



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFIA**

PRESENTA:

**BARTOLOMÉ AVELAR RÍOS**



Facultad de Filosofía  
y Letras

ASESOR:  
DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA

MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“El derecho de los hombre debe mantenerse sagrado, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante”. *La paz perpetua*

A mis hijas: porque es mi deber mostrarles un camino.

## ÍNDICE

I. Introducción.....	2
II. De la libertad al respeto a la ley.....	4
III. Usos público y privado de la razón.....	8
IV. Derecho y derechos en Kant.....	15
a) Derecho natural vs derecho civil.....	24
b) La publicidad y el derecho.....	26
V. La relación política en el Estado.....	29
a) No debe haber intermediarios entre gobernante y pueblo.....	29
b) Distinción entre ámbito público y privado.....	32
c) El jefe de Estado tiene poder irresistible.....	35
VI. La república y la sociedad de ciudadanos.....	38
a) La república.....	38
b) La sociedad de ciudadanos.....	41
VII. El uso público de la razón, ¿un derecho político?.....	46
VIII. Conclusiones.....	53
IX. Bibliografía.....	64

## Introducción

En este trabajo vamos a ocuparnos del *uso público* de la razón, uno de los elementos de la filosofía política de Kant, dentro de la idea de sociedad que él propone. Para ello, tendremos como base la definición que él hace de ese concepto en el texto “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” (1784), para luego complementar esta idea con referencias que Kant hace al *uso público* de la razón en obras posteriores.

En este texto, Kant nos dice: “Entiendo por uso público de la propia razón aquel que alguien hace de ella en *cuanto docto* (Gelehrter) ante el gran público del *mundo de los lectores*.” (WA, AA VIII, 36). Y en *Teoría y Práctica* (1793), Kant atribuye al uso público de la razón ser garante de los derechos de los ciudadanos ante el poder político, concluyendo que:

... *la libertad de pluma* [otra manera que él tiene para referirse al uso público de la razón, como veremos] es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan demás mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). (T&P, AA VIII, 304).

Nuestro objetivo será, primero, examinar una tesis que se desprende de los textos de Kant, a saber, que el uso público de la razón es un derecho en sí mismo y, en segundo, considerar su viabilidad como garante de los derechos políticos del pueblo, tal como se afirma en la propuesta kantiana.

Las ideas kantianas sobre gobierno y sociedad se encuentran planteadas en textos breves escritos por el filósofo para polemizar con sus contemporáneos o aclarar su posición sobre algún tema. Es el caso del texto citado, que Kant escribió para publicarse en una revista; o de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), que es parte de su pensamiento sobre la historia. Otros sí son textos dedicados a la reflexión sobre los asuntos políticos: ya sea *Para la paz perpetua, un esbozo filosófico* (1795) donde establece las condiciones para la convivencia dentro de un Estado así como entre los Estados; o bien su *Metafísica de las costumbres* (1797), donde el filósofo establece el derecho como base del estado civil que hará posible instaurar los derechos políticos.

Con esta última obra empezará nuestro examen, pues nos ayudará a exponer qué entiende Kant por derecho. Comprender este concepto nos permitirá saber qué acciones están permitidas o prohibidas a los ciudadanos, de tal manera que no se altere la convivencia ni la legalidad vigente. Porque, de acuerdo con Kant, el régimen civil nos permite tener derechos pero también nos impone deberes.

Voy a sostener que uno de los derechos surgidos con el régimen civil es el uso público de la razón. Así que nuestro siguiente paso será, con base en el concepto del derecho kantiano, investigar las características que Kant atribuye a los derechos para poder saber si el uso público de la razón reúne esas cualidades, lo que a su vez nos permitirá establecer si éste es un derecho político en el régimen civil propuesto por el filósofo.

Porque, como veremos en este trabajo, para Kant es muy importante demostrar que en su propuesta política los ciudadanos tienen derechos ante el poder del Estado, representado por el soberano. De hecho, nuestro trabajo podría resumirse en la pregunta: ¿tienen los ciudadanos derechos ante el gobernante? Kant respondería que sí argumentando que el uso público de la razón, entendido como libertad de expresión, es la garantía de esos derechos que constituyen la libertad política.

El interés de garantizar los derechos de los ciudadanos ante el poder político, lleva a Kant a comparar su propuesta con el modelo de Hobbes, a quien recrimina no considerar los derechos de los ciudadanos cuando afirma que el soberano carece de un vínculo legal con los súbditos —quienes están sometidos a la ley—, pudiendo disponer de ellos como lo desee, inclusive matarlos. Por esta razón, aunque nuestro trabajo no pretende ser un estudio comparativo de las propuestas políticas de ambos pensadores, expondremos brevemente las ideas de Hobbes respecto de este punto específico: la ausencia de responsabilidades legales del gobernante con sus gobernados. Esto nos ayudará a establecer si Kant propone, efectivamente, una alternativa.

Haremos una comparación de las características del uso público de la razón y la equidad pública, tal como el filósofo los presenta, para establecer que el primero también es un derecho del tipo dudoso como ésta, tipo de derecho al que Kant no atribuye ninguna fuerza vinculante para hacer efectivas sus pretensiones.

Esto nos permitirá mostrar que la propuesta kantiana no se sostiene si consideramos la definición que el filósofo hace del derecho, y la contrastamos con las cualidades que atribuye al uso público de la razón, entendido como libertad de expresión, y que funcionaría más como un recurso para pedir cuentas al gobernante en el ejercicio de sus funciones que para obligarlo a cambiar una decisión tomada que afectara a un ciudadano, como el filósofo pretende.

Antes de llegar a esta conclusión, abordaremos también las características del régimen civil en que está pensando Kant para hacer su propuesta: el régimen republicano. Haremos una descripción de la relación política que se establece en la república para dar un contexto tanto al uso público de la razón como a la ilustración. Porque, como veremos, régimen republicano, uso público de la razón e ilustración, son conceptos vinculados estrechamente; sólo vistos en conjunto, comprenderemos mejor su propuesta política.

## II. De la libertad al respeto a la ley.

Kant no es un filósofo fácil de leer. Debido a su pensamiento sistemático —en filosofía se habla de un sistema cuando un filósofo desarrolla un lenguaje y conceptos propios para así dar respuesta, según él, a las grandes interrogantes planteadas por la especie humana—, su propuesta política no puede aislarse de sus ideas morales, pues ambos están fundamentados en su idea de libertad, como veremos. Esto ha dificultado acotar el uso público de la razón para analizarlo como un elemento más dentro de su idea de sociedad, por lo que habremos de contextualizarlo dentro de su propuesta política, y en algunos momentos dentro de su pensamiento en general. Por esta razón considero útil explicitar algunos conceptos kantianos que permitan hacer más comprensible tanto el concepto de uso público de la razón como su propuesta política.

La Ilustración, como es sabido, fue una época en la que la razón adquirió un rol predominante frente a cualquier dogma descartando verdades absolutas antes de someter los hechos a la crítica racional. En el caso de Kant, la razón es capaz de establecer verdades a priori, es decir, sin recurrir a los hechos de la experiencia, pero también ha de someterse a la crítica para ganarse el privilegio de legitimarse. Dice Kant:

La razón, en todas sus empresas, ha de someterse a la crítica y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su veto. (*KrV*, A738, B766)

La razón no ha de exceptuar de la crítica ningún tema por sagrado, ni a persona alguna por su prestigio, pues al hacer estas excepciones se debilita a sí misma. Tampoco habrá de imponer la verdad de manera dictatorial; al contrario, su “sentencia” será construida por ciudadanos libres. Esta idea de verdad en general, “reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz” (*KrV*, A752, B780), será la base para explicar el régimen civil, como veremos más adelante.

La razón está en la base de una época de ilustración, dice Kant, y se fundamenta en la crítica libre de lo existente.<sup>1</sup> Por eso nuestro tiempo, dice el filósofo, no merece el reproche que se le hace de superficialidad en el pensamiento y poco rigor en el cultivo de la ciencia. El espíritu de rigor se mantiene si se cuida bien la rectificación de los principios. Si esa rectificación no se ha hecho en todos los casos, aun

---

<sup>1</sup> Para abundar sobre el tema, ver: “Discurso de la razón en su uso polémico”, *KrV*, A739, B767 y ss; cfr. también: La Rocca, p.116.



... la indiferencia y, la duda y, finalmente, una crítica estricta, son más bien pruebas de una manera de pensar rigurosa. Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe que someterse. La *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad*, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ella, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y puro. (KrV, AXI. Nota).

De la razón habrán de provenir *a priori*, es decir, sin considerar la experiencia sensible o los hechos empíricos, los conceptos válidos para constituir un conocimiento filosófico, que “es el *conocimiento racional por conceptos*” (A713, B741), dice Kant. Éste, consiste en “examinar la posibilidad [de] existencia” de una situación o cosa; considerando su “efectiva realidad y necesidad o lo contrario de éstas;” (A724, B752), atendiendo a sus relaciones causales o de dependencia recíproca, o bien determinar si se encuentra aislada respecto de otras cosas.

Sólo después de la crítica podrá provenir el respeto, dice Kant. El respeto que la razón otorga no es sólo un sentimiento de aprobación o sometimiento. El respeto kantiano es el reconocimiento de “la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley, sin mediación de otros influjos sobre mi sentido”. Es un sentimiento, sí, pero originado en un concepto de la razón de manera *espontánea*; sentimiento en el que la “representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio”, anula mi egoísmo y elimina mi interés personal. El *respeto* a que Kant se refiere es un concepto moral, en tanto el *interés* que motiva al agente “consiste exclusivamente en el *respeto* por la ley”. (Cfr. Gr, AA IV, 402).

El respeto por el respeto mismo le da a ese concepto un valor intrínseco, lo que lo convierte en un deber, en tanto el sometimiento de la voluntad del sujeto a la ley no tendría otro incentivo más que el respeto mismo. En efecto, “*el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*”, (Gr, AA IV, 400) dice Kant, y su valor moral radica “*no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; [es decir] del principio del querer según el cual ha sucedido la acción...*”. (Gr, AA IV, 399-400) Esto supone que la razón actúa como “una facultad práctica que ha de tener influjo sobre la *voluntad*” del sujeto, para que sea capaz de llevar a cabo acciones por deber. (Gr, AA IV, 396) En otras palabras, la razón pura práctica es la facultad que da la ley moral, como autonomía de la voluntad del sujeto actuante.

La ley a que Kant alude es el concepto implícito en las acciones de las personas. Así, dice, en una persona honrada lo que nosotros respetamos es la ley, es decir, el concepto de honradez de que esa persona nos da ejemplo al realizar una acción honesta. Una ley es aquella que “lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida,... (Gr, AA IV, 416). Por eso respetamos a las personas al reconocer sus acciones apegadas a la ley. El respeto es, pues, *efecto* de la ley sobre el sujeto que, en el caso del deber, es una ley que se ha dado a sí mismo de modo necesario. En el caso de una ley positiva, esto es, legislada y promulgada por la respectiva autoridad política del régimen civil, será una ley externa

que debe poder ser reconocida y aceptada por el sujeto para que sea válida, es decir, legítima, como veremos después.

Esto nos lleva a considerar la célebre distinción kantiana entre una acción moralmente buena, esto es, realizada por deber, de otra que sólo es realizada conforme al deber. (*Gr*, AA IV, 398-9) La acción de un agente tiene valor moral cuando en su ejecución éste privilegia el *principio* como móvil de la máxima de su acción. La máxima es el “principio subjetivo del querer” que tiene el agente para actuar y en este caso el agente ha tenido como único motivo el deber, siguiendo el mandato de la razón; esta es una acción por deber, dice Kant. (*Gr*, AA IV, 401)

Pero los hombres también están sometidos a “fuerzas contrarias” a la razón que les exigen satisfacer los deseos de sus inclinaciones, esto es, de sus impulsos empíricos no racionales. En este caso el agente actúa respetando el mandato de la ley pero motivado por algún interés personal propio, no por el principio de la ley misma. De acuerdo con Kant esta es una acción realizada conforme al deber, y carece de mérito moral.

El filósofo ilustra esta distinción con su famoso ejemplo del tendero que pudiendo engañar a un comprador inexperto o a un niño no lo hace, porque eso le permite obtener más ganancias, no porque quiera ser honrado. Dice Kant:

... es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, en los sitios donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquiera otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, sólo que esto no basta, ni con mucho, para creer por ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; (...) Así pues, la acción no había sucedido ni por deber (...), sino meramente con un propósito interesado. (*Gr*, AA IV, 397)

La distinción entre acciones por deber y conforme al deber es importante para nuestro tema porque por una parte, en el régimen civil es suficiente actuar conforme al deber para ser un buen ciudadano, y por la otra, nos lleva al concepto de libertad, quizá el concepto fundamental del sistema kantiano.

Con esta distinción Kant nos hace conscientes de que no todas las acciones que los sujetos llevan a cabo son por deber, en virtud de que los agentes pueden tener, y de hecho tienen múltiples incentivos para actuar y en ejercicio de su libertad pueden actuar sólo conforme al deber. La libertad puede ser pensada en sentido negativo, dice Kant, como la independencia del arbitrio de su determinación por impulsos sensibles [lo que explicaría] la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Como humanos estamos condicionados por las inclinaciones, pero no determinados, pues en la realidad la razón nos libera de ellas mediante principios que demuestran una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio, con independencia de las inclinaciones. La libertad “... es un concepto puro de la razón” que al determinar nuestras acciones nos hace responsables de ellas. (Cfr. *MS*, AA VI, 226)

La libertad proviene de la razón y por eso sólo puede ser una, porque “objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana”, dice Kant. Así, en tanto los seres racionales, los humanos pues, compartimos la razón, es evidente que también tenemos derecho a compartir la libertad que de ella proviene. Para el filósofo, el derecho a ser libres es un derecho innato de los hombres para el que no se necesita ninguna legislación. Más aún, según Mulholland:<sup>2</sup>

Tener el derecho innato [a la libertad], además, provee al individuo con lo que he llamado el estatus de personalidad, i.e., el estatus de un ser distinto de una cosa, lo que lo hace susceptible de tener derechos. Esta es otra manera de expresar el punto de vista de Kant de que el principio de libertad es un ‘atributo de derecho’, más que simplemente un derecho. (Mulholland 1990, 313).

De este concepto de libertad deriva Kant los deberes civiles y los deberes morales. Los primeros los atribuye al derecho, los segundos a la ética y ambos son sistematizados en la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud, respectivamente. Según Kant, “el concepto de *libertad*, que es común a ambas [las doctrinas de la virtud y del derecho], hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y deberes de la *libertad interna*; de ellos sólo los últimos son éticos”. (MS, AA VI, 406).

Ya dijimos (p. 4) que la libertad es fundamento de la moral y del derecho; como el tema que nos ocupa pertenece al derecho nos ocuparemos sólo de la libertad externa. La libertad externa nos refiere a las acciones de los hombres reguladas por las leyes positivas, las leyes que constituyen el derecho vigente en el régimen civil, es decir, en la república.<sup>3</sup> De acuerdo con esta legislación, el agente es libre y tiene el derecho de actuar de acuerdo con lo que permiten esas leyes, de la misma manera que tiene el deber de no realizar aquellas acciones que están prohibidas en la ley, para no violar el derecho de los otros.

El agente debe actuar de acuerdo con la legalidad, entendida como la “coincidencia de la acción con la ley (...) sin tener en cuenta los móviles de la misma”, (MS, AA VI, 214 y 219) en tanto el derecho sólo se ocupa de la *forma* de la libertad externa. Los mandatos legales —“la acción a la que alguien está obligado” — (MS, AA VI, 222) que surgen con la legislación jurídica sólo pueden ser externos, pues no requieren que la idea del deber sea el fundamento de la acción; pero como toda acción requiere un móvil, esta legislación habrá de ligar móviles externos con la ley. Los

---

<sup>2</sup> Having the innate right [to freedom], however, provides the individual with what I have called the status of personality, i.e., the status of a being distinct from a thing, and capable of bearing rights. This is another way of expressing Kant’s point that the principle of freedom is a ‘rightful attribute’ rather than simply a right

<sup>3</sup> En la propuesta política kantiana el régimen civil es un régimen republicano, único que reúne las cualidades necesarias para que se manifieste una relación política libre y justa, esto es, una en la que impere la ley por encima de cualquier otro interés, como veremos más adelante. Por esta razón usaremos indistintamente ambas expresiones para referirnos al régimen político que Kant está considerando.

móviles externos pueden ser cualquier interés que tenga el sujeto y podrán cambiar de un agente a otro; inclusive el mismo agente podría tener un motivo distinto para cumplir con la misma ley en un momento diferente.

En el derecho rigen las leyes jurídicas que afectan sólo las acciones externas de los sujetos y “su conformidad con la ley. Son leyes de la libertad (...) en el ejercicio externo del arbitrio”. (MS, AA VI, 214). Esta conformidad con la ley es lo que Kant llama la forma legal de las acciones, y es lo único importante de la conducta de los ciudadanos en el régimen civil.

Por su parte, la moralidad de una acción nos indica que “... la idea del deber es a la vez el móvil” de la misma. (MS, AA VI, 219). Este es el caso de un sujeto que cumple la ley actuando por deber y lleva a cabo una acción virtuosa, privilegiando en su máxima el incentivo racional de cumplir el deber por el deber mismo. Es el ámbito de la ética que ofrece además de la forma una *materia*, dice Kant, que es “un objeto del arbitrio libre, un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.” (MS, AA VI, 380).

Para nuestro propósito ya dijimos que vamos a ocuparnos de la libertad externa, y nos sujetaremos al deber civil expuesto en la doctrina kantiana del derecho. En la exposición del uso público de la razón nos serán útiles conceptos como el respeto a la ley; el deber, acotado a la obligación de actuar conforme a derecho para cumplir los mandatos de las leyes externas o positivas; la verdad como una construcción de la razón común en que todos participamos; considerar las leyes civiles como leyes de la libertad —distintas de las leyes de la naturaleza— que deben proceder, por tanto, de la razón y cuya validez ha de establecerse a priori; y por último, considerar sólo la legalidad de las acciones, es decir, su ejecución conforme al deber para explicar nuestro tema o hacer alguna crítica, ya que sólo abordaremos el ámbito jurídico y no el ético.

### III. Usos público y privado de la razón.

El uso público de la razón es un concepto que Kant presenta asociado con su idea de Ilustración. Los ciudadanos sólo podrán ilustrarse si piensan por sí mismos haciendo uso de su propio entendimiento, para no ser únicamente guiados y tutelados por otros en sus acciones en la sociedad. Este pensar por sí mismos habrá de expresarse mediante el uso público de la razón, entendido como la libre manifestación de las ideas surgidas de la reflexión que implica usar el entendimiento libremente. De acuerdo con Kant, sin el uso público de la razón no podrá haber ilustración.

En el texto “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” Kant afirma:

... para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar *uso público* de la propia razón. Mas escucho exclamar por doquier: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, adiéstrate! El funcionario de hacienda: ¡No razones, paga! El sacerdote: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: ¡*Razonad*, todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced!*) Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad. Pero, ¿qué limitación impide la Ilustración? y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer ilustración entre los hombres. (...) Entiendo por uso público de la propia razón aquel que alguien hace de ella en *quanto docto*, ante el gran público del *mundo de los lectores*. (WA, AA VIII, 36).

