

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



## **VOLUNTAD PÚBLICA EN KANT**

**TESIS**

Que para obtener el grado de Licenciada en Filosofía

PRESENTA:

**Isabel Ferrer Espejel**

Directora de Tesis

Dra. Nora Delia Rabotnikof Maskiver

México, D.F., octubre de 2013.



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.

*A mis abuelos Félix e Isolina*

## *Agradecimientos*

En primer lugar y muy especialmente quiero agradecer a la dra. Nora Rabotnikof por dirigirme hacia la filosofía política de Kant y hacia problemas filosóficos y discusiones de autores contemporáneos que desconocía y que encuentro sumamente interesantes. Le agradezco por ser un ejemplo de agudeza intelectual y de pensamiento crítico y objetivo. Gracias, pues, por ser una excelente directora de tesis y también por su ayuda en los asuntos administrativos, sin la cual no habría podido concluir la licenciatura este año.

Muchas gracias también a la dra. Corina de Yturbe, al dr. Efraín Lazos, al dr. Jorge Reyes y al dr. Luis Muñoz por su participación en el jurado de esta tesis.

Gracias a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por ofrecerme educación de alto nivel y al Instituto de Investigaciones Filosóficas por la oportunidad de ser parte de su programa de estudiantes asociados durante tres años y asegurarme con ello una mejor formación académica.

Agradezco muy especialmente a la Dirección General de Cooperación e Internacionalización (DGCI) de la UNAM por haberme otorgado una beca de intercambio a la Humboldt-Universität en Berlín, Alemania, en 2011 y posibilitar con ello una de las mejores experiencias que he vivido.

Le doy muchas gracias a mis abuelos, por la gran influencia intelectual, el apoyo y el cariño inconmensurable que me han brindado toda la vida. Agradezco también a mis padres por todo su apoyo moral, intelectual y económico, y a mi hermano Guillermo por compartir conmigo (tan insistentemente) formas de pensamiento distintas a la filosofía occidental y prácticas espirituales que han enriquecido mi visión del mundo y han ayudado a mejorar mi calidad de vida.

Igualmente agradezco a mis amigos por su cariño y apoyo moral e intelectual. Particularmente agradezco a Marco Antonio Reyes por su valiosa amistad y por su ayuda con la última corrección de estilo de esta tesis. Muchas gracias también a Stefan Hallwig, que ha sido un eslabón esencial para mi mejor comprensión de los textos de Kant en su idioma original, y sobre todo gracias por su enorme paciencia, confianza y amor.

Por último quiero agradecer a Kant, uno de los más grandes pensadores que sigue iluminando la actividad filosófica contemporánea, aún dos siglos después de su muerte.

## Índice

Introducción .....	4
 <i>Capítulo I: La voluntad pública como idea fundacional del Estado</i>	
<i>La moral</i> .....	11
<i>El derecho</i> .....	15
<i>La idea de Estado, el estado de naturaleza y el estado civil</i> .....	19
<i>El contrato originario</i> .....	22
<i>La voluntad pública como fundamento racional del Estado</i> .....	23
<i>Lo público de la voluntad pública y su carácter moral</i> .....	26
 <i>Capítulo II: La voluntad pública como guía del ejercicio del poder político</i>	
<i>El derecho público y las leyes públicas</i> .....	29
<i>Los principios a priori del estado civil</i> .....	30
<i>De vuelta al contrato</i> .....	35
<i>La constitución republicana</i> .....	38
<i>El principio de publicidad</i> .....	41
<i>¿La voluntad de todos?: Igualdad, Independencia e Ilustración</i> .....	50
 <i>Capítulo III: La voluntad pública como principio de legitimidad del Estado y como principio de legitimidad de la legalidad</i>	
<i>(I) La división de niveles en la lectura de Kant</i> .....	59
<i>Legitimidad y legalidad</i> .....	59
<i>Voluntad pública como principio de la legitimidad del Estado</i> .....	61
<i>Voluntad pública como principio de la legitimidad de la legalidad</i> .....	65
<i>(II) La voluntad pública en nuestros días</i> .....	70
<i>Voluntad pública como idea contractualista</i> .....	70
<i>Voluntad pública como procedimiento racional</i> .....	73
 Conclusiones.....	 79
Bibliografía.....	87

## Introducción

En esta tesis voy a defender (1) que la idea de voluntad pública aparece en dos niveles distintos en los textos de Kant, (2) que esta división es importante para una lectura cabal de la filosofía política de Kant y (3) que la división también es importante para hacer una revisión más amplia de la idea de voluntad pública en la discusión contemporánea sobre la legitimidad del poder político y de la legitimidad a través de la legalidad.

Es bien sabido que los textos políticos y jurídicos de Kant –de los cuales utilizo tres principalmente en este trabajo– entran en el conjunto de los llamados “textos menores”. En primer lugar, estos textos no se comparan en magnitud, sistematicidad o influencia a sus tres *Críticas* o a su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Es sabido que los textos políticos fueron escritos al final de su vida, y es también sabido que sufría demencia senil en sus últimos años. El mismo Kant llama a algunas de sus obras políticas “un mero juego de ideas” por lo que podemos pensar que el mismo autor no se los tomó demasiado en serio.<sup>1</sup>

Sin embargo, tanto filósofos del siglo XX como filósofos contemporáneos han cultivado un mayor interés por estos textos por su carácter liberal, ya que basó su filosofía político-jurídica en el principio de libertad, considerando a ésta como el mayor derecho que tiene que salvaguardarse en el estado civil. Esto cobra interés (por lo menos) para las sociedades occidentales en donde el liberalismo político está supuesto a grandes rasgos en la política real, que pretende que las libertades individuales estén garantizadas para la mayor cantidad de gente.<sup>2</sup>

Según Howard Williams, el reciente interés en la filosofía política de Kant se debe a su actualidad en la política vigente. En Alemania y Europa en general, dice Williams, se ha adoptado en los últimos tiempos una política de paz en la dirección en que Kant lo hubiese recomendado, además de que ha habido un gran cambio en la apertura de la discusión pública e ilustrada que dirige a la sociedad a un estado de hombres libres, iguales e independientes (acercándose así mucho también a los preceptos kantianos). En comparación con esto, y para quedarnos con otros dos grandes pensadores alemanes, el Estatismo de corte Hegeliano, o a la dictadura del proletariado augurada por Karl Marx,

---

<sup>1</sup> Ver Hanna Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 7.

<sup>2</sup> Kant puede ser sin duda interpretado como un filósofo liberal, pero no hay que olvidar que también trata de fundamentar una constitución republicana, que defiende la vigencia de las leyes y la separación de poderes. A pesar de que existe una discusión contemporánea que separa al liberalismo del republicanismo, no hay que olvidar que en Kant la defensa de los derechos individuales son posibles únicamente en el marco del estado de derecho. Este trabajo se abstiene de hacer una lectura “liberalista” o “republicanista” en el sentido de esta discusión.

han sido rechazados.<sup>3</sup>

Quizás lo anterior es cierto para el continente europeo, pero es difícil sostener que el mundo vive en general un ambiente de paz como el que Kant esboza en la *Paz Perpetua*, si tomamos en cuenta todas las guerras reales y potenciales de los últimos años, entre Estados Unidos y los países del medio oriente, por ejemplo. Por otro lado, apelar al supuesto “rechazo” histórico de las teorías de autores como Hegel y Marx en política europea, hace pensar que la filosofía es la completa responsable de los tipos de regímenes que se instituyen, y de que la caída de los regímenes reales implica la contradicción de un modelo filosófico. Ambas ideas parecen un tanto simplistas.

Personalmente encuentro que una buena razón para estudiar la filosofía política de Kant (si es que se tiene que justificar el estudio de un pensador del calibre de Kant), es su originalidad metodológica y teórica. La idea de voluntad pública, en particular, me parece un claro ejemplo de ello. Por un lado, el hecho de que la voluntad pública sea formulada como una simple idea de la razón y que no haga referencia a entidades o hechos empíricos para poder servir como una guía práctica, le da un carácter pragmático que creo que puede ayudar a resolver problemas teóricos y prácticos sobre la formulación de leyes y la fundamentación del poder legítimo. Kant es el único filósofo que trata a la idea de voluntad pública en estos términos.

Por otro lado, la idea de voluntad pública ha influenciado a varios pensadores clave de la filosofía clásica contemporánea como Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, en la tradición continental, y –aunque quizás de manera no tan clara– a John Rawls, en la tradición analítica. Además de esto, como veremos más adelante en este trabajo, la idea de la voluntad pública aparece en dos niveles, en el primero aparece como una idea fundacional del Estado ideal, y en el segundo nivel, aparece como una idea reguladora del ejercicio político, o sea, de la formulación de leyes positivas. La voluntad pública es así en cada nivel relevante para dos perspectivas contemporáneas distintas sobre la legitimidad del poder político.

Ahora bien, cabe notar aquí, que a lo largo de los textos aquí estudiados, Kant utiliza múltiples formas para nombrar a la voluntad pública. La más común es la de “voluntad general” (*allgemeiner Wille*), y esta acepción es también la más retomada por los intérpretes de Kant (de hecho, probablemente la única), para nombrar lo que yo aquí llamo voluntad pública. Kant habla sin embargo también de la “voluntad común” (*gemeinsamer Wille*), de la “voluntad de todo el pueblo” (*der Wille*,

---

<sup>3</sup> Cfr. Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. xiii.

*des gesamten Volks*), de la “voluntad colectiva” (*gemeinschaftlicher Wille*), la “voluntad de todos” (*der Wille aller*), y en una formulación más compleja, habla también de la “unidad colectiva de la voluntad unificada” (*die kollektive Einheit des vereinigten Willens*).

Ahora bien, para explicar por qué he decidido unificar todos estos términos al de voluntad pública, empecemos por señalar que la palabra germana que utiliza Kant y que nosotros traducimos como “público”, es “*öffentlich*”. Kant habla por ejemplo de “*öffentliches Recht*”, traducido como derecho público, “*öffentliches Gesetz*” traducible como ley pública, o también “*öffentlicher Gebrauch der Vernunft*” para referirse al uso público de la razón y utiliza la expresión “*öffentlicher Wille*” para nombrar a la voluntad pública. La única excepción es cuando Kant enuncia el principio de publicidad y usa la palabra “*Publizität*”.

En un breve análisis histórico del uso en Alemania de la palabra “*öffentlich*”, J.C. Laursen encuentra que esta palabra se fue transformando en su significado y Kant es un eslabón de dicho cambio. Según Laursen, el adjetivo “*öffentlich*” se relacionó en sus inicios con el sustantivo *Publikum* que tomó su significado del latín “*publicus*” en su sentido de lo que está afuera, al aire libre y no en la casa, o lo que es de uso e interés general en la sociedad. “Públicos” eran también los lugares abiertos a todos, como plazas, teatros, calles, etc. Este significado prevaleció en el uso germano hasta la Edad Media, donde se hablaba de juicios públicos, por ejemplo, porque tenían lugar abiertamente, en lugares comunes.

Este término fue muy utilizado por los juristas a través de su transformación y en 1600, éstos contribuyeron a la identificación del término “público” con lo “estatal”. Lo público se transformó en lo que estaba relacionado con los asuntos del Estado y con lo que dependía del príncipe. En el siglo XVIII, este uso del término estaba ya muy impregnado en el lenguaje de los escritores legales. Las “personas públicas” o “el publico”, eran las personas que tenían cargos gubernamentales, que trabajaban para el monarca. Según Laursen, Kant hace con su uso de “público”, un rechazo tajante a esta asociación de lo público con lo estatal y con el príncipe<sup>4</sup>. La tesis de Laursen es que Kant movió por así decirlo, la esfera de lo público de su relación con los hombres y los asuntos dependientes del Estado, a la esfera de la discusión libre entre esos mismos hombres como hombres ilustrados y ya no como burócratas.

Mi postura con respecto al término “público” en relación a la voluntad pública, es que en él

---

<sup>4</sup> Cfr. J. C. Laursen “The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'”, *Political Theory*, vol. 14, no. 4, noviembre 1986, pp.584-603. En este sentido la tesis principal de Laursen es, que Kant fue subversivo y revolucionario en su uso de público y que esta fue su arma en contra del absolutismo de la época.

están encerrados tres sentidos distintos de lo público. Estos sentidos son, como lo veremos a continuación, el que se refiere a lo público como lo *general*, o *universal* y de interés común en tanto que concierne a un colectivo en contraposición a lo privado como a lo *particular* o de interés *individual*.

El segundo sentido implícito en la idea de voluntad pública de Kant, es el que se refiere a público como lo que es *manifiesto* o está *expuesto*, en contraposición a lo que es *secreto* o permanece *oculto*, y este sentido se hace obvio a través del análisis del principio de publicidad que formula Kant en el apéndice a *La Paz Perpetua*. Por último, también juega un papel el uso de público como lo que es *abierto*, que es accesible a *todos*, que *incluye* a la totalidad o lo que es de uso común, en contraposición a lo que *cerrado*, o que es *exclusivo* para unos cuantos.<sup>5</sup> En este caso veremos que la voluntad pública es pública porque está potencialmente abierta a todos, aunque de hecho sólo esté formada por un grupo limitado de individuos del Estado. Es por la pluralidad de significados de público, y porque creo que la voluntad pública los implica todos, que me quedo con este término para llamar a lo que la mayoría llama la voluntad general.

Por otra parte, mi enfoque de la voluntad pública es completamente (excepto por un par de excepciones imposibles de evadir) desde la teoría del derecho del Estado, sin entrar en muchos detalles sobre el derecho privado (*Privatsrecht*) y sin entrar nunca en el llamado derecho de gentes (*Völkerecht*) ni en el llamado derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) que Kant desarrolla conjuntamente.

De manera más particular, la voluntad pública puede ser leída desde la *Metafísica de las Costumbres* en el contexto del derecho privado, como una idea que fundamenta la validez de los contratos y así de los derechos adquiridos. Leslie A. Mulholland, basa toda su interpretación de la voluntad pública en este contexto y esto la lleva a concluir que Kant no es un filósofo contractualista, sino un filósofo de la ley natural. Según Mulholland, la voluntad pública es un imperativo que obliga a los individuos a unirse en un Estado común y con ello se anula lo que ella llama el “deed principle”.<sup>6</sup> El “deed principle” es, de acuerdo a Mulholland, el acto de llevar a cabo un contrato que cumple las condiciones de que todas las partes se comprometen a tener los mismos derechos sin transgredir los de los otros. Lo importante del “deed principle” es el carácter voluntario que ata a los individuos a hacer un pacto y este es el acto esencial de un contrato. Si la voluntad pública obliga, entonces no hay acto

---

<sup>5</sup> Para estos sentidos del término “público” ver: Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005, pp. 27-47.

<sup>6</sup> Ver Leslie A. Mulholland, *Kant's Theory of Rights*, Columbia University Press, Nueva York, 1990, pp. 278-293.

voluntario y no hay contrato, por lo tanto, Kant no es un filósofo contractualista.<sup>7</sup>

Hay dos cosas con las que no estoy de acuerdo en la postura de Mulholland y creo que es importante mencionarlas para marcar una frontera en mi tratamiento del tema de la voluntad pública. El primer problema que encuentro es que la preocupación principal de Mulholland es el contrato como medio de adquisición de la propiedad. De esta manera, el eje central del estudio de Mulholland sobre Kant es el de la propiedad privada. Como se verá en lo que sigue, Kant basa el principio de independencia en la propiedad. Sin embargo, tomar esto demasiado en serio, lleva a una gran contradicción dentro del sistema de fundamentos *a priori* (independientes de la experiencia, no contingentes) que quiere formular Kant en su filosofía política. Ya que la propiedad es un elemento del mundo fenoménico, que es contingente, es difícil ver cómo puede extraerse un principio *a priori* y necesario a través de ella. La teoría de la propiedad en Kant es por ello sumamente problemática, además de que no es por mucho el aspecto más original, y por lo tanto el más valioso de la filosofía política kantiana.

