

El pensamiento republicano en el postkantismo. Dos modelos¹

Douglas Moggach²

Recibido: 26-07-2021/ Aceptado: 18-10-2021

Resumen. El republicanismo alemán en el período que va de 1790 a 1850, aplica la idea kantiana de la autonomía moral a las relaciones e instituciones políticas. Pueden distinguirse dos modelos de pensamiento republicano que reconocen el problema de la diversidad y el conflicto de intereses en la sociedad civil moderna, así como la necesidad de su conciliación política. Uno de ellos, el de Schiller, sostiene que tales intereses, a pesar de dar lugar a conflicto y alienación, son, en último término, susceptibles de autolimitación, armonización y ajuste mutuo y voluntario en un Estado bien constituido. El otro, una variante más rigorista, desarrollada en la década de 1840 por Bruno Bauer, defiende un ideal estricto de transformación propia. Los intereses privados no pueden ser traspuestos inmediatamente a la esfera política, sino que han de someterse a la crítica, a la decisión sobre su admisibilidad y compatibilidad con los requisitos del progreso histórico. Ambas posiciones representan formas de una nueva ética perfeccionista post-kantiana que se propone promover la libertad personal y política, así como las condiciones de su ejercicio.

Palabras clave: Kant; Schiller; Bruno Bauer; republicanismo; Estado; autonomía; modernidad.

[en] Republican Thought in Post-Kantianism. Two Models

Abstract. German republicanism in the period 1790 to 1850 applies the Kantian idea of moral autonomy to political institutions and relations. Recognizing the problem of the diversity and conflict of interests in modern civil society, and the necessity of their political conciliation, two models of republican thought can be distinguished. One holds, with Schiller, that such interests, while giving rise to strife and alienation, are ultimately capable of voluntary mutual adjustment, harmonization, and self-limitation in the properly-constituted state. The other, more rigoristic variant, developed in the 1840's by Bruno Bauer, defends a stringent ideal of self-transformation. Private interests may not be immediately transposed into the political sphere, but must be subject to critique, to determine their admissibility and their compatibility with the requirements of historical progress. Both of these positions represent forms of a new post-Kantian perfectionist ethic aiming to promote personal and political freedom and the conditions for its exercise.

Keywords: Kant; Schiller; Bruno Bauer; Republicanism; State; Autonomy; Modernity.

Cómo citar: Moggach, D. (2021). El pensamiento republicano en el postkantismo. Dos modelos. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3), 317-328.

Entre la Revolución Francesa y las revoluciones de 1848, las características específicas del republicanismo alemán provienen de una extensión y una mayor elaboración del pensamiento jurídico y ético de Kant; la cual aplica el concepto de autonomía, entendida como la auto-legislación de los sujetos modernos, a las relaciones e interacciones políticas, y tiene en cuenta las características decisivas que diferencian la experiencia política moderna de aquella de la antigüedad, a saber: atiende antes a la diversidad de intereses que a su homogeneidad; a los conflictos surgidos de tales intereses y al problema político central de llevar a cabo su armonización; y al carácter autoimpuesto de los fines de la acción en lugar de entenderlos como

naturalmente determinados, abriendo de este modo la perspectiva de “cambiarse a sí mismo” activamente, en vez de la de insistir en una mera reivindicación de los intereses particulares. El republicanismo alemán defiende la autonomía personal y política frente a la subsunción heterónoma en los valores comunes y las lisonjas del individualismo posesivo que constriñe y distorsiona los efectos potencialmente transformadores de la vida pública. Éste es su logro y su legado.

Kant describe la Ilustración como un punto de inflexión para la humanidad, como la madurez histórica de la especie consistente en desembarazarse de su autoimpuesto tutelaje³. Las fuentes tradicionales y trascendentes de autoridad son privadas de su

¹ Una versión anterior de este artículo fue publicada por el propio Douglas Moggach con el título “Unity in Multiplicity: Agency and Aesthetics in German Republicanism”, en G. Kellow and N. Leddy (eds.), *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, pp. 205-329. El texto actual se basa en una versión revisada y abreviada de aquel trabajo, y ha sido traducido y publicado con el permiso de la University of Toronto Press. El autor agradece asimismo el apoyo del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá.

² University of Ottawa, Canadá
E-mail: dmoggach@uottawa.ca

³ Cf. I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” [1784], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 8*, Berlín, Walter de Gruyter, 1912, pp. 35-42.

influencia irreflexiva y ceden el paso al dictamen y auto-legislación de los sujetos racionales. Kant formuló una idea similar con anterioridad en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la *religión* y la *legislación* pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón solo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre⁴.

Los sujetos ilustrados ya no deducirán sus estándares éticos y políticos a partir de la suposición de un orden fijo natural, sino desde la idea del sujeto y sus propósitos. Ahora bien: la primacía de la libertad no implica que esta se relacione antinómicamente con toda ley ni tampoco su negación, sino que sitúa la ley sobre una nueva fundamentación que requiere el cuestionamiento acerca de lo que el sujeto puede reclamar y hacer con derecho. La misión es reconciliar la libertad de cada individuo con la libertad de todos dentro de un orden político que no está simplemente dado, sino que debe construirse: la armonía no está preestablecida, sino que debe conseguirse. Este problema de la composibilidad de las libertades se sitúa, desde Kant en adelante, en el núcleo del pensamiento político alemán; y encuentra su expresión en las formas específicas del republicanismo alemán que se ponen de manifiesto en Friedrich Schiller y en los miembros de la escuela hegeliana, dentro de la cual destaca especialmente Bruno Bauer. Cuando se da sustancia política a la idea kantiana de autonomía moral, también se da forma a esas ideas mediante consideraciones estéticas, a través de las ideas de belleza y sublimidad. El resultado es un republicanismo estético especialmente sensible a los problemas de la cohesión y la división en la sociedad moderna: se trata de la cuestión de la unidad de unidad y multiplicidad.

La tradición kantiana lleva a cabo una crítica y reformulación de las ideas ilustradas al mismo tiempo que se basa en ellas. Los teóricos empiristas y materialistas de la Ilustración (Helvetius, Holbach y, más tarde, Bentham; respecto de los cuales Hobbes sería un precedente temprano) entendieron la centralidad del sujeto moderno mediante la categoría de “utili-

dad” y otras emparentadas con ella: el mundo existía como material para la satisfacción de necesidades y la maximización de la felicidad. Desde el punto de vista kantiano, sin embargo, estas corrientes fracasan a la hora de apresar la naturaleza de la subjetividad: centrándose en las necesidades humanas y en las condiciones para su satisfacción, los materialistas promovieron una visión demasiado naturalizada del sujeto al subsumir su actividad bajo la necesidad natural, y dieron lugar así a una consideración simplista y reduccionista de la actividad humana en la cual, por una parte, los deseos y las acciones de los sujetos eran determinados en gran medida por los efectos de la sensibilidad o de la naturaleza sobre ellos⁵; y, por otra, la tarea de la razón era reducida a desempeñar un papel servil bajo el disfraz de la prudencia, entendida esta como mero cálculo de riesgos y beneficios (de pros y contras). Tales sujetos (como Marx señalaría con posterioridad)⁶ son esencialmente pasivos, pues responden únicamente a imperativos naturales y están integrados por completo en las entrañas de las relaciones causales del orden natural: la necesidad natural⁷ continúa controlando a los sujetos mediante el mecanismo de sus deseos y necesidades. Por el contrario, para Kant y los idealistas alemanes que continuaron desarrollando su pensamiento, el error de los materialistas consistía en minimizar la capacidad de los sujetos para abstraer los motivos de la sensibilidad y del interés inmediato, y para someterlos a examen y crítica. De acuerdo con ellos, el error radicaba, por lo tanto, en negar a los sujetos su espontaneidad intrínseca.

