

Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de «ciudadanía»

Sumario

Acerca de la concepción kantiana de la ciudadanía. Acerca de la relación entre el pensamiento político de Kant y de Rousseau. A modo de conclusión. Referencias.

Resumen

En el presente artículo nos proponemos analizar la concepción kantiana de ciudadanía como exponente paradigmático de la confluencia de las vertientes liberal y republicana en la obra filosófico-política de Immanuel Kant. Con este objetivo, proponemos, en primer lugar, un análisis del breve ensayo de 1793 titulado "De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)". En segundo lugar, intentamos realizar un breve análisis comparativo entre las ideas políticas de Kant y J -J. Rousseau, a fin de esclarecer los conflictos internos que se plantean en el marco de la filosofía política kantiana.

Palabras clave: Ciudadanía, republicanismo, liberalismo, Kant, Rousseau.

Abstract

In this paper, we analyse the Kantian conception of citizenship as a paradigmatic example of the confluence of liberal and republican streams in the political works of Immanuel Kant. To this end, we shall, in the first place, concentrate on a brief essay written in 1793: «Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes)». In the second place, we shall offer a brief comparative analysis of some essential concepts outlined in the political philosophy of both Immanuel Kant and Jean -Jacques Rousseau, in order to bring out the inner conflict that runs through the whole of Kant's political philosophy.

Key Words: Citizenship, republicanism, liberalism, Kant, Rousseau.

Artículo: Recibido, Diciembre 6 de 2006; aprobado, Marzo 17 de 2007.

Ileana P. Beade: Doctora en Humanidades y Artes; Magíster en Ciencias Sociales; Licenciada en Filosofía; Docente, Universidad Nacional del Rosario - Argentina. Profesor, Universidad Nacional del Rosario.

Correo electrónico: ilenabeade@yahoo.com.ar

Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de «ciudadanía»

Ileana P. Beade

(U.N.R - C.O.N.I.C.E.T)

La tradición liberal y la tradición republicana constituyen dos vertientes fundamentales en el proceso de constitución del pensamiento político moderno, el cual configura un horizonte de problemas aún vigentes en la agenda política contemporánea. El esfuerzo de la modernidad por ofrecer respuestas teóricas (y no sólo teóricas) a problemas tales como el de la legitimidad de la autoridad política, el principio de representación o la definición de un nuevo concepto de ciudadanía, da lugar al desarrollo de un repertorio de conceptos y matrices teóricas que nos permiten pensar la complejidad propia de la vida política y social, desde líneas teóricas diversas (aunque no necesariamente divergentes). La filosofía política de Immanuel Kant - uno de los pensadores paradigmáticos en la constitución del ideario moderno - recorre los problemas clásicos de la modernidad filosófica, proponiendo soluciones teóricas en las cuales convergen, fundamentalmente, dos tradiciones primordiales, a saber: la tradición *liberal* (expresión de la nueva configuración socioeconómica del mundo occidental) y la tradición del *republicanismo moderno* (inspirada en la tradición clásica).

El carácter problemático de esta convergencia se pone de manifiesto no bien analizamos ciertas preguntas preliminares: en primer lugar, ¿estamos ante dos tradiciones de la filosofía política que permiten ser conciliadas sin más, es decir, sin que de su conjunción resulte un núcleo contradictorio e inestable? ¿O se trata más bien de dos tendencias esencialmente *irreconciliables*? En segundo lugar, y en caso de suponer que el propio Kant fue consciente del hecho de que su filosofía política expresaba hasta cierto punto un lugar de contacto entre ambas vertientes ¿cómo percibió la relación entre tales tendencias? Más aun: ¿cuáles son las consecuencias de interpretar en forma unilateral (esto es, privilegiando la presencia de una tendencia sobre la otra) la filosofía política kantiana? Finalmente, ¿hasta qué punto cada una de estas tendencias son conciliables con el núcleo fundamental de la ética kantiana del imperativo categórico?

En principio, una de las alternativas recurrentes (y, hasta cierto punto, mayoritaria entre los comentaristas e intérpretes de la filosofía política kantiana) para dar respuesta a estas preguntas ha sido la tendencia a *desatender* en forma radical esta problemática *convergencia*. Las razones de tal operación han sido evidentes, y radican en las agudas tensiones a las que da origen en el desarrollo de problemas políticos de primer orden tales como el de la *representación*, la concepción de la *soberanía* o la justificación de la autoridad política. En efecto, según la línea interpretativa que se suscriba en cada caso, se destaca la influencia decisiva de una de estas tradiciones en perjuicio de la otra, interpretándose el pensamiento político kantiano ya como expresión del ideario *liberal*, ya como exponente de los valores del *republicanismo moderno* (e incluso como expresión de ideales democráticos).

Por el contrario, será nuestra intención traer a la luz dos ejes de interpretación primarios: en primer lugar, poner de manifiesto la tensión que reside en la confluencia de estas dos tradiciones al interior de la filosofía política kantiana; en segundo lugar, señalar el carácter constitutivo que tal tensión asume

en el pensamiento político de Kant, asumiéndola, por tanto, como la tensión *irreductible* en la cual se juega la singularidad del aporte kantiano a los problemas políticos de la Modernidad filosófica. Analizaremos, a este fin, la concepción kantiana de *ciudadanía* como un ejemplo paradigmático de esta confluencia entre las vertientes liberal y republicana. Para ello nos centraremos en un breve ensayo de 1793 «*Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes)*», publicado, junto a otros textos, bajo el título *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis [En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»]*¹.

El ensayo de 1793 ofrece una primera presentación sistemática de diversos problemas políticos y jurídicos (hasta entonces abordados en forma esporádica -y, hasta cierto punto, circunstancial- en sus textos de Filosofía moral y Filosofía de la Historia), que adelanta una serie de doctrinas que habrán de ser desarrolladas en textos posteriores tales como *Zum ewigen Frieden [Hacia la paz perpetua, 1795]* y *Die Metaphysik der Sitten [Metafísica de las costumbres, 1797]*. Los tres ensayos incluidos en Teoría y práctica abordan un problema recurrente en el desarrollo de la filosofía kantiana, esto es: el problema de la posibilidad de una articulación entre los principios teóricos de la razón y los principios prácticos o morales. Kant se pregunta (aludiendo a un conocido refrán) si es correcto afirmar que «aquello que es válido en la *teoría* carece de aplicación en la *práctica*». Se trata, pues, de evaluar cuál es el alcance y la relevancia de los principios teóricos (rationales) en el ámbito práctico de la experiencia humana.

La respuesta de Kant es que, en materia de filosofía moral y filosofía político-jurídica, toda *práctica* debe sujetarse, sin excepción, a la *teoría*. Esto significa que, en estas disciplinas prácticas no podemos atenernos a lo que la experiencia enseña, sino que hemos de juzgar las cuestiones relativas al orden moral, político y jurídico, a partir de principios puramente

rationales (principios que podemos conocer a través de la *razón pura*, esto es: ajena a toda determinación de carácter empírico). Kant rechaza el prejuicio según el cual *lo que vale en la teoría no vale para la práctica*, considerándolo tanto más absurdo cuando intenta aplicarse a cuestiones que deben regirse *únicamente* por principios teóricos. En el ámbito *práctico* no podemos atender a lo que *de hecho sucede*, sino únicamente a lo que *debe suceder*, esto es, al *deber* (podría decirse: al *principio*, a la *idea*):

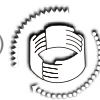
«...para escándalo de la filosofía, se pretexta con no poca frecuencia, que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo».²

Kant parece dirigir esta observación al político u «hombre de estado» que pretende fundar sus acciones en lo que la experiencia enseña, recordándole que hemos sido hechos «para mantener los ojos erguidos y contemplar el cielo», pues se nos ha dotado de razón, y la razón, en su uso práctico, se impone a sí misma principios incondicionados que han de regular toda práctica. Como exponente paradigmático de la tradición iluminista, Kant se refiere aquí a los *ojos de la razón*, a las *luces naturales del espíritu*, en tanto facultades inherentes a la condición humana, destinadas a regular nuestras acciones (morales y políticas). En síntesis, la máxima según la cual *lo que vale en teoría no vale para la práctica*:

«ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del *canon* de la razón (en lo práctico), donde el valor de la

1 Se publican bajo este título tres ensayos breves: «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la Moral (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)», «De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)» y, por último, «De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es: cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)». Citamos la versión castellana: Kant, I. (1993). Teoría y práctica. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos. La paginación de las citas corresponde, según el uso habitual, a la edición académica de las obras kantianas: Kant, I. (1902ss). Kant's gesammelte Schriften. Berlín et alia, Königlich Preussischen der Deutschen Akademie der Wissenschaften. A esta edición nos referiremos con la abreviatura A. A. (Akademie Ausgabe), seguida del número de tomo (números romanos) y, por último, del número de página.