Al lado de esto está el aspecto del supuesto anti-contractualismo de Kant. Esta conclusión es problemática porque supone que la voluntad pública es una especie de fuerza externa a los agentes que los determina a actuar de cierta manera, aun cuando no sea una decisión libre. Es cierto que la voluntad pública, por ser un principio del derecho, implica coerción. Sin embargo, la génesis de la voluntad pública y por lo tanto del contrato originario a través del cual ésta se forma, es la libertad de todos los participantes del contrato. Las voluntades particulares por las que se forma la voluntad pública son voluntades en el sentido moral de que son voluntades libres. Por último, me parece que el derecho cosmopolita está fundado sobre las bases del derecho Estatal por lo que no es necesario recurrir a él para tener la idea básica y general de la voluntad pública.

Por lo tanto, es preciso saber que mi análisis de la voluntad pública se separa (1) de la voluntad pública en los términos del derecho privado, (2) de la lectura de la voluntad pública como un imperativo que cancela el contrato (yo sí creo que Kant es un filósofo contractualista) y (3) del contexto del derecho cosmopolita porque éste es, a grandes rasgos, análogo al derecho Estatal que explica la idea básica de la voluntad general.

Esta tesis está dividida en tres capítulos. En el primero abordo a la voluntad pública en un primer nivel, en el que aparece como idea fundacional del Estado racional. Para ello repaso brevemente la filosofía moral de Kant ya que ésta tiene una gran influencia en su filosofía del derecho. También

---

<sup>7</sup> Ver *Idem*, pp. 25 y 26.

abordo aquí las ideas de derecho, Estado ideal y contrato originario. Para entender el sentido de la voluntad pública en este nivel, es útil hacer una breve comparación con la idea de voluntad general en Rousseau, que también ayudará a mostrar el primer sentido de público, en el que la voluntad es pública, es decir, en el sentido que opone a lo general de lo particular. Por último expongo que la voluntad pública es compatible con la exigencia moral que tiene el derecho kantiano porque implica la libertad de cada individuo actuando según la ley moral.

En el segundo capítulo planteo el contexto en el que aparece la voluntad pública en un segundo nivel, como una idea que sirve de guía para el ejercicio político. Para ello es necesario concentrarse en el derecho público, ya que las leyes públicas (positivas) que son a las que regula la voluntad pública, son el sistema de leyes que forma el derecho público. En este contexto aparecen también la constitución civil y los tres principios *a priori* del Estado civil: libertad, igualdad e independencia.

Estos son importantes porque la voluntad pública, en este nivel, formula leyes suponiendo a todos los individuos como “participantes” de ellos. Para este nivel de la voluntad pública, hay que recurrir también a la idea de la constitución republicana según Kant, pues sólo en una constitución republicana puede gobernar la voluntad pública.

Para descubrir un nuevo sentido de lo público en este segundo nivel, es necesario analizar el principio de publicidad, que muestra cómo la voluntad pública también tiene una base moral en este segundo nivel. Por último, se verá que en este nivel la voluntad pública tiene un correlato empírico y que es así pública en el tercer sentido de lo público, a saber, aquel que opone a lo abierto, de lo cerrado o exclusivo.

El tercer capítulo está dividido en dos partes. En la primera se verá que a partir del tratamiento que da Kant al derecho a la revolución, aparecen los dos niveles de la voluntad pública como independientes el uno del otro. Por un lado, la voluntad pública es un principio legitimador del Estado, porque es el principio que explica la existencia del soberano y de los ciudadanos y lo que le da el derecho al soberano, y establece el deber de los ciudadanos. Por otro lado, funge como la piedra de toque de legitimidad de la legalidad, porque es la fuente de legitimidad de las leyes justas, su fuente de autoridad (y no crea un regreso al infinito). La independencia de ambos niveles es explícita cuando Kant afirma que el soberano puede gobernar arbitrariamente (no legalmente) y aún así los súbditos no pueden derrocarlo porque el Estado es la condición de posibilidad de una soberanía legal.

En la segunda parte de este capítulo abordo dos perspectivas contemporáneas distintas sobre la pregunta por la legitimidad a través de la legalidad. Desde el punto de vista de autores como Bobbio y

Bovero, buscar la legitimidad a través de la legalidad es teóricamente problemático y ésta más bien tiene que ser buscada en el consenso de los participantes del derecho y en principios como la justicia y la libertad. La idea de voluntad pública en el primer nivel, resulta sirve a esta postura porque implica justamente un contrato y al principio de libertad como el derecho mayor, al que todos los demás derechos están subordinados.

La segunda perspectiva, que es defendida por Habermas, defiende la fundación de la legitimidad del poder político a través de la legalidad. Para ello es necesario recurrir a una idea del derecho positivo procedimental que está claramente basada en la idea de voluntad pública kantiana en el segundo nivel, pues Habermas admite que hay que rescatar la racionalidad procedimental del derecho kantiano, si bien rechazar la hegemonía que le da este autor a la moral. Con esto muestro que hacer la división de la voluntad pública como idea fundacional del Estado y como idea que regula el ejercicio político, ayuda a entender mejor los textos kantianos y también hace a la voluntad pública un concepto más flexible y que puede ser útil es diversas perspectivas de la discusión contemporánea sobre la legitimidad y legalidad del poder político.

## Capítulo I: *La voluntad pública como idea fundacional del Estado*

### *La moral*

En este capítulo abordaré algunos de los conceptos básicos de la teoría del derecho kantiana que ayudan a entender a la voluntad pública en un primer nivel. La idea central del capítulo es que la voluntad pública aparece *en este primer nivel* como la *fundamentación moral racional* de la necesidad del Estado, es decir, que ésta es la fuente de autoridad moral y la razón de ser del Estado.

Distinguiré luego un segundo nivel, que será abordado en el segundo capítulo, en el que la voluntad pública aparece como una idea que guía el ejercicio del poder político e implica el proceso de formulación de leyes justas. Esta distinción no es explícita en los textos y Kant habla de la voluntad pública transpolándola de un nivel a otro sin señalar nunca que la misma funciona, por así decirlo, de dos maneras distintas. A lo largo de este trabajo se verá además que ésta no es una distinción trivial, pues es útil para una lectura cabal de los textos kantianos y es útil para repensar esta idea en el contexto de discusiones contemporáneas sobre legitimidad y legalidad.

Ahora bien, para entender esta idea en ambos niveles, es indispensable revisar la filosofía moral de Kant, que subyace a toda su filosofía práctica. El concepto de voluntad pública no es un concepto moral, sino político-jurídico, que sin embargo en un primer nivel, fundamenta moralmente al Estado y por lo tanto es necesario ver en qué sentido una idea fundacional del Estado, tiene su base en la moral.

En su ética, Kant parte del supuesto de que los hombres son seres racionales, que la racionalidad nos separa de nuestro lado animal e instintivo y es la propiedad que nos hace capaces de ser seres morales. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant dice con una de sus más famosas frases que “es imposible concebir cualquier cosa en el mundo, o incluso fuera de él, que pueda ser tomada como buena sin condición, excepto una buena voluntad”.<sup>1</sup> Los seres humanos, tenemos voluntad por el hecho de ser racionales, la voluntad es nuestra capacidad de determinar nuestro deseo por la pura razón.<sup>2</sup> Kant quiere encontrar un principio moral universal e incondicionado, una ley moral universal, análoga a las leyes de la física,<sup>3</sup> según el cual se guía una voluntad moralmente buena. Para que la voluntad sea incondicionalmente buena, el principio moral que la guía tiene que ser

---

<sup>1</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton, HarperCollins, Nueva York, 2009, 393. (la numeración que aquí cito de esta obra es la numeración estándar de la Royal Prussian Academy en Berlín, que también se encuentran en los márgenes de esta edición entre corchetes). (En adelante *GMM*; las traducciones de esta obra que aquí cito son mías).

<sup>2</sup> H. Holzhey, V. Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Maryland, 2005, p. 286.

<sup>3</sup> Ver *GMM*, 387.

un principio *a priori*.

Para Kant, el conocimiento *a priori* es aquél que es independiente de toda experiencia, independiente así de la sensibilidad, en oposición al conocimiento *a posteriori* que está basado en ella. El *a priorismo* kantiano no tiene ninguna connotación temporal, sino lógica. Esto significa que los principios *a priori* son lógicamente independientes de la experiencia, esto es, que su fundamento o justificación no dependen de ella. El *a priorismo* en Kant tiene dos características básicas que son la necesidad y la universalidad, en oposición a la contingencia y a la particularidad (características del conocimiento *a posteriori*).<sup>4</sup>

Kant se dedica entonces a deducir ese principio universal *a priori* de la moral a partir del concepto de “deber”. Para Kant, el deber es el motivo de las acciones morales, pues solamente cuando actuamos por deber, actuamos incondicionalmente, sin vistas a ningún otro fin.<sup>5</sup> Esta idea del deber como el motivo de la moral cancela a la felicidad como el fin de la misma. La felicidad es algo condicionado a cada sujeto, es decir que no es algo determinado y objetivo que todos podamos conseguir de la misma manera, sino que es un estado que se alcanza buscando fines subjetivos.<sup>6</sup> Igualmente, aquellas acciones que son conforme al deber, pero cuyo motivo *no es* verdaderamente el deber, tampoco pueden ser consideradas como buenas moralmente porque el hecho de su coincidencia con el deber es contingente, y la bondad moral para Kant es necesaria.<sup>7</sup> Sólo las acciones hechas por deber pueden ser consideradas buenas moralmente.

Ahora bien, los seres humanos somos parcialmente racionales, lo cual significa que en parte estamos determinados por nuestros instintos y no actuamos según la ley moral (por deber) necesariamente. Es por eso que necesitamos un imperativo (mandato) que nos guíe, un principio general que nos ayude a decidir qué acciones son buenas y que nos ordene a actuar por deber y no por otros motivos condicionados. En el caso de seres perfectamente racionales, como Dios o los ángeles, el imperativo es innecesario, pues por naturaleza actúan necesariamente según la ley moral.<sup>8</sup>

El imperativo categórico es, pues, un principio de la razón para seres parcialmente racionales. Este principio debe ser puramente formal, o sea, no contener materia alguna, pues en esto reside su carácter general. Una acción hecha según el imperativo categórico no está condicionada por ningún fin

---

<sup>4</sup> Ver Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1998, pp. 15- 40 y H. Holzhey, V. Mudroch, *op. cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> Cfr. *GMM*, 397.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 399.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 398.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 408-9.

más allá de ella misma y su forma es “debo...”<sup>9</sup>. La orden del imperativo categórico no depende de algún fin en particular, sino que ordena de manera absoluta. La primera y más general fórmula del imperativo categórico nos dice: “actúa según una máxima que al mismo tiempo puedas querer que sea una ley universal”.<sup>10</sup> Como señalé anteriormente, este es un imperativo formal que no ordena nada concreto, que no tiene una materia específica, sólo ordena que nuestras máximas tengan la forma de una ley universal.

Lo que hace el imperativo categórico es probar a través de un procedimiento racional, si una máxima es moralmente buena. El imperativo categórico puede ser interpretado como una prueba formal que consiste en probar si dos situaciones distintas son compatibles entre ellas. Por un lado, el fin de la máxima en cuestión tiene que ser posible y por el otro, tiene que ser posible la universalización de esa máxima. En otras palabras, si el propósito de la máxima se viese frustrado al generalizar la máxima y hacerla una ley universal, sabremos que la máxima es inmoral. Lo que hace que una máxima sea inmoral, es que su universalización frustre el fin de la máxima.<sup>11</sup>

Para que una voluntad sea capaz de autodeterminarse, y de actuar según la ley moral en la forma del imperativo categórico, tiene que ser libre. En la tercera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant describe a la voluntad de la siguiente manera:

La voluntad es una especie de causalidad perteneciente a los seres vivos siempre y cuando sean racionales. La libertad sería entonces la propiedad que tiene esta causalidad de ser capaz de funcionar independientemente de la determinación de causas externas; así como la necesidad natural es una propiedad que caracteriza la causalidad de todos los seres no racionales- la propiedad de ser determinados a la actividad por la influencia de causas externas.<sup>12</sup>

La voluntad es libre porque es capaz de determinarse a sí misma. Kant explica el concepto de libertad en dos sentidos, su sentido positivo y negativo, así, primero define a la libertad en sentido negativo como la ausencia de la imposición de leyes externas y después, define el sentido positivo de libertad como la capacidad de darse a uno mismo sus propias leyes, a lo cual también se le da el nombre de autonomía.<sup>13</sup> Para Kant, la causalidad (y la voluntad es una especie de causalidad) implica necesariamente una relación de necesidad, o legalidad y esto significa que una voluntad no puede

---

<sup>9</sup> H.J. Paton, “Analysis of the Argument” en Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 26.

<sup>10</sup> *GMM*, 421.

<sup>11</sup> Cfr. Kevin R. Davis., “Kantian Publicity and Political Justice”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 8, no. 4, octubre 1991, pp. 409-421., p. 411.

<sup>12</sup> *GMM*, 447.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, 446.

actuar sin leyes. En su sentido negativo de libertad, la voluntad no puede estar sometida a leyes externas a ella, o sea, a las leyes de la naturaleza, sino que tiene que actuar bajo leyes propias, y esto la hace autónoma. A partir de esto surge una contradicción, pues los seres humanos estamos regidos bajo leyes de la naturaleza, por el hecho de ser parte de ella e interactuar en el mundo. Para solucionar este problema, Kant afirma que los seres humanos pertenecemos a dos mundos distintos. Esto se remite a la conocida distinción que hace Kant de los fenómenos, que son los objetos según son percibidos por la razón humana, y los objetos nouméticos, que son los objetos como son en sí mismos, independientemente de la percepción humana y que de hecho ésta no puede alcanzar.<sup>14</sup>

El hombre, piensa Kant, pertenece por un lado al mundo fenoménico, en el que nuestro cuerpo está regido por leyes de la naturaleza, externas a nosotros, y en este sentido estamos determinados, pero por el otro, somos parte también del mundo noumético, pues nuestra racionalidad es libre y es capaz de darse sus propias leyes.<sup>15</sup>

Sin embargo, la libertad es para Kant una *idea de la razón*. Las ideas de la razón son para Kant conceptos que no son teóricamente comprobables o cognoscibles, pero que adquieren “realidad objetiva” al servir como guías de acción a la razón práctica. La razón práctica es el uso de la razón en la determinación de la voluntad y no se ocupa, como lo hace la razón especulativa o teórica, de los principios *a priori* del conocimiento, sino de los principios *a priori* de la acción, es decir que la razón práctica se encarga de determinar a la voluntad según normas universales y necesarias de acción.

Según Kant, la razón pura en su uso práctico demuestra o comprueba “la realidad de ella misma y de sus conceptos a través de la acción”<sup>16</sup>. La posibilidad de las ideas de la razón *tiene* pues que *suponerse* en el contexto de la razón práctica, sin por ello tener que conocerlas teóricamente.<sup>17</sup> Kant afirma, en la *Crítica de la Razón Práctica*, que la idea de libertad es la única que verdaderamente se comprueba en la ley moral y así adquiere realidad objetiva en el ámbito práctico de la razón, las demás ideas (como Dios, o la inmortalidad) derivan su realidad de la idea de libertad. Esta última, piensa Kant, se “revela” en la ley moral.<sup>18</sup>

Las ideas de la razón son pues conceptos imposibles de conocer por la razón especulativa, pero que a través del uso de la razón práctica pueden determinar a la voluntad como principios *a priori* de acción, o sea, como principios universales y necesarios.

---

<sup>14</sup> Ver H. Holzhey, V. Mudroch, *op. cit.*, p. 196.

<sup>15</sup> Ver *GMM*, 451-53.

<sup>16</sup> Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1959. (en adelante *KpV*), p. 3.

<sup>17</sup> Cfr. *KpV*, p. 4.

<sup>18</sup> Cfr. *KpV*, p. 5.