Kant y sus sucesores redefinieron así el modelo de acción racional que subyace en el proyecto ilustrado. La clave para esta redefinición es la noción de espontaneidad. Esta es uno de los conceptos distintivos de la filosofía alemana desde Leibniz⁸ y, aunque las versiones leibniziana y kantiana difieren significativamente, la idea central es la capacidad de no ser gobernado desde fuera, sino de determinarse a sí mismo. Bajo esta idea subyace el imperativo –sello de distinción del idealismo alemán como desarrollo del proyecto ilustrado– de poner bajo una dirección racional los mundos externo e interno. Desde el punto de vista teórico, Kant caracteriza la espontaneidad como el poder de la mente de producir representaciones por sí misma⁹; desde uno práctico, la espontaneidad se refiere a la capacidad de la voluntad de eximirse a sí misma de la determinación causal exterior

⁴ I. Kant, “Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)”, en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 4*, Berlín, Walter de Gruyter, 1903, p. 9 [A xi y s.] (Trad. castellana de Pedro Ribas en I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Alfaguara, 1998, p. 9).

⁵ Para los efectos del “mecanismo oculto de la naturaleza” sobre la voluntad, incluso en teorías menos deterministas, cf.: D. Moggach, “The Subject as Substance: Bruno Bauer’s Critique of Max Stirner”, *Owl of Minerva*, 41.1-2, 2009-10, pp. 63-86.

⁶ Cf. K. Marx, “Theses on Feuerbach”, en *Collected Works. Vol. 5*, New York, International Publishers, 1976, pp. 3-5.

⁷ Cf. J. Cristman y J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁸ La espontaneidad como término técnico significa la acción causada e iniciada desde y por sí; y no una acción meramente emprendida sin reflexión. Cf. G.W. Leibniz, *Monadology*, ed. de N. Rescher, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991, en especial las secciones 11-13; D. Rutherford, “Leibniz on Spontaneity”, en D. Rutherford y J.A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 156-180. Sobre Leibniz como fundador del idealismo alemán, cf.: E. Cassirer, *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1917], ed. de R. Schmücker, Hamburg, Meiner, 2001.

⁹ Cf. I. Kant, *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*, Berlín, Walter de Gruyter, 1904, p. 73 [B 75 / A 51].

y de dirigir su curso de acuerdo a normas o máximas autoimpuestas, las cuales no se derivan causalmente. Desde la perspectiva de Kant, los sujetos son afectados por la sensibilidad, pero no están determinados sensiblemente¹⁰ como, por el contrario, sostenían los materialistas ilustrados. La razón práctica dota a los sujetos de la habilidad de sustraerse de los mecanismos de causalidad natural o de los deseos tal y como estos aparecen en el *médium* de la sensibilidad; y de iniciar en el mundo fenoménico una nueva cadena causal cuyo origen descansa en un acto de la voluntad y no en una causa determinante precedente¹¹. Para Kant —así como también para los estoicos¹², los idealistas ilustrados del mundo antiguo— los deseos no exigen directamente la acción, sino que operan por medio de juicios prácticos después de ser tamizados y evaluados a la luz de su adecuación a los proyectos teleológicos de los sujetos. Esta consideración no es válida exclusivamente para la actividad moral, sino para la acción racional en general. Tal y como un estudioso de Kant señala, un deseo no constituye automáticamente una causa para actuar, sino que solo lo hace en la medida en que los sujetos incorporen aquel deseo bajo sus máximas; esto es: cuando lo colocan o adoptan como una regla para el obrar¹³. Del mismo modo que en la refutación estoica del epicureísmo, placer y dolor no son considerados aquí como datos inmediatos y primarios que determinen la totalidad de nuestras respuestas, sino tan solo materiales para la voluntad; los cuales, en la medida en que aparecen como un incentivo para la acción consciente (y no simplemente como causa de una reacción instintiva), deben ser tomados o reconocidos como placenteros o dolorosos dentro de la concepción previa que el individuo tiene de sí mismo. La libertad negativa en sentido kantiano es precisamente tanto esta independencia de la voluntad respecto de los deseos como la capacidad de decidirse entre ellos: la voluntad no está directamente determinada por los objetos de deseo, sino solo por las causas que ella misma admite o a las que permite ser efectivas¹⁴. A partir de la espontaneidad en este sentido surgen otros conceptos a los cuales Kant recurre en sus consideraciones sobre la acción: autonomía, heteronomía y determinabilidad. Estas nociones serán, por lo tanto, centrales para el pensamiento político post-kantiano.

Autonomía, motivada por el deber, es la capacidad del ser humano de legislar por sí mismo en concordancia con la ley moral; la cual exige cumplimiento tanto interno como externo. Es, en definitiva, la espontaneidad bajo el mandato de la razón práctica, es decir, el gobierno de las acciones propias de acuerdo con máximas que pueden ser queridas universalmente sin contradicción. Estas máximas no se deducen ni de motivos de la sensibilidad o intereses ni de la suposición de un orden teleológico de la naturaleza, sino de la razón en su capacidad práctica¹⁵. Para los seres humanos, en tanto seres racionales imperfectos, esto es, como un compuesto de intelecto y sensibilidad, la moralidad asume la forma de imperativos dictados por la razón para evaluar deseos y someterlos bajo su mandato. Esta concepción judicial y legislativa de la razón implica un ensanchamiento de la racionalidad más allá de su típico papel ilustrado al servicio de las pasiones y de los intereses¹⁶. En respuesta a las nociones materialistas de racionalidad instrumental, Kant propone una distinción entre razón empírica y práctica: la primera es el reino de la satisfacción de necesidades, de la felicidad y de la utilidad; la cual, a pesar de ser un componente vital de la racionalidad, no la agota, pues se ocupa de la evaluación de la eficacia de los medios, pero no de la valoración de fines apropiados. De esto último se ocupa la *razón pura práctica*, el reino de la legislación de sí mismo y de la moralidad sobre el cual, para Kant, se fundan las esferas de la justicia jurídica y de la virtud moral en su diferencia específica. Gracias a la razón pura práctica, los sujetos ejercitan la autonomía poniendo a prueba la validez y la susceptibilidad de universalización de sus máximas, y actuando de acuerdo con el deber en vez de con la inclinación cuando estos entran en conflicto¹⁷. Los imperativos de la razón pura práctica son categóricos, no hipotéticos: son normas morales válidas en virtud de ellas mismas, no a causa de algún otro fin ulterior. La libertad aparece aquí en su forma más excelsa como legislación de sí mismo en la que los sujetos se prescriben la ley moral y no se amparan en una autoridad exterior para determinar sus decisiones. La fuente del valor y de la normatividad descansa en estándares internos, en la facultad racional; no en el exterior.

¹⁰ Hobbes redefine polémicamente la *horme* y la *aphorme* estoicas no como máximas racionales, sino como fuerzas mecánicas. (Cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. de R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, primera parte, cap. 6). Sobre la respuesta kantiana, cf.: H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 5 y s., 39-40, 60 y s., y 191-198.

¹¹ Cf. H. E. Allison, *op. cit.*, p. 85. La tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* establece la posibilidad de la libertad con respecto a la causalidad natural (Cf. A 452-455 / B 480-483; A 534-538 / B 562-566); mientras que la *Crítica de la razón práctica* tiene la intención de demostrar la realidad de la libertad. (Cf. I. Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 5.*, Berlin, de Gruyter, 1908; D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. y trad. de D. S. Pacini, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 46-61).

¹² Cf. A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone, 1971.