2 Kant, I. Teoría y práctica, A.A., VIII, p. 276.



práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas - por ende, contingentes- de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, por tanto cuando una práctica calculada en orden a un resultado probable [...] queda autorizada para dominar la teoría, que es subsistente por sí misma»³.

El pasaje expresa una idea sustantiva de la filosofía kantiana: en materia de filosofía moral (y, por extensión, de filosofía jurídica y política), son los principios los que proporcionan un criterio desde el cual deben juzgarse los acontecimientos y acciones. La ética y el derecho no permiten -en virtud de su propia naturaleza- que atendamos al modo en que se desarrollan los asuntos humanos, sino que exigen, por el contrario, una sumisión incondicional a principios racionales puros (ajenos a cualquier determinación empírica). Esta primacía absoluta de los principios racionales constituye un tópico recurrente en los textos político-jurídicos kantianos, determinando un sesgo propio y peculiar en el tratamiento de los problemas puntuales que allí se abordan. En los ensayos de *Teoría y práctica*, esta relación entre el *ser* y el *deber ser* se desarrolla en el marco de tres dimensiones diversas: la dimensión *moral*, la dimensión política y, por último, la dimensión del Derecho internacional. Aquí nos detendremos en el segundo ensayo, a fin de considerar algunos aspectos fundamentales en vistas a la determinación del concepto kantiano de ciudadanía. Nuestro interés central es - como indicamos - destacar cierta confluencia de dos matrices teóricas del pensamiento político moderno en el pensamiento político de Kant, a saber: la tradición liberal y la tradición republicana (recuperada ésta, en las obras kantianas, bajo la influencia decisiva de las ideas rousseauianas)⁴. Una vez establecidos los elementos básicos que configuran el concepto de *ciudadanía* (tal como es desarrollado en el ensayo de 1793), concluiremos refiriéndonos a la relación existente entre el pensamiento político de Kant y las ideas de aquel que ha sido - según reconoce en propio Kant - una fuente de

inspiración para el desarrollo su filosofía práctica: Jean - Jacques Rousseau. Una breve reconstrucción de los principios del pensamiento político rousseauiano permitirá mostrar que la proximidad (y distancia) de Kant respecto a los principios republicanos (entendidos como reivindicación de la libertad en sentido *positivo*, es decir, básicamente: como capacidad de *autodeterminación política*) puede *medirse* por su situación de proximidad (o distancia) en relación al ideario político de Rousseau. En efecto, si bien Kant reivindica importantes principios desarrollados por el filósofo ginebrino, se aparta, no obstante, de él en cuestiones decisivas - distanciándose de la tradición republicana y aproximándose a la vez tanto a la tradición liberal como a cierta tradición conservadora.

Acerca de la concepción kantiana de la ciudadanía

En el ensayo titulado «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)», Kant desarrolla, por primera vez en forma sistemática, temáticas claves de su filosofía política: la noción de *contrato*, los principios del estado civil (*libertad, igualdad e independencia*), el concepto de derecho y el problema de la *soberanía*. En lo que se refiere a este último punto, el pensador alemán evoca principios del pensamiento rousseauiano, apartándose, sin embargo, de los mismos -según veremos - en algunos aspectos puntuales; discute, por último, con ciertas ideas de Hobbes, retomando, no obstante, ciertos tópicos fundamentales de la obra del filósofo inglés (tales como la impugnación del derecho de *rebelión*, un aspecto que le ha valido a Kant importantes objeciones por parte de sus críticos)⁵.

En cuanto a la concepción kantiana de la idea de *contrato*, ésta proporciona un buen indicador para analizar los rasgos peculiares y propios del pensamiento político de Kant. En efecto, el filósofo entiende el *contrato* como una *idea a priori* de la razón práctica; más precisamente como un principio de institución del orden civil:

3 Ibid..

4 Podría añadirse a ambas tradiciones cierta línea conservadora, en relación con la cual se establece un claro vínculo estrecho entre las ideas políticas kantianas y los elementos conservadores de la filosofía política de Thomas Hobbes. Para un análisis de la relación entre el pensamiento político de Kant y de Hobbes, véase: Astorga, O. Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant, *Episteme*, 18, pp. 3-12.

5 Cf. RodríguezAramayo, R. (1993). R. Estudio preliminar, en: Kant, I. (1993). *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.

«Entre todos los contratos por los cuales un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con todos los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*)»⁶.

El contrato constituye una *idea* bajo la cual puede pensarse el origen del *estado civil* (entendiendo aquí la noción de *origen* como *principio* o *fundamento*, y no como acontecimiento *histórico*). Debe señalarse, en primer lugar, que el contrato no remite al paso del *estado de naturaleza* al *estado social*, sino, por el contrario, al paso del *estado de naturaleza* (en el cual se dan ya relaciones sociales, si bien carentes de *garantía jurídica*) a un *estado legal*. En segundo lugar, Kant destaca que lo propio del *contrato civil* (que no ha de ser identificado, pues, con el *contrato social*) es que, a diferencia de lo que sucede en otro tipo de contratos, la unión que allí se funda constituye un *fin en sí mismo*; más aún, se trata de un *fin* de la razón pura práctica, esto es: de un *deber* incondicionado. Son, pues, exigencias morales las que conducen - según Kant - a la celebración del contrato y, con ello, a la fundación de un orden civil garantizado por la existencia de leyes positivas). Una vez establecidas ciertas relaciones sociales entre los hombres, la unión civil se torna para ellos un *deber*, pues sólo bajo leyes públicas «se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro»⁷. La *constitución civil* es, por tanto, no sólo la condición formal de todo deber jurídico, sino que ella constituye, además, un *deber* (un mandato o exigencia de la *razón práctica*). Es importante destacar que la referencia a la propiedad constituye un aspecto fundamental en la concepción kantiana del contrato. En la *Metafísica de las costumbres* Kant analiza el problema del derecho de propiedad, señalando

que las leyes jurídicas no *fundan* la propiedad sino que *garantizan*, en todo caso, una propiedad preexistente, que debe ser entendida como un *derecho privado*, existente ya en el llamado *estado de naturaleza*. Ahora bien, en semejante estado, el derecho de propiedad sólo puede ser provisional (pues no hay allí garantías que puedan reasegurarle), y ésta parece ser la causa determinante de que los individuos ingresen en una constitución civil (pues sólo ésta puede garantizar *lo mío y lo tuyo*)⁸.

Decíamos antes que el contrato no es para Kant un acontecimiento histórico. Kant lo entiende - como establecimos ya - en tanto principio *a priori* de la razón práctica sobre el cual descansa la legitimidad de una constitución política⁹. El principio establece que las leyes que regulan el orden civil deben ser tales que *deberían poder* ser aprobadas por la sociedad en su conjunto - aun cuando no lo sean efectivamente:

«En tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* [...] Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *puieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que se considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»¹⁰.

Si el legislador promulgara leyes de modo tal que fuese imposible que el pueblo en su totalidad las aprobase, entonces esas leyes no serían legítimas. Ahora bien, el único capaz de juzgar acerca de la legitimidad de la ley (aplicando el principio señalado) es el propio legislador, pues es claro que el pueblo no participa en la promulgación de leyes sino a través de sus representantes, ni tiene capacidad alguna para oponerse legítimamente a los poderes públicos. En efecto, el principio que Kant formula bajo la idea de *contrato* no dice que

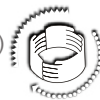
6 Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, p. 289.