A partir de esto podemos nombrar cuatro puntos importantes en la filosofía moral de Kant que serán útiles para la mejor comprensión de su filosofía política y del concepto de voluntad pública que aparece en ella: (1) en primer lugar, ésta busca principios generales y necesarios (*a priori*) de acción, pues según Kant, sólo actuando bajo estos principios se puede hablar de acciones moralmente buenas. (2) Esta búsqueda resulta en un principio que tiene como fin al deber, pues el *deber* es el único fin incondicionado según el cual nuestras acciones pueden ser buenas, por lo que éste es el motivo de las acciones morales y (3) este principio es el *imperativo categórico*, que nos dice que actuemos según máximas que puedan ser al mismo tiempo leyes universales. Por último, (4) la voluntad es libre, o sea autónoma. Es una “especie de causalidad” que se da a sí misma sus propias leyes y, si queremos hablar de moralidad en absoluto, se la tiene que suponer libre aunque la libertad sea una *idea de la razón* y por lo tanto teóricamente improbable.

### *El derecho*

Es importante revisar al menos brevemente la moral kantiana, porque el derecho en Kant tiene su base en ella y porque la idea de voluntad pública está, en sus dos niveles, fundamentada en la moral. La relación entre el derecho y la moral no es fácil de establecer y Kant nunca hace un análisis cabal del derecho a la luz de la moral y del imperativo categórico. Hay incluso autores que creen que esta relación no existe en absoluto y que el derecho es una rama completamente independiente de la moral.<sup>19</sup> En lo que sigue voy a intentar explicar el concepto de derecho y en qué coincide éste con la moral y cuáles son sus diferencias fundamentales respecto a ésta. Todo esto sirve para poder analizar a la voluntad pública que, como el elemento del sistema de derecho kantiano, está fundada en la moral, y sirve así como fundamentación moral del Estado.

El derecho en Kant, como la moral, es un sistema de principios *a priori* que tiene una aplicación práctica, es decir que es una teoría que se puede utilizar o es aplicable a casos concretos de la experiencia, aunque no está basada en ella.<sup>20</sup> El derecho tiene como eje central, al igual que la moral, el concepto de libertad y se define a partir de ella:

El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos,

---

<sup>19</sup> Ver Gerhard Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer Verlag, Viena, 1978, p. 53.

<sup>20</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, edición electrónica, Jazzybee Verlag, 2012, <http://www.jazzybee-verlag.de>, pp. 35 y 36. (en adelante *MdS*; las traducciones de esta obra que aquí cito son mías)

en tanto esa concordancia es posible según una ley universal.<sup>21</sup>

Al concepto del derecho le conciernen únicamente las *acciones externas* de los hombres mientras sus acciones se influyen mutuamente.<sup>22</sup> La libertad a la que se refiere Kant aquí es por lo tanto la *libertad externa*, que él postula como el único derecho innato y del que se derivan todos los demás derechos adquiridos. Este derecho se refiere a la libertad entendida como la independencia de otro arbitrio coercitivo, siempre y cuando esta pueda coexistir con todas las demás libertades según una ley general. Éste es el único derecho “originario” que tiene cada hombre gracias simplemente a su humanidad.<sup>23</sup>

La libertad externa (jurídica o política) se diferencia de la libertad interna (moral) en que la primera se refiere a la libertad de acción y la segunda a la libertad de la voluntad, es decir, la libertad externa es la habilidad de proponerse fines uno mismo y perseguirlos sin la influencia de decisiones externas, y la libertad moral es la habilidad de determinar uno mismo su propia voluntad sin influencias externas. Según lo anterior, podríamos decir que un agente racional *no* es externamente libre, cuando por ejemplo no puede resistir comer un pedazo de pastel, porque le está siendo embutido por la fuerza en la garganta. En cambio, uno *no* es internamente libre cuando no resiste comer una rebanada de pastel que se le antoja, después de haberse prometido no comer más dulce. Esta diferencia hace que ambos tipos de libertad sean independientes (en principio, aunque probablemente Kant no lo quiera así), por lo que es posible que alguien sea libre de acción en un Estado regido por el derecho siendo al mismo tiempo un esclavo de las pasiones (internamente determinado), y también es posible ser moral y absolutamente bueno en un Estado despótico que viole los derechos individuales sistemáticamente.<sup>24</sup>

El derecho limita pues, la libertad individual externa, para que ésta pueda coexistir con todas las demás voluntades libres en el estado civil. La limitación de la libertad, piensa Kant, implica coacción y es por eso que una “constitución civil es una relación de hombres libres, que (sin perjuicio de su libertad en el todo de su unión con otros) están sin embargo bajo leyes de coacción: y esto porque la razón misma lo quiere así, y ciertamente la razón pura, legisladora *a priori*, que no considera fin empírico alguno.”<sup>25</sup>

La relación que presupone el principio del derecho con otras libertades, hace que haya una

---

<sup>21</sup> Kant, *Teoría y Praxis*, trad. Carlos Correas, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1984, p. 40. (en adelante *TyP*)

<sup>22</sup> *MdS*, pp. 88 y 89.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 99.

<sup>24</sup> Cfr. Louis-Philippe Hodgson, “Kant on the Right to Freedom: A Defense”, *Ethics*, no. 120, julio 2010, pp. 791-819, p. 793.

<sup>25</sup> *TyP*, p. 41.

relación necesaria entre el derecho y la coerción. No hay derecho sin coerción: “El derecho y la capacidad de coaccionar significan pues, lo mismo”<sup>26</sup>. Esto es, explica Kant, porque las acciones *injustas* son injustas sólo en tanto que interfieren con la libertad de otros según leyes generales, y la coacción no es otra cosa, que aquello que obstaculiza esta interferencia que causa injusticia. El derecho necesita ser coercitivo, porque esta es la única forma de evitar cualquier interferencia con la libertad según leyes generales, o sea de evitar injusticia, y esta es precisamente su finalidad.<sup>27</sup>

La limitación de la libertad por medio del derecho no implica, sin embargo, “interferir con la libertad de ningún individuo, sino que simplemente establece las condiciones de su libertad externa”<sup>28</sup>. La coacción solamente es legal cuando se aplica a individuos que transgreden la libertad de otros individuos, esto está ya implícito en la forma del principio universal del derecho.<sup>29</sup> Se podría decir entonces que, en el caso de la moral, la restricción de las acciones, la “coacción” es auto impuesta, en tanto que se actúa por deber, mientras que en el caso del derecho, lo que ejerce la coacción y limita las acciones es una fuerza externa a uno mismo.<sup>30</sup>

Ahora bien, que el derecho a la libertad sea el único derecho innato, significa que la libertad puede limitar cualquier otro derecho adquirido por los hombres, y al mismo tiempo ningún otro derecho puede limitar el derecho a la libertad. Es decir, que la libertad sólo puede limitarse en nombre de la libertad misma y no puede intercambiarse este derecho por otros valores como la felicidad, o la prosperidad. Y todo esto significa a su vez, que un Estado está justificado siempre y cuando proteja la libertad de sus individuos.<sup>31</sup>

Para Kant, la suma de los fines empíricos particulares del hombre se reducen a la búsqueda de la felicidad. El derecho existe en el estado civil como un protector necesario de las libertades individuales en su convivencia forzosa con otros hombres que también son libres, si el derecho tomara en cuenta la búsqueda de felicidad de cada hombre para elaborar sus principios, tendría que renunciar a principios universales, pues para Kant, la felicidad es un fin ambiguo que cada individuo busca de diferentes maneras. Es decir, cada individuo tiene una concepción distinta de felicidad y distintas formas de alcanzar dicha concepción. Esta divergencia de opiniones, anularía un fin común de acuerdo al cual los individuos unen su voluntad en una voluntad común y anularía también la adhesión de los

---

<sup>26</sup> *MdS*, p. 88.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 86.

<sup>28</sup> Reiss, “Introduction”, en Kant: *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 23.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p.23.

<sup>30</sup> Cfr. George Armstrong Kelly, “The Structure and Spirit of Legality in Kant”, *The Journal of Politics*, Cambridge University Press, vol. 31, no. 2, mayo 1969, pp. 513-527, p. 515.

<sup>31</sup> Cfr. Louis-Philippe Hodgson, *op. cit.*, p. 794.

mismos a una ley externa que propiciara la armonía de todas las libertades juntas.<sup>32</sup>

El derecho es el principio universal que rige una sociedad cuando entra a un estado civil. Si bien en el estado de naturaleza todos los individuos son libres, su libertad no está “ordenada”, es decir, que la libertad natural de cada individuo (de la que es poseedor por el hecho de ser racional), no está en armonía con las libertades de todos los demás individuos con los que, por cuestiones forzosas, comparte el suelo en el que habita. El principio general del derecho nos dice que: “Una acción es justa (*recht*) si ella o su máxima permite a la libertad del arbitrio (*Willkür*) de uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal”.<sup>33</sup>

El principio general del derecho es un principio análogo al imperativo categórico, en tanto que su fin es limitar la libertad sólo a través de la universalización de normas o máximas. Es decir, tanto el principio del derecho, como el imperativo categórico determinan las acciones (internas y externas respectivamente) según leyes generales que son válidas para todos. Ambos principios ordenan también darse leyes a uno mismo, aunque en el primer caso se trata de autonomía moral, y en el segundo de independencia política.<sup>34</sup> Pero a pesar de sus analogías, el principio del derecho no puede derivarse directamente del imperativo categórico, pues la autoridad de coerción que implica el principio del derecho, no se encuentra en ninguna parte en la prueba del imperativo categórico.<sup>35</sup> La coacción implica que la motivación de las acciones según derecho no sea sólo el deber, como sí lo es en el caso de las acciones morales<sup>36</sup>, es decir, que en el caso de las acciones morales uno actúa *sólo por deber*, mientras que las acciones según derecho pueden estar también motivadas por el miedo a una sanción o en general por el deseo de evadir consecuencias no convenientes.

El derecho y la moral se distinguen por el tipo de acciones que les conciernen, acciones de la libertad interna por un lado, y la externa por el otro. Esta distinción se hace irreconciliable con la diferencia de motivaciones que guían a ambos tipos de acciones. La necesidad de respaldo coercitivo se separa definitivamente de la exigencia del puro deber, pero como señalé anteriormente, Kant quiere fundar el derecho en bases racionales, que son en última instancia morales. La relación entre derecho y

---

<sup>32</sup> *TyP*, p. 41.

<sup>33</sup> *MdS*, p. 84.

<sup>34</sup> Cfr. Peter Koller, “Zur Kritik der Kantischen Konzeption von Freiheit und Gerechtigkeit”, en W. Gombocz, H. Rutte y W. Sauer (eds.), *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Holder-Pichler-Tempsky, Viena, 1989, pp. 54-69, p. 54.

<sup>35</sup> Ver Arthur Ripstein, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, pp. 366 y 368. En el apéndice de su libro, Ripstein hace un análisis cuidadoso de la relación entre el principio general del derecho y el imperativo categórico y busca una forma de encontrar su compatibilidad a pesar de tener diferencias esenciales.

<sup>36</sup> Cfr. Gerhard Luf., *op. cit.*, p. 54.

moral no es obvia y es sin duda problemática debido a sus importantes diferencias, sin embargo, para Kant, el derecho tiene indudablemente una base moral. Ya que la voluntad pública es un concepto jurídico, ella también tiene su base en la moral y es sólo así como puede aparecer, en un primer nivel, como un fundamento racional (y por lo tanto moral) del Estado.

### *La idea de Estado, el estado de naturaleza y el estado civil*

Hemos visto brevemente algunos aspectos esenciales de la filosofía moral de Kant, y hemos visto qué es lo que entiende Kant por “derecho”, lo cual nos da las bases para avanzar al análisis de la idea del Estado en Kant, que es esencial para ubicar teóricamente su idea de voluntad pública en un primer nivel, como fundamento racional del Estado.<sup>37</sup> Kant define al Estado como la unión de un conjunto de personas bajo leyes del derecho. Y esta unión sólo es posible en el estado civil.<sup>38</sup>

Ya vimos que el derecho procura la armonía de la libertad de uno con la libertad de todos según una ley universal. Para que esta unión sea posible, hay que suponer un contrato originario, por el cuál todos los individuos que forman el Estado hayan dado su consentimiento para someterse a leyes comunes. Kant es en este sentido un representante del contractualismo moderno y como tal, asume también la oposición fundamental del modelo contractualista entre el estado de naturaleza, como un estado a-político y anti-político, y el estado civil, como un estado político que es artificial y se forma voluntariamente por los individuos en el estado de naturaleza.<sup>39</sup> El estado civil, es para Kant un estado mejor que ordena y mejora las condiciones del estado de naturaleza a través del derecho.

Ahora bien, a Kant no le interesa fundamentar el Estado a partir de la experiencia, sino de manera a priori. El Estado se refiere así a una idea, éste es la *forma* que *debe* tener un Estado regido por leyes necesarias *a priori*, basado en los principios puros del derecho y sirve así de modelo o norma para cualquier comunidad real que se hace llamar un Estado.<sup>40</sup>

Esto hace al mismo tiempo que en Kant el estado civil sea un estado al que hay que transitar de manera *necesaria*, lo cual quiere decir que la transición no es un acto condicionado, sino un *deber*. Por

---

<sup>37</sup> No siempre uso “fundamento moral racional” porque asumo que la razón práctica es moral, por lo que decir “fundamento racional” basta para comprender que es moral, aunque en algunos momentos sí me parece pertinente usar ambos adjetivos juntos. Al igual, no siempre uso “fundamento...de la necesidad del Estado”, porque su racionalidad moral implica necesidad, como se vio en la sección sobre la moral.

<sup>38</sup> *MdS*, p. 271.

<sup>39</sup> Ver Bobbio, Norberto, “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, trad. José Frenández Santillán, Grijalbo, México, 1984, pp. 67 y 68.

<sup>40</sup> Cfr. *MdS*, p. 271.

el comienzo de la segunda sección de *Teoría y Praxis*, Kant habla así del estado civil:

La unión de muchos hombres en vista de algún fin (común, que todos tienen) se encuentra en todos los contratos sociales; pero la unión de esos mismos hombres, que es en sí misma un fin (que cada uno *debe tener*), por consiguiente la unión en toda relación externa de los hombres en general que no pueden menos que caer en influjo recíproco, es un deber incondicionado y primero: semejante unión no puede encontrarse sino en una sociedad que se halle en estado civil, esto es, que constituya una comunidad.<sup>41</sup>

El estado civil es así para Kant, una unión entre hombres que *deben* tener a esa unión como fin común. Esta unión no es una mera posibilidad por la que pueden optar los individuos o no, según les “convenga”. La unión en un estado civil es un fin que tienen todos los hombres y que no está condicionada a intereses particulares, pues es un fin ya en sí misma. Los otros tipos de unión o contrato son por su parte contingentes, pues estos están condicionados a la mera voluntad e intereses particulares de los hombres, por lo que no tienen el carácter categórico de la unión en el estado civil.

La contraparte del estado civil, el estado de naturaleza, es para Kant un estado que no cancela la posibilidad de que haya asociación, pero de darse algún tipo de asociación, ésta no implica un postulado racional que demande entrar en ella, como sí lo hace el estado civil. En el estado de naturaleza existe sólo lo que Kant llama derecho privado, en el que cada quien defiende su propiedad como mejor puede, en oposición al derecho público que caracteriza al estado civil y que es común a todos.<sup>42</sup>

Kant describe el estado de naturaleza como un estado de guerra potencial e inseguridad en donde la fuerza es el medio de proteger lo que es de cada quien. En *La Paz Perpetua*, Kant afirma que la guerra es “el medio para afirmar el derecho por la fuerza” en el estado de naturaleza, pues en éste “no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho”.<sup>43</sup> El estado de naturaleza kantiano se asemeja así al de Hobbes, que lo describe como un estado de guerra e inseguridad constante, en el que los individuos no pueden determinar ni proteger lo que es suyo y no hay leyes de justicia pública sino que sólo reinan las leyes del derecho privado.<sup>44</sup>

Por otro lado, el estado de naturaleza kantiano es una antítesis del planteado por Rousseau, que lo piensa como un estado de paz, en el que los hombres son libres. Mientras que Rousseau afirma que

---

<sup>41</sup> *TyP*, pp. 39 y 40.

<sup>42</sup> Cfr. *MdS*, p. 16.