Hasta ahora, los hombres no se han atrevido a usar a plenitud la capacidad racional que poseen y se han dejado conducir por otros, pero si se deciden a pensar por sí mismos podrán entrar en el proceso de ilustración que los habrá de liberar de quienes se han erigido en sus tutores. Para ello es necesario el uso público de la razón, del que Kant dice: “Entiendo por uso público de la propia razón aquel que alguien hace de ella en *quanto docto* (Gelehrter) ante el gran público del *mundo de los lectores*.” (WA, AA VIII, 36). El filósofo asegura que para hacer uso público de la razón y, en consecuencia ilustrarse, sólo se requiere decisión. Dice Kant:

*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.* La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esa minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración. La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*naturaliter maiorenes*), y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores. (WA, AA VIII, 35)

La Ilustración y el uso público de la razón son conceptos ligados necesariamente en Kant. La Ilustración sería consecuencia y fin del uso público de la razón, por eso para alcanzar el fin, la discusión pública de las ideas y la libertad para manifestarlas no debe ser coartada. En caso contrario se estaría limitando inclusive la libertad de *pensar*.

Ciertamente se dice que un poder superior está en condiciones de quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensar*. Ahora bien, ¿cuánto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos en comunidad con otros a los que *comunicamos* nuestros pensamientos y que nos comunican los suyos? Así pues, se puede decir que el poder exterior que les quita a las personas la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos también les quitará la libertad de *pensar*.” (*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, AK VIII, 144; citado en: La Rocca, p. 120)

Podemos ver con lo expuesto hasta ahora que el uso público de la razón tal

como Kant lo establece, corresponde a lo que en términos contemporáneos llamamos libertad de expresión o de prensa. En ambos casos, consiste básicamente en la libertad que reclaman quienes quieren expresar una idea a un público potencial: por escrito al “mundo de los lectores” en la época de Kant, o también a través de otros medios en la época actual. La libertad de prensa ha llegado a ser libertad de expresión a secas, porque desde hace algún tiempo quienes quieren compartir ideas con otros no pasan solamente por la imprenta y la palabra impresa, pues se han multiplicado los recursos para comunicarse. Pero estamos hablando de lo mismo: poder expresar libremente una idea sobre un asunto público que se considera puede o debe interesar a los demás.

Consideramos un asunto público aquellas decisiones del poder político que afectan o puedan afectar a todos los ciudadanos, tales como el cobro de impuestos o el tipo de educación que se imparte desde el Estado, con las que algunos pudieran sentirse afectados. Si ese fuera el caso, de acuerdo con Kant, quienes se consideren afectados deben tener la libertad de manifestar sus opiniones, aunque no puedan desobedecer la ley.

Otro elemento compartido que fortalece la equiparación que hacemos entre el uso público de la razón y la libertad de expresión contemporánea, es el de la censura. La censura es un tipo de coacción que busca limitar o condicionar la libertad de opinión, información y de crítica. Y esto sucedía en la Prusia de Kant y ocurre también en estos tiempos, pues tanto el gobernante desde el poder público como algunos otros desde su coto de poder de facto, tratan de coartar o inclusive eliminar la libertad y el derecho que tienen los ciudadanos de opinar sobre los asuntos públicos. Pero esto no se justifica de ninguna manera según el filósofo, pues:

El monarca agravia su propia majestad si se mezcla en estas cosas, en tanto que somete a su inspección gubernamental los escritos con que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones, a no ser que lo hiciera convencido de que su opinión es superior, en cuyo caso se expone al reproche: *Caesar non est supra grammaticos*, o bien que rebaje su poder supremo hasta el punto de que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos. (WA, AA VIII, 40).

Por todo lo anterior, consideramos que cuando Kant habla del uso público de la razón es válido que lo entendamos como la libertad de expresión actual. En otro texto el propio filósofo se refiere al uso público de la razón como libertad de pluma (*T&P*, AA VIII, 304). Esto es importante porque nos permitirá referirnos indistintamente con estas expresiones a un concepto único, y evitar aclaraciones posteriores que puedan estorbar la lectura del trabajo.

También es importante remarcar el carácter público de los asuntos sobre los que se manifiesta una opinión pues, según Kant, en la sociedad hay un ámbito privado sobre el que no es válido opinar y que debe estar separado del ámbito público. Desde esta perspectiva no podrá exigirse libertad de expresión porque sólo se hace uso privado de la razón. Dice Kant:

Llamo uso privado de la misma a la utilización que [a alguien] le es permitido hacer en un determinado *puesto civil* o función pública. Ahora bien,... en algunos asuntos que transcurren en favor del interés público se necesita un cierto mecanismo, mediante léase unanimidad artificial, en virtud de la cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines. En tal caso, no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer. En tanto que esta parte de la máquina es considerada como miembro de la totalidad de un Estado o, incluso, de la sociedad cosmopolita y, al mismo tiempo, en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede razonar, por supuesto, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo. (WA, AA VIII, 37).

La distinción entre ciudadano activo y pasivo la expondremos más adelante, por ahora debemos tener claro que "... el uso privado debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la ilustración." (WA, AA VIII, 37). En la sociedad hay asuntos en que los ciudadanos deben comportarse de manera pasiva, sin demérito de su derecho de hacer uso público de su razón en otro momento y circunstancia.

Veamos como lo expone Kant:

Así, por ejemplo, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores quisiera argumentar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de tal orden; él tiene que obedecer. Sin embargo, no se le puede prohibir con justicia hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público. El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados; incluso una mínima crítica a tal carga, en el momento en que debe pagarla, puede ser castigada como escándalo (pues podría dar ocasión a desacatos generalizados). Por el contrario, él mismo no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. Del mismo modo, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según en símbolo de la Iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella bajo esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público sus bien intencionados pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de los defectos de ese símbolo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la Iglesia. Tampoco aquí hay nada que pudiera ser un cargo de conciencia, pues lo que enseña en virtud de su puesto como encargado de los asuntos de la iglesia lo presenta como algo que no puede enseñar según su propio juicio, sino que él está en su puesto para exponer según prescripciones y en nombre de otro. (WA, AA VIII, 37).

A cambio de cumplir con las obligaciones jurídicas que le impone la ley (cumplir con el servicio militar o pagar sus impuestos), el ciudadano debe tener la libertad de opinar sobre lo que considera que debe mejorarse y que pudiera ser de utilidad práctica para su comunidad. Esto está implícito en el dicho "*¡razonad (...) pero obedeced!*" (WA, AA VIII, 36).

Kant nos ha dicho que si no hay uso público de la razón entonces tampoco hay ilustración. En tanto la ilustración es un proceso, el derecho a hacer uso público de la razón deberá ser permanente para no detener su avance. Por eso no puede haber una renuncia de grupo o de una sociedad toda para no ilustrarse en el presente y el futuro, y por consecuencia no hacer uso público de la razón, es decir, no pensar por sí mismos. Dice el filósofo:

Pero, ¿no debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes, por ejemplo, un sínodo de la iglesia o una honorable *clasis* (como la llaman los holandeses) a comprometerse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para llevar a cabo una interminable y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de éstos, sobre el pueblo, eternizándola de este modo? Afirmando que esto es absolutamente imposible. Un contrato semejante que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar. (WA, AA VIII, 38-9).

De los casos individuales, ya sea del ciudadano o del gobernante, el filósofo también se expresa con claridad:

En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la ilustración, pero sólo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona, y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. (...) [Aun el monarca] si no pretende otra cosa que no sea que toda real o presunta mejora sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos que permitir a sus súbditos que actúen [para pensar] por sí mismos en lo que consideran necesario... (WA, AA VIII, 39).

Si el pensar por sí mismos no afecta al orden legal, Kant no encuentra otra razón válida para que a los ciudadanos se les prohíba el uso público de la razón; este es el único límite que el filósofo concede a esta libertad que como nos ha dicho, debe estar vigente en todo momento. La razón es muy sencilla: del orden legal depende la libertad política y todos los derechos civiles, de modo que no se puede atentar contra el régimen sin acabar también con los derechos.

De acuerdo con Kant, sólo en un régimen civil —republicano— en el que impera la ley y el estado de derechos están vigentes, es posible que los ciudadanos sean sujetos de derechos. No sería el caso de otro tipo de régimen político como podría ser uno despótico, en el que la única ley vigente sería la voluntad o el capricho del gobernante. Tampoco podría haber derechos si no hubiera un régimen político, pues ese conjunto de hombres se encontrarían en estado de naturaleza, donde cada quien pretendería imponer su voluntad por la fuerza.



Sólo cuando se promulga la ley se pueden garantizar los derechos políticos de los ciudadanos porque la ley civil surge de la voluntad común de todos, quienes delegan en el gobernante la facultad de aplicar los mandatos del derecho público a todos por igual. La idea de ciudadano implica necesariamente la idea de igualdad de todos ante la ley, lo que en principio impediría que el gobernante aplicara su voluntad por encima de la ley para perjudicar a unos en beneficio de otros. En el ejercicio pleno de los derechos civiles consiste la libertad política. Sobre todo esto abundaremos más adelante.

Hasta ahora nos hemos referido sólo al texto citado, que como se sabe es del año de 1784, pero en *Teoría y práctica* que es un texto de 1793, Kant ha fortalecido sus convicciones y es más contundente al agregar un elemento importante para nuestro tema y para el enfoque que le hemos dado, a saber, la idea de que la libertad de hacer uso público de la razón es un derecho que permite defender los derechos del pueblo. De acuerdo con esto, el uso público de la razón no sólo no afectaría el orden legal sino que sería parte constitutiva del mismo al fortalecer su funcionamiento. Dice Kant:

... la *libertad pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). Pues querer negarle esta libertad [al ciudadano] no sólo es arrebatarle toda pretensión de tener derechos frente al supremo mandatario... (*T&P*, AA VIII, 304).

Ni más ni menos: el uso público de la razón como defensor de los derechos del pueblo frente al gobernante, es decir, ante el poder político. El uso público de la razón como garantía de los derechos civiles en el régimen político. Como ya hemos dicho, nuestro tema consiste en el análisis de la viabilidad de esta afirmación de Kant y sus consecuencias.

El fin de la ilustración y del uso público de la razón sería fortalecer el orden ciudadano a la vez que se ejercen los derechos en libertad. Así, aunque Kant refiere el pensar por sí mismo de los hombres a los asuntos religiosos en un principio, aclara enseguida que el fin último es mejorar el sistema legal. Al respecto es explícito cuando dice:

He situado el punto central de la ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante. (*WA*, AA VIII, 41).

Para luego concluir que:

Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que, incluso en lo que se refiere a su legislación, no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón, y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de aquélla, aunque contenga una franca crítica de la existente. (WA, AA VIII, 41)

Podemos agregar para concluir este punto, que la crítica de la legislación existente tiene como fin en Kant mejorar las leyes actuales para conseguir un progreso que según él se manifestará y podrá medirse en la legalidad, es decir, en las acciones debidas y correctas —las que son realizadas conforme al deber— de los ciudadanos así como en la vigencia del estado de derecho. Ir del presente<sup>4</sup> al futuro, acercándose tanto como sea posible.

La Ilustración es el elemento necesario para transitar desde la situación política actual hacia la situación política ideal que, ciertamente, Kant reconoce que quizá nunca llegue a hacerse realidad. Pero en tanto la naturaleza humana tiene como destino ese progresar, (p. 12) cada generación tiene la obligación, no sólo política sino también moral de avanzar en ese sentido. Por eso una generación no podrá permitirse ignorar su realidad, esto es, no analizar su actualidad para buscar modificarla y avanzar en el progreso.

En este avance de la especie humana en el que muchos han visto un elemento utópico, Kant señala dos vertientes que son parte del mismo fin: el progreso en el conocimiento y en la *moralidad*.

Por una parte, Kant nos ha definido el progreso como el avance del conocimiento depurado de errores, lo que podemos considerar como un progreso teórico. (p. 12) De acuerdo con esto, quienes viven en una época no podrán confabularse para evitar que los que habiten en la siguiente puedan ampliar sus conocimientos y avanzar en la Ilustración. Por la otra, el pensar por sí mismo para no ser sometido por otros que prescriben a capricho lo que se puede hacer o no es un progreso moral, al que también cada generación está obligada a contribuir desde su actualidad para el futuro. En este sentido podemos asumir con Kant que hay un avance en el orden civil que se manifiesta como aplicación del derecho, es decir, en el ejercicio cotidiano y permanente de la libertad por parte de los ciudadanos de acuerdo con las leyes vigentes.

Por eso el progreso hacia mejor del género humano no podemos medirlo como “una cantidad siempre creciente de la *moralidad* en la intención, sino un aumento

---

<sup>4</sup> Al respecto Michel Foucault apunta: “La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto [¿Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?] de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy? ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese ‘ahora’ en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?... ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?... se trata igualmente de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto que pensador, que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de este proceso, y (más aún) cómo ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor”. Ver: “¿Qué es la Ilustración?” (Foucault 1991, 198).

de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione;...” dice Kant en un texto de 1798. (*ErF*, AA VIII, 91).

De acuerdo con esto, el máximo logro de ese progreso será conseguir la

*evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas — pues tanto la guerra interior como la exterior destruye los *estatutos* de la constitución vigente hasta entonces—, nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana;...” (*ErF*, AA VIII, 87–8).

A fin de cuentas, concluye Kant: “La *ilustración del pueblo* es la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece.” (*ErF*, AA VIII, 89). Y para ello es necesario el uso público de la razón, como ya hemos apuntado siguiendo al filósofo.

#### IV. Derecho y derechos en Kant

Si nos ocupamos de la relación política establecida entre el pueblo y su gobernante, es necesario referirnos al derecho público que, de acuerdo con Kant, produce el estado jurídico que permite manifestarse al uso público de la razón. Dice el filósofo:

El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el *derecho público*. —Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución (constitutio)*, para participar de aquello que es de derecho—. Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil (status civilis)*, y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado (civitas)*, que se denomina *comunidad (res publica latius sic dicta)* en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico. (...) de ahí que bajo el concepto general de derecho público no se piense solamente en el derecho político, sino también en un *derecho de gentes (ius gentium)*. Uno y otro de consuno, puesto que la tierra no es ilimitada sino que es una superficie limitada por sí misma, conducen inevitablemente a la idea de un *derecho político de gentes (ius gentium)* o un *derecho cosmopolita (ius comopoliticum)*, de modo que, con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse. (*MS§43*, AA VI, 311).

El estado jurídico es aquel en el que están establecidas las condiciones bajo las cuales un “conjunto de hombres” —o de pueblos—, que se encuentran en “una relación de influencia mutua” pueden participar “de aquello que es de derecho.” Cuando los

individuos de un pueblo se relacionan mutuamente bajo leyes, se encuentran en estado civil; cuando deciden darse un gobernante constituyen el Estado. En el Estado los individuos se encuentran en condición jurídica o legal, lo que les permite tener derechos.

Aquí es pertinente introducir la idea kantiana del contrato originario, recurso teórico que le permite al filósofo explicar la necesidad que tienen los hombres de someterse a la ley, es decir, de constituirse en una república. El contrato originario es el comienzo y fundamento de las leyes de un pueblo, pues mediante él se pacta la unión de los ciudadanos para establecer una constitución que regule las relaciones externas de todos. Dice Kant:

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnis et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); (MS§47, AA VI, 315).

Al referirse a “la idea” del contrato, Kant nos quiere dejar claro que no se trata de una reunión física de individuos que quieren hacer un pacto social de este tipo, sino de fundamentar el Estado en principios a priori que le den validez universal a su propuesta política. Este contrato no es como los que llevan a cabo personas que se unen para conseguir algún fin personal o de grupo, sino un contrato que es un fin en sí mismo, a saber, el de darse una constitución política. Dice el filósofo.

Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionem civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque la ejecución tenga mucho en común con todos los demás (que están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos tienen) se encuentra en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es un fin en sí misma (fin que cada uno debe tener), por tanto la unión de todas las relaciones externas, en general, entre las personas, —que no pueden evitar influenciarse mutuamente—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituye una cosa pública. (T&P, AA VIII, 289).

No se trata de justificar con el contrato la existencia de ningún régimen político ni de explicar la formación del Estado con base en datos históricos. Con el contrato originario no se busca explicar las condiciones que de hecho se den en algún lugar y tiempo determinado, sino que:

...se busca determinar las condiciones de la concordia social independientemente de los fines que, de hecho, se hayan propuesto o se propongan los agentes particulares. Esto quiere decir que la idea kantiana del contrato responde a la pregunta por el *quid juris* de la concordia social...” (Lazos 2009, 118).

Para conseguir este fin en sí mismo que consiste en mantener reguladas legalmente las relaciones externas de los ciudadanos mediante el derecho, o mejor aún, mediante el derecho público, el sometimiento de todos a la ley debe ser permanente. En caso contrario, en el momento en que se rompiera el monopolio del poder de la ley para restringir las acciones de los hombres se acabaría el estado de derecho.

La regulación legal no podrá hacerse de manera arbitraria sino con la aplicación legítima de la ley. Como aplicar la ley siempre requiere ejercer alguna coacción, ésta tendrá que ser aceptable racionalmente ya que su consecuencia inmediata será limitar la libertad de los hombres para realizar cierto tipo de acciones. Esto nos obliga a plantearnos la pregunta acerca de qué tipo de coacción es válida y cuál no lo es.

La coacción arbitraria impediría a cada agente perseguir sus fines personales, lo que no podría ser aceptable para ellos. Las acciones de los agentes que la autoridad podrá restringir, aplicando el derecho, serán aquellas que atenten contra la libertad de los otros, pues sólo de ese modo cada uno podrá perseguir y, eventualmente, conseguir sus fines particulares. El derecho permite entender la legitimidad de la coacción, porque la hace aceptable para los ciudadanos. Dice Kant:

*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. (T&P, AA VIII, 289-90).*

La legitimidad que emana del contrato permite a todos tener en principio, garantizado por ley, su derecho a exigir que los otros no atenten a su vez contra su libertad y así poder conseguir sus fines personales. Es el incentivo que hace aceptable para un agente el hecho de someterse a la ley. La coacción legítima será, pues, aquella que el gobernante ejerce aplicando el derecho público, -la ley-, una ley que los ciudadanos han aceptado libremente. En eso consiste la libertad política, a saber, que “un ciudadano sólo acepta la autoridad de las leyes a las que ha dado o pueda dar su consentimiento” (Serrano 2004, 104-5). De esa libertad jurídica habrán de surgir los derechos políticos, entendidos como el derecho de coaccionar las acciones de los otros a través de la autoridad, porque en una república los diferendos se dirimen ante los tribunales y no por medio de la fuerza unilateral.

El derecho público garantiza que los ciudadanos tengan derechos civiles y permite a Kant afirmar que ninguno ha perdido su libertad, en tanto todos son libres de buscar lo que consideren bueno para sí mismos. Esto es posible porque tienen el derecho de coaccionar a los otros. Esta condición no existía en el estado de naturaleza en donde cada uno estaba sometido a la violencia de la voluntad arbitraria de los otros.

Y ¿qué es derecho?

El derecho es un concepto puro que tiende a la praxis, dice Kant, y en su veta normativa “es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad.” (MS, AA VI, 230). Como concepto puro su validez racional es dada a priori; en la praxis su vigencia está determinada por el tiempo y lugar donde se aplica.

Kant agrega que:

El concepto del derecho, en tanto se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). (MS, AA VI, 230).

El concepto del derecho relaciona un arbitrio con otro atendiendo sólo la *forma*, sin importar la *materia*, considerando el principio de libertad; en la praxis regula la relación externa práctica de los agentes libres, sin importar los fines que cada uno persiga

Como ya adelantamos (p. 4), Kant funda el derecho en el concepto de libertad, a la que considera el único derecho innato de los hombres. Él sostiene que:

La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. (MS, AA VI, 237).

Del concepto de libertad se debe partir para justificar el concepto de derecho. Pero la libertad entendida como el derecho de un agente de ser independiente respecto de la voluntad de otro, no implica que aquél pueda hacer cualquier cosa pues, nos ha dicho Kant, su libertad ha de poder coexistir con la libertad de los otros. Para explicar este propósito el filósofo introduce la idea de coacción recíproca. Dice Kant:

... como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior de las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige si no fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. (...) Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero para determinar el arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales. (MS, AA VI, 232).