7 Ibid.

8 Cf. Kant, Die Metaphysik der Sitten [A. A., VI, 203493]. Utilizamos la versión castellana: Kant, I. (1989). La metafísica de las costumbres. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Cortina Orts A. y Sancho, J. S. Madrid, Tecnos.

9 Para un análisis de la concepción kantiana del contrato y su vinculación con la forma republicana de gobierno, véase: Savadogo, M. (1999) Kant et la politique. Kant Studien, 90, pp. 306 - 321.

10 Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, p. 296.



la ley cuya legitimidad desea evaluarse deba ser aprobada de hecho por los ciudadanos sino que basta que éstos *podiesen aprobarla alguna vez* (aunque no en el presente):

«Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...], entonces no es legítima; pero si es simplemente *posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad»¹¹.

El principio es válido - como señalamos - para uso exclusivo del *legislador* (en efecto, Kant admite que «evidentemente, esta limitación sólo es válida para el juicio del legislador, no para el súbdito») ¹². El derecho que se atribuye aquí al legislador (que no debe ser identificado, pues, con el pueblo soberano) de determinar si una ley es legítima o no (de acuerdo a su conformidad con la idea de contrato) parece reconocer a aquél un poder excepcional que lo sitúa por encima de toda ley (pues sólo él decide, en última instancia, si una norma podría ser aceptada o no por la sociedad en su conjunto). Este carácter excepcional del legislador (a quien se identifica en este caso con el gobernante) será un elemento decisivo a tener en cuenta cuando analicemos la impugnación kantiana del derecho de resistencia (el punto clave será allí que la sujeción al poder instituido es lo único que puede garantizar la preservación del *estado de derecho*; razón por la cual debe rechazarse por principio todo intento de sublevación, en vistas al mal mayor que ocasionaría la ausencia de autoridad política, la cual parece ser entendida por Kant como equivalente a *ausencia de ley y*, por tanto, *de derecho*).

El Derecho político (aquel que regula las relaciones jurídicas una vez fundada la sociedad civil) debe fundarse en principios *a priori*, «pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho, y hay una teoría del derecho político sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez»¹³. Los

principios (y no la experiencia, de valor meramente empírico) son fuente de toda legitimidad en materia de Derecho. En el ensayo de 1793 Kant define la noción de *derecho* destacando su conexión inmediata con el principio de la libertad (uno de los principios fundamentales sobre los cuales descansa el orden jurídico):

«El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas»¹⁴.

El derecho es, por tanto, la condición de la libertad de cada uno a través de la sujeción de todos y cada uno a leyes (leyes coactivas de carácter *universal*, esto es: válidas para todos los individuos que constituyen la sociedad civil, sin excepción). El *estado civil* (o *estado jurídico*) debe fundarse en los siguientes principios *a priori*: «la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*; la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*; la *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*»¹⁵. He aquí los principios inmovibles de la *sociedad civil* como *estado de derecho*, principios que justifican su existencia y legitimidad: «Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general»¹⁶ (estos principios no son resultado de la voluntad de la autoridad instituida, sino que la preceden como motivos determinantes de toda institución política; sin embargo, es importante destacar que Kant no los considera *leyes naturales* sino como un producto de la *razón práctica*, es decir, como *principios racionales*

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid., p. 306.

14 Ibid., p. 289.

15 Ibid., p. 290.

16 Ibid.

puros)¹⁷. En virtud de un *imperativo* de la razón práctica, la unión civil *debe* fundarse en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia*.

Kant se detiene a considerar lo que entiende por cada uno de estos términos. La *libertad* referida a la constitución de una comunidad civil - es decir, la libertad en sentido *político* (que conviene distinguir de la libertad en sentido *moral*, pues esta última concierne únicamente a la determinación de la voluntad de acuerdo al mandato de la *ley moral*) - es definida a partir de la siguiente fórmula: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombre), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante»¹⁸.

Encontramos aquí un primer acercamiento respecto de la *concepción negativa de la libertad* (podría decirse - recurriendo a la fórmula de Benjamin Constant - la *libertad de los modernos*)¹⁹, en la medida en que ella se ve asociada con la facultad de buscar la felicidad según el modo que cada uno considere más adecuado, es decir, con la ausencia de obstáculos externos. La libertad no es entendida aquí, por tanto, en clave *participativa*, ni es vinculada al ejercicio de los derechos políticos (de hecho, se trata - como establece Kant - de la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*, más no en cuanto *ciudadano*; más aún: la *ciudadanía* se vincula aquí al principio de la independencia, y no según veremos al principio de la libertad). Esta concepción «en clave liberal» del concepto de *libertad*²⁰ se ve reafirmada por una distinción que Kant establece a continuación

entre el *gobierno paternalista* y el *gobierno patriótico*. El primero se constituye «sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos» (se trata, pues, de un modo de gobierno «en el que los súbditos como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo deben ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean») ²¹. Kant advierte que «un gobierno así es el mayor despotismo imaginable», pues supone una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, «los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho»²². Un *gobierno patriótico*, por el contrario, reconoce a los hombres como portadores de derechos, y hace posible que cada uno se sienta en su país como en el suelo paterno²³.

El principio de la *igualdad*, referido a la constitución civil, se expresa, nuevamente, a través de una fórmula: «Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad, siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción»²⁴. *Igualdad* significa aquí, por tanto, *igualdad ante la ley*; en efecto, cada miembro tiene derecho a ejercer la coacción sobre cualquier otro miembro de la comunidad, si bien no de modo directo, sino a través del jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida la coacción en sentido propiamente jurídico. Ahora bien, el jefe de Estado²⁵ está exento de toda coacción legítima en la medida en que está excluido de la comunidad, pues es

17 En la *Metafísica de las costumbres* se hará referencia a un único derecho natural, a saber: la libertad, del cual se deducen los otros derechos inherentes al hombre en cuanto tal. Allí se distingue entre derecho natural y derecho positivo (a esta oposición refiere Kant asimismo bajo los conceptos de derecho innato y derecho adquirido), y se establece que no hay sino un único derecho innato, que es, como dijimos, la libertad (el derecho de igualdad, o el derecho de libre expresión, se encuentran implicados tácitamente en este principio innato único, la libertad). Cf. Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, A. A., VI, pp. 237239.

18 Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., IV, p. 290.

19 Cf. Constant, B. (1988). *De la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos*. EN: *Del espíritu de conquista y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.

20 Para una reconstrucción de la oposición entre libertad negativa y libertad positiva como dos rasgos determinantes en la constitución del ideario político moderno, véase: Béjar, H. (2000). *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. Barcelona, Paidós (esp. cap. 3: El debate entre virtud y comercio, pp. 57 - 66).

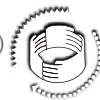
21 Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., IV, pp. 290291.

22 Ibid..

23 Ibid.

24 Ibid., p. 292.

25 Es significativo que Kant, quien se proclama admirador de Rousseau, identifique al soberano con el jefe de Estado, y no con el pueblo, en el cual reside, para Rousseau, el derecho inalienable de soberanía. A esta cuestión haremos mayor referencia en el siguiente apartado.



según declara Kant quien la *crea* o la *conserva*²⁶ (esta observación resulta decisiva para comprender el rechazo de Kant de todo derecho de resistencia, cuestión a la que haremos referencia en el segundo apartado).

La igualdad entre los súbditos que pertenecen a un Estado es, por tanto, igualdad jurídica (igualdad en su subordinación a las leyes del estado y, podríamos añadir: igualdad en su subordinación común al jefe de Estado). Todos son *iguales* en la medida en que ninguno puede ejercer coacción sobre otros sino a través de la ley pública (y de su *ejecutor*, el jefe de Estado). Si el carácter eminentemente jurídico que Kant atribuye al principio de igualdad parece alinearlos con las filas del liberalismo, tal tendencia se acentúa en forma manifiesta al establecer que la *igualdad jurídica* es compatible incluso con la máxima *desigualdad social*:

«Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar de uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc. Más según el *derecho* (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la *forma* de lo jurídico, no a la *materia* o al objeto sobre el que tengo un derecho) todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública, y a través de su ejecutor, el jefe de Estado»²⁷.