<sup>43</sup> Kant, *Sobre la Paz Perpetua*, trad. Joaquín Abellan, Tecnos, México, 1998. p. 10. (en adelante *PP*)

<sup>44</sup> Ver Hobbes, *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford, 1946. pp. 80-84.

es la inserción a la sociedad la que ata al hombre y lo despoja de su libertad natural, Kant piensa que el estado de naturaleza no es capaz de salvaguardar las libertades individuales como sí es posible hacerlo en el estado civil.<sup>45</sup>

El estado de naturaleza es un mero *constructo racional* que sirve para fundamentar al Estado ideal. La necesidad (coercitiva) del derecho público, dice Kant, no proviene de que nuestra experiencia nos muestre la maldad y violencia del hombre,<sup>46</sup> de hecho, los hombres pueden quizás ser buenos en la experiencia, sin embargo el estado de naturaleza como idea de la razón, demuestra de manera *a priori* que es imposible asegurar la falta de violencia si no es bajo un estado regido por leyes públicas.<sup>47</sup> La idea del estado de naturaleza no es descriptiva sino normativa y de ella se sigue el postulado del derecho público<sup>48</sup>: “tú debes, en relación a una convivencia (*Nebeneinandersein*) inevitable con todos los demás, transitar de ésta a un estado de derecho, o sea, de justicia distributiva. La razón de esto se desarrolla a partir del concepto de derecho, en oposición al de violencia”.<sup>49</sup>

El estado de naturaleza es un estado sin justicia, por lo que por definición (esto es, racionalmente), es *injusto* querer quedarse en dicho estado y no entrar en el estado civil.<sup>50</sup> Ahora bien, intérpretes como Kersting y Williams, opinan que otros autores, como Hobbes y Locke apelan a las emociones (como el miedo, el odio, o la avaricia, por ejemplo) y a partir de éstas suponen que hay buenas razones e intereses urgentes para entrar en el estado civil, pero en ellos esto no es una obligación (que dicta la razón) como sí lo es en Kant.<sup>51</sup> Más que esto, creo que la originalidad que distingue a Kant de estos autores es que su fundamentación del Estado es moral racional (se entra al estado civil por deber), y en que por ello es *a priori*, pues creo que los otros autores también están buscando una fuente de *obligación necesaria* del poder político del Estado.<sup>52</sup>

En el postulado del derecho público se habla de pasar al estado de derecho. Por éste debemos

---

<sup>45</sup> Cfr. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 185.

<sup>46</sup> Para ver un ejemplo de lo contrario, es decir, del uso de la experiencia como base de la evidencia para fundar una teoría del estado civil, ver Hobbes, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

<sup>47</sup> Aunque Kant llama al estado de naturaleza por lo menos una vez una “idea de la razón”, me parece que hay que tomar esto sólo en el sentido de que sirve para fundamentar al estado civil de forma *a priori*, y no como un ideal regulativo con fuerza normativa como sí lo son la idea de contrato originario y de voluntad pública. Kant es ambiguo al respecto, pero parece más bien que el estado de naturaleza es una *situación hipotética* más que una *idea de la razón*.

<sup>48</sup> Cfr. *MdS*, pp. 362 y 363.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>50</sup> Cfr. *MdS*, p. 359.

<sup>51</sup> Cfr. Wolfgang Kersting, “Kant's Concept of the State” en Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, p. 145. y Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, pp. 166 y 167.

<sup>52</sup> En Hobbes, por ejemplo, es el miedo el que motiva al paso al estado civil, pero el miedo es el fundamento que hace del querer la paz, un deseo racional. Aquí no se trata de la racionalidad kantiana, pero el paso al estado civil no es una cuestión meramente prudencial, sino obligatoria. Se podría decir que el miedo es en Hobbes una razón igual de potente para entrar al estado civil, que el deber en Kant.

entender lo mismo que el estado civil, esto es, un estado en donde reina el derecho público en oposición al derecho privado, y que se contrapone por lo tanto al estado de naturaleza. Kant describe al estado de derecho como la relación entre los hombres bajo la cual están garantizados los derechos de cada uno y como el único bajo el cual es posible la justicia pública.<sup>53</sup>

### *El contrato originario*

Como mencioné anteriormente, Kant justifica la formación del Estado por medio de un contrato de todos los individuos que se someten a leyes comunes que fundan el estado civil. A este contrato, Kant lo llama el *contrato originario* y es éste “sobre el cual se puede fundar entre los hombres una constitución civil, por tanto enteramente legítima, y construir una comunidad”<sup>54</sup>. El contrato kantiano se caracteriza por ser una idea de la razón que es normativa y no pretende describir un hecho real en el mundo. Esto quiere decir que el contrato no se refiere a un consenso real entre individuos en cual dan su aceptación fáctica para pasar de un estado de naturaleza a un estado civil:

... ese contrato (*llamado *contratus originarius* o *pactum sociale**), en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, en un pueblo, en una voluntad general y pública (con el fin de una legislación únicamente jurídica), no ha de ser supuesto como un hecho (e incluso no es posible suponerlo como tal) como si ante todo hubiese que comenzar por probar la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos entrado a título de descendientes, hubo de ejecutar *un día* tal acto y dejarnos acerca de él, oralmente o por escrito, un informe seguro o un documento, para considerarse obligado a una constitución civil ya existente. Se trata, al contrario, de una *simple idea de la razón*...<sup>55</sup>

Cuando Kant usa el término “contrato originario” (*ursprünglicher Vertrag*), para hablar del contrato social, denota así su carácter puramente racional, pues este “originario” no tiene un sentido temporal sino lógico. El contrato no tiene que entenderse como el comienzo histórico de un estado civil, sino como un principio racional que lo fundamenta y hace legítimo. Esta idea despoja, como lo hace la idea del estado de naturaleza, todo rastro empírico de ella y hace la función de principio racional, y no histórico: “El contrato no es el acta histórica del Estado, sino el acta de razón de éste”.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *MdS*, p. 352.

<sup>54</sup> *TyP*, p. 55.

<sup>55</sup> *TyP* pp. 55 y 56.

<sup>56</sup> Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, trad. Gustavo Leyva y Luis Felipe Seguro, UAM, México, 2001, p. 193.

Wolfgang Kersting afirma, que a diferencia de los conceptos de contrato social que idearon los filósofos anteriores a Kant, el contrato kantiano no implica ninguna especie de voluntarismo, en donde los individuos de una sociedad dan su consentimiento a la institución del estado civil por intereses propios o razones prudenciales. La idea kantiana del contrato originario es un fundamento *a priori* del Estado porque detrás de ella se esconde el supuesto de que los individuos están *atados*, de forma *a priori* gracias a su razón, a abandonar el estado de naturaleza. De esta manera, la idea del contrato en Kant, en lugar de tratar de dar cuenta de un modelo antropológico de un estado pre-civil, sirve para ilustrar la forma del estado racional, como lo vimos anteriormente.<sup>57</sup>

Creo que Kersting está pensando sobre todo en contrastar el carácter contingente del contrato social en otros autores con el carácter necesario que este tiene en el contrato originario de Kant. Sin embargo el término “voluntarismo” me parece desatinado y puede confundir: ¿es el contrato originario entonces un acto determinado? O ¿los individuos son coaccionados para llevarlo a cabo? Parece que el concepto opuesto a voluntario en este sentido para Kersting, es racional, pero esta oposición no es kantiana. Como vimos antes, la voluntad para Kant es sinónimo de autodeterminación de la razón práctica según leyes generales, por lo que un acto voluntario es, en sus términos, un acto libre (no determinado, y con ausencia de coerción). La voluntad es racional en Kant, por lo que, si el contrato originario es racional, entonces es voluntario, lo que en Kant significa que es libre en el sentido fuerte de esta palabra. El contrato es a demás, nada menos que el producto de la voluntad de todos, de la voluntad pública, y es por esto que llamar a Kant “antivoluntarista” como lo hace Kersting es desorientador. Es en este contexto donde aparece la idea de voluntad pública en un *primer nivel*. En este nivel, la voluntad pública es al igual que el contrato una idea de la razón, que justifica al Estado ideal. De hecho, Kant supone que es ésta primera idea, la que subsume a la segunda cuando dice que el contrato originario es una “ley fundamental que sólo puede surgir de la voluntad general (unida) del pueblo”.<sup>58</sup>

### *La voluntad pública como fundamento racional del Estado*

La voluntad pública en Kant, es el producto de un pueblo que hace un contrato para unirse bajo una ley común. En este contrato se unen las voluntades particulares de un grupo de individuos para

---

<sup>57</sup> Ver Wolfgang Kersting, “Politics, Freedom, and Order” en *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 354.

<sup>58</sup> *TyP*, p. 50.

unificarse en una voluntad que es de todos y que (como la voluntad individual) tiene la función de legislar de manera general en un estado de derecho.

La forma más usada por Kant para hablar de esta voluntad, y que retomó seguramente de su predecesor francófono Rousseau, es la de “voluntad general” (en alemán “*allgemeiner Wille*” y en Rousseau la famosa “*volonté générale*”). La voluntad general de Rousseau se refiere a la unión de las voluntades particulares de un pueblo, en una sola voluntad general legisladora a partir de un contrato social. El contrato social y la voluntad general justifican así al poder político.<sup>59</sup>

Kant habla análogamente a Rousseau, de la voluntad general como la unión de voluntades particulares en una sola voluntad que es de todos, habla por ejemplo, de la “voluntad general (unida) del pueblo” de la que surge el contrato originario<sup>60</sup>, o de la “voluntad general del pueblo” que representa el soberano en un estado de derecho.<sup>61</sup> La voluntad general, es la voluntad del *pueblo*. La *unión* (la voluntad unida) por su parte, habla del estado previo a la voluntad general, de un estado donde las voluntades son individuales y dispersas. Mientras que estas voluntades sólo se ocupan de proteger su propia libertad y lo que es suyo, bajo el derecho privado (en el estado de naturaleza), la voluntad general es la voluntad colectiva que condensa los intereses de todos en una unidad. Este énfasis en la unidad también está dado en la expresión de “la unidad colectiva de la voluntad unificada”. Kant hace el contraste explícito entre una voluntad *particular y privada* (*besonderer und Privatswille*) y una voluntad *general y pública* (*gemeinschaftlicher und öffentlicher Wille*) para describir el contrato social como la coalición de las primeras en la segunda, en donde la segunda es la única voluntad posible en un estado jurídico.<sup>62</sup>

La voluntad pública en Kant es, como en Rousseau, un requisito esencial que fundamenta al Estado, Kant habla por ejemplo en *La Paz Perpetua* de la voluntad general como el medio que da lugar a una constitución, y como el acto “por el que una masa se convierte en un pueblo”<sup>63</sup>. Para Kant la voluntad pública es la *condición de posibilidad* de un estado de derecho regido por leyes generales, es decir un estado de justicia distributiva<sup>64</sup> y esto es así, porque la voluntad pública es la única que puede

---

<sup>59</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, versión digital de Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/contrat\\_social.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/contrat_social.html), pp. 6-14 y Cfr. Bertram, Christopher, "Jean Jacques Rousseau", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rousseau/>>. (consultado en julio de 2013)

<sup>60</sup> *TyP.*, p. 38.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>62</sup> *TyP.*, p. 55.

<sup>63</sup> *PP.*, p. 18.

<sup>64</sup> Ver *MdS.*, p. 365.

legislar justamente, pues ésta es la voluntad del “pueblo todo (todos decidiendo sobre todos , y por consiguiente cada uno sobre sí mismos pues sólo con respecto a sí mismo nadie puede ser injusto)”.<sup>65</sup>

En Kant, la idea de voluntad pública es inseparable de la idea del contrato originario, porque el contrato originario implica la unión libre de los individuos para formar una voluntad universal pública en la que todos tienen una posición original de igualdad entre ellos y sólo por eso pueden acordar en someterse a la misma ley. Kersting explica al respecto que:

Solamente una voluntad igual y con el mismo Derecho –es decir, una Voluntad General que surge a partir de un acuerdo contractual de todos y que obedece a los principios estructurales de la igualdad, la simetría y la reciprocidad– puede crear leyes que son necesariamente justas y por tanto ejercer un dominio legítimo.<sup>66</sup>

Kersting dice que la voluntad general (pública) “surge” a partir del contrato de todos, sin embargo, la voluntad pública, como fundamento de un Estado ideal y por lo tanto necesario, tiene que ser *a priori*. La voluntad pública es una *idea de la razón* (que no tiene correlato empírico), ésta no supone una unión fáctica sino *a priori*, que es por eso necesaria y es gracias a esto que tiene su fuerza legisladora. Su necesidad, basada en su *a prioridad*, es lo que la capacita como una fuente de leyes universales, válidas para todos.<sup>67</sup>

Que la voluntad pública sea una *unión a priori*, significa que no “surge” o “se forma” a partir del contrato de todos, sino que simplemente lo presupone. El contrato originario implica que todos deben querer un estado regido bajo la voluntad pública porque sin ella el estado de derecho sería imposible. La idea del contrato le da fuerza a la de voluntad pública, porque, como veremos más adelante, la legitima moralmente asumiendo la libertad de sus participantes. Únicamente de esta manera, como idea de la razón y como principio *a priori*, es que la idea de voluntad pública puede dar una justificación racional (no contingente) del Estado como la que Kant está buscando.<sup>68</sup>

La voluntad pública es entonces el resultado de la unión de las voluntades individuales en una voluntad común, pero una *unión a priori*, que no se forma, sino que presupone al contrato social y esta voluntad fundamenta el estado civil. Como idea de la razón, la voluntad pública es un concepto que no puede comprobarse teóricamente, pero cuya realidad objetiva está dada prácticamente, en cuanto sirve como guía de la acción (en este caso, como fundamento de los Estados reales que se guían por la idea

---

<sup>65</sup> TyP, p. 50.

<sup>66</sup> Wolfgang Kersting, *Filosofía Política del Contractualismo...*, p. 194.

<sup>67</sup> Ver *MdS*, p. 219.

<sup>68</sup> Ver *Ibid.*, pp. 148, 149, 160 y 261.

de Estado racional). Esto significa que tenemos que suponer a la voluntad pública si queremos pensar en absoluto en la posibilidad de un estado justo.

### *Lo público de la voluntad pública y su carácter moral*

Para analizar la voluntad pública en sus dos niveles (como fundamento racional del Estado y como guía del ejercicio del poder político) y entender este concepto cabalmente, nos ayuda la pregunta por lo público de la voluntad pública. Es decir ¿en qué sentido o sentidos es pública esta voluntad? Para guiar la respuesta a esta pregunta, me baso en tres sentidos del adjetivo público que ha habido en la tradición de la teoría política y que son (1) lo “público” como lo *general*, o *universal* y de interés común en tanto que concierne a un colectivo en contraposición a lo privado como lo *particular* o de interés *individual*. (2) “público” como lo que es *manifiesto* o está *expuesto*, en contraposición a lo que es *secreto* o permanece oculto, y (3) “público” como lo que es *abierto*, que es accesible a *todos*, que *incluye* a la totalidad o lo que es de uso común, en contraposición con lo que es *cerrado*, o que es *exclusivo* para unos cuantos.<sup>69</sup>

En este primer nivel en el que se presenta la voluntad pública, se puede afirmar que la voluntad es pública en el primer sentido, en el que opone a lo general y de interés común, con lo particular y de interés individual. Esto es ya visible si se toman en cuenta todos los adjetivos que Kant utiliza para denominar la voluntad pública que hemos visto hasta ahora, “la voluntad unificada”, “la voluntad del pueblo” etc., son formas de enfatizar lo colectivo y lo general, en contraposición a lo particular y lo individual.

La idea del tránsito de las voluntades individuales y particulares a una voluntad común, es el signo característico que le da Kant a su uso del adjetivo “general”, cuando habla así de la voluntad pública y es el sentido de colectividad el que se rescata del mismo. Esto es un reflejo de la influencia de Rousseau, en donde a partir del contrato se forma un *pueblo*, la voluntad general es la voluntad de los ciudadanos que lo conforman, y el pacto social es la transformación de voluntades particulares en una sola voluntad común.

La voluntad pública implica así el primer sentido de “público”, en tanto que es general, opuesta a lo particular, en tanto que es la voluntad del pueblo como colectivo y no la voluntad de individuos particulares, y en tanto que es la voluntad que se da leyes comunes y no se rige bajo el derecho privado.