¹³ Cf. H. E. Allison, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴ Cf. I. Kant, "Kritik der praktischen..." en *op. cit.*, § 8, p. 33.

¹⁵ Sobre la distinción entre heteronomía empírica y racional, cf.: I. Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en *Immanuel Kants Gesammelte... Bd. 4, op. cit.*, pp. 441-443.

¹⁶ Cf. A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

¹⁷ Cf. I. Kant, "Grundlegung..." en *op. cit.*, pp. 440 y s.

Este reconocimiento marca así el final del tutelaje autoimpuesto y, en consecuencia, el amanecer de la genuina Ilustración.

La heteronomía, es decir, adoptar leyes de cualquier otro lugar, no deja de ser, sin embargo, una manifestación de la espontaneidad, aun siendo lo contrario de la autonomía. Al actuar heterónomamente, los sujetos se determinan *a sí mismos* conforme a un deseo¹⁸ y en oposición al deber: ya no es simplemente que el deseo determine la voluntad subjetiva, como ocurría en el modelo materialista, sino que, más bien, la voluntad se confabula activamente en esa determinación. Esta determinación de la voluntad por sí misma satisface la condición básica de la espontaneidad incluso en el caso de la persecución de fines ilegítimos. La acusación de heteronomía no se aplica a cualquier satisfacción de necesidades; esta solo procede cuando aparece un conflicto con el deber o los imperativos morales. “Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito”¹⁹. No obstante, la felicidad es una meta indeterminada, abierta a una infinita variedad de satisfacciones, y solo se convierte en algo problemático cuando amenaza con llevarnos al descarrío, a la oposición heterónoma con lo que deberíamos hacer.

El punto de vista kantiano sobre la acción racional se ve completado por el concepto de determinabilidad, el cual juega un papel central en el pensamiento postkantiano. Este no tiene que ver tanto con la *malleabilidad* del sujeto (lo cual podría implicar moldearlo mediante fuerzas externas, literalmente “darle forma a martillazos”), sino con su capacidad para determinar sus propias propiedades empíricas o contribuir a la realización de un determinado mundo experiencial antes que otro eligiendo de entre un rango de opciones de acuerdo con una norma de evaluación (moral o independiente de la moral)²⁰. Este proceso opera tanto en la razón empírica como en la pura práctica; aunque tal poder creativo no es absoluto ni ilimitado, pues solo algunas propiedades empíricas del sujeto son susceptibles de variación por la voluntad, para Kant este abarca un gran espectro de actividades por medio de las cuales el sujeto se armoniza gradualmente con la libertad y la razón. La determinabilidad es espontaneidad en tanto que consiste en un proceso de moldeamiento de sí mismo a través del cual las dimensiones estéticas de la voluntad libre salen a la palestra.

La postura kantiana acerca de la acción racional tiene implicaciones directas para el pensamiento político del propio Kant y de sus seguidores; y aunque esas implicaciones tomen caminos distintos, siempre

parten de la misma base conceptual. Aquí es importante tener en cuenta la distinción entre la concepción kantiana de libertad negativa y aquella presentada por los defensores del liberalismo. Si tomamos a Hobbes como un filósofo que ofrece una perspectiva liberal, si no del Estado, sí del sujeto, la libertad consistiría en la ausencia de obstáculos que se interpongán entre las personas y los objetos de su voluntad²¹. Libertad negativa significa aquí consecución de deseos empíricos sin interferencia u obstrucción²². Esta definición liberal se basa en una equiparación de la libertad con la felicidad, utilidad o satisfacción de deseos: somos libres en tanto que nada pone trabas a la satisfacción de nuestras voliciones, cualesquiera estas sean. El logro de Kant en este punto es diferenciar nítidamente los términos de libertad y felicidad, y asignarles esferas distintas, aunque relacionadas, dentro del sistema de la razón práctica.

En su *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant expone su sistema de la razón práctica y, en particular, la doctrina política de la justicia, es decir, de las relaciones jurídicas entre sujetos libres e independientes²³. Aunque para Kant la felicidad no puede ser el fundamento de la teoría ética y política, esta todavía disfruta de un espacio amplio y legítimo: la felicidad es demasiado subjetiva y cambiante para suministrar una base firme para el pensamiento ético, pero debe acomodarse entre los principios racionales universales que determinan el alcance adecuado de la actividad de los sujetos que buscan la satisfacción de sus deseos y necesidades. Distinguiéndose de la moralidad, la cual implica plena autonomía en el sentido kantiano de legislación moral de sí mismo, la esfera jurídica o esfera del derecho regula las acciones *externas* con el fin de asegurar que los sujetos puedan perseguir sus propios fines sin violar por ello las condiciones que permiten la actividad libre de los otros. El derecho solo atañe a los aspectos externos u observables de la acción, no a sus máximas o principios. Al considerar a los individuos como sujetos legales, Kant deja fuera de consideración sus motivaciones. En la esfera del derecho, los individuos determinan sus elecciones de bienes particulares u objetos de felicidad y los persiguen en la medida en que son compatibles mutuamente con las decisiones de los demás. Es aquí donde su espontaneidad tiene un libre espacio de juego, limitada únicamente por la necesidad de que también los otros deben de ser capaces de ejercer simultáneamente su propia libertad. La prescripción política de esas elecciones específicas sería una lesión de la espontaneidad y de la justicia, y constituiría despotismo²⁴: el Estado no

¹⁸ Cf. supra, nota 13.

¹⁹ I. Kant, “Kritik der praktischen...”, en *op. cit.*, p. 25. (Trad. castellana de Manuel García Morente y Emilio Miñana y Villagrana en I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. de M. Hernández Marcos, Madrid, Tecnos, 2017, p. 144).

²⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 42 y s.

²¹ Cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 14 y 21; Q. Skinner, *Visions of Politics. Vol. 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 209-237.

²² Cf. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

²³ Cf. I. Kant, “Metaphysik der Sitten” [1797], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd 6*, Berlin, de Gruyter, 1969, pp. 205-493.

²⁴ Cf. I. Kant, “Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»” [1793], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd 6*, Berlin, de Gruyter, 1969, pp. 405-411.

puede determinar legítimamente el modo en el que sus súbditos buscan la felicidad; aunque sí debe impedirles usurpar la capacidad de los otros de ejercer ellos mismos acciones libres.

En su exposición del derecho, Kant reflexiona sobre los logros del pensamiento político moderno y elabora su propia versión de una doctrina del contrato social, pero continúa difiriendo en aspectos importantes respecto de Hobbes y Locke: el cálculo prudencial puede ser un fundamento suficiente para la acción *dentro* de la esfera del derecho (no se requiere de nosotros tener motivos morales cuando actuamos correctamente, sino que puede ocurrir, por ejemplo, que nos abstengamos de dañar a otros por el miedo a las consecuencias); sin embargo, la prudencia no establece esta esfera en primer lugar²⁵. El imperativo de dejar el estado putativo de naturaleza y establecer relaciones justas en una sociedad civil es un imperativo moral, un mandato de la razón pura práctica: “¡Háganse los derechos!” no es un decreto basado en la utilidad, sino un decreto moral que permite tanto la libertad (en la forma de espontaneidad) como la satisfacción de deseos y necesidades; así, por lo tanto, hunde sus raíces en la razón pura práctica al mismo tiempo que permite a la razón empírica práctica proseguir con su propia labor y asegura su terreno específico. Además, la esfera del derecho se sitúa siempre en el contexto más amplio de la moralidad. En este sentido, el derecho no designa la forma definitiva de la libertad racional, sino que es una expresión subordinada y relativamente independiente de la misma. La autonomía pura de la determinación moral de sí mismo se ejerce más allá de la esfera del derecho: la moralidad trasciende el derecho sin suprimirlo y sin hacerlo dispensable.