Estas observaciones han dado lugar a diversas objeciones. Algunas de éstas se refieren al llamado *formalismo jurídico* kantiano, esto es: a la reivindicación de derechos meramente formales (y, por tanto, absolutamente desligados de las que podría llamarse sus condiciones *materiales* de ejercicio). Si bien Kant invoca, en

diversas oportunidades, el principio rousseauniano de la *voluntad general* como fuente de legitimidad y derecho, el filósofo permanece ajeno a las agudas críticas rousseaunianas respecto de la desigualdad en tanto resultado (por cierto, indeseable) de las instituciones civiles. Kant reivindica una igualdad formal «compatible con la máxima desigualdad» y se refiere no sólo a la desigualdad entre pobres y ricos sino asimismo a la desigualdad «de derechos en general», en virtud de las cuales algunos mandan y otros obedecen, algunos *contratan* y otros *sirven*.

Por otra parte, el reclamo a favor de una supresión de las prerrogativas nobiliarias parece alejar a Kant de todo conservadurismo; nuestro autor impugna las distinciones de casta y exige para la totalidad de los miembros de la comunidad la posibilidad de alcanzar una posición acorde con su esfuerzo y su talento personal:

«A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel [...] hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior»²⁸.

Aun así, si bien las leyes no han de obstaculizar la posibilidad del ascenso social, éstas tampoco garantizan, por otra parte, la equidad social entre los miembros de la comunidad, dado que lo único que incumbe al derecho en general es la igualdad de los súbditos *para coaccionar y para ser coaccionados* (en el primer caso, *a través del poder público* constituido; en el segundo caso, *por ese poder*). Atendiendo a la distinción antes mencionada entre gobierno paternalista y gobierno patriótico, podría decirse que al buen gobernante no le incumbe - según Kant - la felicidad de los miembros de la comunidad sino únicamente la preservación del estado de derecho (en sentido estrictamente formal). La supresión de las prerrogativas de casta sería suficiente - según se

26 Para un análisis del problema de la justificación de la autoridad política en la Filosofía políticojurídica kantiana, véase: Thompson, K. (2001) Kant's Transcendental Deduction of Political Authority. *KantStudien*, 92, pp. 627. El autor intenta analizar el sentido que la idea de contrato asume en el pensamiento político kantiano, señalando el modo peculiar en que Kant lleva a cabo su justificación de la autoridad política. La tesis central de Thompson es que el filósofo despliega una estrategia inédita en dicha justificación, recurriendo a una metodología propia y característica de la filosofía crítica, a saber: la llamada deducción trascendental.

27 Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, p. 292.

28 *Ibid.*, p. 293.

establece más adelante - para la felicidad de un hombre, pues dicha supresión significa que la desigualdad de cada uno en relación a otros miembros de la sociedad dependerá exclusivamente de lo que él mismo haya realizado en pro de su propio bienestar. Casi parece decirse que no es la igualdad *efectiva* de cada uno respecto de otros sino la sola conciencia de una igualdad *potencial*, lo que hace posible la felicidad del individuo en cuanto miembro de un estado:

«Se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás quienes, en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo que concierne al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no dependen de la irresistible voluntad de otros»²⁹.

En cuanto al tercer principio del estado civil, se trata de la *independencia de un miembro de la comunidad en cuanto ciudadano*. Arribamos con ello a una cuestión decisiva en vistas a un análisis de la concepción kantiana de *ciudadanía*. Kant establece que el *soberano* es origen de la ley pública. El soberano es entendido aquí como el conjunto de los miembros de la comunidad en tanto *colegisladores* (y no ya en tanto *cosúbditos*, como se los ha denominado al invocarse el principio de la *igualdad jurídica*). Ahora bien, si el poder soberano parece integrar a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad, la *ciudadanía* es restringida sin embargo sólo a aquellos miembros que puedan acreditar su independencia (entendida ésta en el sentido de *autonomía* - autonomía que, sin embargo, se expresa en el plano socio - económico como independencia del *propietario*).

«En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes. Quienes no están facultados para este derecho se hallan

sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; sólo que no como ciudadanos, sino como coprotegidos»³⁰.

Diversos autores consideran que esta restricción del derecho de ciudadanía (sean cuales fueran los móviles que la sustentan) entra en contradicción con ciertos principios desarrollados en las obras morales de Kant (tales como el principio de la libertad como inherente al hombre en cuanto hombre)³¹. En efecto, la restricción de la ciudadanía puede resultar problemática cuando aquel que la establece afirma, unas líneas más adelante, que una ley pública - si ha de ser legítima - sólo puede ser instituida por una *voluntad pública* y que «tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo)»³². Si bien Kant admite que una voluntad individual no puede ser legisladora para una comunidad, admite, sin embargo, una restricción radical al momento de atribuir derechos de participación activa en la conformación e institución de las leyes, distinguiendo entre los *ciudadanos* y los simples *habitantes*:

«... aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* en el sentido estricto de la palabra- de nadie más que de la comunidad»³³.

Aun cuando algunos intérpretes proponen interpretar esta restricción kantiana del derecho de ciudadanía activa no como expresión de una tendencia liberal ni como síntoma de una actitud

29 Ibid., p. 294.

30 Ibid.

31 Para un análisis detallado de esta cuestión, véase: Abellán, J. (1996). En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía. EN: Rodríguez Aramayo, R., Muguera J. Y Roldán C. eds. La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant, Madrid, Tecnos. El autor reflexiona acerca la tensión existente entre el principio de libertad desarrollado en el marco del pensamiento jurídico-político kantiano y el principio de independencia civil, en virtud del cual la ciudadanía resulta drásticamente restringida, a través de una distinción entre ciudadanos activos y pasivos.

32 Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, p. 294.

33 Ibid., p. 295.



conservadora, sino, por el contrario, como un signo del sesgo republicano propio del pensamiento político kantiano³⁴, no podemos dejar de reconocer que la presencia de ciertos principios republicanos en la concepción kantiana de la ciudadanía no es suficiente para ocultar los numerosos elementos que parecen aproximar al pensador alemán a la vertiente más conservadora del pensamiento filosófico moderno. Entre esos elementos, el problema de la justificación de la autoridad política y, en particular, la problemática del *derecho de resistencia* reclaman especial atención.

La impugnación kantiana de toda resistencia a la autoridad (cualquiera fuese su motivo) lo sitúa en la línea de una vertiente filosófica que reivindica el poder absoluto e irresistible del gobernante. Kant se pregunta si, como miembros de una comunidad, tenemos derecho a resistir la autoridad vigente. Si considerásemos que el gobierno y las leyes actuales nos oprimen, ¿cabría exigir un derecho de resistir - legítimamente - a la autoridad opresora? La respuesta de Kant es rotunda: aún en la peor de las situaciones de opresión, el individuo debe sujetarse a la autoridad.

«... si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer. Pues no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad, principio que no

está limitado por ningún otro»³⁵.

El rechazo de la *felicidad* en cuanto *principio de determinación de las acciones* (temática recurrente en las obras morales kantianas), reaparece aquí en un nuevo contexto³⁶. No es la felicidad del pueblo aquello que ha de considerarse a la hora de prestar obediencia a las leyes, sino la «*salud pública*», es decir, la constitución legal que garantiza a cada uno su libertad. El principio en el cual se funda Kant para negar el derecho a la resistencia es, pues, la preservación (a cualquier precio) del propio estado de derecho. La conclusión que se impone es, por tanto, la necesidad de una obediencia absoluta:

«...el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general»³⁷.