---

<sup>69</sup> Ver Nora Rabotnikof, *op. cit.*, pp. 27-47.

Ahora bien, sabemos ya que esta voluntad requiere de un contrato para ser legítima, y el contrato se da gracias a las voluntades individuales de cada uno de los participantes. Pero, ¿qué implica que cada individuo voluntariamente se una en una voluntad de todos? La voluntad, dice Kant, es la razón práctica misma, en el sentido de que su determinación es puramente racional. Más arriba vimos que la voluntad en Kant es la capacidad de la razón pura de actuar por sí misma, y actuar determinado por la pura razón es para Kant, actuar según principios universales o leyes. La voluntad es la capacidad de darse leyes a sí mismo. Y las leyes de la razón son para Kant leyes morales, que para el hombre, por ser parcialmente racional, se presentan en forma de imperativos. La forma general de la ley moral, como lo revisamos anteriormente es el *imperativo categórico*.

El estado civil de Kant, como se vio, es un estado que *necesariamente* se quiere, a diferencia de los estados civiles formulados por otros autores contractualistas, lo cual quiere decir que el estado civil se *tiene* que querer porque así lo dicta la razón. Ya que la razón práctica es la capacidad de actuar según leyes o principios universales, el querer el estado civil es uno de estos principios, este querer es el producto de voluntades libres y por lo tanto es un principio moral.

La voluntad pública es moral porque es el resultado de la capacidad de todos los individuos de actuar racionalmente, esto es, de someterse a un principio universal, o sea, de actuar moralmente según el imperativo categórico. La voluntad pública es el producto de una acción moral (consentir a través del contrato la fundación del estado civil) y de su moralidad recibe su autoridad en el ámbito público. La voluntad pública es un principio que le da autoridad moral al estado. Esta autoridad surge ya que la idea de voluntad pública encierra la concepción de ciudadanos libres que consintieron entre ellos en crear una autoridad común.<sup>70</sup>

Podemos resumir entonces, a partir de este capítulo, que (1) el Estado en Kant es racionalmente necesario, que en un primer nivel (2) la voluntad pública es la unión de las voluntades individuales en un pueblo, (3) que la voluntad pública hace posible el estado de derecho, pues ella es la fuente de justicia que caracteriza a dicho estado, que es a su vez, la condición del Estado ideal (4) La voluntad pública es una idea de la razón que no puede comprobarse teóricamente pero tiene realidad práctica, y por lo tanto es un principio *a priori*, por lo que la unión no se da en la experiencia, sino que es un supuesto racional. (5) La voluntad pública presupone un contrato originario en el que los individuos libremente (racionalmente) pasan del estado de naturaleza al estado civil, y (7) en este primer nivel, la voluntad pública es pública porque es general y no particular. Por último, (6) ya que aparece en el

---

<sup>70</sup> Cfr. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 162.

contexto del derecho, la voluntad pública es un principio que implica la protección de la libertad externa de los individuos, e implica a la voluntad moral de los individuos, por lo que es un *fundamento moral racional* de la necesidad del Estado.

## Capítulo II: *La voluntad pública como guía del ejercicio del poder político*

### *El derecho público y las leyes públicas*

Pasemos ahora al ejercicio del poder en el estado civil. Hasta ahora hemos visto, que en un primer nivel, la voluntad pública, emergente del contrato originario, fundamenta necesariamente (moral y racionalmente) al Estado. Vimos que la voluntad pública posibilita el estado de derecho porque implica la autoridad de cada uno sobre sí mismo, y esto evita que los individuos hagan daño al público. La voluntad pública es la fuente de la justicia distributiva característica del estado de derecho. En este capítulo voy a ver cómo es que esta justicia del estado de derecho se formula a través de leyes públicas (generales) y cómo es que la voluntad pública es, *en un segundo nivel*, la guía del procedimiento de dichas leyes.

Pero ¿cómo es exactamente que la voluntad pública formula leyes justas?, ¿cómo es que la voluntad pública guía las acciones tanto del soberano como las de los súbditos dentro del estado civil? Para ello es necesario revisar la noción del derecho público que es, según Kant, el conjunto de leyes externas que hacen posible la concordancia universal de la libertad de uno, con la libertad de todos.<sup>1</sup> El derecho público es para Kant “simplemente el estado de una legislación real” conforme al principio general del derecho.<sup>2</sup>

El contexto del derecho público es lo que marca la distinción entre el primer nivel, en el que la voluntad pública aparece como una idea de la razón que justifica al Estado ideal y el segundo nivel, en donde la voluntad pública aparece como guía de las acciones políticas en una legislación jurídica. El segundo nivel en cuestión, ya no es el plano ideal del estado de derecho, sino la puesta en práctica del derecho para llegar a ese estado ideal.

En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant describe al derecho público como el sistema de leyes manifiestas que se necesita para producir un estado de derecho (ya habíamos visto que el estado de derecho es un estado regido bajo el derecho público). Éste es un sistema de leyes para un grupo de hombres que se encuentran bajo influencia mutua y que necesitan someterse a una constitución para tener acceso a la justicia. La constitución civil es “una relación de hombres libres” que se encuentran

---

<sup>1</sup> *TyP*, pp. 40 y 41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 46.

bajo leyes coercitivas sin que estas perjudiquen su libertad individual.<sup>3</sup>

Ahora bien, hay dos tipos de leyes externas (que son las leyes vinculantes que hacen posible una legislación externa), las primeras son *a priori* a los que se llega por la simple razón, o sea que no necesitan ser expresadas para reconocerse como leyes, y las segundas son las leyes positivas, que necesitan una “legislación externa real”, o sea, ser expresadas, pues sin ello no serían leyes en absoluto.<sup>4</sup> Las leyes que emanan por lo tanto de la voluntad pública, a través del soberano, son leyes positivas, pues necesitan ser expresadas por este último para ser leyes y es con respecto a estas leyes, en que la voluntad pública, en el segundo nivel, es piedra de toque de legitimidad.

Las leyes que se derivan del derecho público, son leyes públicas. Estas son leyes externas, que limitan la libertad de los individuos para conservar la armonía entre los mismos, según un principio universal.<sup>5</sup> Estas leyes son leyes coactivamente respaldadas “mediante las cuales se puede asignar a cada uno lo suyo y asegurarlo contra toda usurpación de otro”<sup>6</sup> y tienen que ser declaradas o formuladas para poder valer como leyes, por lo que las leyes públicas son en Kant las leyes positivas.<sup>7</sup> Para ver cómo es que la voluntad pública funciona como criterio de legitimidad de las leyes públicas positivas, es preciso abordar los principios *a priori* que hacen posible al estado civil.

### *Los principios a priori del estado civil*

El estado civil ésta formado por tres principios *a priori* que son la libertad, la igualdad y la independencia. Estos principios, dice Kant, “son menos leyes que da el Estado ya establecido que leyes sólo según las cuales es posible el establecimiento de un Estado” conforme al derecho en general.<sup>8</sup> El primer principio se refiere a la libertad en tanto hombres. Este principio dice que todos los hombres son libres de perseguir sus intereses, de buscar la felicidad en la forma que prefieran, sin verse impedidos por una voluntad externa ni obligados a perseguir una concepción de felicidad que no es la suya. Este principio se formula así:

---

<sup>3</sup> *MdS*, p. 266.

<sup>4</sup> *MdS*, p. 77.

<sup>5</sup> Ver *PP*, p. 25.

<sup>6</sup> *TyP*, p. 40.

<sup>7</sup> Las leyes públicas en Kant no son, sin embargo, cualquier sistema de leyes positivas sino que, como se verá más adelante, son leyes generales que implican el consentimiento general (son leyes que todos los seres racionales pueden *querer*) y esto implica el acuerdo con el principio del derecho (que como se vio en el primer capítulo tiene su base en la moral). Ver Kevin R. Davis, *op. cit.*, p. 410.

<sup>8</sup> *TyP*, pp. 41 y 42.

Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal de que no perjudique ese derecho del otro).<sup>9</sup>

Este principio hace a Kant explícitamente un filósofo político antipaternalista. El Estado tiene solamente el deber de salvaguardar las libertades individuales de una forma ordenada, sin que la libertad de uno interfiera con la de otro, éste no puede imponer una concepción específica de bien a los individuos. La felicidad es un fin subjetivo, sobre cuyo contenido los individuos difieren los unos con los otros y para Kant es un derecho fundamental el no interferir con la persecución de dicho fin, siempre y cuando no se impida con ello a otro de lograr exactamente el mismo objetivo con su respectiva concepción de felicidad. En el siguiente párrafo el antipaternalismo de Kant se hace aún más patente:

Un gobierno fundado en el principio de la benevolencia para con el pueblo, tal como el de un *padre* para con los hijos, es decir, un gobierno paternal (*imperium paternale*) en el que entonces, los súbditos, como niños menores de edad incapaces de diferenciar lo que es verdaderamente útil o dañino, están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo a fin de esperar únicamente del juicio del jefe de Estado la manera en que *deben* ser felices, y sólo su bondad el que él lo quiera igualmente, -un gobierno así es el mayor *despotismo* pensable (constitución que suprime toda libertad de los súbditos que, por tanto, no tienen derecho a alguno).<sup>10</sup>

De este principio se sigue que el derecho en general proviene de la libertad natural de los hombres y sólo tiene sentido hablar de él mientras ésta se respete. También puede derivarse de esto que las leyes no deben tener como propósito promover la felicidad de los individuos, sino simplemente promover que a cada individuo le sea posible perseguir sus intereses, y de buscar ser felices a su propia manera.<sup>11</sup> Kant quiere así defender la libertad individual a toda costa. Cuando afirma que bajo un gobierno paternalista los derechos de los individuos se anulan por completo, está pensando que si los derechos individuales están sujetos a la utilidad pública o a una determinada concepción del bien del soberano en turno, el estado puede “apropiarse”, por así decirlo, de las libertades de todos los individuos, en nombre de dicho bien común.<sup>12</sup>

Por un lado este principio prohíbe algo y funciona así como un principio negativo de acción,

---

<sup>9</sup> *Idem*

<sup>10</sup> *TyP*, p. 42.

<sup>11</sup> Sobre el segundo punto Cfr. Reiss, *op. cit.* p. 25.

<sup>12</sup> Cfr. Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1996, p. 16.

pero por otro da también un criterio positivo para actuar libremente: cada quien tiene el derecho de buscar la felicidad en la forma que mejor le parezca, siempre y cuando no transgreda la libertad de ningún otro ciudadano. Kant es un filósofo liberal clásico en este punto, pues sostiene que el Estado existe únicamente para salvaguardarlas. El paternalismo es inconsistente con la defensa sistemática de las libertades individuales y por ello es despótico y despoja a sus súbditos de todo derecho.<sup>13</sup>

El gobierno tiene que asegurar la convivencia de seres igualmente libres con un sistema legal formal, en el que el soberano debe regular el comportamiento de los súbditos solamente bajo el criterio formal que hace compatible a la libertad de todos los individuos que conforman la sociedad civil. Este formalismo procura la mayor libertad individual posible.<sup>14</sup>

El derecho a la libertad que poseen todos los individuos gracias a su humanidad, en el fondo puede traducirse como el derecho de estar sujetos únicamente a leyes generales. El antipaternalismo implica la sujeción a leyes generales, pues sólo leyes generales, sin contenidos éticos y religiosos específicos, y sin ideas de felicidad definidas, pueden dejar intacta la capacidad individual de perseguir intereses particulares y al mismo tiempo apearse a un criterio formal que prohíbe transgredir la libertad del otro y coacciona la libertad de cualquier individuo que lo haga de manera ilegal.<sup>15</sup>

Sólo las leyes generales pueden garantizar la armonía entre las diferentes esferas de libertad de los individuos. Éstas son las únicas que una sociedad de individuos libres pudo haberse dado a sí misma.

El criterio de antipaternalismo kantiano pone a la universalización como eje central de la justificación, que deja de lado toda determinación material y positiva y se conforma únicamente con criterios negativos (“no decidir la forma en la que otros deben alcanzar la felicidad”) a la hora de formular reglas que pretenden ser universalmente válidas.<sup>16</sup>

El segundo principio de la constitución civil del derecho kantiano es el principio de igualdad en tanto súbdito. Este principio hace explícito lo que ya estaba implícito en el principio de libertad, que es la distribución equitativa de la libertad a todos los súbditos<sup>17</sup>:

Cada miembro de la comunidad tiene, con respecto a los demás, derechos de coacción, con la sola excepción del jefe de la misma (porque éste no es miembro de ella, sino su creador o conservador) que, él único, tiene la facultad de coaccionar, sin estar sometido él mismo a una ley de coacción. Pero cualquiera que en un Estado se halle *bajo*

---

<sup>13</sup> Cfr. *Idem*

<sup>14</sup> Cfr. Wolfgan Kersting, “Kant's Concept of the State”, p. 151.

<sup>15</sup> Cfr. *Idem*

<sup>16</sup> Cfr. *Idem*

<sup>17</sup> Cfr. Allan D. Rosen, *op. cit.*, p. 14.

leyes es súbdito, por tanto sometido al derecho de coacción como los demás miembros de la comunidad...<sup>18</sup>

Aquí vemos que todos son iguales ante la ley, pues todos son capaces de servirse de ella para defender su libertad. Si bien este principio promueve la igualdad legal, Kant se separa de cualquier otro tipo de igualitarismo como el económico o social. Su principio solamente quiere asegurar que las leyes son aplicables para todos, sin hacer restricciones de rangos. Este principio deja a las relaciones sociales y económicas seguir su curso e incluso “es compatible con la mayor desigualdad” en lo que a ellas se refiere. A este principio sólo le conciernen las relaciones legales de los individuos y el derecho que tienen todos de coaccionar a otro cuando su libertad sea transgredida por éste:

...según el *derecho* (que como decisión de la voluntad general sólo puede ser uno y que concierne a la forma del derecho, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, puesto que ninguno puede coaccionar a otro sino mediante la ley pública...<sup>19</sup>

Según Kant, de este principio también se deriva que todos los individuos pueden alcanzar los grados que puedan según sus talentos y su fortuna, sin que los demás individuos traten de impedirselo por algún tipo de prerrogativa hereditaria. Esto quiere decir que no puede haber ningún privilegio adquirido de forma innata de un individuo sobre los otros en el estado civil, no se pueden heredar “rangos” y cualquiera puede, en virtud de sus posibilidades y gracias a sus propias circunstancias, alcanzar el nivel que pueda en la jerarquía social.<sup>20</sup>

El tercer principio jurídico es el principio de independencia (*Selbstständigkeit*) como ciudadano (*Bürger*). Este principio estipula el derecho a la colegislación, y es en este contexto en el que aparece la idea de voluntad pública en su segundo nivel. En esta sección sobre el principio de independencia, Kant habla de este concepto de la siguiente forma:

Ocurre que todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determina para todos lo que debe serles jurídicamente permitido o prohibido es el acto de una voluntad pública, de la que surge todo derecho y que, por consiguiente, no tiene que cometer injusticia contra nadie. Pero esta voluntad no puede ser otra sino la del pueblo todo (todos decidiendo sobre todos, y por consiguiente cada uno sobre sí mismos; pues sólo con respecto a sí mismo nadie puede ser injusto). Pero si es un otro que uno mismo, la simple voluntad de un individuo diferente no puede decidir acerca de él nada que podría no ser justo; por tanto su ley exigiría aún otra ley que limitara su

---

<sup>18</sup> *TyP*, pp. 43 y 44.

<sup>19</sup> *TyP*, pp. 44 y 45.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 46 y 47.

legislación, por lo que ninguna voluntad particular puede legislar para una comunidad.<sup>21</sup>

Ya antes sabíamos que la voluntad pública es la que formula las leyes generales, y sabíamos que ésta es pública en el sentido de que es general porque implica la unión de un pueblo y el interés común, en oposición a una voluntad particular, que sólo persigue sus propios intereses. En este pasaje se asoman dos aspectos interesantes y nuevos sobre la voluntad pública. Por un lado, podemos decir que la voluntad pública ya no sólo se opone a las voluntades individuales de los miembros que se unen para formar el Estado, sino que se opone también a la voluntad particular de un soberano que gobierne según su propia voluntad sobre una comunidad. Por otra parte, una voluntad particular no puede ser el criterio de legitimidad de las leyes públicas, porque cuando se hace la pregunta por la legitimidad de la legalidad, la voluntad particular tiene que derivar su autoridad de una voluntad superior y así sucesivamente, por lo que se produce un regreso al infinito. En cambio, la voluntad pública, que implica la unión de las voluntades de todos, aplicadas sobre todos, no produce tal regreso.