El bienestar es la esfera en la que los deseos son satisfechos o, al menos, en la que se busca su satisfacción de acuerdo con los proyectos teleológicos de sus impulsores; el derecho, en cambio, es la esfera donde los sujetos aseguran un espacio legítimo y circunscrito para esas actividades que buscan el bienestar. El derecho es para Kant una propiedad formal, que se abstrae de los fines materiales, de lo que es elegido realmente, pero hace posible para cada sujeto el ejercicio de tales elecciones dentro de un área definida del espacio jurídico e intenta permitir la composibilidad de elecciones entre todos los sujetos estableciendo un sistema de límites en el que cada cual puede perseguir sus propios fines materiales sin

interferencia o dominación, dejando así espacio a los otros para actuar del mismo modo²⁶. El republicanismo jurídico de Kant se hace cargo del problema de la composibilidad mediante la limitación recíproca y la coerción, definidas estas como la exclusión mutua, garantizada por el Estado, de los respectivos campos de acción de los individuos. En lo relativo a la capacidad subjetiva de elección espontánea, el derecho es una manifestación de la razón pura práctica; no de la empírica, pues su justificación es trascendental como garante de la libertad; y no teleológica como promotora de la felicidad: el principio del derecho no puede ser anulado por las apelaciones al bienestar; aunque estas puedan tener un lugar dentro del espacio de la moralidad. El derecho surge desde un imperativo categórico.

La fundamentación categórica del derecho, sin embargo, no es incompatible con una cierta flexibilidad en su aplicación: aunque los derechos imponen a los sujetos jurídicos determinadas obligaciones con el fin de que se abstengan de impedir unos a otros sus proyectos, Kant mantiene que cada sujeto no está obligado por deber a exigir constantemente y hasta el último detalle la panoplia completa de derechos, siempre y cuando sean respetadas las condiciones generales que permiten la acción²⁷. De este modo, otorga espacio para el mutuo ajuste y para el ejercicio de la prudencia en las interacciones justas —una idea que está en el centro del proyecto político de Schiller. La posición kantiana sobre el carácter categórico del derecho no debería interpretarse de la misma manera en la que lo hizo el joven Wilhelm von Humboldt, con el objetivo de descartar cualquier posibilidad significativa de intervención estatal en la economía o en asuntos sociales tales como la educación, la sanidad, etc.²⁸. Tal y como vio correctamente Fichte²⁹, dichas intervenciones pueden justificarse en términos kantianos en la medida en que promuevan y extiendan las condiciones que permiten un obrar libre, es decir, siempre que estén destinadas a realizar la libertad y no, en primera instancia, la felicidad (incluso cuando Kant admite un papel modesto y prudencial a esta última en el contexto de las rivalidades internacionales)³⁰.

Los conceptos de espontaneidad, autonomía y determinabilidad, y las distinciones entre felicidad, derecho y virtud son los pilares sobre los cuales se erige el pensamiento político postkantiano. Entre sus principales elaboraciones existe una creciente poli-

melte Schriften. Bd. 8, Berlin, de Gruyter, 1923, pp. 290 y s.

²⁵ Cf. O. Höffe, “Recht und Moral: Ein kantischer Problemaufriss”, *Neue Hefte für Philosophie* 17, 1979, pp. 1-34.

²⁶ Cf. D. Moggach, “The Construction of Juridical Space: Kant’s Analogy of Relation in *The Metaphysics of Morals*”, en M. Gedney (ed.), *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy 7, Modern Philosophy*, Bowling Green, OH, Philosophy Documentation Centre, 2000, pp. 201-209.

²⁷ Cf. M. Rohls, *Kantisches Naturrecht und historisches Zivilrecht: Wissenschaft und bürgerliche Freiheit bei Gottlieb Haufeland (1760-1817)*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2004, pp. 49 y 121, nota 41.

²⁸ Cf. W. von Humboldt, “Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen” [1792], en *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, Berlin, Reimer, 1903.

²⁹ Cf. J. G. Fichte, “Der geschloßne Handelsstaat” [1800], en *Werke*. Bd. 3, ed. de I. H. Fichte, Berlin, de Gruyter, 1971.

³⁰ Cf. D. Moggach, “Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century”, *Canadian Journal of Political Science* 42.4, 2009, pp. 1003-1023.

tización del concepto de autonomía que implica una reconfiguración de la distinción entre virtud y derecho, así como también una estetización de la determinabilidad como respuesta a los problemas detectados en la articulación de bienestar y derecho. De acuerdo con ellas, se piensa que estos problemas son fácilmente solucionables por medio de una reinterpretación estética del sujeto moderno: para Schiller en el registro de belleza; para Bruno Bauer, a través de lo sublime. La belleza demanda mutuo ajuste armonioso antes que confrontación litigiosa entre sujetos portadores de derechos. La posibilidad de tal ajuste descansa en la educación estética, que promueve la flexibilidad en vez de la inflexibilidad de intereses. Desde la perspectiva de lo sublime, sin embargo, el problema de la composibilidad no solo aparece porque los intereses privados en la sociedad moderna sean defendidos rígida y fragmentariamente, sino porque son esencialmente incompatibles: los modos de perseguir la felicidad pueden vulnerar las estructuras del derecho y amenazan con pasar por encima de ellas. La respuesta necesaria a este problema no es así el ajuste, sino la transformación: una radicalización de la determinabilidad como el acto sublime de trascender los intereses particulares. En este terreno emergen así dos estructuras diferenciadas de republicanismo estético: la propuesta de Friedrich Schiller y la de Bruno Bauer.

Schiller escribió su mayor obra sobre estética, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*³¹ en 1793-4, durante el predominio jacobino en la Revolución Francesa. Por lo tanto, su publicación precede a la *Metafísica de las costumbres* de Kant y su distinción canónica entre bienestar, derecho y moralidad. Sin embargo, Schiller tuvo a su disposición una amplia gama de materiales para producir un modelo de interacción política compatible con las líneas generales del pensamiento kantiano de la *Crítica del juicio* y de los principales escritos de Kant referentes a la filosofía práctica de los diez años anteriores. Su argumentación puede ser entendida sobre el telón de fondo de los temas republicanos del propio Kant que, en ese momento, se encontraban todavía en desarrollo.

El carácter estético del republicanismo de Schiller se pone de manifiesto en su distinción entre lo perfecto y lo bello, que él traduce como la diferencia entre autonomía y heautonomía. La última es un término proveniente de la *Crítica del juicio*, y Schiller lo usa para subrayar procesos de cambio generados desde el sí mismo. Schiller considera que el significado de la autonomía reside en que la idea racional se manifiesta en la objetividad; en otras palabras: el pensamiento

determina su objeto de acuerdo con su propio mandato. La heautonomía, no obstante, hace hincapié en que la adecuación del objeto a la idea es resultado de una actividad libre y consciente, de la espontaneidad, y no de un accidente o de una imposición externa.

Lo perfecto puede poseer autonomía, en la medida en que su forma haya sido determinada puramente por su concepto; pero heautonomía es solo propio de lo bello, porque únicamente aquí la forma está determinada por su esencia interna. Lo perfecto, representado [*dargestellt*] con libertad, pasa a ser inmediatamente [*sogleich*] bello. [...]

La belleza, o más bien, el gusto considera todos los objetos como *finés en sí mismos* y no tolera en absoluto que uno sirva de medio al otro, o que esté sometido a su yugo. En el mundo estético, todo ser natural es un ciudadano libre con los mismos derechos que el más noble de los ciudadanos, y no puede ser *coaccionado en absoluto, ni siquiera en favor de la totalidad*, sino que él mismo ha de *consentir* decididamente en todo³².