Parece invocarse aquí, de modo implícito, el *imperativo categórico* formulado por Kant en sus obras de Filosofía moral: *obra de modo tal que puedas querer que tu máxima pueda devenir ley universal* (si no puedo querer que mi acto sea universal esto es: que todos los demás realicen ese acto se trata de un acto ilegítimo, opuesto al mandato moral)³⁸. Si aplicamos este principio al caso puntual del acto de resistencia, podría decirse: si no puedo querer que ésta, mi acción revolucionaria, se universalice, entonces esa acción es moralmente reprobable. Haciéndose eco de Hobbes - precisamente con

34 Para un análisis de los aspectos que permiten incluir a Kant en la tradición del republicanismo moderno, véase: Bartomeu, M. J. (2005). Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant, en: Bartomeu, M. J., Dómench, A. y Francisco, A., comps., *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila. La autora considera allí una serie de principios republicanos implicados en el pensamiento político de Kant, en particular, la concepción de la libertad como autodeterminación (o autolegislación), la restricción de la ciudadanía al propietario (entendido éste como aquel capaz de preservar su plena autonomía en sentido político) y, por último, su concepción de la ley como condición sine qua non de la libertad política (cf. pp. 128138). Otro rasgo republicano de Kant puede hallarse en su exigencia de una subordinación de la política a la moral. Cf. Kant, I. *Zum ewigen Frieden* [A. A., VIII, 341-386]. Utilizamos la versión castellana Kant, I. (1999) *Hacia la paz perpetua*. Un esbozo filosófico, introducción, traducción y notas de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva (véase esp. Apéndice primero: «Sobre la discordancia entre la moral y la política en relación con la paz perpetua»). Esta exigencia kantiana de una política fundada en los principios incondicionados de la moral permite establecer afinidades importantes con el concepto republicano de virtud cívica (para un análisis de este último, véase: Peña, J. (2005). *Ciudadanía republicana y virtud cívica*. EN: Bartomeu, M. J., Dómench, A. y Francisco, A., comps., *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

35 Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., IV, pp. 297-298.

36 «Con todo esto resulta claro que el principio de la felicidad (propriadamente incapaz de constituirse en auténtico principio) también conduce al mal en Derecho político, tal y como lo hacía en la Moral, por óptima que sea la intención que se proponen sus defensores. El soberano quiere hacer feliz al pueblo y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz y se vuelve rebelde» (Ibid., p. 302).

37 Ibid., pp. 299300.

38 Cf. Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, A. A., VI, pp. 385-463.

quien pretende, sin embargo, estar discutiendo en este ensayo (si atendemos al título del mismo)- Kant sostiene que el poder que hace posible la existencia del estado de derecho debe de ser, necesariamente, un poder *irresistible*, absoluto:

«De aquí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente el jefe de Estado- haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución»³⁹.

Kant rechaza la posibilidad de invocar derechos que pudiesen legitimar el acto de resistencia activa, pues del *hecho* no puede deducirse jamás el *derecho* (por ende, del *hecho* de la opresión no puede derivarse un presunto *derecho* de resistencia a la autoridad)⁴⁰; considera, por tanto, que todo acto de rebelión es injusto (pues no está amparado por el derecho):

si se lo asume como máxima, ha de tornar insegura cualquier constitución jurídica, introduciendo «un estado de absoluta ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuanto menos, de surtir efectos»⁴¹.

El filósofo señala que aquellos que consideran el *contrato* como algo realmente acontecido (es decir, como suceso histórico), suponen - precisamente a causa de ese error - que el pueblo se reserva cierto derecho de rescindir el contrato a discreción, cada vez que juzgue que el poder instituido ha infringido sus compromisos contractuales.⁴² Pero el *contrato* - nos recuerda Kant - no es más que una *idea* y, aún cuando se lo admita como criterio que permite juzgar la legitimidad de la autoridad política y de la legislación positiva, el pueblo no tiene derecho a juzgar respecto de cómo deban ser administradas la autoridad y la legislación vigentes⁴³. Si se pregunta, pues, *qué es conforme al derecho*, la idea de *contrato* mantiene su indiscutible crédito, «pero no como un *factum* (según quiere Danton, quien declara nullos y sin valor todos los derechos amparados por la constitución civil realmente existente, así como toda propiedad, en caso de que no haya tal *factum*), sino sólo como principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública en general»⁴⁴. Kant niega en estos términos toda legitimidad al acto de rebelión: al menos en el plano formal del derecho, las leyes no pueden reconocer un derecho semejante sin incurrir en contradicción⁴⁵. Admite, no obstante, la existencia de *derechos inalienables* del pueblo,

39 Ibid. En la *Metafísica de las costumbres* se establecerá que el poder soberano no puede obrar injustamente ni quebrantar el pacto pues no es parte contratante, sino que es más bien un resultado del contrato, y no está sujeto, por tanto, a la voluntad de quienes han contratado.

40 En este punto, podría decirse que Kant llega más lejos que el propio Hobbes, pues este último reconocía al menos, el derecho de resistir a la autoridad cuando ella atenta contra mi vida.

41 Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., IV, pp. 301302. Kant no parece contemplar la posibilidad de una destitución revolucionaria de la autoridad política vigente sin que ello implique la disolución del estado de derecho.

42 Cf. *Ibid.*

43 Para un estudio crítico del problema de la impugnación kantiana del derecho de resistencia, véase: Wit, E. (1999). *Kant and the Limits of Civil Obedience*, *KantStudien*, 90, 1999, pp. 285305. El autor señala que, si bien Kant rechaza el derecho a la desobediencia civil, sería posible, no obstante, deducir cierto derecho de resistencia de los principios de la filosofía jurídico kantiana. El autor propone distinguir entre «la posición de Kant» y «una posición kantiana», es decir, entre la posición expresamente asumida por Kant en sus escritos políticos, y aquella otra que debería deducirse de los mismos (aún cuando no ésta no sea la opción asumida por Kant).

44 Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., IV, p. 302.

45 Sabemos, sin embargo, que Kant fue un defensor entusiasta de la Revolución Francesa. ¿Cómo interpretar, entonces, estas afirmaciones decididamente anti-revolucionarias? Arendt propone una solución a este problema, indicando que, si bien desde la perspectiva del actor no puedo defender la legitimidad del acto de resistencia, desde la perspectiva del espectador es posible reivindicar el proceso revolucionario francés como expresión de un progreso moral y político del género humano. Cf. Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós (pp. 8689). Podría decirse que esta perspectiva del espectador tal como Arendt la presenta es la perspectiva propia de la Filosofía de la historia, es decir: una perspectiva que permite interpretar los acontecimientos históricos en vistas al sentido teleológico de los mismos. Kant postuló una teleología históricofilosófica al considerar que podemos reconocer, en la marcha de los acontecimientos históricos, un progreso constante del género humano. Para un análisis de la relación entre la Filosofía moral, la Filosofía política y la Filosofía de la historia en Kant, véase: Hassner, P. (1993). *Immanuel Kant*. EN: Strauss L., Cropsey, J., eds. *Historia de la filosofía política*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.



aunque éstos no puedan ser - por las razones que acabamos de indicar - derechos de coacción⁴⁶. Entre aquellos derechos inalienables a los cuales el hombre *no podría renunciar aunque quisiese*, Kant se refiere a la facultad de dar a conocer públicamente su opinión. *La libertad de pluma*, considera el filósofo de la Ilustración, «es el único paladín de los derechos del pueblo»:

«Querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario - como Hobbes pretende- sino también privar al mandatario supremo [...] de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo»⁴⁷.

Kant ha negado toda legitimidad al acto de resistencia y, sin embargo, quiere preservar el derecho a la libre expresión del pensamiento; en primer lugar, porque considera que la *expresión pública* de las ideas es una condición misma del libre pensamiento; en segundo lugar, porque confía en este derecho como un medio eficaz a través del cual es posible la contribución del intelectual al progreso de las instituciones jurídicas y políticas. Por tanto, pese a la existencia de leyes coactivas, la sociedad civil debe preservar, no obstante, el *espíritu de libertad*, «porque la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad, principalmente en aquello que concierne al hombre en general»⁴⁸.