Según Kant, “una coacción que obliga a todos, (...) puede muy bien coexistir

con la libertad de cada cual,...”, por lo que “la coacción totalmente recíproca e igual, sometida a leyes universales, y coincidentemente con él [el derecho], (...) posibilita la exposición de este concepto [el concepto del derecho].” La coacción recíproca evita el sometimiento de un agente a otro, o de un arbitrio a otro porque mantiene la igualdad; la coacción recíproca igual es consistente con la idea kantiana de igualdad innata, definida como “la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles;”. (Cfr. *MS*, AA VI, 233 y 237-8).

De lo anterior Kant concluye que, si:

La ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal es en cierto modo la *construcción* de aquel concepto [el concepto del derecho];... [entonces] derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa” (*MS*, AA VI, 232).

Esto nos lleva a aceptar también que, en el régimen civil, no puede haber derecho sin coacción; y que sin un estado de derecho, es decir, la condición en que las leyes vigentes son respetadas por todos —mediante la coacción— el Estado acaba por derrumbarse, como ya nos ha dicho. (p. 15)

Pero la libertad de cada uno y de todos no es la misma que la libertad radical anterior al establecimiento del derecho, pues en el régimen civil se ha transformado en libertad jurídica acotada por la ley pero sin perderse, según Kant. Por eso dice:

La *libertad jurídica* (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse por la competencia: ‘Puede hacerse cuanto se quiera, si no se perjudica a nadie’. Pues, ¿qué significa *autorización*? La posibilidad de una acción, en tanto que con ella no se perjudica a nadie. La explicación por tanto, vendría a ser: “La libertad es la posibilidad de acciones con las que no se perjudica a nadie.” No se perjudica a nadie (hágase lo que se quiera) si no se perjudica a nadie; es una huería tautología. Mi libertad exterior (jurídica) ha de explicarse mejor así: es la competencia a no obedecer ninguna ley exterior si no he podido darle mi aprobación. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse a su vez a la ley y *poder* ser obligado también de la misma manera. (*ZeF*, AA VIII, 350).

El término “darle mi aprobación” a una ley tiene que ver con las condiciones a priori del derecho, que justifican su validez independientemente de que éste pueda ser establecido de hecho, porque no se trata de aceptar o no condiciones de casos históricos concretos sino, como ha quedado establecido cuando expusimos la naturaleza del contrato originario (p. 16), de condiciones racionales que no pueden ser rechazadas por seres racionales. No alude al hecho de que el ciudadano pudiera aprobar o no de manera empírica, digamos en una asamblea, tal o cual ley; sino de que la doctrina jurídica promulgada se adecue al principio de libertad innata, que establece que a nadie le puede ser impuesto algo simplemente por voluntad de otro.

Pues, dice Kant, “La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?” (WA, AA VIII, 39) Kant está convencido de que toda ley pública debe ser legítima, esto es, debe poder ser aceptada por el pueblo.

Si bien el derecho en general se explica y requiere de la coacción también debe atender la libertad de los hombres, pues de acuerdo con el contrato originario, la ley civil emana de la voluntad general del pueblo que ha decidido libremente someterse a ella. No se trata de cualquier ley ni que ésta pueda ser impuesta por medio de cualquier tipo de coacción. Si el derecho ha de fundarse en la libertad, el sistema de leyes que se promulgue debe atender el derecho de los hombres para ejercerla, y legitimarlo con su aprobación libre. Kant reitera esta idea tanto en *La Metafísica de las costumbres* como en *Teoría y práctica*, (Cfr. MS, AA VI, 328 y T&P, AA VIII, 297).

Si el derecho se fundamenta en la libertad, los derechos constituyen la libertad política. Y el derecho básico de ésta es el uso público de la razón

Ahora bien, es en el ámbito público —externo— entendido como el espacio en el que actúan los ciudadanos para relacionarse entre sí y con el poder político, donde tiene sentido hablar de derechos, de los derechos adquiridos con el surgimiento del régimen político. Porque en el ámbito privado —interno— no se puede prescribir legalmente nada a un ciudadano. Dice Kant: “...lo mío y lo tuyo innato puede también llamarse lo interno (*meum vel tuum internum*);” pero sólo puede referirse a una cosa: la libertad. (MS, AA VI, 237). Así, “no hay *derechos* en lo que respecta a lo innato, por consiguiente, a lo mío y lo tuyo interno, sino sólo *un* derecho.” (MS, AA VI, 238)

Con la promulgación del derecho público y el consecuente surgimiento del estado jurídico nacen también los derechos adquiridos. Los derechos adquiridos son aquellos que no son innatos, pues ya nos ha dicho Kant que sólo la libertad es derecho innato de los hombres. En el Estado, hay un poder político representado por el gobernante que en ejercicio de su autoridad habrá de garantizar a cada quien los suyos según la ley, pues “...la doctrina del derecho sólo puede referirse a lo mío y lo tuyo externos. (...)...porque lo externo ha de ser siempre adquirido.” (MS, AA VI, 237-8)

En su clasificación general de los derechos el filósofo los asume como preceptos —conjunto de prescripciones de lo que está permitido o prohibido— y como facultades —capacidad de poder obligar a los otros en ejercicio de la reciprocidad garantizada por la igualdad—. Así lo dice:

“1) De los derechos, como *preceptos (Leheren)* sistemáticos: derecho natural, que sólo se basa en principios a priori, y derecho positivo (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.

“2) De los derechos, como *facultades (Vermögen)* (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*), cuya clasificación suprema es la clasificación en derecho innato y adquirido el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo”. (MS, AA VI, 237)



[En nota a pie con llamado en *titulum* se dice que:] “El sentido, según Vörländer, es el siguiente: <los derechos considerados como fundamento legal de las obligaciones de los otros>”

Los preceptos constituyen el derecho positivo, es decir, las normas legisladas en un régimen político que a su vez deben respetar el derecho natural; los derechos adquiridos que otorgan la facultad de obligar a los demás en ejercicio de la igualdad sólo pueden provenir de un acto jurídico, a diferencia de un derecho innato que como la libertad no requiere ser establecido en el derecho público.

Las leyes públicas que determinan los derechos son el sistema de leyes que requieren de su publicación general para producir una condición de derecho. (...) Las leyes públicas son, entonces, aquellas que a través de su publicación producen un Estado, así como los derechos determinados y asegurados por el mismo.<sup>5</sup> (Mulholland 1990, 308-9).

En el resto de este apartado haremos una breve descripción de los derechos que Kant considera que todo ciudadano debe tener garantizados en su Estado, para luego ocuparnos de la relación política y de la manera en que el derecho debe ser ejercido por el monarca para garantizar el orden y la libertad en el régimen civil.

El primer derecho político —aunque no necesariamente por orden de importancia— es el de ciudadanía, que tienen todos por el hecho de nacer en un determinado lugar. Los habitantes de un *territorio* que constituye la *patria* “son ciudadanos de la misma comunidad en virtud de la constitución misma, sin necesidad de realizar un acto jurídico especial (por tanto, por nacimiento).”<sup>6</sup> (MS§50, AA VI, 337). Por eso dice Kant, “No puede haber en el Estado ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano; excepto si la ha perdido por su propio crimen,...” (MS, AA VI, 329-30). Este status cívico está garantizado por la constitución que ha creado el Estado mismo.

Otro derecho es la capacidad de elegir a sus representantes, pues “sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano.” (MS §46, AA VI, 314); también el derecho de tránsito no sólo dentro de su Estado, pues “el *súbdito* (incluso considerado como ciudadano [como oriundo de un territorio específico]) tiene derecho a emigrar, porque el

---

<sup>5</sup> Public laws determining rights are the system of laws which require a universal publication to produce a rightful condition.” (...) Public rights, then, are rights which through publication produce a state and the rights determined and secured by the state.

<sup>6</sup> En este punto Kant toma partido por una de las dos posibilidades consideradas para ser ciudadano de algún territorio, a saber, por derecho de nacimiento —*ius soli*— o derecho de sangre —*ius sanguinis*—. La discusión acerca de si debía prevalecer el derecho de suelo o de sangre para ser ciudadano de un país continúa hasta nuestros días. Por ejemplo, en Alemania, cuyo territorio actual pertenecía al entonces imperio prusiano, hasta la fecha prevalece el derecho de sangre, y sólo a partir del año 2000 se ha empezado a discutir si se acepta también la ciudadanía por nacimiento para quienes no son descendientes de alemanes.

Estado no podría retenerlo como propiedad suya.” (MS§50, AA VI, 338) Este último es un “... *derecho*, no de filantropía, ya que *hospitalidad* significa el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro.” (ZeF, AA VIII, 357-8).

Para finalizar este apartado expondremos un tipo de derechos con características muy particulares que Kant llama derechos dudosos. Su cualidad definitoria es que son derechos sin coacción, pues carecen del poder legal para obligar jurídicamente.

Kant nos ha dicho que a todo derecho en sentido estricto está ligada la facultad de coaccionar (p.19). Pero también dice que se puede pensar en el régimen civil “todavía un derecho en sentido *amplio* (*ius latum*), en que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar.” (MS, AA VI, 233-4). Un derecho en sentido amplio nos colocaría ante la ambigüedad, aparentemente contradictoria de un derecho en el que el afectado no puede apelar a la ley vigente en la república, para exigir la reparación de la injusticia. Se trata del derecho dudoso que es un derecho adquirido con el surgimiento del régimen civil pero con algunas características especiales, pues su ambigüedad deriva del hecho de que hay “casos que exigen una decisión jurídica y para los que, sin embargo, no puede encontrarse nadie que decida,...” (MS, AA VI, 233).

Veamos cómo explica Kant estos derechos, teniendo en cuenta que su propósito es “separarlos de la doctrina del derecho propiamente dicha,...” (MS, AA VI, 233) porque, como hemos dicho, no dependen de las leyes del derecho público.

Kant menciona a la equidad como un caso de este tipo de derecho dudoso que, sin pertenecer a la esfera de la ética, en el derecho estricto “faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas cuánto o de qué modo es posible satisfacer su reclamación.” (MS, AA VI, 234)

Recordemos que el derecho estricto es el derecho público (p. 13) es decir “aquel que no está mezclado con nada ético [porque] no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio [para la acción];” que aunque se fundamente en la conciencia de cada uno de actuar según la ley, no se puede ni debe exigir que esa conciencia sea el móvil para actuar, pues la obligatoriedad de la acción se fundamenta “en el principio de la posibilidad de una coacción exterior,...” El derecho público no admite excepciones, porque las leyes civiles prescriben acciones que deben cumplirse. (Cfr. MS, AA VI, 232)

Esta condición necesaria del derecho positivo puede provocar alguna injusticia contra un ciudadano o un grupo social, ya sea por una consecuencia no prevista en la aplicación de la ley o bien por un error en su aplicación. Por eso el apotegma de la equidad es: “el derecho más estricto constituye la mayor injusticia”, dice el filósofo. (MS, AA VI, 235) Kant argumenta que cuando en el ámbito público alguien reclama ser tratado con equidad, no apela “sólo al deber ético de los otros (a su benevolencia y bondad), sino que el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*,...”. (MS, AA VI, 234) Sin embargo, no hay juez que decida y de haberlo carecería de los elementos necesarios para emitir un fallo.

Según Kant, esto es evidente en los ejemplos con que ilustra la equidad. Dice: Si se disuelve una sociedad en la que los socios han acordado repartirse el patrimonio restante en partes iguales, alguien que aportó más cuando iniciaron la empresa no podría pedir ahora una parte mayor que los otros, con el argumento de que ha perdido más y por equidad le corresponde. Su petición sería rechazada porque “si se imagina un juez”, éste no podría determinar cuánto le correspondería de acuerdo con el contrato que constituyó el negocio. De la misma manera, un sirviente cuyo salario anual se ha devaluado y pierde poder adquisitivo, según Kant no podría reclamar una compensación que restituyera la pérdida apelando a la equidad, porque eso no fue establecido en el contrato. (*MS*, AA VI, 234)

Los argumentos son débiles e incluso parecen de una debilidad deliberada por parte del filósofo. En el primer ejemplo, no cabe especular sobre “un posible juez”, pues es una cualidad necesaria del régimen civil que haya quien garantice a cada quien lo suyo según la ley, como veremos. (p. 41) Tampoco sería difícil tener los datos precisos acerca de cuánto le correspondería proporcionalmente a cada quien al final, considerando lo que invirtió en un principio, para poder hacer un reparto equitativo; y no es creíble suponer que Kant no sabía que era fácil hacer este cálculo. En el segundo, niega la compensación porque no fue establecida en el contrato, pero no da ningún argumento de por qué ésta no podría haber sido estipulada en el mismo.

Pensamos que lo anterior nos permite afirmar que para Kant es irrelevante que haya o no equidad en el derecho privado, al que pertenecen ambos ejemplos; o en otras palabras, que es ajeno al poder político si hay o no equidad en los contratos que realizan voluntariamente los ciudadanos entre sí.

Si por ejemplo, alguien aceptara un préstamo con una tasa de interés gravosa y en condiciones muy desfavorables para él, ya fuera por su condición necesitada o por su falta de capacidad para prever las consecuencias o simplemente por su irresponsabilidad, de acuerdo con lo expuesto, no sería función de la autoridad política establecer o supervisar la equidad de ese contrato, sino vigilar su cumplimiento conforme a la ley.<sup>7</sup> El gobierno no podría regular la equidad en los contratos particulares, sino sólo hacerlos cumplir en caso de resistencia de alguna de las partes, porque ésta afectaría el derecho de los otros.

Pero no es el caso del derecho público en lo que se refiere a la relación política, es decir, la relación de los ciudadanos con el poder político, la situación es distinta. Dice Kant:

... cuando quedan afectados los propios derechos del juez y en aquello de lo que puede disponer personalmente, puede y debe prestar oídos a la equidad; por ejemplo, cuando la corona asume

---

<sup>7</sup>El derecho privado presupone el derecho público, pues de lo contrario no habría quien hiciera cumplir los contratos. Dice Kant: “un acreedor tiene derecho a exigir el pago de la deuda de su deudor” no porque lo convenza de que es bueno para él hacerlo, “sino porque [hay] una coacción, que obliga a todos a hacer esto, [pagar una deuda]” (*MS*, AA VI, 232).

los daños que otros han sufrido a su servicio y cuya reparación se implora, aunque podría recusar esta petición según el derecho estricto, alegando que ellos han asumido esos daños por su cuenta y riesgo. (MS, AA VI, 234-5).

Si el gobernante no puede atender la equidad en el derecho privado, debe hacerlo en el derecho público, pues para atender la igualdad de todos ante la ley el gobernante debe prestar oídos a la equidad, dice Kant. Nos hemos detenido en la exposición y análisis de este tipo de derechos, porque como anunciamos (p. 3) en éstos fundamentamos nuestras conclusiones, como será evidente después (p. 53).

La comprensión del derecho y los derechos, tal como Kant los concibe, es la base para saber si el uso público de la razón tiene cabida como un derecho más de los ciudadanos en la república kantiana. Ya veremos (p.53). Por ahora, después de exponer la idea del derecho como la facultad de coaccionar de acuerdo con lo que establece la ley, por una parte; y de los derechos como el ejercicio por parte de los ciudadanos de las garantías establecidas en el derecho público ante el poder político y ante los demás, por la otra, vamos a agregar algunos elementos particulares de estos conceptos para explicar mejor nuestro tema.

#### a) Derecho natural vs derecho civil

Es pertinente señalar que para Kant, el derecho natural precede al derecho civil y el estado de naturaleza a la sociedad política. Dice Kant:

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contraponen el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado. (MS, AA VI, 242).

En el estado de naturaleza kantiano no hay anarquía o un estado de guerra declarado. De hecho hay una sociedad, en el sentido de la relación de unas personas con otras, sólo que no es una sociedad política, es decir, regida por leyes. De ahí la necesidad e importancia del pacto, ilustrado por Kant con la idea del contrato originario. Dice el filósofo, "... un estado de naturaleza (*status naturalis*),... es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en que, si bien no se han roto las hostilidades, existe una amenaza constante." (ZeF, AA VIII, 348-49) Porque "... la guerra es, por desgracia, el medio necesario para afirmar el derecho por la fuerza en el estado de naturaleza (donde no existe un tribunal que pueda juzgar con la fuerza del derecho);". (ZeF, AA VIII, 346 )

En el estado de naturaleza se manifiesta una relación de individuos en donde no existe la fuerza del derecho, sino el derecho de la fuerza impuesto por la voluntad unilateral del más fuerte. Pero esta relación contingente genera derechos que Kant reconoce a quienes viven en ese estado, sólo que estos derechos son provisionales dice, al no existir una autoridad política que les garantice validez permanente. El régimen civil debe reconocer y garantizar esos derechos para aspirar a la legitimidad, esto es, a la aceptación racional de todos.

Dice Kant:

El *derecho natural* en el estado de una constitución civil (es decir, el que puede deducirse de principios a priori para ella) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico: “Me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio”; porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina. (MS, AA VI, 256).

Sólo en el estado civil puede haber –y debe haber- una ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno, “(*lex iustitiae distributivae*)”; pero esta justicia distributiva sólo “... determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico* y lo que es *de derecho*.”, pero no lo adjudica. (MS, AA VI, 267). Sin embargo, según Kant, en el estado de naturaleza se ha conformado una situación estable, por llamarla de algún modo, que ha permitido que no estallen las hostilidades. En esta sociedad natural hay propietarios, por ejemplo, a quienes el filósofo reconoce su derecho de propiedad y establece que una vez instaurada la sociedad civil, el régimen político debe reconocerle ese derecho adquirido. El régimen civil que aspire a la legitimidad a través del reconocimiento de sus súbditos, no habrá de determinar la propiedad sino darle garantías de seguridad con la ley. La diferencia es que en el estado de naturaleza las controversias sobre la propiedad de un bien material, por ejemplo, se resuelven por medio de la fuerza; en el régimen civil, en cambio, las disputas habrán de resolverse en los tribunales.

Kant sostiene que el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física; pero existe la pretensión de convertirla en posesión jurídica una vez que exista el régimen civil, entendido como el “estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder...”<sup>8</sup> (MS, AA VI, 256).

Kant afirma que no estoy obligado a respetar lo suyo exterior de otro si cualquier otro no se comporta respecto de lo mío de acuerdo con el mismo principio. Sólo que esta

---

<sup>8</sup>Esto no permite decir que Kant justifica el derecho en el derecho de propiedad, en tanto le atribuye la facultad de garantizar lo mío y lo tuyo externo. Su argumento se basa en la célebre distinción entre “posesión *sensible* [*possessio phaenomenon*] y el de posesión *inteligible* [*possessio noumenon*]”; en la posesión física y “una posesión *meramente jurídica* del mismo objeto.” (Cfr. MS§46, AA VI, 245-50 y ss).

condición de reciprocidad es contingente en el estado de naturaleza, pues allí reina la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, y ésta no puede ser tomada como ley general. Por eso la posesión de un objeto, o cualquier otro derecho, es provisional. En el régimen civil, en cambio, la voluntad general unificada (común) permite a la autoridad ejercer una coacción válida para todos, dando a la posesión, o cualquier otro derecho, un carácter perentorio. (MS, AA VI, 264)

Esta especificación es importante, porque según Kant, en caso de controversia de derechos, el derecho natural puede resolver la disputa. Dice Kant respecto de esta distinción:

El propósito con el que se ha hecho semejante división en el sistema del derecho natural (en cuanto se refiere al derecho innato) es el siguiente: para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso, bien, si éste ha sido indagado, un derecho dudoso, aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones)... (MS, AA VI, 238).