La cuestión política central para Schiller es la consecución de una unidad que sea compatible con la diferencia y que sea producto de la determinación espontánea de sí mismo; no de la imposición por la fuerza³³. Schiller reflexiona sobre la distinción entre autonomía y heautonomía cuando ofrece las dos definiciones de forma en *La educación estética...: una, la forma expuesta externamente, es frágil y está desprovista de vida porque no está animada por una energía interior, sino que está meramente yuxtapuesta desde el exterior; la otra, la forma estética, es flexible y espontánea, pues describe los movimientos de los individuos particulares que la generan*³⁴. Esta última es lo bello porque en ella la multiplicidad es conservada en una unidad y no es suprimida en una uniformidad monótona. Ahora bien, esta integración no es extraña a los elementos que la componen: su producto es, precisamente, multiplicidad reflejada de nuevo en la unidad. Por el contrario, un sistema basado en la perfección, como lo era el de la tradición de Leibniz y Wolff, puede mostrar su concepto completo o conseguir una suerte de amalgama de su contenido, pero esto lo lleva a cabo como una síntesis exterior, no como una armonía genuina entre los individuos conseguida por el moldeamiento espontáneo de sí mismos. Schiller, adaptando el argumento dado por Kant en el recién aparecido texto *Teoría y Práctica*, arguye que, incluso si tal sistema perfeccionista pudiese asegurar la felicidad de sus súbditos, esto se haría a costa de su libertad. Se sacrificaría la razón pura práctica a la razón empírica práctica. Sería un

³¹ F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters* [1795], ed. y trad. de E. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967.

³² F. Schiller, *Brief an Gottfried Körner* [1793]. (Trad. castellana de Jaime Feijóo y Jorge Seca en *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 69-75). Cf. también: D. Moggach, "Schiller's Aesthetic Republicanism", *History of Political Thought* 28.3, 2007, pp. 520-541.

³³ Cf. E. Wilkinson y L. A. Willoughby, "Introduction," en F. Schiller, *On the Aesthetic Education... op. cit.*, p. lxxxviii.

³⁴ Esta distinción aparece en la discusión del Estado estético en: F. Schiller, *On the Aesthetic Education... op. cit.*, carta 16.

sistema de dominación o tutelaje que, incluso cuando fuese benevolente, no superaría el examen de la libertad republicana.

Como símbolo de esta libertad republicana, la belleza, al contrario que la perfección, es un movimiento que se dirige a sí mismo y en el cual la compatibilidad mutua de los elementos que la componen es construida sobre su propia cooperación. La unidad de unidad y diversidad es aquí el resultado de un acuerdo armonioso, del reconocimiento recíproco y del consentimiento³⁵. Respetando la libertad de los demás, les conminamos a cambio, bajo la influencia de la educación estética, a asumir el compromiso de limitar su propia libertad. Este reconocimiento y acomodación mutuos y voluntarios constituirá la esencia del Estado republicano. Gracias a su desarrollo de la distinción autonomía/heautonomía y su aplicación política, Schiller amplía la perspectiva de Kant e ilustra la espontaneidad en el trabajo de la determinabilidad estética y en la formación de sí mismo. En la educación estética la espontaneidad se educa y se eleva a un punto de vista moral en el que las exigencias del deber y de la sensibilidad ya no están en conflicto³⁶. Los límites entre bienestar, derecho y virtud son más permeables que en Kant, y los conflictos que surgen entre ellos son menos graves. La autonomía no queda confinada dentro de los límites de la vida moral o de la determinación de máximas del obrar, sino que refiere el sujeto a una matriz institucional en la cual la libertad permea las relaciones sociales y políticas. La legislación de sí mismo es tomada como una característica tanto de la práctica del derecho como de la moralidad.

Para Schiller, que el tutelaje estatal no supere el examen de la libertad bella conlleva que este se vea sometido a unas críticas similares a las vertidas sobre la unidad impuesta por el Estado revolucionario jacobino. En las propias palabras de Schiller: “una constitución política que solo sea capaz de llevar a cabo la unidad suprimiendo [*Aufhebung*] la variedad, será aún muy imperfecta”³⁷. Es responsabilidad del Estado respetar “[no] solo el carácter subjetivo y genérico de los individuos, sino [...] también [el] carácter subjetivo y específico”³⁸ de sus ciudadanos. Schiller cree que la Revolución Francesa, en su afán de imponer coercitivamente una identidad política uniforme, falló a la hora de dar cabida a la diversidad. Schiller propone, en cambio, un nuevo ideal que no implica uniformidad ni tampoco confusión³⁹, sino que está centrado en un proceso estético de cambio espontáneo: la realización de una unidad bella en las circunstancias de la modernidad. Partiendo del reco-

nocimiento de la pluralidad de intereses busca una posible compatibilidad entre ellos. Considera los intereses dentro de las relaciones de derecho como algo determinable y susceptible de resolución o síntesis; y así busca producir un interés general, un propósito común formulado y defendido por el esfuerzo individual, la comprensión y la virtud. Si este proceso es contrario en su contexto histórico a la supresión de lo particular bajo el dominio jacobino, también se opondrá a su vez, de un modo preventivo, al aplauso de la mera multiplicidad o diversidad, o a la afirmación de la política particularista de la identidad que adquiere importancia en el discurso político subsiguiente. En vez de esto, Schiller presta atención a la posibilidad de que puedan crearse nuevas armonías nuevas y polifónicas.

Schiller presta especial atención a las circunstancias de la subjetividad y libertad modernas en las que se presenta el problema de la diferencia. Ya no se puede presuponer la concordancia entre intereses particulares y universales, sino que esta debe construirse. La unidad moderna generada estéticamente no puede moldearse tomando como modelo aquella conseguida por los griegos porque el sentido antiguo de totalidad y armonía requiere una ciudadanía que, en comparación con la moderna, sometida a la división del trabajo, es mayoritariamente indiferenciada tanto en lo relativo a su interés como a su función; por eso, aquella unidad antigua ya no puede ser un ideal alcanzable o deseable de facto⁴⁰. La concepción griega, que representa al ciudadano como microcosmos de su *polis*, carece además del principio moderno de la reflexión según el cual el sujeto no es únicamente considerado como una parte de un todo omniabarcante, sino que es reconocido como un centro de juicio y de valoración independiente que se relaciona con su mundo y, al mismo tiempo, se separa él mismo críticamente respecto de aquel. Al hacer añicos las aparentes armonías inmediatas de la antigüedad griega, la modernidad abre nuevas perspectivas para la mediación de unidad y diversidad mediante la acción espontánea y de determinación de sí mismo.

La modernidad presenta de nuevo la cuestión de la unidad de unidad y multiplicidad. Nuevas clases de diversidad, enraizadas en la moderna división del trabajo abren un campo de tensiones sin precedentes entre los intereses privados y hacen necesario repensar los nexos políticos entre los ciudadanos. Desde el punto de vista de Schiller, la fragmentación del trabajo conduce a un progreso histórico general en lo referente a la satisfacción de las necesidades, pero, al mismo tiempo, resulta perjudicial para el produc-

³⁵ Cf. M. Kern, “Zur Geschichtsphilosophie Friedrich Schillers”, en M. Buhr y W. Förster (eds.), *Aufklärung-Geschichte-Revolution: Studien zur Philosophie der Aufklärung. Bd. 2*, Berlin, Akademie Verlag, 1986, pp. 271-298.

³⁶ Para este aspecto de la crítica schilleriana a Kant, cf.: J. McCumber, “Schiller, Hegel, and the Aesthetics of German Idealism”, en M. Baur y D. O. Dahlstrom (eds.), *The Emergence of German Idealism*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1999, pp. 135 y s.