Este breve análisis de algunos problemas abordados en el ensayo de 1793 nos ha permitido considerar hasta qué punto, en materia de Derecho, no es *la práctica* la que debe guiar nuestras acciones y decisiones, sino los principios puros de la razón («si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de Derecho político [...] entonces ese derecho se funda en principios *a priori* (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho....)»)⁴⁹ Estos principios racionales fundamento de toda constitución política legítima son - según se ha

establecido - la libertad, la igualdad y la independencia. Este último principio remite a un derecho del hombre en tanto *ciudadano*, exigiendo, como condición para un ejercicio activo de la ciudadanía, la independencia (o autonomía) que sólo puede proporcionar - según Kant - la propiedad. Ciudadano es aquel que es capaz de participar activamente en la vida pública, libre de ciertos obstáculos vinculados a una situación de dependencia económica. Observamos ya que esta condición permite vincular a Kant a una tradición republicana que, comprometida con los valores de la participación activa y la virtud cívica, proclama la necesidad de una base material que garantice suficientemente la capacidad de una actitud plenamente autónoma en las decisiones políticas. Si Kant recupera algunos principios fundamentales del ideario rousseauiano (uno de los exponentes principales del republicanismo moderno), el propio Rousseau establece que el contrato social es posible entre propietarios. A continuación, haremos una breve referencia a algunas ideas fundamentales del pensamiento político rousseauiano, con el objeto de señalar de modo más preciso los puntos de proximidad y distancia entre ambos pensadores (puntos que - podría decirse - definen la proximidad y distancia de Kant con respecto a la tradición republicana).

Acerca de la relación entre el pensamiento político de Kant y de Rousseau

Las ideas filosóficas de Jean-Jacques Rousseau constituyen una influencia decisiva para el desarrollo de las ideas morales, pedagógicas y políticas de Kant. Sin embargo, aún cuando aquellas proporcionen un punto de partida ineludible para el filósofo alemán, su doctrina jurídico-política se aparta considerablemente - al menos, en ciertos aspectos - del espíritu democrático que anima los textos rousseauianos, hasta el punto de plantear

46 A propósito de este punto se plantea la discusión con Hobbes. En efecto, aludiendo explícitamente al autor del *Leviatán* declara: «el jefe de Estado no está vinculado en modo alguno con el pueblo mediante contrato, y por ello nunca puede incurrir en injusticia contra el ciudadano (del que puede disponer como desee). Esta tesis sería del todo correcta si por injusticia se entiende aquella lesión que concede al agraviado un derecho de coacción contra quien le ha tratado injustamente; pero tomada así, en toda su generalidad, esta tesis resulta espantosa» (Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, pp. 303 - 304).

47 *Ibid.*, p. 304.

48 Cf. *ibid.*, p. 305. Para un análisis de la concepción kantiana del derecho de libre expresión, véase Immanuel Kant, I. Was ist Aufklärung? [A. A., VIII, 3342], Utilizamos la versión castellana Kant, I. Respuesta a la pregunta qué es la ilustración? EN: Kant, I. (1972). Filosofía de la Historia, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova.

49 Kant, I. Teoría y práctica, A. A., IV, p. 304. En efecto, es esta preeminencia de la teoría sobre la práctica (del principio sobre el hecho) aquello que permite a Kant impugnar todo derecho a la resistencia, pues los principios que rigen el orden jurídico (inspirados en aquellos que regulan el orden moral) hacen ilegítima toda acción cuya máxima no pueda ser universalizable.

soluciones teóricas que Rousseau habría estimado inadmisibles⁵⁰. La relación existente entre el ideario político de ambos pensadores ha dado lugar a diversas interpretaciones. Hay quienes destacan un claro contraste, sirviéndose de fórmulas dicotómicas (tales como las de *sentimiento/razón*, *pesimismo/optimismo*, *democracia/conservadurismo*) que, según entendemos, resultan demasiado esquemáticas a la hora de dar cuenta de algunas afinidades insoslayables⁵¹ (pese a las evidentes discrepancias). En este apartado intentaremos analizar algunos temas centrales a partir de los cuales pueden delinearse proximidades y rupturas entre las diversas concepciones de lo político desarrolladas por ambos autores. Para ello haremos alusión a algunas problemáticas puntuales, tales como la oposición entre *estado de naturaleza* y *estado civil*, el concepto de *voluntad general* y, por último, la concepción de la *libertad*.

En su *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750; sur cette question: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*⁵², Rousseau evoca la pureza propia del hombre en el *estado de naturaleza*, con la intención de señalar los males que han agobiado al hombre a partir del origen de la sociedad civil. Los efectos inequívocos del desarrollo progresivo de las artes y las ciencias, son, para el ginebrino, la desigualdad, el vicio y la corrupción moral. Denunciando un modelo de sociedad que

impulsa el desarrollo de los talentos individuales, estimulando el egoísmo y la vanidad, Rousseau proclama la necesidad de un *retorno a la naturaleza*, retorno que no debemos interpretar como exhortación a desandar el proceso histórico (pues semejante retroceso no es, en verdad, posible, ni tampoco deseable), sino como un retorno a la *interioridad de la conciencia*, a la naturaleza en tanto se halla recluida en la profundidad del alma humana⁵³. Un segundo *Discurso*, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*, prolonga las reflexiones del primero, reconstruyendo (de manera hipotética) el proceso por el cual los hombres habrían llegado a constituir la sociedad civil. La reconstrucción - tal como Rousseau la plantea - intenta revelar el origen ilegítimo del contrato originario, aquel a través del cual los poderosos habrían incitado a los débiles a ingresar en una constitución civil a fin de resguardar derechos ilegítimamente adquiridos⁵⁴.

Sin embargo, los hombres «se dieron jefes para defender su libertad, y no para que los esclavizasen»⁵⁵. De allí que en *El contrato social* Rousseau intente establecer los principios que puedan hacer viable una constitución política legítima, esto es: una constitución acorde con los derechos fundamentales e inalienables del hombre. Suele observarse que uno de los problemas fundamentales de la filosofía de Rousseau reside en la posibilidad de conciliar los principios de la vida civil con aquellos que se

50 Algunos intérpretes consideran que la doctrina política del Kant maduro ha desactivado los principios democráticos propios de la filosofía política de Rousseau (proyectando las ideas rousseauianas a un ámbito estrictamente moral, Kant habría subvertido sus principales implicancias políticas). Una interpretación en esta línea puede encontrarse en Rubio Carracedo, J. (1998). Rousseau en Kant, Bogotá, Universidad Externado de Colombia (cf. esp. pp. 5265). La influencia decisiva de Rousseau en el pensamiento político de Kant ha sido subrayada en numerosas ocasiones. Acerca de esta temática, véase: Kitamura, M. (1974) Kant and Rousseau. EN: Funke, G. ed. Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. Abril 1974, Gruyter, W., Berlín-Nueva York, pp. 21-30; Giral, M.A. (1990). La influencia de Rousseau en el pensamiento de Kant, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XXVIII, 67-68, pp. 119-127; Truyol, A. (1979). La guerra y la paz en Rousseau y Kant, Revista de Estudios Políticos, 8, pp. 47-62.

51 La exaltación de los valores morales, ligada a la exigencia incondicionada de subordinar la práctica política y jurídica a estos valores supremos, la defensa de los derechos del hombre, la crítica al estado de corrupción propio de las instituciones de la época, la concepción de la educación como instrumento decisivo para el perfeccionamiento de la vida social, constituyen algunos de los aspectos decisivos a la hora de evaluar la afinidad ideológicopolítica entre ambos autores.

52 Rousseau, J. J. *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750; sur cette question: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Utilizamos la versión española: Rousseau, J. J. (1996). *Discurso sobre las ciencias y las artes*, prólogo, notas y traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza.

53 En este sentido, señala Mondolfo: «Se trata de resucitar aquella capacidad de sentir la inspiración de la conciencia, extraviada en la cultura artificial. El estado de naturaleza es socialmente, para la colectividad, un estado puramente hipotético; pero psicológicamente, para el individuo, puede y debe ser una realidad efectiva, porque es el estado del sentimiento inmediato, de la espontaneidad activa, de la libertad interior» (Mondolfo, R. (1962). *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba, p. 38).

54 «Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria» (Rousseau, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*; utilizamos la traducción castellana Rousseau, J. J. (1966) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Prólogo, notas y traducción de Armiño, M. Alianza, Madrid, p. 266).