Kant dice después que el concepto de comunidad se conforma con el de libertad externa, con el de igualdad y con el de la unidad de la voluntad de todos cuya condición (la condición de tal unidad) es la independencia, pues la unión de libertad e igualdad requieren del voto.<sup>22</sup> Aunque Kant aquí define a la independencia directamente como el voto, podríamos decir también que la independencia se refiere en un nivel más abstracto a la autolegislación, que está implicada en la idea de voluntad pública y que es por eso su “condición”. Es decir, si no suponemos que los individuos son capaces de autogobernarse, no podemos imaginar la existencia de una voluntad de todos, que gobierne sobre todos.

Por otra parte, podríamos afirmar que en este segundo nivel en el que aparece la voluntad pública, se descubre su traducción empírica (que en el primer nivel no existe) en el derecho al voto. En el primer sentido abstracto de la independencia está implicada la igualdad de todos los miembros del estado civil, sin embargo, su traducción empírica tiene un elemento de desigualdad evidente, pues Kant afirma que el derecho al voto depende de la calidad de propietario del individuo, pues sólo un individuo que es “su propio señor” y que tiene propiedad es un ciudadano, y el voto está restringido a los ciudadanos. Los individuos que no tienen derecho al voto, pueden sin embargo participar de las mismas leyes (principio de igualdad) aunque no interfieran en su formulación. Éstos individuos son así súbditos, pero no ciudadanos. En esta cláusula sobre el derecho al voto basado en la propiedad, Kant no deja de ser un hombre de su tiempo y eliminar a las mujeres y a los niños haciendo esta exclusión

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>22</sup> Cfr. *TyP*, p.50.

analítica a la cualidad de ser un ciudadano (las mujeres y los niños no pueden ser propietarios).<sup>23</sup>

Uno de los problemas evidentes con este presupuesto es que rompe con todo el constructo legal que tenía pretensiones de fundamentar al Estado y su estructura sólo en elementos *a priori* de la razón. Si la propiedad es la condición para poder ser partícipe de la legislación del Estado, y esta legislación implica al principio de libertad e igualdad, entonces estos tres principios de la constitución civil dejan de ser *a priori* con la fuerza en que Kant parece querer que lo sean. El principio de independencia tomado al pie de la letra es difícil de justificar a la luz de una fundamentación del Estado puramente *a priori*.<sup>24</sup>

En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant afirma que la igualdad y a la independencia (la capacidad del hombre de ser “su propio señor”) se derivan del derecho innato a la libertad y de hecho “no son diferenciables de ella”.<sup>25</sup> Me parece que es necesario pasar por alto el presupuesto de que el tercer principio está limitado a los propietarios, pues es evidente que rompe con todo el edificio de estructuración racional y *a priori* que le da originalidad a la filosofía política kantiana dentro del marco del liberalismo político clásico. Pienso que es más interesante tomar al principio de independencia como un derecho innato derivado del derecho a la libertad, que es derecho de los hombres, derivado de su humanidad, pues me parece que si Kant le dio un lugar importante a su filosofía del derecho al tema de la propiedad, éste tema no es el más interesante en su teoría. El tema del voto, como la traducción empírica de la voluntad pública se abordará más adelante, pero por ahora podemos dejar de lado este elemento contradictorio, y rescatar la explicación de la independencia como una idea más abarcadora, que considera a todos los ciudadanos, sean estos propietarios o no.

### *De vuelta al contrato*

En la sección pasada vimos que la voluntad pública es la piedra de toque de la legitimidad de las leyes públicas, pues es justa por definición (cada uno gobierna sobre sí mismo) y no produce el regreso *ad infinitum* de la pregunta por la legitimidad última que sí produciría una voluntad particular gobernando sobre una comunidad. Esto significa que el soberano tiene que “encarnar” a la voluntad

---

<sup>23</sup> Ver *Idem*

<sup>24</sup> Ver Wolfgang Kersting, “Kant's Concept of the State”, p. 153. y Peter Koller, *op. cit.*, en donde Koller hace una lectura de Kant, en la que el criterio de la limitación de la libertad está basado en la capacidad de propiedad y critica así a este criterio como la falta de justicia que se produce cuando la voluntad pública está basada dicha capacidad y la incongruencia del requisito de propiedad con las pretensiones de fundamentación *a priori* de Kant.

<sup>25</sup> *MdS*, p. 107.

pública y gobernar sin atender a su capricho y sólo siguiendo al interés común.

Pues bien, si en un primer nivel la idea de voluntad pública que implica al contrato originario, funge como idea fundacional del Estado racional, en un segundo nivel, ésta idea guía, a través de “la ley fundamental” del contrato originario el ejercicio del poder político. En *Teoría y Praxis* Kant afirma que el contrato es una base que legitima la constitución civil y que como idea de la razón sirve como ideal regulativo a cada legislador real, pues lo obliga a:

que de sus leyes como si las leyes que formula *pudieran* haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo y a que considere a cada súbdito, en tanto éste quiera ser ciudadano, como si hubiese contribuido a formar con su voto una voluntad semejante. Pues ésta es la piedra de toque de toda ley pública.<sup>26</sup>

La idea de contrato no sólo justifica la existencia del estado civil, sino que da parámetros formales al legislador empírico para la formulación de leyes positivas. Las leyes que se apegan a esta idea son justas porque implican que el legislador toma en cuenta de forma *a priori* la voluntad de cada ciudadano *como si* hubiese consentido salir del estado de naturaleza para unirse a una comunidad jurídica. Esto, como vimos en el primer capítulo, implica la consideración de los ciudadanos como individuos libres (que entraron al estado civil voluntariamente) y que en este segundo nivel se suponen unidos para vigilar el gobierno del soberano y en esto radica también el carácter moral del Estado kantiano.<sup>27</sup>

Así como el contrato en un primer nivel no quiere justificar la formación histórica de los Estados reales, en este segundo nivel el contrato no apela a la participación empírica de los ciudadanos en la formulación de las leyes. Kant no está pensando en una asamblea de ciudadanos votantes, ni en elecciones o en un plebiscito, más que eso, la idea del contrato funciona como un procedimiento racional que debe llevar a cabo el legislador al momento de formular leyes que pretenden ser generales y justas. Esto significa, que para Kant la fuente de la justicia legal no está en la concordancia del contenido de las leyes con leyes naturales, por ejemplo, sino en la naturaleza de las leyes, en *la forma* en la que las leyes fueron formuladas.<sup>28</sup>

El soberano, que idealmente encarna a la voluntad pública, debe entonces formular las leyes según este método que garantiza la justicia (el procedimiento racional que es el contrato) que, ya que

---

<sup>26</sup> TyP, p. 56.

<sup>27</sup> Ver Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 182.

<sup>28</sup> Cfr. Kersting, “Kant's Concept of the State”, p. 157.

no supone un método empírico (elecciones efectivas, etc.), puede *simularse* haciendo las leyes como si los ciudadanos pudieran haber dado su consentimiento a la ley.<sup>29</sup> Para simular esa posibilidad del consentimiento de todos los ciudadanos a la ley, el procedimiento debe estar guiado por los tres principios del estado civil, que dicen que todos los hombres son libres, iguales e independientes.<sup>30</sup>

El contrato no solo sirve como guía práctica para el soberano, sino también para los ciudadanos, pues esta es la forma en la que éstos últimos tienen que pensar su relación con el Estado. No importa que un contrato explícito entre ellos nunca haya tomado lugar de hecho, lo importante es que actúen *como si* ellos todos hubiesen consentido en una soberanía común que los representa y los considera a través de estas ideas racionales. Es esta idea de contrato la que justifica la obligación de los ciudadanos con el Estado.<sup>31</sup>

La idea del contrato originario es análoga al imperativo categórico. Mientras el imperativo categórico sirve como prueba y criterio para las acciones en el ámbito moral, la idea del contrato originario sirve como prueba de corrección de las acciones en la esfera política. Así como el imperativo categórico exige un experimento mental con un proceso de universalización, en el que se exige actuar según máximas que al mismo tiempo podamos querer que sean leyes universales, el contrato originario implica un procedimiento de universalización en el que el soberano formule leyes *como si* estas pudiesen tener consentimiento general, es decir, haber emanado de la voluntad pública.<sup>32</sup>

Un ejemplo de cómo sirve el contrato como guía de acciones políticas concretas puede encontrarse en el segundo apartado de *La Paz Perpetua* que lleva por título la prescripción de “Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación”. La razón central de este argumento, es que al tratar al Estado como una especie de propiedad, como sí lo es la tierra en que está erguido, se viola la idea del contrato que lo fundamenta como la unión libre de individuos que se gobiernan a sí mismos:

Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre

---

<sup>29</sup> Ver *Ibid.*, p. 159.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 150.

<sup>31</sup> Ver Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 183.

<sup>32</sup> Cfr. Wolfgang Kersting, “Politics, Freedom, and Order”, p. 355.

un pueblo.<sup>33</sup>

Ya que el contrato es un procedimiento que no da el contenido o la materia de las leyes, podemos concluir que en el ejemplo anterior se puede prohibir la adhesión de un estado a otro, porque al violarse la idea del contrato se viola la consideración de la libertad, igualdad, e independencia de los hombres que lo conforman.

Recordemos que el contrato originario es una “ley fundamental que sólo puede surgir de la voluntad general (unida) del pueblo”, así que, ya que en el contrato se encierra la voluntad pública, que el soberano ideal debe representar, la idea de contrato es lo que obliga a todo soberano real (sea este un monarca o una asamblea, etc.). La voluntad pública es en este nivel, la fuente de justicia de las leyes positivas, que a través del procedimiento racional que supone el contrato originario, formula sólo leyes capaces de consentimiento general.

### *La constitución republicana*

La constitución civil, una relación de hombres libres bajo el principio del derecho, debe estar formada por los tres principios *a priori* para ser conforme a derecho.<sup>34</sup> Para Kant, la única forma constitucional que respeta estos principios, es una constitución republicana. Ésta es “la única que deriva de la idea de contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo”.<sup>35</sup> Una constitución así implica un gobierno representativo y la división de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.<sup>36</sup> En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant explica que los tres poderes son relaciones entre la voluntad pública (voluntad *a priori* y racional del pueblo) y la idea racional de un soberano que tiene realidad objetiva (en la práctica).<sup>37</sup>

Kant hace una distinción entre lo que el llama “forma de gobierno” y “forma de soberanía” e introduce esta distinción en *La Paz Perpetua*, para que “no se confunda la constitución republicana con la democrática”. Hay pues, dos formas de clasificar al Estado, una es por las personas que están al

---

<sup>33</sup> *PP*, p. 6

<sup>34</sup> Aunque Kant de hecho habla de los principios de manera distinta a como los hemos visto, asumimos aquí que se refiere a los mismos porque el segundo es la sujeción a leyes iguales para todos, en tanto que súbditos, y el tercero se refiere a la igualdad de los súbditos en tanto ciudadanos. Parece que este tercero más bien habla del principio de igualdad, pero el hecho de que haga la aclaración de que es “en tanto ciudadanos” se puede asumir como la autolegislación que define a los ciudadanos y que es la base del principio de independencia, como lo vimos anteriormente.

<sup>35</sup> *PP*, p. 15.

<sup>36</sup> Cfr. Joaquín Abellán, “Sobre el Concepto de República”, en Kant, *La Paz Perpetua*, p. XXVI.

<sup>37</sup> *MdS*, p. 330.

mando del mismo y la otra es por cómo se ejecuta dicho mando sobre el pueblo.

La forma de soberanía se refiere al número de personas que gobiernan al pueblo y para Kant sólo hay tres tipos de soberanía: la *autocracia*, que es la la soberanía de una sola persona (para Kant el poder de un príncipe), la *aristocracia* que es el poder dividido entre unos cuantos que están relacionados entre sí (el poder de la nobleza), y por último la *democracia*, que es la soberanía ocupada por todos los miembros que conforman el Estado (la soberanía del pueblo).<sup>38</sup>

La forma de gobierno, que se refiere a la manera de gobernar del soberano, depende de su constitución que es “el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo” y sólo hay dos formas de la misma: una es la *republicana* y la otra es la *despótica*. La constitución republicana se caracteriza por la división del poder ejecutivo y legislativo, mientras que en el despotismo las leyes se hacen según la voluntad arbitraria del gobernante “con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular”.<sup>39</sup>

Según Kant, la democracia es una forma de gobierno despótica, pues en el fondo no se cumple en su ejecución la participación equitativa de la legislación, ya que “todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden...” y esto es, según Kant y según toda la exposición de los segmentos anteriores “una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad”.<sup>40</sup>

Cualquier forma de gobierno tiene que ser representativa, pues el legislador no puede ejecutar simultáneamente la ley que él impone. La democracia no puede ser una forma de gobierno, sino simplemente una forma de soberanía. Kant afirma que los soberanos pueden gobernar con un *espíritu* republicano, aunque la forma de soberanía sea aristocrática o autocrática, es decir que pueden adoptar un sistema representativo como el que según él logró el emperador Federico II de Prusia que dijo que “él era simplemente el servidor del Estado”.<sup>41</sup>

Ahora bien, regresemos a la idea de voluntad pública y veamos cómo es que esta se relaciona con lo que Kant piensa que es la mejor forma de gobierno y en la que deberían de basarse los soberanos aunque fuese en el *espíritu* de dicha forma. En primer lugar, Kant piensa que en un sistema republicano de gobierno, no hay posibilidad de que los ciudadanos entren en conflicto con el soberano ni con el poder ejecutivo, pues en el fondo, los ciudadanos mismos son su propio soberano, pues en un sistema

---

<sup>38</sup> Ver *PP*, pp. 18 y 19.

<sup>39</sup> Ver *Idem*

<sup>40</sup> Ver *Idem*

<sup>41</sup> Ver *Idem*

de este tipo las leyes son formuladas por la voluntad unida del pueblo y el poder ejecutivo solamente se encarga de asegurar que estas leyes se cumplan.

Cuando los ciudadanos mismos están encargados de su propia legislación, como sucede en una constitución republicana, no es posible que éstos se vean afectados por una injusticia por parte del soberano o que surjan conflictos entre ellos y el legislativo. La constitución republicana implica en sí misma, la participación de los ciudadanos a través de un representante en la formulación de las leyes bajo las que estarán sujetos y esto anula la posibilidad de que el soberano (el legislativo, ya sea en la forma de una asamblea parlamentaria o un monarca) actúe arbitrariamente según sus propios caprichos e intereses. El soberano tiene entonces por fuerza que legislar con leyes, a las que los ciudadanos pudieran querer someterse.<sup>42</sup>

Como vimos en el segmento anterior, una constitución civil para Kant está fundada en tres principios *a priori* del derecho. Estos tres principios se derivan del derecho a la libertad, o el principio universal del derecho cuyo objetivo es lograr la armonía de todas las libertades individuales de la comunidad. Como también quedó expuesto anteriormente, la mayor libertad posible equitativamente distribuida se logra sólo mediante leyes que provengan de un contrato que se haya formado por la voluntad general, pues esto significa que son leyes generales y que son posibles de consentimiento general. Una comunidad contractualmente establecida, tiene ya la misma estructura normativa que una constitución republicana, pues esta también implica el reconocimiento de ciudadanos libres e iguales que tienen todos derecho a la legislación.

La voluntad pública, como vimos ya en los segmentos anteriores, es la idea gracias a la cual se pueden “proteger” por así decirlo, los principios de libertad e igualdad que reclama una constitución civil, por lo que podemos concluir que para Kant una constitución republicana es aquella que es guiada por la idea de voluntad pública.