#### b) La publicidad y el derecho.

Un concepto clave de la filosofía política kantiana es el de publicidad. Kant piensa que es la base que permanece en las relaciones jurídicas de los hombres en el régimen civil si se las considera a priori, por una parte; por la otra, es criterio definitivo para saber si son justas o no las acciones derivadas de la relación empírica entre ellos.

Así lo expresa el filósofo considerando el aspecto trascendental:

Si en el derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, abstraigo de toda *materia* (según las diferentes relaciones, empíricamente dadas, de los hombre en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, porque sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni tampoco derecho, que sólo se otorga por ésta. (ZeF, AA VIII, 381).

La publicidad es la *forma* del derecho público que permite pensar y aplicar la justicia, entendida como lo que establece el derecho. Aunque Kant no descarta que el Estado pueda tomar medidas tendientes al bienestar de los ciudadanos, éstas no serían el fin de la constitución civil, sino sólo un “medio para *asegurar el estado de derecho*, sobre todo frente a enemigos exteriores del pueblo.” (T&P, AA VIII, 298) La justicia social no es un concepto que llame su atención. Para él:

... la justicia hace necesario el establecimiento del mínimo de condiciones legales y políticas que permitan a los individuos perseguir sus aspiraciones económicas y su bienestar, pero no una reestructuración de la sociedad para distribuir oficialmente los bienes disponibles, o redistribuir la riqueza de acuerdo con un plan autorizado por el Estado;...<sup>9</sup> (Reiss 1991, 352).

Kant resume el concepto de publicidad en lo que denomina la “*fórmula trascendental* del derecho público” como sigue: “Son injustas todas las acciones referidas al derecho de los hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas.” (ZeF, AA VIII, 381). El elemento “trascendental” nos remite a la condición formal del derecho, es decir, aquella que no considera el contenido en el caso de cualquier demanda de derecho. Así, sin importar de qué tipo de derecho se trate, quien pretenda su goce y exija el uso legal de la fuerza contra alguien que se lo impida, tiene que justificar públicamente la validez de su petición. Si no puede hacerlo, su demanda no es conforme a derecho y no puede ser aceptada como válida por los demás ciudadanos. Así opera el principio visto desde la perspectiva trascendental:

... una máxima que no puedo manifestar *en voz alta* sin que se frustre a la vez mi propósito, que, por tanto, debe permanecer *secreta* si ha de prosperar, y que no puedo *confesar públicamente* sin tentar la oposición de todos contra mi designio, sólo puede provocar esta universal y necesaria reacción de todos contra mi cognoscible a priori, por la injusticia que a todos amenaza. (ZeF, AA VIII, 381).

Considerando la relación empírica manifiesta en el derecho político y de gentes, es fácil reconocer mediante la publicidad si la pretensión de un derecho por parte de alguien es válida o no. Dice el filósofo:

Toda pretensión de justicia [de tener derecho a algo] debe ser susceptible de publicidad la cual, como es fácil juzgar si ella reside o no en un caso particular, es decir, si es compatible o no con los principios del agente, puede indicar un criterio a priori de la razón, de fácil uso, para conocer de inmediato, como por un experimento de la razón pura, la falsedad (improcedencia) de la pretensión (*praetensio iuris*). (ZeF, AA VIII, 381).

En el derecho político, dice Kant, a menudo se presenta un caso aparentemente difícil de dilucidar: “¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda del poder opresivo del llamado tirano (*non titulo sed exercitio talis*)?” Para responder, por una parte argumenta que habría una contradicción lógica si al fundar la constitución el pueblo se reservara un derecho para ejercer la fuerza contra el jefe de Estado, pues entonces el jefe no sería tal y no sería posible la fundación del Estado, contradiciendo así el pueblo su propio propósito. Por la otra, dice que aplicando el principio de la publicidad se evidencia la injusticia, esto es, la acción contraria al derecho. Vemos que “lo injusto de

---

<sup>9</sup> “... justice entails establishing minimum legal and political conditions which allow individuals to pursue their economic aspirations and wellbeing, but not a reshaping of society by way of allocated or redistributing wealth in accordance with a plan authorized by the state,...” (Reiss 1991, 352).

la rebelión se manifiesta, pues, en que, si se confesara públicamente su máxima, no se realizaría su propósito. Debería ocultarse necesariamente”.<sup>10</sup> (Cfr. *ZeF*, AA VIII, 382).

Conviene recordar la relación que Kant establece entre la justicia y el derecho, que subyace a su definición de la fórmula trascendental: “lo que es correcto según leyes externas es justo (*iustum*), lo que no lo es, injusto (*iniustum*).” (*MS§*, AA VI, 229). Kant considera que las acciones de un agente no son justas si son contrarias a lo que establece la ley. Y como ya hemos dicho, la publicidad permite saber sin lugar a dudas cuándo el sujeto actúa contra la ley y debe aplicársele el derecho y la coacción correspondiente.

La publicidad es un principio *negativo* que sólo permite saber lo que “no *es justo* con respecto a otros” (*ZeF*, AA VIII, 382), dice Kant, pero manifiesta su importancia al permitirnos ver la parte contraria en una controversia. Siguiendo el ejemplo anterior, de manera indirecta podemos saber lo que sí es justo según el filósofo, pues el jefe de Estado:

Puede decir libremente que castigará toda rebelión con la muerte de los cabecillas, y éstos pueden seguir creyendo que había él primero infringido la ley fundamental;... y no ha de preocuparse de que se frustre su propósito por la publicación de su máxima; con lo cual, si triunfa la rebelión del pueblo, aquel jefe vuelve al lugar del súbdito, pero sin tener que temer, tampoco, el rendir cuentas de su anterior gobierno. (*ZeF*, AA VIII, 382).

En tanto el jefe de Estado actuó conforme a derecho procedió con justicia y no tiene de qué preocuparse; en su nueva calidad de súbdito tampoco tendría derecho a la rebelión pues, para Kant, todo ciudadano está obligado a respetar el régimen vigente sin preocuparse de su origen. Su argumento es que es preferible tener un mal gobernante que no tener ninguno, porque en este caso se acabaría el régimen civil y se volvería al estado de naturaleza. Recordemos que el estado civil “es la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal [pública] de la libertad.” (*T&P*, AA VIII, 292) En otras palabras, la convivencia libre de los ciudadanos en igualdad de condiciones garantizadas por la autoridad, es decir, por el gobernante con base en la ley.

Ver el caso de la rebelión desde la perspectiva del orden establecido le permite a Kant establecer otra fórmula del derecho público en términos de la publicidad. Dice el filósofo: “Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política.” Si la política es “... la tarea [de]... (hacer que el público esté contento con su estado)” las acciones cuyas máximas deben ser públicas para conseguir su fin, deben coincidir con el fin de todos que es la felicidad. (Cfr. *ZeF*, AA VIII, 386)

---

<sup>10</sup> Sin embargo, la relación de Kant con la revolución es compleja. Él sostiene que hay un entusiasmo — “una simpatía de aspiración”— que se genera entre quienes no participan directamente en una revolución, que ésta es un catalizador del progreso en tanto manifiesta la reserva moral de la sociedad que busca darse una constitución que evite cualquier tipo de guerra ofensiva. Es más, la revolución es la causa pasada, presente y futura que indicaría el progreso constante de la humanidad. (Cfr. Foucault 1991, 204).



De acuerdo con lo anterior, si hay publicidad los ciudadanos no sólo pueden alcanzar mejor sus fines públicos cumpliendo con el derecho, sino que también les facilita la consecución de sus fines privados constitutivos de su felicidad. Si los propósitos de sus acciones resisten el principio de la publicidad, al ejecutarlas los ciudadanos cumplen su deber de no alterar el orden público pues nadie se inconformará por ellas; a su vez, el orden público favorece el alcance de sus intereses personales.

Pero hay algo que es más importante para el objetivo de nuestro trabajo, y es la idea de que sólo con la publicidad es posible ejercer el uso público de la razón para hacer un reclamo a la autoridad. En la publicidad es posible dirigirse "*respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél [el pueblo]; ". (*ErF*, AA VIII, 89) Y los filósofos son quienes, de acuerdo con Kant, deberían ser los portadores de esas inquietudes del pueblo y hacérselas saber a la autoridad.

El filósofo concluye que "La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural [la libertad]." (*ErF*, AA VIII, 89) Ya habíamos dicho (p. 13-4) que, según Kant, sin libertad para que un ciudadano pueda hacer público un reclamo sobre una real o supuesta injusticia, o para expresar una opinión acerca de alguna función de gobierno que considere que debe mejorarse, no podrá haber ilustración y sin ésta un pueblo no puede progresar.

## V. La relación política en el Estado.

Hemos visto (p. 15) que cuando los individuos de un pueblo se relacionan entre sí mediante leyes se encuentran en estado civil; y cuando deciden darse un gobernante constituyen el Estado. En la república impera el estado de derecho, lo que garantiza la condición jurídica de los individuos; esta relación legal entre ellos y de ellos con el Estado, es decir, con los poderes públicos, es la relación política.

A continuación nos ocuparemos de algunas características de esa relación política de acuerdo con la propuesta kantiana.

### a) No debe haber intermediarios entre gobernante y pueblo.

La relación política es la relación pública que se establece entre el poder político y el pueblo, entre el soberano y los súbditos —quienes están sometidos a la ley. (p. 15) Ésta es una relación asimétrica entre quien manda y quienes obedecen, pero esta asimetría en la condición civil no implica arbitrariedad ni mediación por poderes de facto o condiciones ajenas a la ley.

En un régimen republicano como el que Kant propone impera el estado de derecho, lo que indica que la ley rige por sí misma la relación de los ciudadanos entre sí y de todos con el poder público, a la vez que deberá haber separación de poderes que garantice la salud del Estado.

La estructura política del Estado surgido del derecho público es la siguiente: un *poder soberano* que es “la voluntad unida del pueblo” pero depositada en la persona del legislador; un *poder ejecutivo* que desempeñará el gobernante “siguiendo la ley” y un *poder judicial* que estará a cargo del juez, con la función de “adjudicar lo suyo de cada uno según la ley”. (Cfr. *MS* §45, AA VI, 313).

La relación entre la autoridad y los súbditos no puede ser entre iguales, porque el poder que la constituye tiene que encontrarse en una situación superior que le permita hacer cumplir la ley y regular la relación entre los ciudadanos mediante la coacción, es decir, con el uso legítimo de la fuerza. Al hablar del contrato originario (p.16) vimos que la coacción arbitraria no puede ser aceptable para los ciudadanos, porque atenta contra su libertad de elegir lo que consideren bueno para sí mismos. Sin embargo, como su libertad debe ser compatible con la libertad de todos, los agentes pueden reconocer y aceptar que en su búsqueda de la felicidad ciertas acciones pueden atentar contra la libertad de los demás y que si deciden llevarlas a cabo, pueden y deben ser sancionados legalmente. La aceptabilidad de la coacción implica el reconocimiento de la legitimidad de la misma.

... 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); (*T&P*, AA VIII, 292)

El gobernante es el único que no puede ser coaccionado, pues si se diera ese caso ya no podría ser ejercida ninguna coacción jurídica entre los ciudadanos, rompiéndose así el estado de derecho. Cuando en una república alguien reclama que otro está atentando contra su libertad de conseguir sus fines particulares, sólo puede hacerlo ante la autoridad constituida legalmente, es decir, el gobernante que por la voluntad unida de todos ejerce el poder ejecutivo aplicando la ley. Porque el estado de derecho implica que “... todo cuanto en un Estado se halle *bajo* leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción,...”, (*T&P*, AA VIII, 291) de lo contrario, la consecuencia inmediata sería la impunidad. Dice Kant:

... sólo hay una excepción (ya se trate de persona física o moral), la del jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica. Pues si también éste pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe de Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Más de haber dos (dos personas libres de coacción), ninguno de ellos se hallaría [ya] bajo leyes coactivas,...” (*T&P*, AA VIII, 291).

Con lo expuesto hasta ahora ya podemos distinguir dos direcciones en la relación política: una que llamaremos vertical, que involucra al gobernante con el pueblo; otra que llamaremos horizontal, que vincula a los ciudadanos entre sí mediante el poder político ejercido por la autoridad, como acabamos de ver. En la dirección que hemos llamado vertical, también podemos distinguir dos sentidos: uno de arriba hacia abajo, en el que el soberano ejerce su rol de “conservador” del estado de derecho aplicando la coacción legítima; y otro de abajo hacia arriba, que permitirá a los ciudadanos ejercer su libertad política. Esta clasificación es importante para la conclusión de nuestro trabajo, como veremos más adelante. (p. 61-2)

Ya hemos dicho que el jefe de Estado es quien ejecuta lo que la ley manda, como máximo representante de la autoridad (p. 30). Otro elemento importante de la relación política, es que entre el gobernante y los ciudadanos sólo debe mediar el derecho público —conjunto de leyes públicas promulgadas—, que le otorga la facultad de coaccionar a quien vulnere la libertad de los demás y mantener así el orden social y conservar el Estado.

Entre estos dos estratos que conviven legalmente en el estado civil, no puede interponerse ninguna otra estructura o institución que pueda interferir entre ellas. Tampoco las dignidades —títulos conferidos a guisa de privilegio— anteriores y ajenas al estado de derecho pueden seguir vigentes, mediando la relación entre el poder político y los ciudadanos. Los títulos de nobleza son un buen ejemplo de estructuras incompatibles con el estado de derecho, que sólo pueden persistir como una concesión provisional del jefe de Estado “hasta que en la opinión pública la división entre soberano, nobleza y pueblo dé lugar a la única natural: la división entre soberano y pueblo” (*MS*, AA VI, 329).

Con respecto a la nobleza, Kant argumenta:

Por lo que concierne al derecho de igualdad de los ciudadanos en cuanto súbditos, interesa sobre todo contestar a la pregunta por la licitud de la *nobleza hereditaria*: “si el *rango* concedido por el Estado (el de un súbdito sobre otro) debe preceder al *mérito*, o al revés”. Está claro que si el rango se vincula al nacimiento, ni es del todo cierto que el mérito (capacidad y fidelidad profesionales) le siga; ello es tanto como si se concediera al favorecido el ser jefe sin los méritos; lo que no sancionará jamás la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es el principio de todos los derechos). Pues un noble, por serlo, no es un hombre noble. Por lo que concierne a la *nobleza de cargo* (como podría llamarse al rango de una magistratura elevada y que ha de adquirirse por méritos), el rango no pertenece como una propiedad a la persona, sino al puesto, y no se lesiona la igualdad por ello, ya que, si aquélla abandona su cargo, deja a la vez el rango y regresa al pueblo. (*ZeF*, AA VIII, 351).

El ejercicio del poder sólo por el gobernante y atendiendo a lo que ordena la ley sin privilegiar otros intereses, por una parte; por la otra, no permitir poderes de facto que interfieran en su relación con los ciudadanos, son los elementos fundamentales de la relación política en el régimen civil kantiano. Si entre los ciudadanos y el representante

del poder político sólo está la ley como única referencia para ambos, el soberano podrá mantener el orden social en el Estado y los ciudadanos podrán ejercer su libertad política a través de sus derechos adquiridos con el surgimiento del régimen civil.

b) La distinción entre ámbito público y privado.

Pasemos ahora a exponer la delimitación que hace Kant del ámbito de la vida civil que puede y debe ser regido por la ley, de aquel que habrá de quedar libre de la coacción de las leyes del derecho público.

De acuerdo con Kant, hay en la vida de quienes conviven en el régimen civil un ámbito público y otro privado, que no debe ser confundido para no causar problemas a la salud del Estado y de los mismos ciudadanos. Vivir en un régimen con una constitución civil implica que todos se hallan bajo leyes coactivas; pero el Estado no puede prescribir la vida personal que cada uno debe tener, pues esa es una decisión propia de cada individuo. El Estado no podrá interferir con las convicciones personales de los ciudadanos, e.g., sus creencias religiosas.

En el ámbito público tienen validez general las leyes del derecho positivo porque proceden de la voluntad general, que en tanto es la voluntad de todo el pueblo, no podrían cometer injusticia contra nadie. Según Kant, si "... todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo,...", (*T&P*, AA VIII, 294) nadie podría cometer injusticia contra sí mismo. La idea de la voluntad común es el criterio que justifica la aplicación a todos por igual de las leyes civiles.

Pero eso no sucede en el ámbito privado, pues no habría ley pública que pudiera prescribir válidamente a cada uno lo que podrían o deberían hacer con su vida privada, pues en ella los hombres se guían por sus intereses personales, mismos que no podrían servir como criterio de aplicación general y sustentar así la validez de una ley. Por eso dice Kant:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), 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, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro). (*T&P*, AA VIII, 290)

Recordemos que para Kant, en la idea de felicidad "... se reúnen en suma todas las inclinaciones." (*Gr*, AA IV, 399). Como sabemos, las inclinaciones son los deseos y preferencias sensibles de cada quien; sólo como "... un efecto y no actividad de una voluntad." (*Gr*, AA IV, 400). Son efecto porque la voluntad procede impulsada por un querer inmediato, no como consecuencia de una actividad reflexiva. La idea de felicidad

no podría servir como criterio general, no sólo porque para Kant es inaceptable imponer a otros lo que deben hacer —sin respetar su autonomía—, sino porque nadie sabe lo que es para él mismo la felicidad. Dice: “... la prescripción de la felicidad está constituida las más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas, ...” (*Gr*, AA IV, 399).

Las expectativas personales de cada quien son diferentes entre sí, por lo que no podrían ser situadas bajo una ley externa conforme con la libertad de todos. Ello equivaldría a uniformizarlas, es decir, a obligar a todos a perseguir el mismo fin material; de allí la necesidad de garantizar el derecho de todos a buscar lo que consideren bueno para sí mismos. En esta búsqueda, el límite que tienen los hombres es el respeto a la libertad de los demás y al orden legal establecido. Si alguien va más allá de esta condición, será legal y legítima la intervención del soberano para aplicar el derecho, es decir, la coacción.

Una obligación de un ciudadano en el ámbito público sería, por ejemplo, su deber de pagar impuestos, a lo que puede ser obligado por una ley pública; pero no podría ser obligado por el poder político, digamos, a profesar un determinado credo religioso, que es “una actitud interna, situada totalmente al margen de la esfera de acción del poder civil,...”. (*MS*, AA VI, 327). Un régimen político que se arrogara esta facultad estaría actuando de manera despótica al ser paternalista, de acuerdo con Kant, el peor de los despotismos. En efecto, el filósofo relaciona los ámbitos público y privado con las formas de gobierno cuando dice:

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista* (*imperium paternale*), 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 meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho). (*T&P*, AA VIII, 290-1).

La confusión por parte del gobernante de los ámbitos público y privado no sólo es perjudicial para los súbditos —quienes están sometidos a la ley— que acabarían perdiendo sus derechos, o su derecho a tenerlos. En este caso, también se estaría minando la salud del Estado. Como veremos más adelante (p. 38-9), más allá de la forma de Estado para Kant es importante la forma de gobierno, y con el ejercicio despótico del poder no se estaría respetando la ley —que nunca autorizaría al poder político a invadir el ámbito privado de los ciudadanos— pero sí corrompiendo al régimen político, lo que tarde o temprano acabaría destruyéndolo.

El poder político sólo debe ocuparse del ámbito público pues su responsabilidad es mantener vigente el estado de derecho. En un orden legal justo, esto es, apegado a

derecho, habrá mejores condiciones para que cada quien busque alcanzar sus fines particulares sin afectar la libertad de los otros. Dice Kant:

... la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos. (*T&P*, AA VIII, 298).