55 *Ibid.*, p. 269.



deducen del concepto de *naturaleza humana*. Este problema ha sido abordado por el ginebrino no sólo en *El Contrato social* sino asimismo en el *Emilio*, texto que suele interpretarse como solución *individual* al problema del conflicto entre naturaleza y sociedad (a diferencia de la solución *colectiva* desarrollada en *El Contrato social*). Sin embargo, Rousseau tiene clara conciencia de que la educación de *Emilio* no se agota en la formación del hombre individual sino que involucra asimismo la formación del *ciudadano*. En efecto, la virtud del individuo sólo puede desarrollarse en relación con otros y -añade Rousseau - al amparo de leyes justas. Ni las condiciones del orden político resultan ajenas al desarrollo moral del individuo, ni la condición moral de éste resulta indiferente en vistas a una constitución política justa:

«¡Oh Emilio! ¿dónde está el hombre de bien que no debe nada a su país? Cualquiera que sea, le debe lo más precioso que hay para el hombre: la moralidad de sus acciones y el amor a la virtud. Nacido en el fondo de un bosque habría vivido más feliz y más libre; pero al no tener que combatir contra nada para seguir sus inclinaciones, habría sido bueno sin mérito, no habría sido virtuoso, y ahora sabe serlo a pesar de sus pasiones [...] No es cierto que no saque ningún provecho de las leyes; éstas le dan el valor de ser justo, incluso entre los malvados. No es cierto que no le hayan hecho libre, le han enseñado a reinar sobre sí mismo»⁵⁶.

Este pasaje no deja lugar a dudas respecto de la posición de Rousseau en relación a las ventajas del orden civil en cuanto instancia adecuada al desarrollo moral del individuo⁵⁷. En este punto advertimos, pues, una clara afinidad entre Rousseau y Kant, quien, como pensador ilustrado, no duda en afirmar la superioridad del *hombre civilizado* sobre el *hombre natural*: «¿Qué hombre es mejor, el tosco del estado de naturaleza o el cultivado de la civilización? El mejor estado nos es aún desconocido, ya que será aquél en el que se hayan desarrollado todos

los gérmenes del hombre tendentes a la mejor constitución de la sociedad civil»⁵⁸. Ambos pensadores coinciden en que el estado civil resulta superior al *estado de naturaleza*, siempre que aquél llegue a fundarse de modo tal que ciertos derechos inalienables del hombre sean plenamente garantizados.

En *Du contrat social, ou Principes du Droit Politique*, Rousseau reitera su diagnóstico acerca del estado del orden social e intenta dar solución al problema de una constitución política legítima: «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión»⁵⁹. He aquí el problema al cual intenta darse solución. Se trata, pues, de hallar una forma de asociación «que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»⁶⁰. El llamado *contrato social*, entendido como la cesión del derecho individual en beneficio de la comunidad, consiste en que cada uno ponga su *persona* y su *poder* bajo la suprema dirección de la *voluntad general*. A través de la institución de un *cuerpo* moral y colectivo (al cual se llama *Estado* cuando es pasivo y *Soberano* cuando es activo) cada individuo *contrata consigo mismo*, pues se constituye como miembro del Soberano respecto a los particulares y, a la vez, como miembro del Estado respecto al Soberano.

De este modo, el *contrato social* hace posible la sumisión del individuo a un poder colectivo de tal modo que sea posible para aquél conservar su *libertad*. En efecto, el cuerpo público está formado por los particulares que lo componen y no puede tener, por tanto, interés contrario al suyo, de modo que, al obedecer a la *voluntad general*, cada cual no obedece más que a sí mismo. Ahora bien, la obediencia a la *voluntad general* es *libertad* en la medida en que

56 Rousseau, J. J. *Émile, ou sur l'éducation*; citamos la versión castellana Rousseau, J. J. (1998). *Emilio o De la educación*. Prólogo, traducción y notas de Armiño, M. Madrid, Alianza, p. 713.

57 Señala Wolin respecto de este punto: «Rousseau no dudaba de que la interdependencia y la cooperación habían aumentado el poder del hombre, y de que el proceso de socialización había dotado al hombre de conciencia y racionalidad. Ponía en tela de juicio, en cambio, que la razón, la conciencia, la moralidad y el poder productivo en resumen, todo lo que el siglo quería decir al hablar de sociedad y civilización fueran beneficios puros» (Wolin, S. (1993). *Política y perspectiva*. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Traducción de Bignami, A. Buenos Aires, Amorrortu, p. 396).

58 Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [A. A., VII, pp. 117333]; citamos la edición castellana Kant, I. (1990) *Antropología práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, (A. A., VII, p. 125).

59 Rousseau, J. J. *Du contrat social, ou Principes du Droit Politique*; citamos la versión castellana Rousseau, J. J. (1996). *Del contrato social*. Prólogo, notas y traducción de Armiño, M. Madrid, Alianza, p. 10.
60 *Ibid.*, p. 22.

preserva al individuo «de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes»⁶¹. La cesión voluntaria de los derechos individuales en beneficio de la comunidad no puede implicar, por tanto, una renuncia a la libertad, pues ello equivaldría a renunciar a la condición de hombre, es decir, renunciar «a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad»⁶². Si la *libertad natural* se halla amenazada por las fuerza de los demás individuos, la *libertad civil* se halla amparada, en cambio, por la *voluntad general*. La sumisión a la *voluntad general* es la auténtica *libertad*, en primer lugar, porque nos libera de toda dependencia personal y, en segundo lugar, porque al obedecer la *voluntad general* cada individuo no obedece más que a sí mismo: «la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»⁶³.

Esta definición rousseauiana de la *libertad* constituye una influencia decisiva para el desarrollo de la filosofía moral kantiana. En efecto, Kant definirá la libertad (en sentido *moral*) como sujeción a una ley autoimpuesta por la razón, recuperando así la fórmula que el ginebrino utiliza para definir la libertad en sentido político. En cuanto a la *libertad* no ya en sentido moral sino en sentido político⁶⁴, Kant parece entenderla - en ciertos textos - como libertad en sentido negativo, esto es: como ausencia de obstáculos externos, aproximándose con ello a la tradición liberal. Sin embargo, otros textos sugieren una interpretación opuesta. En la *Metafísica de las costumbres* se distingue entre

la *libertad del arbitrio* (independencia respecto de impulsos sensibles) y la *libertad* como facultad de «no obedecer a ninguna otra ley que a aquella a la que se ha dado consentimiento»⁶⁵. En *Hacia la paz perpetua*, la *libertad* en sentido políticojurídico se define, nuevamente, como facultad de *autodeterminación* en sentido político⁶⁶. Es evidente que estas definiciones hacen problemática la aproximación de Kant a la corriente liberal⁶⁷.

Más allá de las diversas tendencias que parecen conjugarse en la concepción kantiana de la libertad, lo cierto es que en el ensayo de 1793 Kant se aparta de ciertos principios rousseauianos - republicanos y democráticos. En efecto, al considerar la igualdad en un sentido puramente *formal* y, por otra parte, al reivindicar la situación excepcional del gobernante con respecto a la ley, Kant sostiene posiciones claramente conservadoras (en cuanto a su restricción de la ciudadanía, ésta puede leerse, según indicábamos, ya como un rasgo conservadores de su pensamiento político, ya como un rasgo propiamente republicano). Si bien el filósofo alemán invoca el principio rousseauiano de la *voluntad general* como fundamento de toda constitución política legítima, no parece estar dispuesto a asumir las consecuencias que Rousseau deduce de ese principio. Recordemos los términos en que Rousseau formulaba estas consecuencias: la primera de ellas - y la más importante - es que:

«sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común [...] Digo pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad»⁶⁸.

61 Ibid., p. 26. Esta concepción de la libertad como lo opuesto a la dependencia respecto de otro (esto es: a la esclavitud) es, según la interpretación propuesta por Pettit, un rasgo inequívoco de la tradición republicana, cf. Pettit, P. (2004). Liberalismo y republicanismismo. EN: Ovejero, F., Martí, J. L., Gargarella, R., comps. Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad, Barcelona, Paidós, pp. 115 - 135.

62 Jean-Jacques Rousseau, El contrato social, p. 16.

63 Ibid., p. 28.

64 Para un análisis de la concepción kantiana de libertad considerada desde las perspectivas moral y jurídico-política, véase: Hermosa, A. (2000). El concepto de libertad en Kant. Episteme, 20 (2), pp. 73107.