El Estado republicano kantiano es un Estado ideal, fundado en los principios *a priori* de la razón que tienen como eje la libertad política. Kant no es un utopista y no es ningún ingenuo con respecto a la realidad de los estados empíricos y de cómo funciona la política y ha funcionado a través de la historia. Si bien este ideal nunca coincidirá con la realidad empírica de los estados históricos, esta sí debe servir como una guía racional que lleve a los pueblos cada vez más cerca del mismo.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Cfr. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 178.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 174 y 175.

## *El principio de publicidad*

En el segundo segmento del Apéndice de *La Paz Perpetua*, Kant presenta el principio de publicidad (*Prinzip der Publizität*)<sup>44</sup> como el *principio trascendental* del derecho público. Esto quiere decir, que la publicidad es la condición necesaria para que el derecho público pueda existir.<sup>45</sup> Recordemos que el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible la concordancia de la libertad de todos, de acuerdo con una ley universal. En el primer párrafo del segundo segmento del apéndice, lo primero que hace notar Kant, es que la *publicidad es formal*, o sea que no implica ningún contenido:

Si en el derecho público, prescindo, como suelen concebirlo los juristas, de toda materia (de las diferentes relaciones empíricamente dadas de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como públicamente manifiesta) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.<sup>46</sup>

Como vemos en el pasaje anterior, la justicia para Kant es impensable si no es como “públicamente manifiesta”. Si no hay publicidad en las acciones políticas, es decir, si estas no son manifiestas y están expuestas a la luz del día, no pueden ser justas. La *publicidad* está despojada de elementos empíricos y refiere solamente a la *forma* que tiene el derecho público, por lo que podemos decir que es *a priori*. Si el derecho público es el conjunto de leyes externas que procuran la armonía de la libertad de todos, y la publicidad es su *forma*, entonces la publicidad debe ser entendida como la forma que *deben* de tener todas las leyes generales que rigen la libertad política, para ser leyes justas. La publicidad es para Kant, la condición de posibilidad de justicia en el estado civil. Sobre este marco Kant formula el principio de publicidad en su sentido negativo:

“Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Según Laursen, el uso de la palabra “*Publizität*” en tiempos de Kant, remitía al medio del periodismo político, y Kant llevó la dimensión del término mucho más lejos y lo convirtió en un término conceptualmente necesario para el derecho público. Ver J. C. Laursen, *op. cit.*, p. 596.

<sup>45</sup> Ver “Trascendental” en H. Holzhey, V. Mudroch, *op. cit.*, pp. 268 y 269.

<sup>46</sup> *PP*, p. 61.

<sup>47</sup> *PP*, p. 62.

Me parece que este principio se puede poner en otras palabras, diciendo que las acciones políticas son injustas si sus principios no pueden ser revelados. Este principio es negativo porque sólo es una norma para saber qué acciones políticas *no* son justas, sin decir nada sobre cuáles sí lo son. Según Kant éste es una especie de axioma ya que es indemostrable pero verdadero, a demás de ser un principio práctico de “fácil aplicación”<sup>48</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa que los principios de una acción no “soporten” o “puedan” ser publicados? Si por sí sólo este principio no responde a esta pregunta, más tarde en el texto Kant lo hace explícito: si los fines de una acción política se ven frustrados *por* el hecho de revelar sus principios, entonces las acciones son injustas:

Un principio que no pueda manifestarse en alta voz sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y al que no puedo confesar públicamente sin provocar indefectible la oposición de todos, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y al que no puedo confesar públicamente sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que amenaza a todos.<sup>49</sup>

Kant parece estar diciendo aquí, que si el principio de una acción política tiene que ser mantenido en secreto, es porque de ser publicado, todos se opondrían a ella y esto frustraría el fin de la misma. Es decir, revelar el principio de la acción es la causa de la oposición de todos y en dicha oposición se encuentra la causa de que el fin no pueda realizarse. Kant supone que, si uno mantiene los principios de sus acciones en secreto, es necesariamente porque dichos principios son injustos para todos los demás y no considera ningún caso en el que esto sea distinto. Y claro que si la acción que se planea es injusta para un colectivo, este colectivo se va a negar rotundamente a que la acción sea realizada.

El sentido de “público” que aparece aquí, es el sentido que opone a lo público como lo que es *manifiesto* a lo “privado” como lo que permanece en secreto.

Ahora pensemos cómo se relacionan el principio de publicidad y este sentido de “público” con la idea de voluntad pública como la hemos entendido hasta ahora. Lo primero que se puede preguntar uno para descubrirlo es ¿cómo se relaciona la idea de voluntad pública, con la relación entre la oposición de todos y la injusticia de una acción? Recordemos que la idea de voluntad pública supone,

---

<sup>48</sup> Cfr. *Idem*

<sup>49</sup> *Idem*

en su segundo nivel, el consenso general de las leyes, y esto a su vez es el criterio de justicia de las mismas. La idea de la voluntad pública reclama que una ley debe ser capaz de tener el consentimiento de todos si ha de ser justa.

El pueblo mismo no puede esconder sus principios al fundar un Estado, pues el Estado para Kant existe sólo por la justicia misma, y ya vimos que los principios que necesitan ocultación para la realización de sus fines no son justos. Esto se muestra cuando Kant expone el problema del derecho a la revolución, en el que pregunta: “¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?”<sup>50</sup> Kant acepta de entrada que en esta situación los derechos del pueblo están siendo violados, y que el tirano en cuestión no vería sus derechos violados en caso de ser destituido. Sin embargo la revolución es un medio injusto para destronar al tirano y los súbditos tendrían que sufrir los castigos más severos sin poder llamarlos injustos, en caso de perder la batalla. Esta cuestión se demuestra recurriendo al principio de publicidad. En este caso, no es el soberano el que está obligado a hacer manifiestos sus principios, sino los ciudadanos mismos. A continuación voy a exponer el argumento de la no rebelión, incluyendo las premisas que Kant no hace explícitas para llegar a la conclusión, estas premisas van marcadas con un asterisco<sup>51</sup>:

- 1) Para que el soberano sea la autoridad suprema, no puede haber ningún poder legítimo sobre él.\*
- 2) Si el pueblo, antes de llevar a cabo el contrato social, pone como condición de la constitución civil, el ejercicio de la fuerza sobre el soberano, bajo ciertas circunstancias (la tiranía, por ejemplo), entonces el pueblo ejerce un poder legítimo sobre el soberano.
- 3) (2) se puede traducir como: si el pueblo hace *público* su principio de levantarse en contra del soberano, en determinados casos, antes de entrar al estado civil, entonces el pueblo ejerce un poder legítimo sobre el soberano.\*
- 4) El soberano ya no es la autoridad suprema, sino el pueblo [Por (1) y (2)] .
- 5) Para que la instauración del Estado sea posible, sólo puede haber una autoridad suprema que sea condición de esta instauración.\*
- 6) Si el pueblo se pusiera a él mismo y al soberano como las condiciones de la instauración del Estado, entonces el Estado no sería posible en absoluto [por (4)].

---

<sup>50</sup> *PP*, p.62.

<sup>51</sup> El argumento original está en *PP*, p. 63., véase también *TyP*, pp. 65 y 66.

- 7) La voluntad general (la voluntad del pueblo) quiere necesariamente la instauración del Estado.\*
- 8) Por lo tanto, si (5), entonces la voluntad general, o voluntad del pueblo se contradice a sí misma.
- 9) Por lo tanto, si el pueblo hace *público* el principio de rebelión, entonces su fin se ve frustrado, dígase la instauración del Estado. El principio de revolución tendría que permanecer secreto, para lograr su fin. En otras palabras, el principio de revolución, no “soporta” la *publicidad*.\*
- 10) Por lo tanto, el principio de revolución es *injusto*.

Kant dice: “La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente”<sup>52</sup>. Por el contrario, si el soberano publica que castigará la revolución, condenando a muerte a sus líderes, no está cometiendo una acción injusta. Según la lógica del principio de publicidad, que hemos visto hasta ahora, el soberano no necesita mantener en secreto esta máxima, de hecho incluso necesita publicarla, si es que quiere lograr sus propósitos, dígase, mantenerse en el poder y no ser derrocado violentamente.

El tema sobre el derecho a la revolución en Kant, es muy controversial y ha suscitado mucho debate entre sus comentaristas<sup>53</sup>, sin embargo, aquí no voy a tratar de argumentar ni a favor, ni en contra de este argumento y tampoco es mi tarea aquí analizar si la conclusión de Kant, se sigue indiscutiblemente de las premisas. En este trabajo sólo me interesa encontrar los elementos implícitos en el argumento que ayudan a aclarar la relación entre el principio de publicidad y la idea de voluntad pública.

Concentrémonos directamente en los pasos del argumento que hablan sobre la voluntad general. Como se vio en el primer capítulo, el transcurso del estado de naturaleza al estado civil es algo que se *debe* querer por un pueblo, por esto es que tiene sentido para Kant decir que la voluntad general o voluntad del pueblo se contradice a ella misma si no se instaura el Estado. Pero ¿qué quiere decir exactamente que la voluntad general se contradiga a sí misma? De nuevo, es la oposición de todos y la falta del consenso general de las leyes, la que hace que las leyes sean injustas. Y el consenso general es lo que está implícito en la idea de voluntad pública. Por lo tanto, cuando hay oposición generalizada del

---

<sup>52</sup> *PP*, p. 63

<sup>53</sup> Para una discusión de diferentes posturas sobre el principio de revolución véase Allen D. Rosen, *op. cit.* pp. 161-171., según Rosen, la prohibición Kantiana del derecho a la revolución es una debilidad evidente en la teoría kantiana y es algo que no se podría sostener en teorías políticas democráticas modernas.

pueblo, se contradice a la voluntad pública.

Kant formula, para concluir *La Paz Perpetua*, el principio de publicidad en sentido positivo. Este principio es un criterio para reconocer las acciones políticas justas y dice:

“Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez”<sup>54</sup>.

Ahora podemos preguntarnos ¿qué significa que las máximas *necesitan* publicidad para no fracasar en sus propósitos? ¿Y por qué esto está de acuerdo con el derecho? Podríamos aventurarnos a pensar que esto, análogamente a lo que se vio en el caso del principio negativo, tiene que ver con el consentimiento general que las leyes generales deben tener para ser justas. Se me ocurre el siguiente argumento en cinco pasos por el cual se puede llegar a esta conclusión, ligando este principio con su versión negativa:

- 1) Sólo las máximas que son publicadas, son conocidas por el pueblo y pueden ser sometidas a revisión por éste.
- 2) Sólo las máximas que son sometidas al examen del pueblo, son capaces de obtener consentimiento general o no.
- 3) Las máximas que *tienen* que ser ocultadas para poder realizar sus fines, tienen que serlo porque de ser publicadas, tendrían la oposición absoluta del pueblo (porque son injustas).
- 4) Por el contrario, las máximas que necesitan ser publicadas, para poder cumplir sus propósitos, lo necesitan, porque *necesitan* el *consentimiento del pueblo*, para lograr su fin.<sup>55</sup>
- 5) Las máximas que tienen el consentimiento general, son máximas surgidas de la idea de voluntad pública y son justas.

Conclusión: Por lo tanto, las máximas que necesitan ser publicadas para lograr su fin, son justas.

De nuevo vemos que lo público entendido como “lo manifiesto”, o la publicidad traducida en

---

<sup>54</sup> *PP*, p. 69. Para evitar la discusión sobre la conformidad de la política con el derecho en esta sección, que no pretende encargarse de este problema, pienso que es permisible traducir el acuerdo con “el derecho y la política” del que aquí se habla por “son justas”, que es el contrario positivo de las máximas injustas que detecta el principio negativo de la publicidad visto anteriormente.

<sup>55</sup> Este paso no se sigue estrictamente del anterior, pero por mor al argumento me parece plausible como parte del razonamiento que podría fundamentar el principio en sentido negativo.

manifestación o exposición, juega un papel fundamental en la formulación de la voluntad pública. La voluntad pública, como procedimiento que genera leyes justas, a través del consentimiento general, *necesita* de la *publicidad* de los principios para funcionar.

Kant da en *Teoría y Praxis* dos ejemplos que pueden ayudarnos a iluminar el principio de publicidad en sus dos versiones y como han sido analizados hasta ahora. Hemos visto que el hecho de que una máxima no *soporte* la publicidad se deriva de la necesaria oposición del pueblo a la misma. Por el contrario, vimos también que la *necesidad* de la publicidad de una máxima, depende del consentimiento general a la misma. Bien, pues al hablar de la legitimidad de las leyes, según la voluntad pública, Kant nos dice que “si una ley estuviera constituida de tal modo que fuera *imposible* que todo un pueblo *podiese* prestarle acuerdo”<sup>56</sup> es injusta. El ejemplo que pone de una ley así, es una ley que privilegia a una clase de súbditos con los títulos de nobleza hereditarios, de la que dice que es imposible que un pueblo entero pueda dar su consentimiento. Hagamos la prueba de publicidad con esta ley, y parece ser que, una ley de este tipo, que privilegia sistemáticamente a un grupo limitado de individuos, tiene que ser *secreta*. Esta ley, para poder ser ejecutada y lograr sus fines, no puede ser publicada, pues de serlo, todos aquellos súbditos que no se ven beneficiados por ella se opondrían rotundamente a ella, lo cual estaría en desacuerdo con la idea de voluntad pública que exige consenso general como criterio de justicia de las leyes públicas. Parece que este ejemplo logra dibujar muy bien lo que Kant quiere decir, cuando sugiere que las leyes que tienen que ser secretas para tener éxito, son por definición injustas.

En un segundo ejemplo, Kant dice: “pero si es *sólo posible* que un pueblo le preste acuerdo [a una ley], es entonces un deber tener la ley por justa”. El ejemplo de una ley así, es el del impuesto a la guerra:

Si, por ejemplo, se impusiera una contribución de guerra proporcional a todos los súbditos, éstos no podrían decir, porque esa contribución es gravosa, que es injusta, por opinar que esa guerra es innecesaria, pues no están facultados para juzgar esto; en cambio, puesto que permanece siempre *posible* que la guerra sea inevitable y el impuesto indispensable, es necesario que éste sea tenido por legítimo según el juicio de los súbditos. Pero si, en esa guerra, se importunara a ciertos propietarios con requisiciones y se le perdonase a otros de igual condición, es fácil de ver que el conjunto del pueblo no podría concordar con semejante ley y está autorizado a actuar contra la misma, al menos mediante representaciones, porque no puede tener por justo ese reparto desigual de las cargas.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *TyP*, p. 56.

<sup>57</sup> *Ibid.*, nota al pie, p. 56 y 57.

En el caso del impuesto de guerra, los súbditos *tienen* que tener esta ley por justa, porque la guerra es algo que siempre puede pasar, y que agravia a un pueblo entero. Incluso si los súbditos piensan que la guerra es innecesaria, no son según Kant, capaces de juzgar sobre el asunto. Parece que aquí hay un argumento prudencial de por medio, que justifica por qué todos los súbditos deberían tener un cierto impuesto por justo. Ahora, volvamos al test de publicidad en su sentido positivo. Según el argumento, como lo traté de reconstruir anteriormente, este test dice que las máximas justas necesitan publicidad porque sólo a través del acuerdo de todos a ella, se puede cumplir el fin de la misma. En este caso, parece que, si un gobernante quiere exitosamente recaudar un impuesto para la guerra en el que todo el pueblo contribuya, tiene que hacer esta ley pública. De otra manera, sería imposible recaudar dicho impuesto. Además de esto, la ley sería acordada por todos los súbditos y esto la haría justa. En el caso sin embargo, en el que este mismo impuesto fuera más alto para un grupo de súbditos y menor para otro, la máxima, al ser publicada, no podría ser aceptada unánimemente. En este caso, la máxima tendría que ser secreta, por lo tanto injusta y proveniente de una voluntad privada, y no pública.