Con respecto a los fines particulares de los ciudadanos, es decir, la manera en que cada uno ha decidido ser feliz, el Estado sólo puede y debe garantizar que no tengan ningún impedimento legal o de facto, por parte de los otros, para conseguirlos. Un ejemplo es la movilidad social, que es una elección que alguien puede o no tomar para sí, en su ámbito privado, pero que es consecuencia de la igualdad ante la ley que el Estado debe garantizar en el ámbito público. Asegura Kant:

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 concerniente 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 depende de la irresistible voluntad de otros. (*T&P*, AA VIII, 293-4).

La distinción entre ámbito público y privado permite a Kant delimitar la función propia del Estado: actuar sólo en el ámbito público para mantener el estado de derecho —y con esto el Estado mismo— mediante la aplicación efectiva y legítima de las leyes. Como consecuencia de lo anterior el Estado debe abstenerse de invadir el espacio privado de los ciudadanos, consagrado a la definición y logro de los fines personales que constituyen su felicidad.

Un ejemplo en el que puede distinguirse el ámbito público del privado que ilustra la manera en que, según Kant, debe proceder el Estado es el de las creencias religiosas. Como asunto de conciencia pertenece al ámbito privado y cada quien tiene la libertad para elegir el credo que mejor le satisfaga; pero esta convicción personal puede manifestarse a través del culto en el ámbito público, y en este caso, el gobernante está obligado a garantizar la libertad de todos para practicar la creencia que deseen mediante la aplicación de la ley.

El soberano, dice Kant, sólo debe vigilar que ambas facetas de esa creencia coexistan con el orden civil y:

... permitir a sus súbditos que actúen por sí mismos en lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Esto no le concierne al monarca; sí en cambio, el evitar que unos a otros se entorpezcan violentamente en el trabajo para su promoción y destino según todas sus capacidades.” (*WA*, AA VIII, 39-40 )

Pero la confusión entre lo que es de derecho, es decir, establecido y garantizado por la ley, y lo que corresponde a la felicidad, esto es, lo que cada uno elige para sí por interés o preferencia, también puede provenir del pueblo. Muchas veces, dice Kant, los ciudadanos no quieren renunciar a la “general pretensión humana de ser felices” y se vuelven rebeldes a la ley, contrariados por la expectativa de que el gobierno debería atender su bienestar personal como obligación y ésta no cumple.

Existen inclusive autores bien intencionados, dice el filósofo, que en su propia confusión acaban confundiendo y perjudicando al pueblo. La causa es la misma: confunden el ámbito privado con el público. Así, no distinguen lo que se rige por un “principio del derecho” en la vida pública de los ciudadanos, de lo que son

... sus juicios [acerca de] el principio de la felicidad (...) (propiamente incapaz de constituirse en auténtico principio) [lo que] 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.” (T&P, AA VIII, 301-2).

Como podemos ver, la distinción de los ámbitos público y privado permite una relación política conforme a derecho en el régimen civil kantiano. El monarca debe ejercer su autoridad en el ámbito público que es donde la ley se lo permite legítimamente; los ciudadanos, a su vez, deben respetar la ley y ejercer su libertad en lo concerniente a su ámbito privado. Pero, ¿pueden los ciudadanos ejercer la libertad en el ámbito público? Para Kant no hay duda: el ciudadano debe tener libertad para decidir sobre su felicidad, pero también libertad política, entendida como la capacidad de ejercer los derechos adquiridos con el establecimiento del régimen civil.

Ya hemos anotado (p. 19) algunos de estos derechos. De acuerdo con Kant: el derecho al voto, a transitar libremente por el territorio del Estado e inclusive del mundo, a ser ciudadano por haber nacido en un territorio, entre otros; y desde luego, el tema que nos ocupa: el derecho a hacer uso público de la razón, es decir, a manifestar públicamente las ideas propias. Sólo así, dice Kant “La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito;” (T&P, AA VIII, 298).

### c. El jefe de Estado tiene poder irresistible.

Para Kant el Estado es gobernado por una persona moral (“gobierno”) o física (rey o príncipe) que está investido del poder ejecutivo. Este poder “*es irresistible*” y su depositario no podrá ser castigado bajo ninguna circunstancia, pues si se diera el caso “sería menester que lo fuese por sí mismo, puesto que a él pertenece especialmente la facultad de compeler legalmente”. (MS§48, AA VI, 316-7).

El poder que ejerce el gobernante emana de la voluntad común de quienes se han sometido a la ley para hacer posible el surgimiento del régimen civil. Ya hemos dicho que en él debe imperar la ley, que al provenir de la voluntad unificada de los ciudadanos le da legitimidad al poder necesario de quien la hará valer; así, nadie puede resistirse a ser coaccionado ya que todos pueden pedir se ejerza coacción contra las acciones de los otros si atentan contra su libertad. La ley es el poder con que habrá de contar el soberano para mantener el orden social.

Por eso dice Kant:

... sólo el jefe de *gobierno del Estado*, que es quien procura y reparte todo el bien que es posible según las leyes públicas (pues el *soberano* que las da es por así decirlo invisible; es la propia ley personificada, no su agente), puede recibir el título de *Graciable Señor*, por cuanto es el único frente al cual no hay derecho alguno de coacción. (T&P, AA VIII, 294). Nota.

Ante la ley, que contiene la facultad de coacción, y ante su representante, quien la ejerce, no podría haber otra coacción —pues sería contradictorio que hubiera dos poderes establecidos, argumenta Kant—. Los súbditos tampoco podrían oponer resistencia a la ley ni a quien la aplica sin atacar la base del régimen mismo, pues al resistirse al poder que han aceptado estarían destruyendo el orden legal. Así:

... 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, (...) De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo [legal], 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*, [es decir, es un deber] (T&P, AA VIII, 299).

La importancia de la ley en la propuesta de sociedad política kantiana radica en que de ella dependen los derechos adquiridos de los ciudadanos. Y éstos, sólo pueden hacerse valer mediante el poder que surge de ella y ha sido depositado por los súbditos en el soberano. Así:

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, no ha de cometer injusticia contra nadie. (T&P, AA VIII, 294).

Si la ley —y su representación “personificada” que es el soberano—, ha sido aceptada racionalmente, los ciudadanos no tienen derecho de coacción ni resistencia contra el gobernante en el régimen civil, inclusive en caso de una injusticia. Al respecto, Kant es contundente:



Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*). El menor intento en ese sentido es un *crimen de alta traición (proditio eminens)* y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta *dar muerte a su patria (parricida)*. (MS, AA VI, 320).

La explicación es simple, según Kant. Si en un régimen civil todo derecho proviene de leyes, no podría legislarse el derecho a la rebelión, pues implicaría hacer una ley que facultara al ciudadano a oponerse a la ley a la que ha aceptado someterse libremente, lo cual sería una contradicción<sup>11</sup> En este caso el súbdito no sólo buscaría impunidad eludiendo ocasionalmente la ley por conveniencia, sino que se estaría oponiendo a la autoridad de la ley misma destruyendo el estado de derecho.

En suma:

... el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). — Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse*, de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia”. (MS, AA VI, 319).

La única resistencia ante el poder que Kant concede al pueblo es una resistencia *negativa* e indirecta, a través sus representantes en el poder legislativo.

[Esta]... resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo [representado] (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado; si esto último sucediera, sería más bien signo de que el pueblo se corrompe, sus representantes son venales y el jefe de gobierno actúa despóticamente,... (MS, AA VI, 322).

Pero Kant acepta que la concesión es insuficiente, porque en tiempos de paz:

El pueblo, representado por sus diputados (en el parlamento), tiene en estos garantes de su libertad y de sus derechos a gente vivamente interesada por sí misma,... [y] esta gente está siempre mucho más dispuesta a hacer el juego al gobierno (que a presentar resistencia ante las pretensiones...) (MS, AA VI, 319-20).

---

<sup>11</sup> Aquí nos referimos al llamado argumento formal, pero también hay en Kant una consideración moral y otra histórica para no aceptar la rebelión. (Cfr: Beck L. W. 1978, 171-185).

Una consecuencia del poder irresistible del gobernante es que si la constitución ya no funciona de manera eficaz su *reforma* la debe hacer el soberano y no el pueblo; si la hiciera el pueblo estaría arrogándose el poder ejecutivo. Si al pueblo no le corresponde el derecho de renovar el régimen político, tampoco puede cambiarlo con una revolución; pero en caso de que ésta ocurriera y se estableciera una nueva constitución, los ciudadanos tienen la obligación de someterse al nuevo orden y obedecer a la nueva autoridad soberana que surgiera de ella, a pesar de la injusticia de principio de su origen. (Cfr. *MS*, AA VI, 319).

## VI. La república y la sociedad de ciudadanos.

Debemos tener presente que para Kant un pueblo o un grupo de pueblos en la sociedad cosmopolita, no se encuentra en condición civil por el solo hecho tener leyes. El gobernante puede invocar la ley o un supuesto estado de derecho para buscar el sometimiento de los ciudadanos, sin que el régimen político les garantice a todos sus derechos. Habría una situación en que las relaciones de los individuos estarían regidas por leyes, pero que no constituirían una sociedad de ciudadanos con derechos plenos, como debería ser en una república, según el filósofo. Veamos como caracteriza Kant a la república y a los ciudadanos en condición civil.

### a) La república.

Con respecto a la manera de organizar el régimen político, Kant piensa que “Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse, bien por la diferencia de las personas que ostentan el supremo poder del Estado, bien por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere su jefe.” (*ZeF*, AA VIII, 352).

Con respecto a quién tiene el poder, el filósofo distingue tres formas posibles: autocracia, aristocracia y democracia. Dice:

La primera se denomina de suyo la forma de la *dominación (forma imperii)*; y sólo tres son posibles, a saber: la soberanía la posee sólo *uno*, o *algunos* unidos entre sí, o *todos* los que forman conjuntamente la sociedad civil (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del pueblo). (*ZeF*, AA VIII, 352).

Considerando la forma de gobierno, Kant establece dos maneras de gobernar por quien tiene el poder:

La segunda es la forma de gobierno (*forma regiminis*), y concierne al modo, basado en la constitución (en el acto de la voluntad general, por el que la masa se convierte en un pueblo), en que el Estado hace uso de la plenitud de su poder: y en este sentido la constitución es *republicana o despótica*.” (ZeF, AA VIII, 352).

Kant manifiesta explícitamente su rechazo a la democracia —lo que él entiende por ella— al considerar que es la peor forma de Estado. Argumenta que ésta:

... es, en el entendimiento propio de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre uno, y acaso también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. (ZeF, AA VIII, 352).

También considera que la monarquía es la mejor forma, en tanto en ella es más factible lograr la constitución republicana. Una monarquía, dice Kant, si está constituida conforme al derecho entonces es representativa y puede gozar de un buen gobierno; pero justifica que aún en el peor caso, el despotismo bajo el poder de uno solo es más soportable. Cfr. (ZeF, AA VIII, 352).

En tanto la forma de gobierno está asociada al tipo de constitución del Estado, ésta es para Kant la más importante, pues determina la relación política que se establece en el mismo. Su importancia radica en que “el pueblo se interesa más, sin comparación, en el modo de gobierno que la forma del Estado (aun cuando importa mucho su mayor o menor adecuación a aquel fin).” (ZeF, AA VIII, 353).

No requerimos seguir buscando para encontrar la respuesta a la pregunta por el tipo de régimen civil que Kant quiere para su sociedad política: el republicano. Porque sólo un régimen republicano o uno cuya forma de gobierno se apegue al espíritu del republicanismo, garantizaría los derechos de sus ciudadanos mediante la vigencia de la ley por sí misma, es decir, del Estado de derecho. Dice Kant:

Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) -es decir, de un Estado-, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos (cives)* y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos. (MS§46, AA VI, 314).

Según Kant, sólo un régimen republicano puede garantizar la libertad, igualdad e independencia civil, es decir jurídica; y un régimen político que reconoce así a sus ciudadanos es uno donde impera la ley y constituye un Estado de derecho, reflejo del republicanismo que Kant define como:

... el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; (...) [y] toda forma de gobierno que no sea representativa [de la voluntad pública] es de suyo una no forma, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (...) [porque] conforme al concepto de derecho, pertenece el sistema representativo, único en que es posible un modo de gobierno republicano. (*ZeF*, AA VIII, 352).

Para Kant, la constitución republicana garantiza los derechos de los ciudadanos no sólo por su sistema representativo sino también por la separación de poderes en el Estado, lo que permite una dinámica de pesos y contrapesos en el ejercicio del poder que impide los abusos. La constitución republicana se fundamenta en los mismos principios que una vez instaurada, le dan plena vigencia al estado de derecho con su aplicación cotidiana. Como ya sabemos, éstos son: libertad, igualdad e independencia de los demás pero dependencia de la ley. Dice el filósofo:

La constitución *republicana* se establece, en primer lugar, según el principio de *libertad* de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de *dependencia* en que todos se hallan respecto a una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de la *igualdad* de éstos (como ciudadanos):... (*ZeF*, AA VIII, 351).

La libertad “como hombres” es aquélla a la que todos tienen derecho, esto es, la que se reconoce en el derecho natural, antecedente del derecho civil. Esto le hace decir a Mulholland que “... el principio de los derechos en Kant le sirve para hacer la presentación de la constitución republicana, la cual está basada en el derecho natural.”<sup>12</sup>

La constitución republicana al fundamentarse en los principios de libertad, igualdad y dependencia de la ley, garantiza la vigencia de esos principios en la república mediante la estructura de separación de poderes descrita. Así se impide al gobernante actuar de manera despótica pues, dice Kant, esa actitud no podría ser aceptada por los gobernados.

El despotismo, dice el filósofo, “es [el principio político] de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad política es manejada por el regente como su voluntad particular.” En un régimen despótico no rige una constitución republicana, dice Kant, y “el jefe de Estado no es miembro del Estado, sino su propietario,...” (Cfr. *ZeF*, AA VIII, 352).

---

<sup>12</sup> “... Kant’s principle of rights is used to provide an account of the republican constitution which is based on natural law.”(Mulholland 1990 , 307). Nosotros seguimos la idea del contrato.

Al contrario, el régimen republicano kantiano tiene una constitución en la que el súbdito es considerado como ciudadano, calidad que también tiene el jefe de Estado, condición que lo obliga a respetar el régimen representativo, según el filósofo. La república kantiana tiene necesariamente división de poderes. Dice Kant:

Cada Estado tiene entre sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politica*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador ([aunque]... el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo), el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando a cada quien los suyo según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*),...”. (MS§45, AA VI, 313).

b) La sociedad de ciudadanos.

Sólo en un Estado regido por una forma de gobierno republicana, los ciudadanos son sujetos de derechos. Pero, ¿quiénes son los ciudadanos?

En la sociedad política kantiana el concepto de ciudadano antecede al de Estado. Esto parece claro si consideramos que la constitución republicana se construye de acuerdo con principios que, según el filósofo, deben poseer quienes la establecen. Aunque la constitución, y como hemos visto, la forma de gobierno que habrá de surgir de ella, debe garantizar esos principios que le dieron fundamento. Estos principios ya los conocemos pero no está de más insistir en ellos:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de este con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*.

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. (T&P, AA VIII, 290).

Considerando que la constitución republicana se funda en los mismos principios que luego, una vez establecida, habrá de tutelar como derechos en los ciudadanos, podemos adelantar que la libertad, igualdad e independencia serán las condiciones que Kant exigirá a quienes serán ciudadanos con derechos plenos en su sociedad política.

Ya hemos expuesto que la libertad jurídica (p. 19) corresponde a la idea de ser libre para respetar sólo las leyes legítimas, es decir, aquellas a las que es posible otorgarles consentimiento racional. Respecto de la igualdad exterior podemos agregar que

se trata de la reciprocidad a la que cada uno está obligado en su relación legal con cualquier otro ciudadano, pues nadie puede obligar a otro si no se obliga a su vez de la misma manera, nos ha dicho Kant. Esto sería aplicable también a la relación del Estado con los ciudadanos, pues el gobernante estaría obligado a tratarlos considerando la igualdad de todos ante la ley, de acuerdo con un principio de equidad pública. Dice el filósofo:

Si por ejemplo, se prescribiese un impuesto de guerra proporcional a todos los súbditos, no podrán éstos decir que es ilegítimo por el hecho de que sea gravoso —quizá porque en su opinión esa guerra es innecesaria—, pues no están facultados para juzgar tal cosa; como, por el contrario, siempre queda la *posibilidad* de que esa guerra sea inevitable y el impuesto imprescindible, este último habrá de pasar por legítimo a juicio del súbdito. Pero si, en tal guerra, ciertos propietarios fuesen abrumados con los suministros que se les exigen, mientras que a otros de la misma condición se les dispensara de ellos, resulta obvio que el conjunto de un pueblo podría no dar su conformidad a semejante ley y está autorizado, cuando menos, a protestar contra ella, porque no puede considerar justo ese desigual reparto de las cargas. (*T&P*, AA VIII, 297-8).

Aunque ya nos hemos referido indirectamente al principio de independencia cuando hablamos del derecho de un ciudadano a la personalidad civil, consistente en no poder ser representado por otro en asuntos jurídicos, abundaremos en este elemento necesario para ser ciudadano, según Kant. La independencia como ciudadano se refiere a la condición de autonomía económica que deben tener quienes aspiren a ser consultados respecto de la instauración y funcionamiento del estado civil. El filósofo ilustra esta condición para ser ciudadano con el ejercicio del voto. Dice:

La única cualidad exigida para ello [tener derecho a voto] 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 la *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. (*T&P*, AA VIII, 295).

Podemos cuestionar el ánimo excluyente de Kant al hablarnos de esta última cualidad de un ciudadano de su sociedad política, o discutir alguna de las otras condiciones que impone, pero no podemos perder de vista su propósito: que *todos* los que tengan derecho a voto, según este ejemplo, estén de acuerdo en que éste proviene de un principio de “equidad pública”, (*T&P*, AA VIII, 296) es decir de igualdad de condiciones para todos, como en el caso del cobro de impuestos citado.

Kant acepta que “es algo difícil —lo confieso— determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor”, (*T&P*, AA VIII, 295) pero quiere dejar claro que la cantidad de votos que alguien pueda emitir

no deberá estar en concordancia con el número de sus propiedades, sino con su condición de ciudadano de acuerdo con el principio de igualdad legal.

Así se evita que el gran hacendado anule a los pequeños propietarios, dice Kant, siguiendo con su ejemplo del derecho al voto, pues “aquél no vota en nombre de éstos y tiene, por tanto, sólo *un* voto. (...) síguese de ahí que el número de los que tengan facultad de voto en orden a la legislación no ha de ser juzgado por la magnitud de las posesiones, sino por la cantidad de los propietarios.” (*T&P*, AA VIII, 296)

Los ciudadanos reconocidos de acuerdo con los principios de libertad, igualdad e independencia son la base para el funcionamiento de la república, pues sólo con su participación se puede alcanzar la “mayoría de votos (y no por cierto de votos directos, en el caso de un pueblo grande, sino sólo de delegados, a título de representantes del pueblo), [pues] no cabe esperar aquella total unanimidad.” (*T&P*, AA VIII, 296). Para Kant es suficiente la mayoría relativa y el voto indirecto de los ciudadanos, siempre que se respete la igualdad legal de los ciudadanos.

¿Qué pasa con quienes no tienen derecho de ser ciudadanos?

Las leyes son válidas para todos, en cuanto aun quienes no son ciudadanos son libres e iguales bajo leyes públicas; en lo que no son todos iguales es en el derecho para dictar esas leyes, dice Kant. Como miembros de la república todos se hayan sometidos al derecho y deben obediencia a las leyes; como consecuencia, también gozan de la protección legal. Si “todo derecho depende de leyes”, legisladores o no, *ciudadanos o coprotegidos*, como lo llama Kant, todos son sujetos de derechos en la república. (Cfr. *T&P*, AA VIII, 294).