³⁷ F. Schiller, *On the Aesthetic Education... op. cit.*, carta 4, 3. (Trad. castellana en F. Schiller, *Kallias. Cartas... op. cit.*, p. 131).

³⁸ *Idem*.

³⁹ Cf. *Ibidem*, carta 4, 7.

⁴⁰ Cf. F. Schiller, “Über naive und sentimentalische Dichtung”, en *Sämtliche Werke. Bd. 5*, München, Hanser, 1962, pp. 694-780, especialmente p. 716; y J. Chytrý, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 92, 96 y 103.

tor individual, cuya actividad y perspectivas sobre sí mismo, la sociedad y el mundo se ven truncadas y deformadas. “Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona solo como fragmento”⁴¹. La especialización y la división del trabajo que impulsa el progreso de la especie humana en el conocimiento mutila, al mismo tiempo, a los individuos agentes de tal proceso. Por lo tanto, surge el imperativo de enmendar este estado de escisión para descubrir perspectivas de totalidad e integridad compatibles con las diferenciaciones de la vida moderna y para situar la unidad política sobre una nueva fundamentación.

La unidad no debe equipararse con la antigua homogeneidad o con la supresión jacobina de la particularidad, sino que debe entenderse como supeditada a la determinabilidad y la formación del sí mismo. Schiller considera los intereses de la sociedad civil moderna como diversificados, pero potencialmente reconciliables. Propone una visión politizada de la autonomía de acuerdo a la cual los deseos o intereses privados no son inmediatamente una causa para la acción política, pero en la que estos deben ser examinados conscientemente y tratados como determinables por el sujeto. Solo el ajuste mutuo de los fines privados llevado a cabo por los interesados puede superar la tendencia a la separación y a la fragmentación, y formular así un genuino interés universal. Esta actividad espontánea es la esencia de la educación estética. La delimitación mutua que Kant toma para caracterizar el espacio jurídico es presentada aquí como una labor de la libertad: Schiller emplea el concepto de determinabilidad⁴² para enfatizar el potencial del sujeto para modificar sus propiedades y las formas objetivas de su aparición. El sujeto racional no es, como para los clásicos, portador de fines fijos impuestos por un orden natural ni tampoco una criatura con atributos naturales fijos, como lo era para el materialismo ilustrado, sino que es libre y espontáneo. La determinabilidad de los individuos de acuerdo con las ideas de la razón permite a estos, mediante la educación estética, adquirir nuevas habilidades y formas de interacción. El ideal crítico de Schiller es un Estado estético de belleza y de condiciones y relaciones de vida armónicas: una esfera jurídica caracterizada por la adaptación mutua antes que por la coerción y el conflicto.

Schiller distingue dos caminos posibles a través de los cuales el Estado moderno puede desarrollarse. Un resultado posible es el “Estado dinámico” basado en las colisiones entre los individuos que se autoafirman, los cuales insisten rígidamente en sus propios derechos privados y se relacionan competitivamente los unos con los otros para conseguir una venta-

ja material. Esta consecuencia representa una idea de reciprocidad disyuntiva o de exclusión mutua. En este punto, anticipando la idea de Estado liberal moderno, Schiller describe la unidad como el resultado, en el mejor de los casos instrumental, de los intereses egoístas. Los intereses en liza que se expresan mediante la lucha de fuerzas opuestas (lo cual es apresado en la idea de “dinamismo”) son tenidos por válidos en tanto que dados. En cambio, Schiller describe el Estado estético como una forma moderna de republicanismo basada en la acción cooperativa y en el reconocimiento mutuo⁴³. Este ideal no designa una condición final y utópica, sino un proceso de constante renovación. Es un orden producido; no dado. Pero producido por el juego libre y no bajo coacción. Persegue una unidad superior que preserve la diversidad al mismo tiempo que promueve la cooperación. La reciprocidad activa de la condición estética implica la determinación del sujeto y sus propiedades bajo la luz de lo universal. Desde una perspectiva kantiana, esto significa la entrada de la virtud en las relaciones reguladas por el derecho y una modificación de su funcionamiento. Está en concordancia con las ideas republicanas que otorgan un papel central a la virtud en la vida política⁴⁴.

La educación estética nos enseña a excluir ciertas formas de progresar en los propios proyectos teleológicos (los que se basan en la rígida insistencia en los intereses particulares) y a cultivar otras que integran la capacidad de contribuir al bien común, de fomentar la perfección mediante los propios actos. Sin embargo, la disciplina autoimpuesta y la dirección propia de la autonomía no implica la erradicación de lo particular, como en el jacobinismo: “El hombre” –dice Schiller– “debe aprender a imprimir en sus apetitos un carácter *más noble* para no verse obligado a conferirle a su *voluntad un carácter sublime*”⁴⁵. El ideal estético de Schiller es la elevación del sujeto a un plano ético superior y la atemperación de las propias perspectivas sin llegar a sacrificarlas⁴⁶. El resultado histórico es incierto en la interpretación de Schiller: no se trata de triunfalismo o anodino optimismo, sino de duda y vacilación sobre la adecuación de la solución propuesta y los medios para llevarla a cabo. A pesar de ello, la educación estética al menos ofrece, para Schiller, la perspectiva de que la emancipación racional puede ser realizada mediante un programa de autoformación pensado para consumir un matrimonio entre espontaneidad y autonomía; y para hacerlo, además, de tal modo que sea compatible con la diversidad moderna.

Una forma posterior de republicanismo estético post-kantiano prescribe justamente un ideal riguroso de la subordinación de lo particular a las exi-

⁴¹ F. Schiller, *On the Aesthetic Education...* op. cit., carta 6, 7. (Trad. castellana en F. Schiller, *Kallias. Cartas...* op. cit., p. 149).

⁴² Cf. F. Schiller, *On the Aesthetic education...* op. cit., carta 20.

⁴³ Por ejemplo, en *ibidem.*, cartas 14, 1 y 16, 1. Cf. también: J. Chytry, op. cit., pp. 81-85 y 101 y s.

⁴⁴ Cf. F. C. Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁴⁵ F. Schiller, *On the Aesthetic Education...* op. cit., carta 23, 8. (Trad. castellana en F. Schiller, *Kallias. Cartas...* op. cit., p. 315).

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, carta 4, 2.

gencias de lo universal; el cual identifica la libertad no con la armonía bella, sino principalmente con la lucha sublime contra la dominación interna y externa, contra el poder de los deseos no sometidos a examen de la hegemonía política irracional. Que una disposición sublime tal constituya el imperativo para la unidad social y para el progreso es la conclusión que Bruno Bauer extrae del análisis del mundo de la Revolución Francesa y sus consecuencias. Los intereses que conforman la sociedad civil moderna no son únicamente diversos, sino que también están anclados en una oposición mutua. Siguiendo a Kant, Schiller entendió que las interacciones dentro de la esfera jurídica se limitan mutuamente, pero también que estas son potencialmente reconciliables. La sociedad civil parecía generar necesariamente intereses *opuestos*: los intereses eran ciertamente fragmentarios y defendidos de un modo unilateral e inflexible, pero una vez expuestos y entendidos de un modo adecuado, eran potencialmente compatibles en su esencia. Sin embargo, la emergencia de la cuestión social a comienzos del siglo XIX empujaba a la conclusión contraria, y llevó a una reevaluación más profunda de las relaciones entre las esferas de la razón práctica kantiana. La interferencia de la propiedad y de los intereses económicos en la libertad política se convirtió en uno de los problemas teóricos centrales para la izquierda hegeliana, cuyas interpretaciones de Kant y Hegel pretendían promover la justicia y la transformación social.

