatológica que normativiza lo político, debe prescindir de una concepción normativa de la comunidad. Hay tantas vidas como personas, y ¿cómo hacer que todas ellas puedan practicarse como legítimas en una comunidad? Es en este sentido que las políticas del disenso son la perfecta oposición a la herencia kantiana que articula la política de los consensos que ha visto derramada por la reconfiguración del escenario político en Chile desde las demandas estudiantiles hasta las de una asamblea constituyente. Esto nos permite acercar el pensamiento de Kant a ciertas versiones del marxismo, del feminismo y de la teología política; a la vez que permite distanciarlo de las políticas del desacuerdo que contemporáneamente podemos ubicar en Michel Foucault, Jacques Rancière, Judith Butler.

En la lectura crítica no-kantiana, la política no puede ser leída de acuerdo a diseños consensuados, pues se queda corta, sino al contrario: debemos poner la vista en la práctica libre de la libertad, en la reconfiguración constante de la identidad política, en la forma en que construyéndonos a nosotros mismos construimos la mejor comunidad posible, sin miedo al naufragio de todos, sino incluso con la esperanza que incluso bajo el agua podremos resolver los problemas que nos son comunes.

4. POST SCRIPTUM

Este trabajo fue presentado en el *Primer congreso internacional sobre Kant*, en la Universidad Alberto Hurtado (Chile), en abril de 2014. En dicha oportunidad, el texto recibió una crítica profunda: si el pensamiento jurídico kantiano busca darle un contenido extrajurídico a la revolución, es precisamente porque el mundo post-revolucionario no es preferible al mundo normativo actual. Un mundo futuro no es necesariamente un mundo con Estado, por ejemplo, lo que pondría en riesgo el principio kantiano que cualquier Estado es mejor que ningún Estado. Esto, alejaría al pensamiento kantiano

antes que acercarlo al pensamiento escatológico como se sostiene, y con ello a cierto marxismo, cierto feminismo y la teología política⁶.

Para intentar salvar el punto, a costas de la mencionada objeción habría que distinguir el uso que aquí se le da a Kant. Sería preciso decir que Kant, en este punto, se aleja del pensamiento escatológico en cuanto su presentación de lo revolucionario se enmarca en un contexto mayor, en que lo jurídico rechaza lo revolucionario precisamente porque es extrajurídico, es decir que escapa a la normatividad, siendo eso indeseable. Hasta ahí, por tanto, estamos de acuerdo con la objeción. Sin embargo ella no da del todo en el uso de Kant aquí presentado. Digamos que Kant, en el texto presentado, es usado como medio y no como fin en sí mismo. Cuando reflexionamos por la pregunta kantiana acerca de la revolución y su respectiva respuesta, lo hacemos en función de esos restrictivos márgenes: la pregunta y la respuesta. El que Kant responda negativamente ante la pregunta por la revolución respecto del cambio normativo, es el modo inverso de preguntarse por la virtud presente en el hecho de esperar un mundo que viene: la gran pregunta que el feminismo, el marxismo y la teología política deben responder es: ¿por qué es virtuoso esperar un mundo que viene? ¿Por qué no contentarnos con este mundo?

Esa pregunta es la que debe disputar una versión escatológica de lo político, lo que en definitiva se traduce en una disputa por el uso de Kant: el feminismo y el marxismo deben dar cuenta de un mundo más justo y libre en el mundo que viene; la teología política debe dar cuenta que el lenguaje teológico presenta una estructura común con el lenguaje político, y por tanto pensar que la insistencia en las instituciones vigentes es el modo de acelerar (o anticipar) la llegada del Reino que viene. Lo que tienen en común –con evidentes diferencias– es la idea de *justificar* un mundo nuevo, un reino que por venir. Por ello, en el plano de la justificación se traduce la cuestión del derecho a la revolución en Kant: la pregunta por un derecho revolucionario es, en el fondo, la pregunta por lo virtuoso de la revolución. Toda lectura escatológica tendría en común que asume cierta virtud en el mundo que viene, sea porque es más justo o la humanidad más libre.

Esa sería la presencia de Kant en la lectura escatológica: el mostrar que la pregunta profunda al uso aparentemente contradictorio de la expresión “derecho a la revolución”, es la pregunta por la virtud del mundo futuro. ¿Qué hay de virtuoso en el mundo que viene?, es una pregunta que abre la discusión en esos términos y permite posicionar al marxismo, al feminismo y la teología política en contra de Kant, dado que aquellas lecturas escatológicas ven virtud en ese mundo, mientras que Kant no. Entonces, ¿por

⁶ Agradezco a Ivana Peric, por formular tal objeción.

qué decir que Kant y la lectura escatológica están cerca, si precisamente se oponen en la respuesta a esta pregunta? Aquí está el *quid* del asunto. La cuestión, en este sentido, consiste en el estatus que se le da a la pregunta misma: esta pregunta sería la pregunta política primordial, la cuestión principal, que Kant responde de una manera y la lectura escatológica de otra. Cabe destacar que Kant, en este sentido, coincidiría con la respuesta liberal de, por ejemplo, John Rawls, quien preferiría el término “desobediencia civil” antes que el de “revolución”, negando de manera indirecta la virtud en cambiar el mundo y auspiciando la “reforma” defendida por Kant.

Que el liberalismo kantiano y el pensamiento escatológico tengan en común la pregunta por la virtud del mundo que reemplazaría al actual, es lo que nos permite decir que son un mismo lado del barco, puesto que podemos pensar lo político desde una posición que no sea la de la pregunta por la virtud del mundo que viene, sino lo virtuoso de la práctica de la crítica. La lectura crítica de lo político tendría por cuestión principal no la de la virtud del mundo que viene, sino la de lo virtuoso en la crítica en cuanto crítica: ¿qué hay de virtuoso en sostener una actitud crítica?, sería la pregunta contraria a la kantiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDET, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid, España: Alianza editorial, 2005, 1a edición.

DWORKIN, Ronald. ¿Es el derecho un sistema de normas?. En (comp.): *Filosofía del derecho*. Trad. Javier Sáinz de los Terreros. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1a edición, 1980.

KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad.: Adela Cortina. Madrid, España: Tecnos, 2005, 4a edición.

KERSTING, Wolfgang. “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”. En: GUYER, Paul (ed.). *Cambridge companion to Kant*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1992. P. 343.

PEÑA G., Carlos. “Discreción e interpretación judicial: las tesis de Dworkin”. En: VV. AA. *Interpretación, integración y razonamiento en el derecho*. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1992.