Como todos los miembros de una república son libres e iguales ante las leyes públicas, quienes no tienen derecho a legislar no pueden ser excluidos de la sociedad política. Además, los ciudadanos legisladores no podrán promulgar leyes que los favorezcan sólo a ellos o que fueran contrarias al resto del pueblo. Pues ya nos ha dicho Kant que todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo debe responder afirmativamente la pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? (p. 19) Atendiendo a este principio de legitimidad, el legislador debe considerar los intereses de todos para que sea posible que éstos le otorguen su conformidad y aceptación.

Como hemos visto, no todos los miembros de la comunidad política pueden ser ciudadanos. Kant niega esta calidad a las mujeres y a los hombres que no puedan procurarse por sí mismos el sustento propio. Sin embargo, pertenecen a la comunidad y no podrían quedar excluidos de la sociedad ni desamparados de la protección legal. Para salvar este problema Kant introduce la idea de ciudadano pasivo, aunque acepta de entrada que puede ser cuestionable, pues “el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general.” (*MS§*, AA VI, 314).

Argumenta que quienes no pueden darse sustento y protección por sí mismos

como los sirvientes, niños y mujeres, se ven obligados a “ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), [por lo que] carecen de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia...”. (MS, AA VI, 314) pues no poseen independencia económica.

Según Kant, en la comunidad hay quienes sólo son parte de ella, y se pueden distinguir de quienes son miembros de la misma; la diferencia consiste en que éstos pueden actuar “... por su propio arbitrio junto con otros (...) con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros *activos*;”. (MS §46, AA VI, 314-5) Pero los ciudadanos pasivos, aun con la dependencia respecto de la voluntad de otros y su consiguiente inequidad a la hora de legislar, conservan su libertad e igualdad “*como hombres*” (natural e innata), con base en las cuales el pueblo se ha convertido en Estado al darse una constitución.

Si debido a su condición de dependencia económica no pueden tener un papel activo, como el derecho a votar y ser votados, sí pueden “... exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado,...”, dice Kant, pues de lo contrario no se les estaría respetando su libertad e igualdad naturales. Por ello, insiste el filósofo, los ciudadanos activos “sea cual fuere el tipo de leyes que ellos voten, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y la igualdad —correspondiente a ella— de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo.” (MS §46, AA VI, 315)

Si la idea de ciudadano nace con el contrato originario éste tiene derechos irrenunciables en el régimen civil; como ya nos ha dicho Kant aun cuando careciera de cualquier otro reconocimiento en la sociedad no podría dejar de ser ciudadano por derecho de nacimiento en un territorio, si bien con derechos limitados por su condición de ciudadano pasivo. Y como la ciudadanía no es concesión de nadie sino un derecho político adquirido, en ejercicio del mismo podrá ser ciudadano activo con plenos derechos si se lo propone.

El Estado será garante de esos derechos, en la base de los cuales, según Kant, está la igualdad y la libertad. El ciudadano no podría perder su libertad en la república, pues sólo cabe acotarla legalmente, como ya hemos visto. Por ejemplo, la pérdida de la libertad para pasar a la condición de esclavitud no podría justificarse para ningún ciudadano en un estado de derecho. Dice Kant:

... un esclavo (*servus in sensu stricto*) (lo que sólo puede ocurrir [en un estado civil] mediante juicio y derecho) ... pertenece a la propiedad (*duminiun*) de otro ... [Pero] nadie puede obligarse por contrato a sufrir una dependencia de este tipo, por la que deja de ser persona, ya que sólo como persona puede sellar un contrato. (MS, AA VI, 330)

Para este argumento como para el anterior en el que apela a la igualdad innata de los hombres, Kant va más allá de la ley civil como máxima referencia reguladora de los



ciudadanos en la sociedad política. Su justificación se apoya en la calidad de personas de los ciudadanos; en última instancia en la ética. Aunque para el filósofo no habría contradicción entre ética y política, hay ahí una tensión que señalar.

La tensión consiste en que por una parte, Kant asegura que la política es independiente de la moral porque en la sociedad que propone no se “requiere que los ciudadanos actúen según principios morales”, esto es, una persona moralmente mala puede ser un buen ciudadano; por la otra, también afirma que en una sociedad racional como la suya, alguien moralmente bueno tiene que ser por consecuencia un buen ciudadano, que asume que “ahí donde difieran los fines de la política y los de la moralidad,... deben sacrificarse los primeros ante los segundos...”<sup>13</sup> (Cfr. Lazos 2009, 116)

Kant ilustra la igualdad de los ciudadanos en la república con la idea de la movilidad social ya apuntada arriba. Es explícito cuando afirma que no hay roles establecidos a perpetuidad para los ciudadanos de su sociedad política, pues eso contravendría, entre otras cosas, el derecho que todos tienen de perseguir sus propios intereses, siempre que respeten el derecho de los otros para hacer lo mismo.

De esta idea de igualdad de los hombres en la comunidad, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente formulación: “A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) 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” (*T&P*, AA VIII, 292).

En la república la movilidad social —en el orden económico cuando el ciudadano supera la dependencia económica; y en el civil cuando abandona su rol pasivo para asumir el activo, como consecuencia directa de su mejor modo de vida— habrá de surgir como un derecho más. Porque si se estableciera la prohibición para mejorar en estos u otros sentidos, los ciudadanos legisladores estarían legislando para provecho propio buscando perpetuarse en su condición de dominancia y no del pueblo en general, situación que no podría ser aceptada por todos los súbditos de esa ley, volviéndola en ese momento una ley ilegítima aunque estuviera legalmente vigente. (p.43) En principio, todos los coprotegidos tienen el derecho de aspirar a salir de esa condición y, según Kant, todos podrían llegar a ser expertos en algo si su voluntad, talento y suerte se lo permiten;

---

<sup>13</sup> Sobre esta idea de la preeminencia de la moral sobre la política Kant abunda en *La paz perpetua* p. 338. Respecto de la misma tensión Mulholland señala otro ángulo interesante cuando dice que: “El tratamiento que Kant da a los derechos reconoce claramente que, en una teoría de los derechos, es necesario distinguir personas de cosas... [pero] la calidad de persona no puede ser establecida por el derecho sino por la ética, por lo tanto, el recuento de los derechos necesita de la ética al contrario de lo que Kant piensa”. (“Kant’s treatment of rights clearly recognizes that, in a theory of rights, is necessary to distinguish persons and things...” [but] who is person, cannot be established by law, but the ethics, therefore, the account of rights needs ethical elements, contrary Kant’s think). (Mulholland 1990, 306)

por consiguiente, aún los ciudadanos pasivos, ya en calidad de doctos, podrían hacer uso público de su razón en tanto habrían dejado de ser sólo parte para ser miembros de la comunidad.

## VII. El uso público de la razón, ¿un derecho político?

Como ya hemos dicho ( p. 8), Kant presenta el uso público de la razón como un elemento necesario para la ilustración, y por esa razón, vinculados permanentemente. “Si nos preguntáramos si vivimos ahora en una época *ilustrada*, la respuesta es no, pero sí en una época de *ilustración*. Todavía falta mucho para que los hombres,...” (WA, AA VIII, 40) dice el filósofo, para indicarnos que cada época es de ilustración y el fin consiste en alcanzar la sociedad ilustrada; por ello es comprensible que Kant insista en la imposibilidad de cancelar, e inclusive coartar, el uso público de la razón. (p. 11) En todo caso, no podrá hacerse sin asumir los costos. Porque un régimen que no respeta la libertad de expresión de sus ciudadanos no es una república, y el gobernante no podrá presumir que allí impera el estado de derecho, y por consiguiente la ley, exponiéndose así a ser tachado de ilegítimo por sus gobernados. Y esta situación que de hecho no le afecta, el ponderoso no suele ignorarla, dice Kant, pues todos invocan el derecho para justificar cualquier acción por injusta que parezca. (ZeF, AA VIII, 355)

Así, sería inválida la pretensión de un pacto para perpetuar ciertas condiciones que impidieran avanzar en la ilustración. El hombre debe poder hacer uso público de su razón en todas partes, dice Kant, y cualquier acuerdo en sentido contrario sería “sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz.” (WA, AA VIII, 38-9) Por eso, en nuestra época como en cada época, deben estar vigentes las condiciones para que los hombres puedan hacer uso público de su razón, esto es, usar libremente su propio entendimiento para opinar sobre los asuntos públicos.

Ya lo hemos dicho (p.9), el uso público de la razón es la expresión de quien por escrito se comunica con el mundo de lectores, y según Kant debe gozar de una libertad ilimitada que le permita servirse de su propia razón para hablar en nombre propio.

Pero, ¿cómo opera el uso público de la razón?

Para ejercerlo basta con que los ciudadanos tengan la menos perjudicial de las libertades, nos ha dicho Kant (p. 9). Y sin embargo, el dilema entre censura y libertad de expresión, vigente en la Prusia de finales del siglo XVIII, sigue siendo tema de discusión en las sociedades modernas contemporáneas. Quienes ejercen el poder, están siempre

ante la disyuntiva de reconocer el derecho de libertad de expresión de los ciudadanos, exponiéndose a que la divulgación de cierta información pudiera vulnerarlos de alguna manera, por una parte; por la otra, a censurar la información de cierto tipo exhibiéndose como intolerantes, o peor aún, como gobernantes autoritarios que conculcan los derechos de los ciudadanos.

¿Cómo resuelve Kant este dilema en su propuesta política? Veamos.

En una república, la relación directa entre el soberano y el pueblo a que ha obligado la presión de la opinión pública, y a la que Kant considera la “única natural” en una sociedad política, también transparente el vínculo entre el jefe de Estado y el pueblo surgido del contrato originario. Como veremos, el hecho de estar vinculado, significa que el jefe de Estado tiene obligaciones con los ciudadanos que gobierna, aunque éstas no puedan ser reclamadas por la fuerza por parte de los súbditos.

Kant nos ha dicho que el gobernante no puede ser juzgado por las acciones ejecutadas durante su función, una vez que ha dejado el cargo. (p. 22) Pero esto no puede aplicarse a las decisiones tomadas en el ejercicio del mando, mientras es el jefe supremo del Estado. Si bien el estado civil implica una relación jerárquica entre el gobierno y el pueblo, el gobernante no puede atropellar los derechos de los súbditos, procediendo como si no se hubiese establecido el vínculo legal con el pueblo, y por eso mismo no pudiese cometer injusticia con el ciudadano actuando contra la ley.

El filósofo también nos ha dicho (p. 30) que el gobernante manda según la ley, misma que procede de la voluntad común y así todos deciden sobre todos y “cada uno sobre sí mismo”, por lo que no puede cometer injusticia contra nadie. Esta condición explica que el derecho y los derechos estén garantizados en la ley, pues si alguien juzgara sobre los derechos de otro, “... la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo;” (T&P, AA VIII, 295) De acuerdo con Kant este principio es válido para todos en la república, incluido el gobernante. Si éste decide algo en contra la ley estará atropellando los derechos de los súbditos.

Según Kant, Hobbes sostiene una posición opuesta al negar derechos al pueblo, pues no habría vínculo del soberano con los súbditos. Ese es el elemento hobbesiano que rechaza y que coloca al filósofo inglés en la antípoda de su propuesta. Dice Kant:

Según él (*De cive*, cap. 7 § 14), 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. (T&P, AA VIII, 303-4)

Como hemos dicho (p. 3), este trabajo no es ni pretende ser un estudio comparativo de las propuestas de sociedad política kantiana y hobbesiana, sin embargo, vale la pena tener presente el parágrafo aludido para entender mejor el reclamo y la propuesta de Kant.

Efectivamente, en el texto mencionado Hobbes sostiene:

... que los que han conseguido el poder supremo en el Estado no quedan obligados con nadie por ningún pacto, de ello se deduce que no pueden inferir injuria alguna a los ciudadanos. Porque la *injuria*, según la definición que hemos dado [...] no es más que la violación de los pactos; por eso, donde no ha preexistido pacto alguno, tampoco ninguna injuria. De todas formas, el pueblo lo mismo que la curia de nobles y el monarca, pueden pecar de muchas maneras contra otras leyes naturales, por ejemplo por crueldad, iniquidad, contumelia y por otros vicios que no caen estrictamente bajo la denominación de *injuria*. (*De cive*, p. 122 ).

Al no existir un contrato entre el monarca y los súbditos, éste no tiene ninguna responsabilidad ante ellos y no puede cometer injusticia, pues no hay nada que los relacione, es decir, una ley que los vincule y pueda no ser respetada por el gobernante. Pues “a la violación de un pacto, así como a la reclamación de lo dado (que consiste siempre en una acción u omisión) se llama INJURIA. A esa acción u omisión se le llama injusta, de tal forma que injuria y acción u omisión injusta significan lo mismo;” (*De cive*, p. 78 ). Así, éste —y no sólo él, como podemos ver— puede actuar como mejor le parezca sin tener ninguna consecuencia.

En cambio, Kant piensa que sí hay contrato entre gobernante y pueblo y eso hace posible que el monarca pudiera cometer una injusticia. Cuando afirma que el gobernante podría cometer injusticia con los ciudadanos, está diciéndonos que podría actuar por encima de la ley y esto sería inaceptable, porque ya sabemos que en una república la ley rige por sí misma y que ésta no puede cometer injusticia contra nadie porque emana de la voluntad común. Más aún, sin actuar al margen de la ley el soberano también podría equivocarse al aplicarla con la misma consecuencia para el ciudadano.

Al contrario del pensamiento hobbesiano, Kant sí quiere *obligar* al soberano no sólo a respetar él mismo la ley civil, que debe regir por sí misma en una república, sino también a *ser responsable* ante sus ciudadanos, quienes tienen derechos ante él si bien no son de coacción. Los derechos sin coacción son aquellos que no pueden ser exigidos ante un tribunal mediante coacción legal, pero que como en el caso de la equidad (pp. 22-4) exigen una solución de derecho, es decir, no pertenecen a la ética.

Más allá de la idea de contrato que cada uno sostenga, o de qué tan justa sea la crítica de uno al otro, es claro que Kant sí tiene el propósito de vincular al gobernante con el pueblo; habrá que demostrar que el uso público de la razón puede ser ese elemento vinculante en la práctica, además de ser consistente con los otros elementos de su propuesta política.

Porque la respuesta que Kant nos ofrece a la pregunta: ¿los ciudadanos tienen derechos ante el gobernante? es afirmativa, y agrega que el garante de los derechos de los súbditos es el uso público de la razón. La libertad política, se manifiesta en primer lugar

como libertad de expresión,<sup>14</sup> y esta es la *fuerza* que pueden usar los ciudadanos para hacer valer sus derechos ante la autoridad.

Pero, ¿qué hace posible que Kant equipare la fuerza de la libertad de expresión a la fuerza ordenadora e imponente de la ley civil? Veamos como opera la propuesta.

Hemos dicho (p. 31) que en algún estadio del desarrollo político de una comunidad se establece una relación de dos: autoridad y pueblo, sin ningún intermediario entre ambos más que el vínculo legal. Según Kant, este vínculo obliga a las dos partes, pues el gobernante podría cometer injusticia con el súbdito. Porque “dado, pues, que cada uno en el pueblo es meramente pasivo según esta relación (con la autoridad) (...) al decidir en un caso de conflicto sobre lo suyo de cada cual, podría obrar injustamente con el súbdito;” (MS §49, AA VI, 317).

En este caso, dice Kant:

El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su soberano *no quiere* ser injusto con él. Por tanto, puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, y puesto que, por otro lado, la injusticia que en su opinión sufre proviene, según esa hipótesis, del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo, resulta que se ha de otorgar al ciudadano —y además con permiso del propio soberano— la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad. Pues admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano dotado de inspiración celestial. Por consiguiente, *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). (T&P, AA VIII, 304).

El gobernante no es ni puede ser ajeno al pueblo, pues está vinculado a él por el contrato, mientras la ley obliga a los súbditos a someterse de modo incondicionado. Ambas partes son responsables de mantener vigente el régimen civil. La condición de inatacable de soberano, como hemos visto (p.33), emana del estado jurídico mismo, por lo que el filósofo pide “... que se me ahorre también el reproche de que favorezco demasiado al pueblo cuando digo que este tiene, igualmente, sus derechos inalienables (p. 18) frente al jefe de Estado, aunque no puedan ser derechos de coacción”. (T&P, AA VIII, 303).

Si en una república la soberanía se reconoce en la legalidad, es decir, en la vigencia del Estado de derecho que tiene a la ley como límite para las acciones

---

<sup>14</sup> “La libertad de expresión representa la primera forma de libertad política, en la medida en que ella es el requisito mínimo que debe poseer un orden civil para pretender acceder a una libertad racional [la aceptación libre de los súbditos]. En donde no hay libertad de expresión no existe el espíritu del contrato originario”. (Serrano 2004, 113)

permitidas a todos, no es aceptable una autoridad por encima de ella. Permitir esto sería negar el Estado de derecho. Por eso Kant afirma que sería espantoso generalizar la tesis de que el soberano no está vinculado por contrato y nunca podría cometer injusticia con el pueblo, pues eso equivaldría a colocarlo por encima de la ley y erigirlo en un autócrata.

Kant nos coloca ante la realidad de un gobernante que es responsable como autoridad pero a quien sólo se le puede pedir, también con responsabilidad, que conozca el estado de las cosas para que busque mejorarlas o que cambie una decisión que sabe ha afectado a un ciudadano. Y la única manera que tiene un ciudadano para hacerle saber esta situación es ejerciendo su libertad política que se concretiza, por decirlo de algún modo, en el uso público de la razón; por eso para Kant éste es el mejor recurso para interpelar al poder. Esta condición convierte al uso público de la razón en el defensor de los derechos de los ciudadanos y en la base del mejoramiento de la vida pública. Dice Kant:

Pues querer negarle esta libertad [*de pluma*] no sólo es arrebatarle toda pretensión de tener derechos frente al supremo mandatario —como Hobbes pretende— sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa a la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo. (*T&P*, AA VIII, 304).

Ya sabíamos (p. 9) que el uso público de la razón es un elemento necesario para la ilustración del pueblo; también que como parte principal constitutiva de la libertad política permite medir el funcionamiento del régimen republicano, pues ya sabemos (p. 26) que sin publicidad no hay derecho ni derechos ni puede haber justicia; pero de esta última afirmación del filósofo podemos ahora saber que el uso público de la razón es el elemento vinculante entre el gobernante y los ciudadanos, al ser el medio que permitiría al soberano rectificar una decisión que perjudicara a un ciudadano o grupo social.

Como veremos, este último elemento es importante para nuestras conclusiones, porque la pregunta es obligada: ¿Por qué cambiaría el soberano la decisión de cobrar impuestos de guerra de modo inequitativo una vez que se le ha hecho saber, por ejemplo?

Este vínculo puede convertirse en una condición incómoda para un soberano que no se apegue al republicanismo para gobernar; más aún tratándose de una relación asimétrica como es la política, en el sentido de abajo hacia arriba ya apuntado. (p. 31) Pero en un régimen civil donde está vigente la libertad política, no se justifica que quienes detentan el poder se sientan debilitados cuando el ciudadano hace uso público de su razón pues Kant asegura que un clima de libertad no debe preocupar a nadie, porque la expresión pública de las opiniones no trastorna la unidad de la república. Al contrario, la beneficia pues “... ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese ese espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?” (*T&P*, AA VIII, 305).

El uso público de la razón no sólo no sería un peligro para el orden civil establecido, sino que ayudaría al gobernante a cumplir su deber de fortalecer al régimen. Mediante el uso público de la razón de los ciudadanos el jefe de Estado podría obtener elementos para fortalecer el estado de derecho, es decir, para garantizar la vigencia de la ley por sí misma; pues el estado de derecho se debilita cuando factores ajenos a ella influyen al grado de condicionar su aplicación. Ya nos había dicho Kant que la ley puede tener efectos negativos imprevistos, pero ahora agrega que el soberano debería modificar su decisión al conocerlos.