Al contrario que la composibilidad de esferas externas de actividad postulada en la visión kantiana del espacio jurídico, Bauer, una figura principal en el movimiento desarrollado por la izquierda hegeliana en la década de 1840, entiende la sociedad civil como un espacio caracterizado por intereses privados incompatibles y profundamente conflictivos⁴⁷. Para él, el problema político no es únicamente acomodar aquellos intereses mediante el compromiso y el ajuste pragmático o incluso por medio del delicado equilibrio de la educación estética; antes bien esos intereses deben sufrir un cambio antes de poder ser armonizados o, mejor dicho, los individuos valedores de esos intereses deben cambiarse a sí mismos. Aquí, la determinabilidad de tales sujetos es apresada por categorías estéticas, como en Schiller, pero ahora es lo sublime, en vez de lo bello, lo que proporciona la referencia apropiada para hacerlo. Lo sublime aparece en dos dimensiones: por una parte, subjetivamente, aplacando los intereses particulares del sujeto (un proceso de transformación de sí mismo más severo que el concebido por Schiller, puesto que la cuestión ya no es la rigidez de los intereses, sino su *inconmensurabilidad*); y, por otra parte, objetivamente, contri-

buyendo a la lucha histórica en curso para realizar la razón y la libertad en la vida social y política⁴⁸.

Tal posición sitúa a Bauer mucho más cerca de la solución jacobina rechazada por Schiller en la medida que la particularidad misma puede aparecer como un adversario de la libertad racional, pero Bauer sigue insistiendo en que los individuos deben emanciparse ellos mismos de las ataduras de los intereses irracionales, de los deseos y filiaciones: la emancipación no puede ser alcanzada gracias a la actividad de otros. No es el Estado el que libera a los súbditos, sino que ellos son los sujetos que se liberan a sí mismos a través de una lucha que busca construir el orden republicano.

Al igual que en Schiller, la modernidad presenta a Bauer una difícil alternativa: la cultura de la escisión [*Zerrissenheit*] o la de la libertad. Al romper con el orden jerárquico tradicional del estado social, la modernidad da libertad a los individuos para reconstruir las relaciones sociales, bien siguiendo simplemente la inclinación del interés privado, bien subsumiendo aquel interés a la crítica. Esta libertad crítica, denominada “autoconciencia universal”, prescribe que los individuos no se determinen por sus deseos, sino que sean capaces de emanciparse de sus intereses e identidades particulares siempre que estos entren en conflicto con el interés general del progreso. Por una parte, la crítica implica la defensa teórica tanto de los propios valores como de las prácticas e instituciones sociales como también un examen de la validez de sus reivindicaciones; por otra, obliga a una intervención práctica que desafíe y expurgue todas las relaciones irracionales⁴⁹. Mediante su concepto de autoconciencia universal, Bauer adapta la razón práctica kantiana: al adoptar el punto de vista del interés general y del debate racional sobre las máximas de sus acciones, los sujetos éticos demuestran espontaneidad y se liberan a sí mismos tanto de la determinación por causas externas como de las inclinaciones internas no sometidas a reflexión. La virtud política es el sometimiento de lo particular a la disciplina de lo universal. Los deseos e inclinaciones no constituyen el ser más hondo y verdadero de cada cual⁵⁰, sino que, más bien, pueden ser un obstáculo para la libertad en la medida en que sean determinados heterónomamente.

Bauer extiende la idea de autonomía asumiendo las premisas morales kantianas como base para las acciones y relaciones políticas y jurídicas. Así, vuelve a colocar la virtud en la esfera de la que Kant la había sustraído: la del derecho. Virtud política significa que los fines de la acción política (también de la acción moral) requieren una sanción universal y una justificación racional basada en la promoción de las condiciones para la libertad. La utilidad personal

⁴⁷ Cf. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zurich-Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842, pp. 199 y ss.; Anónimo, “Das Wohl der arbeitenden Klassen”, *Norddeutsche Blätter* 9, marzo de 1845, pp. 52-66.

⁴⁸ Cf. D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴⁹ Cf. Anónimo [B. Bauer], *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum*, Leipzig, Otto Wigand, 1841; D. Moggach, *Bruno Bauer... op. cit.*, pp. 99-118.

⁵⁰ Cf. H. E. Allison, *op. cit.*, pp. 191-198.

o el bienestar no pueden superponerse a las consideraciones sobre el bien común. La universalidad implicada en el reconocimiento de la capacidad de todos los sujetos para reclamar igualdad moral y jurídica repudia las distinciones heredadas de rango, estatus, derechos y privilegios asociadas al antiguo orden prerrevolucionario⁵¹. Desde el punto de vista de Bauer éstos deben ser suprimidos como vestigios meramente “positivos”, históricos, que carecen de cualquier justificación racional.

Los intereses económicos de los individuos modernos emancipados deben ser sometidos, por lo tanto, a la crítica: el desplazamiento de la virtud hacia el interior del derecho es producto de una nueva noción de la vida social y sus límites; no una regresión teórica a una posición previa a Kant. En la izquierda hegeliana, la concepción de que ciudadanía e individualismo adquisitivo son opuestos se forma gracias a la percepción de las características y problemas de la sociedad civil moderna.

El peligro para la libertad llega ahora desde la tendencia de la propiedad a desfigurar el dominio político. Los individuos se quedan estancados en sus esferas privadas de intereses, opuestas de un modo inamovible tanto las unas a las otras como al progreso histórico cuando el Estado, como un poder trascendente, se arroga lo universal y actúa en favor de los intereses de los grupos dirigentes. Desde este punto de vista, virtud y comercio están en conflicto debido a que el mercado promueve la heteronomía y la oposición de intereses: hace que los sujetos se inclinen a maximizar la propiedad a costa del detrimento de sus compromisos políticos. Esta renovación de la vieja crítica republicana a la crematística⁵² es la que Bauer intenta revindicar con sus reflexiones sobre el surgimiento del Estado y economía modernos. La Revolución Francesa, que originariamente era una lucha emancipatoria contra los privilegios y jerarquías irracionales, se convirtió, tras la deposición de los jacobinos, en un vehículo para la rapiña y la conquista imperial al servicio de los intereses de la burguesía francesa⁵³. El mundo postrevolucionario, de acuerdo con Bauer, está al borde de su disolución en una sociedad de masas indeterminada. En tal mundo, los individuos son particularistas en la búsqueda de sus intereses inmediatos, pero, al mismo tiempo, están indeterminados: renuncian a los poderes de la espontaneidad y de la autonomía que solo son posibles gracias a

la modernidad. La virtud republicana debe derrotar estas nuevas formas de heteronomía realizando la autonomía en el espacio entre las prácticas del derecho y de la búsqueda de felicidad. Bauer contrapone una ciudadanía virtuosa (el pueblo como entidad política que se determina a sí misma) a la sociedad de masas⁵⁴ aduciendo que la primera se ha inmunitizado frente a los efectos disolventes y excluyentes de la propiedad y de los intereses privados con el fin de actuar con determinación y de un modo decisivo en aras del interés general. El futuro Estado republicano debe asegurar la extensión de las relaciones de derecho, reciprocidad y justicia a todas las esferas de la acción. Las prácticas del derecho deben reformar las instituciones del bienestar.