65 Kant, I. Metafísica de las costumbres, A. A. VI, p. 314.

66 Cf. Kant, I. Hacia la paz perpetua, A. A., VIII, p. 351.

67 Colomer hace referencia a las diversas definiciones kantianas de la libertad y concluye que la dicotomía libertad positiva/libertad negativa resulta insuficiente para dar cuenta de los matices que han de ser considerados en función de una correcta interpretación de este problema (cf. Colomer, J. L. (1994). Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política, Doxa, 15-16, pp. 581-594). Para un análisis de los diversos sentidos que el concepto de libertad asume en la Filosofía kantiana, véase: Beck, L. W. (1987) Five Concepts of Freedom in Kant. EN: Szrednick, J. T. ed. Philosophical Analysis and Reconstruction, Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 35 - 51.

68 Rousseau, J. J. El contrato social, p. 32.



Acaso un *poder* pueda ser transferido, pero es *imposible transferir la voluntad*. La soberanía es, por tanto, intransferible (podría decirse: no admite ser *representada*). Ella es, por razones análogas, indivisible: «Porque la voluntad es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente una parte»⁶⁹. Quien pretende dividir la soberanía confunde la autoridad soberana con sus emanaciones (es decir, con el gobierno). Podría decirse que el propio Kant ha sido víctima de esta confusión al identificar al soberano con el jefe de Estado, enajenando con ello al pueblo derechos naturales e inalienables como el de la participación directa en la promulgación de las leyes (facultad *indelegable* para Rousseau). Kant rechaza, por otra parte, todo derecho de resistencia activa a la autoridad. Este poder irresistible del jefe de Estado resulta justificado - según indicamos - a través de la primacía absoluta de preservación del *estado de derecho* (*principio y fin* de la vida política). En síntesis, el pensador alemán parece apostar, en última instancia, por la obediencia, incluso a riesgo de limitar el principio supremo de la *voluntad general*.

A modo de conclusión

Este breve recorrido a través de algunos conceptos centrales en torno a los cuales se desarrolla la reflexión política de Kant y Rousseau, permite concluir que la innegable proximidad entre ambos pensadores (en lo que respecta a sus convicciones morales, sus ideas pedagógicas, su posición crítica con respecto a las instituciones de su época, su incansable reivindicación de los valores morales como condición del progreso social) no alcanza a reducir su distancia en materia de principios políticos fundamentales tales como el de *soberanía*, *ciudadanía* o *representación*. Una vez más - y como tantas veces sucede en la historia de las ideas filosóficas - el camino del discípulo ha borrado (o, cuanto menos, desdibujado) las osadas huellas del maestro. El pensador alemán recupera, como hemos señalado, ciertos principios fundamentales del

ideario republicano rousseauiano y articula, no obstante, estos principios (que se remontan al republicanismo clásico y sus valores de conciencia cívica y compromiso activo con los asuntos públicos) con principios políticos caros a la tradición liberal, tales como la preservación de un *orden privado* y la consiguiente restricción del poder del Estado (expresados paradigmáticamente en la crítica kantiana al «gobierno paternalista» o en su concepción de la libertad como capacidad de cada uno de «buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca»⁷⁰).

Consideramos que es precisamente en esta confluencia *conflictiva* entre la vertiente republicana y la vertiente liberal -confluencia expresada en las diversas concepciones kantianas de la *libertad* en sentido político y, desde luego, en su concepción de la *ciudadanía*- donde se juega el carácter propio de la «solución» kantiana a los principales problemas jurídicos y políticos de su tiempo. Ignorar esta tensión implica desatender el conflicto profundo que atraviesa la totalidad de la reflexión política kantiana, conflicto en cuyo marco se define la singularidad del aporte kantiano a las diversas problemáticas planteadas por las condiciones de una representación política legítima, la definición de los principios jurídicos que deben dar sustento teórico a la constitución de las leyes y del sistema político en su conjunto y, por último, la determinación de los alcances y límites de la participación ciudadana. Desde luego, estas problemáticas exceden el contexto histórico en cuyo marco fueron formuladas las propuestas teóricas kantianas, pues se proyectan, de modos diversos, en la reflexión política contemporánea. Asumiendo la enorme complejidad de nuestras instituciones políticas, así como del contexto social, económico y cultural en el cual se inscriben dichas instituciones, consideramos que una reflexión crítica acerca de los conceptos decisivos que estructuran la modernidad filosófica, puede contribuir al desarrollo de nuevos modelos teóricos capaces de ofrecer respuesta a los múltiples interrogantes que plantea la vida política contemporánea.

69 Ibid.

70 Kant, Teoría y práctica, A. A., IV, p. 290.

Referencias

- ABELLÁN, J. (1996). En torno al concepto de ciudadano en Kant. Comentario de una aporía. EN: Rodríguez Aramayo, R., Muguerza J. Y Roldán C. eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos.
- ARENDT, H. (2003). Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Buenos Aires, Paidós.
- ASTORGA, O. (1998). Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant, *Episteme*, XVIII (3).
- BARTOMEU, M. J. (2005). Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant, en: Dómenech, A. y Francisco, A., comps., *Republicanism and democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- BECK, L. W. (1987) Five Concepts of Freedom in Kant. EN: Szrednick, J. T. ed. *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht, Martinus Nijhoff.
- BÉJAR, H. (2000). El corazón de la república. Avatares de la virtud política. Barcelona, Paidós.
- COLOMER, J. L. (1994). Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política, Doxa. España.
- CONSTANT, B. (1988). De la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, en: *Del espíritu de conquista y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.
- GIRALT, M.A. (1990). La influencia de Rousseau en el pensamiento de Kant, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVIII, 67-68.
- HASSNER, P. (1993). Immanuel Kant. EN: Strauss L, Cropsey, J., eds. *Historia de la filosofía política*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- HERMOSA, A. (2000). El concepto de libertad en Kant. *Episteme*, 20 (2).
- KANT, I. (1902ss). *Kant's gesammelte Schriften*. Berlín et alia, Königlich Preussischen der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1972). Respuesta a la pregunta qué es la ilustración, en: Kant, I. *Filosofía de la Historia*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova.
- KANT, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1990) *Antropología práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1993). *Teoría y práctica*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*. Un esbozo filosófico, introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva.
- KITAMURA, M. (1974). Kant and Rousseau. EN: Funke, G. ed. *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Mainz. Abril 1974, Berlín-Nueva York.
- MONDOLFO, R. (1962). *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba.
- PEÑA, J. (2005). Ciudadanía republicana y virtud cívica, en: Bartomeu, M. J., Dómenech, A. y Francisco, A., comps., *Republicanism and democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- PETTIT, P. (2004). Liberalismo y republicanismo, en: Ovejero, F., Martí, J. L., Gargarella, R., comps. *Nuevas ideas republicanas*. Autogobierno y libertad. Barcelona, Paidós.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1993). R. Estudio preliminar, en: Kant, I. (1993). *Teoría y práctica*. Madrid, Tecnos.
- ROUSSEAU, J. J. (1996). *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, *Del contrato social*. Prólogo, notas y traducción de Mauro Armíño. Madrid, Alianza.
- ROUSSEAU, J. J. (1998). *Emilio o De la educación*. Prólogo, traducción y notas de Armíño, M. Madrid, Alianza.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1998). *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- TRUYOL, A. (1979). *La guerra y la paz en Rousseau y Kant*, en: *Revista de Estudios Políticos*. Madrid.
- SAVADOGO, M. (1999). *Kant et la politique*. *Kant Studien*, 90.
- THOMPSON, K. (2001). *Kant's Transcendental Deduction of Political Authority*. *Kant Studien*, 92.
- WIT, E. (1999). *Kant and the Limits of Civil Obedience*, *Kant - Studien*, 90.
- WOLIN, S. (1993). *Política y perspectiva*. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Traducción de Bignami, A. Buenos Aires, Amorrortu.



Cañón del Chicamocha
Fotografía (fragmento) Oscar Martínez Vásquez