Más aún, el uso público de la razón sería la prueba negativa de que la libertad política no se contrapone al orden y a la obediencia de la ley y de la autoridad por parte de los ciudadanos.<sup>15</sup> El ejemplo kantiano del ciudadano que paga impuestos porque es su deber jurídico, pero que en ejercicio de su libertad política opina sobre lo gravoso o la inequidad de las cargas fiscales, además de contribuir con su participación al fortalecimiento del régimen, está demostrando también que la libertad no está reñida con la obediencia a la autoridad. (p. 38-9)

El uso público de la razón aparecería como la condición sin la cual no sería posible pensar la vigencia o la existencia misma de los derechos políticos.

Conviene aquí hacer una precisión acerca de los derechos políticos, a los que también hemos llamado derechos civiles. Hemos expuesto (p. 20) la división de los derechos que hace Kant; también hemos definido el derecho (p. 17-8) y nos referimos a algunos derechos surgidos con el régimen civil (p. 21), siguiendo al filósofo. Ahora agregamos que los derechos civiles son todos los derechos surgidos con el régimen político que están vigentes en la república y cuya garantía de cumplimiento es la ley, o dicho con más claridad, las leyes del derecho público que debe aplicar el gobernante.

Todo régimen civil —de leyes— es un régimen político si asumimos que se lo ha dado el pueblo para que represente sus intereses, supuesto que todo gobernante manifiesta hacer suyo, más allá de que sea el caso. Desde esta perspectiva pensamos que está justificado llamar en general a los derechos civiles, derechos políticos. No obstante, para nuestro propósito particular vamos a adscribir los derechos políticos a la relación vertical que hemos establecido (p. 31). De acuerdo con esto, un derecho político sería aquel que deba ser exigido directamente a la autoridad, porque atañe a una prerrogativa del ciudadano que sólo podría ser obstaculizada o limitada por el poder establecido. Un derecho civil sería aquel que la autoridad garantiza legalmente a un ciudadano respecto de un tercero, ya sea otro ciudadano o grupo. Los derechos civiles quedarían adscritos a la relación horizontal que apuntamos (p. 31).

Siguiendo este razonamiento, todos los derechos políticos serían derechos civiles en tanto tienen que estar establecidos en la ley, esto es, ser derechos jurídicos; pero no

---

<sup>15</sup> No olvidemos que en su reflexión política, el objetivo teórico de Kant, “podría formularse como la preocupación por conciliar el máximo de libertad individual con el máximo de orden social.” (Lazos 2009, 115-6).

todos los derechos civiles serían políticos, pues al menos en primera instancia, no sería necesaria la intervención de la autoridad a menos que su goce fuera obstaculizado por un tercero.

El uso público de la razón, colocado en la relación vertical, sería una especie de cristal con qué mirar otros derechos políticos adquiridos con el surgimiento del régimen civil, a la vez que cristal en el que tendrían que reflejarse los avances de esa sociedad hacia la etapa ilustrada. Pues como hemos visto, una mayor libertad política —medida a través de la calidad de la libertad de expresión— indicaría una mayor concordancia de la constitución con la manera de ejercer el poder, es decir, de una mejor salud del Estado.

También podría medir la legitimidad del gobernante, en tanto el uso público de la razón sería la garantía de los ciudadanos de que sus derechos son reales si, como dice Kant, sus quejas serían atendidas y resueltas por el gobernante si se le hicieran saber. Recordemos que para Kant la legitimidad no proviene sólo de la existencia de la relación política entre la autoridad y el pueblo, sino de su funcionamiento acorde con el principio del republicanismo.

Sin uso público de la razón los ciudadanos no tendrían derechos políticos, porque la libertad política sería el reconocimiento por parte del soberano y el régimen mismo de la existencia de sus ciudadanos. En caso contrario el gobernante estaría actuando de manera paternalista con los súbditos, excluyéndolos de la relación política.

Hemos visto que el pueblo no tiene facultad de coacción contra el gobernante pero sí tiene derechos, y su garantía es la misma posibilidad de exigirlos mediante la libertad de expresión. Puede ser una garantía discutible, pero evidencia la preocupación de Kant por mostrar las *consecuencias* del contrato originario como una idea de indudable realidad práctica.

Así, ante la circunstancia de un orden social donde el poder es irresistible, y en el que los ciudadanos sólo pueden pensar sus derechos *negativamente*, esto es, suponiendo que el gobernante *no ordenó* afectarlos con premeditación, el uso público de la razón no es un derecho más. Es *el* derecho, en tanto posibilita la exigencia de los derechos ya legislados o la conquista de otros. Sería también el único medio legítimo al alcance de los ciudadanos para impedir que el gobernante actuara de manera arbitraria.

El uso público de la razón sería el único medio para impedir que el gobernante cometiera una injusticia —actuando contra el derecho—, y el medio para mantenerlo actuando conforme a la ley; también podemos pensarlo como un parámetro de la vigencia del estado de derecho, pues si no tenemos el derecho de reclamar por lo que consideramos una injusticia, es decir, de buscar la protección de la ley, es porque probablemente ésta no nos protege.

Como consecuencia de lo expuesto, tenemos que aceptar que Kant está convencido de que el uso público de la razón es un derecho político y es consistente con su propuesta política. También, que al ser un derecho que permite defender o conquistar



otros derechos representa la evidencia del vínculo del soberano con el pueblo, es decir, la *obligación* del gobernante de respetar los derechos de los ciudadanos justificando sus acciones, así como sujetarse a la ley en el ejercicio del poder.

## VIII. Conclusiones.

En el apartado en que expusimos los derechos (pp. 22-3), nos detuvimos en el análisis de la equidad porque pensamos que comparte características comunes con el uso público de la razón; también confiamos que esta similitud nos ayudará a encontrar la justificación de este último derecho y su tipo. En estas conclusiones trataremos de confirmar este supuesto.

Como hemos visto, Kant considera que el uso público de la razón, entendido como la libertad que tienen los ciudadanos en el régimen civil de expresar públicamente sus ideas, es el vínculo del gobernante con sus gobernados y paladín de los derechos del pueblo. Mediante él, el gobernante asume su responsabilidad ante los ciudadanos, y éstos tienen una manera de defenderse de una injusticia.

Al hacer la distinción entre usos público y privado de la razón nos ha dicho que sería muy perturbador que un oficial de un ejército que recibe una orden de sus superiores, argumentara contra ella durante el servicio, pues su obligación es obedecer y cumplirla. Pero no se le puede prohibir que como experto, opine acerca de los defectos del servicio militar y los exponga al juicio de su público. Un ciudadano, agrega, no se puede negar a pagar impuestos, ya que su negativa podría provocar desacatos generalizados. Por el contrario, no actuará en contra de su deber de ciudadano si, como docto, se manifiesta públicamente contra la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. Del mismo modo, un sacerdote está obligado a enseñar a sus feligreses y a su comunidad el credo de la Iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella bajo esa condición. Pero, como experto, tiene plena libertad e, incluso, deber de comunicar al público sus pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de algún defecto de ese credo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de su religión y de su Iglesia. (p. 11)

De acuerdo con lo dicho en el apartado en que expusimos el uso público de la razón, (p. 9) desde el poder no podrá negársele al ciudadano la libertad de expresarse públicamente, con la condición de que cumpla con sus obligaciones, pues habría una reciprocidad en el derecho de cada parte: a coaccionar de acuerdo con la ley, en el caso del gobernante, y a ser libre para expresarse en el caso del ciudadano.

Ya hemos visto que en *Teoría y práctica* Kant nos ha dicho que si el gobierno prescribe un impuesto de guerra proporcional a todos los súbditos, nadie podría negarse a

pagarlo con el argumento de que es ilegítimo por gravoso, o que se financiará con esos recursos una guerra innecesaria. Pero si con esa disposición se obligara a pagar a unos más que a otros, ignorando con ello la equidad pública que es consecuencia de la aplicación general de la ley, el pueblo “podría” no dar su conformidad a semejante ley y está autorizado a protestar. (p. 42)

Esto no es un derecho a la rebelión, pues se trata sólo de la aceptación de los súbditos que da legitimidad a la ley. Ya nos ha dicho Kant (p. 19) que el pueblo puede no aprobar una ley que establece condiciones no aceptables racionalmente, como aquella que pudiera ser contraria a su libertad natural; sin embargo, todos están obligados a respetarla y obedecerla.

Este “podría” es un verbo normativo con el que Kant quiere decir que no debería ser así, pues sería racionalmente inaceptable para un pueblo compuesto de hombres racionales consentir esa injusticia. Si lo normativo remite a algo “que obliga”, el gobernante estaría obligado a no pasar por alto la igualdad de los ciudadanos cuando ejerce el poder. Con el uso normativo del verbo, el filósofo también está implicando que si el gobernante no acatara ese “deber ser” tendría, por lo menos, consecuencias políticas que sería válido expresar mediante la protesta.

La protesta, como hemos visto (p. 13-4), debe poder expresarse libremente mediante el uso público de la razón. Pero no podría dar lugar a, e.g., una manifestación pública, pues también nos ha dicho Kant (p. 37) que toda acción de alguien que pudiera provocar un desacato generalizado debe ser castigada con severidad.

También podemos ver que Kant piensa que el ciudadano inconforme tiene la carga de la prueba. A través de la libertad de expresión, un ciudadano puede demostrar que desde el poder público se ha cometido una injusticia contra él, o bien que no se le permite participar como ciudadano activo en el régimen civil. Es derecho de quien se considere afectado mostrar sus evidencias para ser conocidas por todos; pero no puede desacatar la orden. En el caso de la carga de impuestos inequitativa citada, su derecho consiste en poder cuestionar la legitimidad del cobro y exigir que se apege al principio de igualdad de todos ante la ley.

Kant vincula la obediencia con la libertad política porque el ciudadano sólo puede someterse a una ley a la que ha dado o pueda dar su consentimiento, es decir, aquella que es aceptada libremente. Por eso para él la coacción legítima no puede darse sin libertad política (p. 17) y, en concordancia con lo expuesto (p. 49), sin libertad de expresión, su principio básico en el doble sentido de soporte y comienzo. En ella se fundamenta y empieza la libertad política. Así que para ejercer legítimamente la autoridad, el gobernante tiene la *obligación* de respetar el uso público de la razón, porque en caso contrario estaría imponiendo su voluntad a ciudadanos que no son libres; además, atendiendo a su vínculo con el pueblo, debe escuchar los reclamos justos y las opiniones de los súbditos expresados a través de él.

En otra parte de la misma obra (p. 50), Kant también nos ha dicho que no sólo es

deber del gobernante atender el reclamo, sino que asegura que él rectificaría su decisión si se enterara de la injusticia cometida. Pero volviendo a nuestro ejemplo de la carga inequitativa de impuestos, no parece evidente que el monarca tuviera que cambiar su decisión porque un ciudadano le ha demostrado mediante el uso público de la razón, que está cometiendo una injusticia con él.

Además, para que el uso público de la razón pudiera cumplir la función de paladín, es decir, defensor de los derechos del pueblo, y así vincular al soberano con los súbditos, tal como Kant lo pretende, (p. 47-8) tendría que responder satisfactoriamente al menos dos preguntas: ¿por qué el monarca tendría que conceder el uso público de la razón? Y, ¿por qué el soberano habría de rectificar su decisión, una vez que se le ha demostrado que afecta con ella los derechos de un ciudadano? Como consecuencia de las anteriores también podríamos preguntarnos: ¿qué pasaría si no lo hace?

Lo planteamos así porque si se elimina el medio se elimina el fin: sin uso público de la razón no habría derechos del pueblo, ni vínculo del gobernante con los gobernados.

Como existe un régimen civil con justicia distributiva y el estado de derecho está vigente, en caso de darse un atropello por parte del soberano, el ciudadano afectado podría probar ante la autoridad y ante los demás mediante el uso público de la razón que, siguiendo con nuestro ejemplo, se le obliga a pagar impuestos en condiciones distintas que sus pares, cometándose una injusticia en su contra. Aquí es donde operaría el vínculo que Kant ha establecido: el soberano debería atender la protesta, en tanto es responsable ante sus súbditos. Porque, siguiendo a Kant, no sería suficiente que el soberano sólo permitiera la protesta, pues claramente nos ha dicho que en su propuesta política el gobernante no puede disponer de los súbditos a su capricho.

Pero, ¿por qué razones tendría el gobernante para cambiar una decisión tomada?

En el caso que nos ocupa, tendría que hacerlo para atender el principio de igualdad ya señalado (p. 41) pues no cabría en el régimen republicano pensar una ley que ordenara cobrar impuestos a criterio del gobernante. Pero si toda acción tiene un fin, ¿cuál sería el fin del soberano al rectificar? ¿Y qué beneficio obtendría al hacerlo?

Si respondemos desde la perspectiva de las cualidades del régimen republicano, un ciudadano podría probar que el soberano no ha respetado, en su caso, una de las condiciones fundamentales de la constitución republicana: la igualdad en cuanto súbdito que le garantiza ser tratado de misma manera que se trata a los demás. El soberano sería exhibido públicamente, en tanto la publicidad es condición necesaria del derecho público —conjunto de leyes promulgadas— que constituye el estado de derecho. Pero no habría ninguna otra consecuencia para el gobernante que pudiera “obligarlo” a cambiar su decisión cuestionada.

¿Qué pasaría entonces?

Una posibilidad sería afirmar que desaparece el régimen civil y volveríamos al estado de naturaleza, donde el único criterio para resolver los conflictos es la fuerza arbitraria. Sin embargo, este no parece ser el caso, porque ser obligado a pagar impuestos en condiciones inequitativas no anularía automáticamente las condiciones básicas de la sociedad política kantiana; cada ciudadano podría buscar su felicidad, entendida como la persecución de los fines que cada quien considere buenos para sí que pertenece al ámbito privado de las personas, mismo que no sería invadido por la decisión injusta; (p. 33) también seguiría garantizado su derecho de ser propietario, independientemente del acto injusto del gobernante.

En el caso de la felicidad podría aducirse que la libertad para elegir fines privados sólo se tiene si se cuenta con la libertad externa —civil, legal—. Pero eso sería llevar las cosas demasiado lejos, pues por ahora lo que nos interesa enfatizar es que aun cuando el gobernante cometiera una injusticia con el cobro de impuestos a un ciudadano y se le hiciera saber mediante el uso público de la razón, no tendría ningún motivo o razón fuerte para corregirla y atender el reclamo, como quiere el filósofo.

No se acabaría el régimen civil pues sólo perdería algo de su legitimidad en el ámbito público. Pero no podría haber ruptura, pues Kant nos dice que debemos respetar al régimen sin importar qué tan injusto nos parezca, pues su existencia es la única garantía de que podamos tener derechos permanentes. Como ya hemos visto, Kant niega a los ciudadanos el derecho a la rebelión y, sólo si ocurriera este caso, (p. 36-7) volveríamos al estado de naturaleza, pues se perdería la unicidad de la soberanía, que es indivisible, al haber dos poderes soberanos reclamando el derecho de gobernar al mismo pueblo. Estaríamos ante la situación de necesitar otro poder que estableciera a quién asiste ese derecho, provocando el caso del regreso al infinito que Kant señala. Ya no habría Estado ni poder que garantizara ningún derecho; ya no habría régimen civil.

Así, desde la perspectiva de las cualidades del régimen republicano, el soberano no tendría ninguna consecuencia si no respeta el derecho a la igualdad, que ilustramos siguiendo a Kant con el pago de impuestos, y que se le hizo saber mediante uso público de la razón; ni tendría un incentivo para modificar una decisión que afectara a algunos de los súbditos aun de manera involuntaria en caso de una consecuencia no prevista en la ley. Tampoco habría vínculo, en tanto el soberano podría ignorar los reclamos de sus súbditos sin tener que justificarse. Asumiendo esta consecuencia, vemos que la perspectiva de las cualidades del régimen republicano no nos permite responder las preguntas planteadas, y explicar porqué el uso público de la razón sería un derecho y paladín de los derechos del pueblo.

También podríamos pensar que la idea de vincular al soberano con sus súbditos, es decir, de obligarlo a responsabilizarse ante ellos, es sólo una ocurrencia de Kant. De acuerdo con esta suposición, el filósofo no habría tenido el propósito genuino de establecer las condiciones para el funcionamiento del vínculo en su teoría. El ejercicio de este derecho se quedaría sólo en una buena intención. Sin embargo, podemos descartar esta opción, dado el interés explícito de Kant en diferenciar su propuesta de la que él mismo atribuye a Hobbes.

Ya hemos visto (p. 48) que Kant cita el elemento hobbesiano que rechaza y del que quiere distinguirse, a saber, la convicción del filósofo inglés de que el jefe de Estado no está obligado mediante contrato con el pueblo, por lo que al no estar vinculado con los ciudadanos nunca podría cometer injusticia contra ellos. Kant acepta esta tesis siempre que se refiera a conceder al agraviado un derecho de coacción contra el gobernante, pero no está de acuerdo si se pretende con ella eliminar los derechos políticos de los ciudadanos y justificar así un gobierno despótico.

Como también hemos dicho (p. 3), este trabajo no es ni pretende ser un estudio comparativo de las propuestas de sociedad política kantiana y hobbesiana, pero tener claro este punto nos ayudará a comprender el rol que Kant quiere asignar al uso público de la razón. Si el monarca no está obligado por contrato con los súbditos, no tendría ninguna responsabilidad ante ellos; y así también desde la perspectiva kantiana no podría cometer injusticia, pues no habría una ley que los vinculara y no fuera respetada. Recordemos que para Kant cometer una injusticia es actuar contra lo que establece la ley, es decir, contra el derecho.

Por eso, cuando afirma que el gobernante puede cometer injusticia con los ciudadanos, está diciéndonos que podría actuar por encima de la ley y esto es inaceptable. Recordemos que Kant nos ha dicho que aun cuando el régimen no fuera todavía una república, el monarca debe ejercer el poder con espíritu republicano y no con la arbitrariedad del déspota, pues gobierna ciudadanos que por esa condición tienen derechos. Al contrario del pensamiento hobbesiano, Kant sí quiere *obligar* al soberano no sólo a respetar él mismo la ley civil, que rige por sí misma en una república, sino también a *ser responsable* ante sus ciudadanos, quienes tienen derechos ante él derivados del contrato originario, si bien no son de coacción. (p. 47)

Kant nos ha dicho que en una república la soberanía se reconoce en la legalidad, es decir, en la vigencia del Estado de derecho que tiene a la ley como límite para las acciones permitidas a todos, por lo que no es aceptable una autoridad por encima de ella. Permitirla, sería negar el Estado de derecho. Por eso el filósofo afirma que sería espantoso generalizar la tesis de que el contrato no es vinculante para el soberano, y que éste no está obligado a nada ni es responsable ante sus gobernados, pues eso equivaldría a colocarlo por encima de la ley y erigirlo en un autócrata.

Kant acepta que al agraviado no se le puede reconocer “un *derecho de coacción*” contra el soberano pero en seguida dice que todo hombre y ciudadano tiene derechos inalienables e irrenunciables en la república. (p. 21) Dentro de estos derechos tenemos al uso público de la razón como un derecho político que el gobernante no podrá negarle a los ciudadanos, pues es el recurso para poder protestar pacíficamente.