En el humus revolucionario de la década de 1840, el programa republicano de Bauer supuso una vehemente defensa de la soberanía popular; un rechazo al compromiso con el Estado monárquico en su decepcionante barniz reformista; una crítica al liberalismo como transposición política del interés privado y como una doctrina profundamente comprometida con los viejos poderes a causa de sus propios problemas; y una relación polémica con el socialismo emergente, el cual era entendido como incompatible con la autodeterminación individual libre⁵⁵. Todas estas objeciones comparten, como fundamento común, el rechazo del particularismo, la defensa de los intereses universales contenidos en la doctrina de la autoconciencia infinita. Para Bauer la fuerza del particularismo solo puede derrotarse mediante la determinabilidad sublime del sujeto, un proceso riguroso de cambio de sí mismo. En un contexto donde los intereses privados se oponen diametralmente, la armonía bella adoptada voluntariamente ya no es suficiente.

Los escritos de Bauer tras el fracaso de las Revoluciones de 1848 son muy problemáticos⁵⁶; sin embargo, su crítica de la década de 1840 suscita un interés perdurable: en ellos identifica formas de dominación y heteronomía ocultas en las relaciones económicas contemporáneas y defiende alternativas republicanas modernas, la extensión y promoción de la esfera del derecho, y las virtudes de una ciudadanía activa. El rigorismo republicano de Bauer no es optimista de un modo ingenuo y risueño: invita a los sujetos a adoptar un ideal de transformación de sí mismos sublime y extremadamente exigente sin ofrecer a cambio ninguna garantía metafísica de éxi-

⁵¹ Cf. B. Bauer, *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, Erster Band: Deutschland während der ersten vierzig Jahre des achtzehnten Jahrhunderts*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1843.

⁵² Cf. I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; R. Ottow, *Markt, Tugend, Republik*, Berlin, Akademie Verlag, 1996. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau vincula la pérdida de la libertad con la división del trabajo y la distribución sesgada de la propiedad privada. Según Bauer, la solución, mediada por Kant, es la autoregulación y transformación a través de la voluntad individual emancipada.

⁵³ Cf. B. Bauer et al., *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution. Nach den Quellen und Original Memoiren bearbeitet und herausgegeben von Bruno Bauer und Edgar Bauer*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1843-1844. Sobre la Revolución Francesa, cf. también: D. Moggach, *Bruno Bauer... op. cit.*, pp. 126 y s. y 149-154.

⁵⁴ Sobre *die Masse* y los problemas con ella relacionados, cf.: D. Moggach, *Bruno Bauer... op. cit.*, pp. 150-162.

⁵⁵ Cf. B. Bauer, “Erste Wahlrede von 1848”, en E. Barnikol, *Bruno Bauer: Studien und Materialien*, ed. de P. Riemer y H.-M. Sass, Assen, Van Gorcum, 1972, pp. 526-529.

⁵⁶ Acerca del último Bauer, cf.: D. Moggach, *Bruno Bauer... op. cit.*, pp. 180-187.

to. Es más bien una exhortación a nuevas prácticas y a una nueva comprensión de la libertad bajo la idea rectora de que “nada es imposible para el espíritu”⁵⁷. Esta afirmación del poder de la espontaneidad es la

esencia del Idealismo Alemán y de su teoría política republicana.

(Traducción del inglés: Héctor del Estal Sánchez)

Bibliografía

- Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Anónimo, “Das Wohl der arbeitenden Klassen”, *Norddeutsche Blätter* 9, marzo de 1845, pp. 52-66.
- Anónimo [Bauer, B.], *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum*, Leipzig, Otto Wigand, 1841.
- Bauer, B., “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”, en Bauer, B., *Feldzüge der reinen Kritik*, ed. de H.-M. Sass, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- “Erste Wahlrede von 1848”, en Barnikol, E., *Bruno Bauer: Studien und Materialien*, ed. de Riemer, P. y Sass, H.-M., Assen, Van Gorcum, 1972, pp. 526-529.
- *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zurich-Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842.
- et al., *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution. Nach den Quellen und Original Memoiren bearbeitet und herausgegeben von Bruno Bauer und Edgar Bauer*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1843-1844.
- *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, Erster Band: Deutschland während der ersten vierzig Jahre des achtzehnten Jahrhunderts*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1843.
- Beiser, F. C., *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Cassirer, E., *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1917], ed. de R. Schmücker, Hamburg, Meiner, 2001.
- Chytry, J., *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Cristman, J. y Anderson, J. (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Fichte, J. G., “Der geschlossene Handelsstaat” [1800], en *Werke. Bd. 3*, ed. de Fichte, I. H., Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. y trad. Pacini, D. S., Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- Hirschman, A. O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Hobbes, Th., *Leviathan*, ed. de R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Höffe, O., “Recht und Moral: Ein kantischer Problemaufriss”, *Neue Hefte für Philosophie* 17, 1979, pp. 1-34.
- Hont, I. y Ignatieff, M. (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen” [1792], en *Gesammelte Schriften. Bd. 1*, Berlin, Reimer, 1903.
- Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” [1784], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 8*, Berlin, Walter de Gruyter, 1912, pp. 35-42.
- “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 4*, Berlin, Walter de Gruyter, 1903.
- “Kritik der praktischen Vernunft”, en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 1908.
- “Metaphysik der Sitten” [1797], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 6*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, pp. 205-493.
- “Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»” [1793], en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 8*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923.
- *Crítica de la razón práctica*, ed. de M. Hernández Marcos, trad. de García Morente, M. y Miñana y Villagrasa, E., Madrid, Tecnos, 2017.
- *Crítica de la razón pura*, trad. castellana de Ribas, P., Buenos Aires, Alfaguara, 1998.
- *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*, Berlin, de Gruyter, 1904.
- *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)*, en *Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bd. 4*, Berlin, de Gruyter, 1903.
- Kern, M., “Zur Geschichtsphilosophie Friedrich Schillers”, en Buhr, M. y Förster, W. (eds.), *Aufklärung-Geschichte-Revolution: Studien zur Philosophie der Aufklärung. Bd. 2*, Berlin, Akademie Verlag, 1986, pp. 271-298.
- Leibniz, G.W., *Monadology*, ed. de Rescher, N., Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991.

⁵⁷ B. Bauer, “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”, en B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, ed. de H.-M. Sass, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 195.

- Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone, 1971
- Marx, K., “Theses on Feuerbach”, en *Collected Works. Vol. 5*, New York, International Publishers, 1976
- McCumber, J., “Schiller, Hegel, and the Aesthetics of German Idealism”, en Baur, M. y Dahlstrom, D. O. (eds.), *The Emergence of German Idealism*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1999.
- Moggach, D., “Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century”, *Canadian Journal of Political Science* 42.4, 2009, pp. 1003-1023.
- , “Schiller’s Aesthetic Republicanism”, *History of Political Thought* 28.3, 2007, pp. 520-541.
- , “The Construction of Juridical Space: Kant’s Analogy of Relation in *The Metaphysics of Morals*”, en Gedney, M. (ed.), *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy 7, Modern Philosophy*, Bowling Green, OH, Philosophy Documentation Centre, 2000, pp. 201-209.
- , “The Subject as Substance: Bruno Bauer’s Critique of Max Stirner”, *Owl of Minerva* 41.1-2, 2009-10, pp. 63-86.
- , *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Ottow, R., *Markt, Tugend, Republik*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.
- Rutherford, D., “Leibniz on Spontaneity”, en Rutherford, D., y Cover, J. A. (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 156-180.
- Schiller, F., “Über naive und sentimentalische Dichtung”, en *Sämtliche Werke. Bd. 5*, München, Hanser, 1962, pp. 694-780.
- , *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. de Feijóo, J. y Seca, J., en Barcelona, Anthropos, 1999.
- , *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters* [1795], ed. y trad. de Wilkinson, E. y Willoughby, L. A., Oxford, Clarendon Press, 1967.
- Skinner, Q., *Visions of Politics. Vol. 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.