Por lo expuesto arriba tenemos que reconocer que Kant está convencido de que el uso público de la razón es un derecho y es consistente con su propuesta política. También que al ser él mismo un derecho permite defender o conquistar otros derechos. Como medio, podría ser usado para defender el derecho a la propiedad en caso de alguna

limitación o requisición por parte del gobierno, y combatir con los recursos de la argumentación la injusticia que se comete, pues no podría haber oposición por la fuerza, i.e., resistencia a la autoridad. Sería un medio útil para conquistar otros derechos si a través de él se discutiera el derecho al voto de todos en la república, considerando que con base en el derecho a la igualdad se comete una injusticia al discriminar a quienes no son propietarios y al género femenino. Si se atendieran, ambas situaciones evidenciarían el vínculo del soberano con el pueblo, es decir, la *obligación* del gobernante de respetar los derechos de los ciudadanos justificando sus acciones, así como sujetarse a la ley en el ejercicio del poder. Pero repetimos, en el ejercicio del uso público de la razón nadie podrá hacer uso de la coacción.

Pero, ¿de qué tipo puede ser ese derecho *frente* al supremo mandatario, que no es de coacción? Subrayo “frente”, porque Kant afirma que la libertad de pluma, como hemos visto que también llama al uso público de la razón, nos permite argumentar contra la voluntad del gobernante en ejercicio de un derecho, sin que pueda considerarse como rebeldía ante la ley. No está de más recordar que esto último no está permitido en el régimen civil kantiano, pues no respetar la legalidad colocaría a los ciudadanos fuera del régimen político, y en la negación del Estado de derecho.

Hemos visto que en el ámbito público del régimen civil, Kant asocia el concepto de derecho al de coacción, porque en la sociedad política el ejercicio de la libertad individual está acotado por el derecho de los otros, y para garantizar el derecho y la libertad de los demás se requiere que la autoridad ejerza el uso legítimo de la fuerza. Por eso Kant concluye que “al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola,…” (p.19)

Pero al no ser el uso público de la razón un derecho de coacción, no sería posible incluirlo dentro del derecho positivo —el conjunto de leyes públicas promulgado y vigente—. Y la libertad de expresión no podría ser un derecho de coacción porque se ejerce ante el soberano, con quien los ciudadanos no están en condición de igualdad. ( p. 30) Hemos visto (p. 41) que entre ciudadanos en condición de igualdad ante la ley, la coacción sí es recíproca y se ejerce a través de la autoridad emanada de la voluntad común. Como señala Kant, si el uso público de la razón fuera derecho de coacción implicaría que la autoridad suprema reconoce y acepta que hay alguien que puede coaccionarla, dejando con ello de ser suprema y evidenciando una contradicción.

Tratemos de averiguar, para concluir, de qué tipo de derecho se trata.

El uso público de la razón es un derecho diferente a los demás, entre otras razones, porque puede considerar la libertad de todos pero que no puede atender la igualdad, pues, reiteramos, la relación de los ciudadanos con el poder político no es una relación entre iguales, sino entre quien manda y quienes obedecen. Es un derecho que se ejerce *ante* la autoridad o *frente* a ella, inclusive, desde la perspectiva del gobernante podría ser considerado como *contra* su autoridad. De ahí la tentación de ejercer la censura.

Podría decirse que exageramos con esta última aseveración, y que después de haber dicho que ningún ciudadano tiene derecho de coacción contra el soberano, ahora afirmemos que alguien que ejerce el uso público de la razón pueda estar contra él. Al argumentar contra una decisión del poderoso el ciudadano no representa una amenaza real a su poder político, pues no podría haber una oposición de fuerza equiparable y mucho menos de mayor alcance a la que detenta el gobernante, que pudiera atentar contra su capacidad de ejercer la autoridad. Y sin embargo, la reacción de los gobernantes contra quien ejerce el uso público de la razón ha sido casi siempre feroz e implacable.

Establecer porqué desde el poder se ven así las cosas está fuera del alcance de este trabajo, pero no será gratuito exponer el caso de censura en que se vio involucrado el propio filósofo, para ilustrar cómo funciona la relación entre el gobernante y el derecho de libertad de expresión de los ciudadanos en la práctica, en algunos lugares y épocas.

Es un dato histórico que:

La publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793, 2da. ed. 1794) disgustó al entonces rey de Prusia Federico Guillermo II, quien (al contrario de su predecesor, Federico el Grande) no practicó la tolerancia en asuntos de religión. Federico Guillermo II ordenó a su oscurantista ministro [Johann Friedrich] Wöllner escribir a Kant, para hacerle prometer que no escribiría más sobre religión. (Orden del Gabinete de Federico Guillermo II, Rey de Prusia, del 1 de octubre de 1794; AA VII, 6; AAXI, 506 f) Muy a su pesar, Kant tuvo que acceder a esa solicitud, asumiendo implícitamente que era el equivalente de una orden real, prometiendo que él no escribiría más sobre asuntos de religión en tanto súbdito de su más real Majestad. Después de la muerte del rey Kant se consideró a sí mismo liberado de su promesa, y explicó que ésta sólo era válida durante la vida de Federico Guillermo II, como lo indicaba la frase 'Súbdito de su más real Majestad'. (Carta al rey FWII, 12 de octubre de 1794; AA VII, 7-10, particularmente p. 10; también AAXI, 508-11 particularmente p. 511; Cfr. también AAXII, 406 f) Él explicó completamente su actitud en el prefacio de su *Conflicto de las facultades* (A VII, 7-10), en el que atacó indirectamente a FWII, quien había muerto el año anterior.<sup>16</sup> (Reiss 1991, 267-8).

Kant era consciente que ejercer la libertad de expresión provocaba una reacción contraria en el gobernante que podía desembocar no sólo en la censura, sino en un peligro para la integridad física del ciudadano. Si él mismo no hubiera cedido, la advertencia "... no era una amenaza más en la Prusia del siglo dieciocho pues fácilmente pudo haber

---

<sup>16</sup> The publication of *Religion within the limits of reason alone* (1793, 2da. ed. 1794) offended the King of Prussia, Frederick William II, who (contrary to Frederick the Great, his predecessor) did not practice tolerance in religious matters. Frederick William II ordered his obscurantist minister [Johann Friedrich] Wöllner to write to Kant to extract the promise that he would not write again on religion. (Cabinet order of Frederick William II, King of Prussia, of 1 October 1794; AA VII, 6; AAXI, 506 f.) Kant reluctantly agree with their request, which amounted to a Royal command, implicitly qualifying his promise by saying that he would not write again on religious matters as his Majesty's Most Loyal subject. After the king's dead, Kant considered himself to be absolved from his undertaking and explained that his pledge applied only to the life-time of FWII, as this phrase 'Your Majesty's Most Loyal Subject' indicated. (Letter to King FWII, 12 October 1794; AA VII, 7-10, particularly p. 10; also AAXI, 508-11 particularly p. 511; Cfr. also AAXII, 406 f) He explained his attitude fully in the preface of his *Contest of faculties*, (A VII, 7-10), in which, by implication, he attacked FWII who had died the years before).

resultado en su destierro y con ello en la pérdida de su modo de vida, o aun caer en prisión”.<sup>17</sup> Pero ni aun estos probables atropellos justificarían la resistencia a la autoridad, digamos usando la fuerza para derrocar al gobernante, de acuerdo con Kant, quien está convencido de que es mejor tener un mal gobernante que no tener ninguno. (*MS*, AA VI, 320).

El uso público de la razón no es un recurso para resistir confrontando o dividiendo, aunque casi siempre es visto de esa manera desde la perspectiva del poder.

Si entendemos por censura la revisión que realiza la autoridad de la opinión de un ciudadano para decidir si puede o no ser dada a conocer públicamente, i.e., si aplica o no coacción Kant considera que es indigno del soberano imponerla, amén de que carece de sentido en el régimen civil.

De lo primero, el filósofo asegura que un monarca que ejerce una coacción —censura— sobre la opinión de un ciudadano, es decir, que la condiciona o la limita de acuerdo con sus intereses o su criterio, es porque está convencido que tiene la verdad o de que su opinión es mejor. Pero eso en vez de fortalecerlo lo debilita al exponerlo al reproche: *Caesar non est supra grammaticos*. (p. 10)

De lo segundo, argumenta que el ejemplo de Federico el Grande en Prusia “... nos aclara cómo, en régimen de libertad, no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado.” (*WA*, AA VIII, 41) Al contrario, es en las sociedades carentes de libertad donde florecen las asociaciones secretas de quienes pueden conspirar contra los gobiernos y las instituciones, pero no sería el caso del régimen republicano donde la publicidad permite discutir los asuntos públicos.<sup>18</sup>

Como vemos, ambos argumentos no se basan en el derecho público, es decir, en la aplicación por parte de la autoridad de una ley que permita regular la conducta pública de alguien —en este caso del gobernante— con respecto de los demás, sino en la apelación a la conciencia y el buen juicio del soberano. La prudencia del monarca se manifiesta cuando gobierna de acuerdo con el espíritu republicano, aun cuando el régimen no sea formalmente una república como ya nos ha dicho Kant al hablarnos de las formas de gobierno. (p. 38-9)

---

<sup>17</sup> “... was not empty threat in eighteenth-century Prussia, and it could easily have resulted in dismissal and hence loss of livelihood, or even in imprisonment”. (Reiss 1991, 267-8).

<sup>18</sup> Con respecto a la libertad de expresión como forma de legitimación del régimen civil Serrano hace una observación que me parece interesante, pero que pudiera no alcanzar para explicar por sí misma a la libertad de expresión como un elemento constitutivo de la sociedad política sin más justificación. Dice: “El individuo que puede disentir, de manera implícita da su asentimiento a las normas del orden civil en el que actúa.” (Serrano 2004, 99). Esto sugiere que la libertad de expresión, como la primera forma de libertad política de todo régimen que aspire a ser aceptado racionalmente, estaría dada, más allá de si es un derecho legal o no. Sin embargo, nunca ha sido así de sencillo poder disentir, y probablemente ningún régimen aspira a legitimarse a través de la libertad de expresión; al contrario, el poderoso acepta una legitimación de este tipo cuando no tiene otra opción, o las otras son más costosas políticamente.



Si como hemos visto hasta ahora el uso público de la razón no es el paladín de los derechos del pueblo —como lo ilustra el caso del cobro de impuestos inequitativo en el que no hemos hallado una buena razón para que el gobernante tuviera que cambiar su decisión—, podemos concluir también que no es un derecho, al menos en la acepción fuerte del término en Kant, a saber, la que identifica el derecho con la facultad de coaccionar. (p. 19)

Sin embargo, este derecho diferente al derecho de coacción debe ser justificado, una vez que aceptamos que Kant tiene el propósito genuino de vincular al gobernante con los ciudadanos mediante el uso público de la razón.

Pensamos que la respuesta está en *La Metafísica de las costumbres*, donde al referirse a la clasificación de los derechos Kant nos habla del derecho como una facultad moral de obligar a los otros. Al hacer la división general de los derechos él dice que éstos pueden ser entendidos como *facultades (Vermögen)* morales para obligar a los otros; según la nota respectiva Vörländer aclara que el filósofo está indicando con esta afirmación que se deben considerar los derechos propios como fundamento de las obligaciones de los demás. (p. 20)

Kant también nos ha dicho que a todo derecho en sentido estricto está ligada la facultad de coaccionar (p. 19) pero agregó que se puede pensar en el régimen civil casos de decisión jurídica en los que no puede encontrarse a quien habrá de decidir. Es el caso de los derechos en sentido amplio que ilustró con la equidad. (p. 22)

Ya hemos visto que la equidad se fundamenta en la igualdad, pero también ya hemos dicho que en la relación política vertical, en sentido de abajo hacia arriba, la igualdad no puede aplicarse porque implicaría coaccionar al gobernante, lo que a su vez derrumbaría el régimen civil. Esta condición que acota su eficacia para corregir una injusticia en la aplicación de la ley la comparten ambos conceptos. El deber —el “debe”— del gobernante de atender el reclamo justificado mediante el uso público de la razón sobre la carga inequitativa de impuestos que ignora el principio de igualdad, así como el reclamo por los daños sufridos por el ciudadano en defensa de su Estado, no pueden ser exigidas legalmente, es decir, pidiendo la aplicación de una ley que obligara al gobernante a satisfacer la petición.

De acuerdo con los ejemplos expuestos, Kant piensa que el gobernante debe atender la igualdad en la relación política y con ella la equidad, pero no hay ley que lo obligue a hacerlo y que él estuviera descatando. La única ley aplicable en la dirección vertical, sentido de abajo hacia arriba, es su criterio personal y no la ley común emanada de la voluntad de todos. Precisamente lo que Kant quería evitar por ser éste un recurso ajeno al republicanismo. (En el sentido de arriba hacia abajo la situación está resuelta: el gobernante puede y debe aplicar la ley y la coacción inherente a ella, sólo tiene que hacerlo de manera legítima.) En el caso de la carga inequitativa de impuestos, ya hemos argumentado ampliamente que el gobernante no tendría razones fuertes para atender el reclamo, ni consecuencias perjudiciales para él si lo ignora. Creemos que los mismos argumentos son válidos para el caso del ciudadano patriota en el ejemplo kantiano de la equidad.

Ya hemos dicho que ambos conceptos operan y tienen sentido en el ámbito público, pues como hemos visto (p. 23), para Kant no es importante que haya equidad en los contratos privados y ya sabemos que el uso público de la razón se ocupa de los asuntos públicos en los que es necesaria la publicidad. Esta cualidad también equipara ambos conceptos. Finalmente, los dos deberían funcionar en la relación política, es decir, la que se establece entre el gobernante y los súbditos, particularmente en la relación vertical en sentido de abajo hacia arriba en la que los ciudadanos se ven obligados a hacer algún reclamo al poder.

Podemos afirmar que Kant está considerando al uso público de la razón como un derecho dudoso que al igual que la equidad debe dar respuesta a una situación jurídica o de derecho, pero no hay —y como hemos visto no puede haber— una instancia que pudiera ejercer coacción contra el gobernante. De acuerdo con esto, en el ámbito público hay derechos en sentido amplio porque según el filósofo el derecho positivo no resuelve todas las situaciones que pueden presentarse en la relación política.<sup>19</sup>

Pienso que las similitudes apuntadas dan validez a la analogía entre la equidad y el uso público de la razón, y permiten considerar a este último también como un derecho dudoso del tipo ya descrito (p. 22). Al igual que la equidad el uso público de la razón tampoco pertenece a la ética, pues de acuerdo con Kant, no sería otorgado como un deber de virtud del soberano sino que debería atenderlo porque así lo exige el contrato originario y la calidad de ciudadanos de sus súbditos. Además de la cualidad del régimen republicano, pues el uso público de la razón justificaría la obediencia que según el filósofo se debe al poder establecido, pues sin libertad de expresión no habría libertad política y el uso de la fuerza no tendría legitimidad, ya que no habría respuesta para la pregunta: ¿por qué debo obedecer a esta autoridad?

Pero como ya hemos adelantado, al no haber nada ni nadie que pueda obligar al soberano a cambiar una decisión que hubiera afectado a algún ciudadano —el caso de la carga de impuestos inequitativa—, aun cuando se le demostrara que no ha actuado con justicia, el uso público de la razón estaría sujeto al buen juicio del gobernante por lo que si bien sería un derecho del tipo descrito, no podría ser el paladín de los derechos del pueblo como Kant pretende. Si él mismo no está garantizado, no sería posible que garantizara a su vez otros derechos.

El principal problema con los derechos dudosos es que son derechos sin coacción, y esta cualidad intrínseca hace que su aplicación y vigencia dependa del criterio del gobernante, y no de una ley del derecho público que rige en la república. El goce de

---

<sup>19</sup> En los Estados contemporáneos que han garantizado la libertad de expresión incluyéndola como una norma más en el derecho positivo vigente, se han previsto sanciones para quien no respete ese derecho ciudadano. El problema surge porque se manifiesta un conflicto de interés cuando es la misma autoridad garante la que viola ese derecho. Pensamos que esta es una de las causas que han impedido que el derecho de libertad de expresión sea resuelto de manera definitiva, y continúe siendo un asunto en controversia permanente.

esos derechos también es relativo, pues depende del buen juicio del gobernante por lo que tampoco podrían sustentar garantías ni reparar injusticias, como Kant mismo lo reconoce cuando dice, respecto de la equidad, que "...apelar a la equidad como fundamento [para hacer efectivo un reclamo] (es apelar a una divinidad muda que no puede ser oída):". (MS, AA VI, 234)

Y como esperamos haber mostrado, la insuficiencia que Kant señala en la equidad es la misma que nosotros vemos en el uso público de la razón, i.e., tener que resolver un problema jurídico sin contar con los recursos para cumplir ese reto.

La consecuencia más grave de esta conclusión es que queda en entredicho la libertad política en el régimen civil, si consideramos que sin uso público de la razón garantizado no habría la certeza de que los ciudadanos pudieran participar en los asuntos públicos. Pensamos que hemos demostrado que no sería el caso que el soberano tuviera que cambiar una decisión tomada, aun cuando se le hubiera probado que ha afectado a un ciudadano, socavando así la idea kantiana de ciudadano entendida como un sujeto con derechos ante el poder en la república. Derechos que pueden exigirse aunque no se tenga capacidad de coacción. Si la libertad de expresión no tiene ninguna influencia en el ánimo del gobernante –lo más a que podría aspirarse-, para lograr que se considere responsable ante los ciudadanos, la interacción política libre en la dirección vertical en sentido de abajo hacia arriba que hemos apuntado, se reduciría a una imposición de la autoridad.

El uso público de la razón, al igual que la idea de la justicia social (*T&P*, AA VIII, 298), quedarían como un recurso político del gobernante para mantener el orden de acuerdo con las circunstancias, y muy probablemente, en su beneficio.

Y Kant no habría conseguido su propósito de vincular al soberano con los ciudadanos.

## Bibliografía:

1. Kant, I. Las obras se citan, con excepción de la *Crítica de la razón pura*, según la paginación de la Academia (AA): Kants Gesammelte Schriften, Berlín, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1908-13. Las referencias corresponden a las abreviaturas enlistadas. Las citas siguen las traducciones indicadas en corchetes.

*KrV*                    *Kritik der reinen Vernunft* (1787), <A: s. f.> [BIII] - <A856> [B884].  
[*Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México, FCE, UAM y UNAM, 2009]

*Gr*                     *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA iv, 387-463.  
[*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996].

*ErF*                    *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797) AA viii, 79-94. [“Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en: *Idea para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, traducción de Concha Roldán y Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987].

*MS*                    *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA vi, 205-492. [*La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989].

*T&P*                   *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 275-313. [*Teoría y práctica*, traducción de J. Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986].

*WA*                    *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, (1784), AA VIII, 35-42. [“Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración?”, en: *¿Qué es la Ilustración?*, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid, Tecnos, 1989].

*ZeF*                    *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf* (1795), AA VIII, 343-386. [“Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, en: *En defensa de la Ilustración*, traducción de Mateu Cabot, Barcelona, Alba Editorial S. L., 1999].

Thomas Hobbes, *De Cive*, [*Tratado sobre el ciudadano*, traducción y edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008].

## II. Referencias.

Mulholland, Leslie A. 1990: *Kant's system of rights*. New York: Columbia University Press.

Beck, Lewis W.: *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press.

Reiss, Hans (editor) 1991: *Kant political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Lewis W. 1978: *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press.

Yovel, Yirmiyahu 1980: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

Foucault, Michel 1991: *Saber y verdad*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.

Serrano, Enrique 2004: *La insociable sociabilidad*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

-----1996: *Consenso y conflicto*. México: Grupo Editorial Interlínea, S.A. de C.V.

Rivera, Faviola 2003: *Virtud y justicia en Kant*. México: Fontamara.

Lazos Ochoa Efraín, "Demonios con entendimiento", en: *Isegoría, Revista de Filosofía Política y Moral*, No. 41, 2009.

La Rocca, Claudio, "Kant y la Ilustración", en *Isegoría, Revista de Filosofía Política y Moral*, No. 35, 2006.