Ahora bien, me parece que la reconstrucción del argumento que fundamenta el principio positivo de publicidad aquí sugerido, es plausible y consecuente con el análisis de su contraparte negativa, además de que puede dar una buena explicación sobre el ejemplo anterior. Sin embargo, Kant no lo desarrolla así y su versión es de hecho algo confusa y sorprendente. Kant afirma, inmediatamente después de exponer el principio positivo, que, “si únicamente por medio de la publicidad” es como las máximas “pueden lograr su fin”, esto es porque “se adecuan al fin general del público” y entre paréntesis escribe “la felicidad”, que es el fin propio de la política. Después de esto afirma que:

Si sólo mediante la publicidad puede lograrse este fin, es decir, mediante la eliminación de toda desconfianza respecto a las máximas, éstas tienen que estar también en concordancia con el derecho público, pues sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos.<sup>58</sup>

Kant expone todo esto justo al final del apéndice y dice que el desarrollo de este principio habrá de dejarlo “para otra ocasión”, y después agrega confusamente e inesperadamente, que hay que considerar por ahora simplemente el carácter formal del principio de publicidad, que se despoja de todo elemento empírico, o sea, de la “teoría de la felicidad” y que hay que tomar en cuenta que este principio es simplemente la “forma general de la legalidad”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *PP*, p. 69.

<sup>59</sup> *Idem*

Kant parece querer decir que la felicidad es algo que el principio de publicidad puede garantizar y de esta forma estar de acuerdo con el fin de la política. Pero, ¿cómo? ¿cómo puede Kant garantizar un hecho que depende del mundo empírico, del que su teoría del derecho se ha querido deshacer todo el tiempo? La felicidad que, por ser un fin empírico, depende de las voluntades particulares de cada individuo, se opone precisamente al establecimiento de un “principio común, ni tampoco entonces bajo una ley externa que concuerde con la libertad de los demás”<sup>60</sup>.

Se podría tratar de rescatar a Kant de esta paradoja, diciendo que él, como lo remarca con su comentario final, está pensando en la forma de la legalidad y no en la materia de la felicidad. Quizás quiera decir algo así como que, aquello que garantiza el derecho público, en su principio de publicidad, es la búsqueda libre de la felicidad (principio constitucional de libertad). El problema permanece, sin embargo, cuando se analiza su afirmación previa, en donde dice que las máximas que necesitan publicidad para lograr sus fines, lo necesitan porque están de acuerdo con la felicidad de todos. Esto es así, porque según la reconstrucción del argumento del principio positivo de publicidad, las máximas necesitan la publicidad, porque necesitan el acuerdo general. Si esto es así, entonces con la afirmación que le sigue al principio, parece que el consenso general depende al final, de que “los ciudadanos estén contentos con su situación”. Pero, el consenso general, según lo hemos visto hasta este momento, que está implícito en la idea de voluntad pública, es el criterio de justicia de las leyes. Y en Kant, un criterio de justicia no puede depender de elementos empíricos, como lo es el hecho de que “todos estén contentos con su situación”. ¿No depende el consenso general más bien, de la idea del derecho, como la armonía de la libertad de uno, con la libertad de todos, según un principio universal? La libertad es un derecho innato, y el derecho sólo se encarga de defenderlo jurídicamente, pero la felicidad es un fin empírico, que el derecho no tiene por qué garantizar (si bien si la libertad de buscarla subjetivamente). Esto lo apunto solamente como un problema que se le presenta de repente a la voluntad pública y a su pretensión de *a priorismo*, Kant es ambiguo en este tema, y por desgracia nunca cumplió con la promesa de desarrollarlo más ampliamente.

Ahora bien, según todo lo anterior, podemos concluir que el principio de publicidad es análogo al imperativo categórico. La exigencia de la voluntad pública de que las leyes sean manifiestas, implica la universalización de la máxima y en este sentido la voluntad pública está basada en la forma de la ley moral. Lo que hace la voluntad pública en este sentido es extender el imperativo al ámbito de lo público, o de lo externo.

---

<sup>60</sup> TyP, p. 41.

El principio de publicidad como vimos, nos dice que las acciones injustas son aquellas que no soportan ser publicadas. Y como vimos también anteriormente, esto significa que si el fin de una acción se ve frustrado al hacerse pública la máxima de la acción, entonces la máxima es injusta. Se vio que lo que esconde el principio de publicidad es la necesidad de la publicidad para la posibilidad del consenso general, que es el principio de justificación de las leyes generales. El principio de publicidad, como el imperativo categórico, es un principio que se aplica a través de una prueba racional procedimental. El principio de publicidad es un principio trascendental, formal, negativo y de fácil aplicación. Estas son las características del imperativo categórico. El principio de publicidad es de hecho una versión del imperativo categórico, su versión aplicada al ámbito de la política, de la libertad y acciones externas. El principio de publicidad guía a la política para hacerla conforme a la ley moral.<sup>61</sup>

Lo que dice en el fondo el principio de publicidad, es que sólo las acciones que concuerdan con la publicidad son acciones conformes con la ley moral. Las leyes públicas, como ya sabemos, son públicas porque podrían tener la aceptación de todos a los que la ley aplica. Esto se puede traducir en que las leyes tienen que ser aceptadas por una voluntad pública para ser justas. Sin embargo, esta voluntad, como lo he repetido a lo largo de este trabajo, no refiere a las voluntades empíricas de los participantes de las leyes, sino a un público ideal, por lo que podemos decir que el principio de publicidad no es sino un constructo racional.<sup>62</sup>

De acuerdo con la idealidad de la voluntad pública, la prueba de publicidad es una prueba, que es posible hacer sin hacer referencia a un público empírico, lo que quiere decir que la prueba de publicidad no refiere a algún tipo de consulta plebiscitaria, a votaciones ni referendums, sino como dije anteriormente, es solo un procedimiento racional.

La prueba del principio de publicidad para la justicia de las leyes públicas es básicamente la misma que la prueba del imperativo categórico para las máximas individuales de acción, y se diferencian simplemente en el tipo de máximas que prueba cada principio. En el caso de la moral, el imperativo categórico prueba que la máxima de una acción pueda convertirse en la ley de toda voluntad, mientras que, en el caso de la política, el principio de publicidad prueba que una máxima que quiera cualquier legislador, puede al mismo tiempo ser querida universalmente (por un público ideal que es la voluntad pública). El principio de publicidad es la aplicación del imperativo categórico al

---

<sup>61</sup> Ver Kevin R. Davis, *op. cit.*, p. 409.

<sup>62</sup> Ver *Ibid.*, p. 410. Antes no había usado el término “público ideal” para referirme a la voluntad pública que retomo literalmente de Davis, en el que me baso para esta sección del capítulo, sin embargo, creo que es compatible con todas las explicaciones anteriores que se han dado aquí sobre la voluntad pública.

caso especial en el que la gente está obligada a actuar bajo leyes positivas que no formulan ellos mismos.<sup>63</sup> Tanto la autoridad, como la aplicación del principio de publicidad se derivan del imperativo categórico.

En el caso del principio de publicidad, lo que hace que una máxima política sea inmoral, es que el público la rechace, cuando fuesen publicados los propósitos de la misma. Que el público rechace la máxima, significa que sus propósitos se ven frustrados, lo cual es análogo a la prueba del imperativo categórico como está explicada al principio del primer capítulo. En ambas pruebas está implicado que la universalización de la máxima no puede ser la causa de la frustración del fin de la máxima, esto es lo que prueba que la máxima es inmoral.<sup>64</sup>

En esta analogía entre el principio de publicidad y el imperativo categórico, se puede uno dar cuenta de que la forma de la prueba del primero, está basada, o mejor dicho, es una versión del segundo aplicado al ámbito de lo político, o de las acciones externas. Es en este segundo sentido en el que podemos notar cómo es que la voluntad pública es por un lado la puesta en práctica de la política, y a través del derecho, del principio moral. La idea de voluntad pública, implica el consenso general y para ello requiere del principio de publicidad, que en el fondo, no es otra cosa que la ley moral, llevada al campo de lo público.

### *¿La voluntad de todos?: Igualdad, Independencia e Ilustración*

Ya antes había hablado de la traducción empírica que hay en Kant de la voluntad pública en este segundo nivel. Esta aparición empírica de la voluntad pública tiene que ver con un tercer sentido de lo público que opone a lo abierto o accesible de lo cerrado o exclusivo. La pregunta guía para analizar a la voluntad pública en estos sentidos es ¿hasta qué punto la voluntad pública es accesible a todos? Esta acepción de público recuerda al primer sentido que vimos aquí, al de general y común, sin embargo lo general y que concierne a lo colectivo, no necesariamente es accesible a todo el colectivo. Lo que es manifiesto por su parte, tampoco es necesariamente de acceso a todos. En este capítulo quiero mostrar cómo en un sentido la voluntad pública de Kant es inclusiva, pero en otro sentido, la formulación empírica de la voluntad pública es excluyente y sólo *potencialmente* abierta a todos. Para esto es necesario regresar al concepto de contrato originario y recordar a la constitución que se produce de él y

---

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 410 y 411.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 412 y 413.

a los principios fundamentales de la misma.

Recordemos que el contrato originario es, para Kant, una idea de la razón, un principio *a priori* que sirve como fundamento racional –y no histórico– del Estado. De la idea de contrato originario, se deriva según Kant, la constitución civil, que es justo esto lo que lo hace un contrato *sui generis*, distinto a cualquier otro contrato.<sup>65</sup> Esta constitución está sostenida, como ya hemos expuesto antes, en el principio de libertad como hombres, el de igualdad como súbditos y el de independencia como ciudadanos. Los dos segundos principios nos dan las pistas para encontrar el tercer sentido de público que se esconde en la idea de voluntad pública.

El principio de igualdad en tanto que súbditos, nos dice que los súbditos son iguales ante la ley, e invalida los privilegios de clases o de cargos nobiliarios. Según este principio, todos los súbditos tienen el mismo derecho de coacción sobre los demás, se trata de una igualdad universal entre los hombres (que forman parte de un estado civil).<sup>66</sup> En este sentido la voluntad pública, de la que emanan las leyes públicas, es decir, las leyes de coacción que logran la armonía de la libertad de uno con la libertad de todos, es pública porque es abierta y accesible a todos. Las leyes aplican a todos y cada uno sin restricciones. Recordemos que según el principio de publicidad, como lo analizamos más arriba, las leyes que necesitan publicidad son las únicas que pueden obtener consenso general y ser justas, y que para conseguir el consenso general no pueden explícitamente perjudicar a unos y no a otros (ningún pueblo *entero* aceptaría un impuesto que agravie más a unos que a otros). En este sentido, el principio de publicidad, que es la forma del derecho público, es decir, de las leyes públicas, escondía ya este otro sentido de lo “público”, que en el principio de igualdad vemos explícitamente. La voluntad está abierta a todos, porque sus leyes se aplican a todos.

Por otro lado, sin embargo, el principio de independencia en tanto ciudadanos, que se refiere a la formulación de las leyes y al voto, sí incluye una cláusula de exclusividad: no todo súbdito es ciudadano (colegislador) y sólo estos últimos tienen derecho al sufragio. Como ya se vió, esto depende de un elemento empírico, que se sale de tono con la teoría *a priori* del derecho de Kant. Como todo teórico liberal moderno, en una época en la que la clase burguesa se encontraba en auge, Kant supone a la propiedad como característica necesaria de autonomía política y excluye a niños y mujeres de la posibilidad de ser ciudadanos automáticamente.

Los ciudadanos que no son propietarios, son ciudadanos pasivos, éstos tienen derecho a

---

<sup>65</sup> Ver *PP*, p. 15 y *TyP*, p. 39.

<sup>66</sup> *TyP*, p. 43.

participar de las leyes comunes, pero no pueden decidir sobre ellas. La clasificación de “propietario” de Kant, sin embargo, no se reduce simplemente a la posesión de bienes materiales y en esto Kant no parece ser tan exclusivo en su formulación del principio de independencia. Ser propietario significa algo así como tener las herramientas para poder ser independiente económicamente y la “propiedad” puede ser también intelectual como “cualquier habilidad, oficio o talento artístico o ciencia”<sup>67</sup>. Aún más, si regresa uno al principio de igualdad, se puede deducir que si bien no todo súbdito es colegislador de hecho, sí todo súbdito *puede* llegar a serlo. Esto implica que todo súbdito puede llegar a ser propietario, pues este privilegio no depende de un derecho innato, ni es un derecho que se pueda heredar. Del principio de igualdad se sigue que:

no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad en tanto co-súbdito, sobre otro; y nadie puede legar el privilegio de rango que tiene en la comunidad a sus descendientes, por tanto tampoco puede, como si su nacimiento lo calificara para la condición señorial, impedir coactivamente a otros que lleguen por mérito propio a los grados superiores de la subordinación (de lo superior y de lo inferior, sin que uno sea *imperans* y el otro *subjectus*). Puede legar todo lo demás que es cosa (lo concerniente a la personalidad) y puede ser adquirido como propiedad y también enajenado por él, y así puede producir en una serie de descendientes una considerable desigualdad de los medios de fortuna entre los miembros de una comunidad (mercenario y locatario, propietario rural y peones agrícolas, etc.); sólo que no debe impedir que estas personas tengan la facultad, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible, de ascender a circunstancias iguales. Pues de otro modo podría coaccionar sin ser a su vez coaccionado por la reacción de los otros, y se elevaría por encima del grado de co-súbdito.

El principio de igualdad no evita o no concierne a la igualdad económica, y con ello al derecho de autonomía política que se deriva de la calidad de ser propietario, pero no permite que esas desigualdades sean estáticas y dependan de herencias o rangos innatos. Más bien, esta desigualdad depende del talento y fortuna de cada súbdito, y es su derecho, basado en el principio universal del derecho, tener la oportunidad de llegar al nivel que sus propias capacidades se lo permitan.

El *público razonador* solamente está formado por propietarios privados, cuya autonomía se desarrolla en la esfera del intercambio de bienes. Según Habermas, esta cláusula sólo es compatible con la publicidad, en tanto que en la esfera privada existe igualdad de oportunidades de adquisición de propiedad, en un mecanismo de competencia libre que es un supuesto de las políticas liberales.<sup>68</sup> ¿Pero, qué es este público razonador?, ¿Quién lo conforma?, ¿Es un público que incluye a todos, o está

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>68</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1990, pp. 186 y 187. (Las traducciones de esta obra que aquí cito son mías).

cerrado para algunos?

Aquí está en juego un sentido de publicidad (*Öffentlichkeit*) que hasta ahora no hemos revisado y que también nos ayuda a descubrir los alcances de la voluntad pública en su formulación empírica. Aunque Kant no lo formula como un segundo principio de publicidad, Habermas lo nombra así.<sup>69</sup> Se trata de la idea central del famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, en el que Kant defiende el uso público de la razón como el motor de la ilustración. Este principio apela a la libertad incondicionada del uso público de la razón, que es además la condición necesaria para la ilustración y el uso privado de la misma debe estar a su vez limitado, sin que esto afecte especialmente el progreso hacia la ilustración.<sup>70</sup>

La ilustración es salir de la minoría de edad, de la que los hombres mismos son culpables, o sea, servirse de su propio entendimiento sin tener que guiarse con el entendimiento ajeno. “*Sapere aude*”, Kant convoca a tener el valor de servirse de su propio entendimiento.<sup>71</sup> La ilustración es, a nivel individual, la máxima subjetiva de pensar por uno mismo, pero a nivel colectivo, ésta se refiere a una tendencia objetiva de la humanidad hacia un orden justo.<sup>72</sup> Pero, para lograr este propósito, se necesita de la publicidad (*Öffentlichkeit*), pues para pensar por sí mismo, es necesaria la discusión pública. Es difícil que un hombre sólo salga por sí mismo de esta arraigada mala costumbre (de no pensar por sí mismo), pero la ilustración de un público es posible en mayor grado, sobre todo cuando su uso de la razón es dejado en libertad.<sup>73</sup>

Kant entiende por “uso público de la razón”, el uso de la razón que hacen los ilustrados dirigidos a un público letrado. Por el contrario, el uso privado de la razón es el uso de ésta que les está permitido hacer a los hombres que ocupan un puesto en el gobierno. En la esfera privada, en contraposición a la pública, los hombres están obligados a obedecer sin publicar su opinión. Si bien los hombres del estado no pueden hacer uso de su razón en la esfera de lo privado, estos mismos hombres sí tienen las puertas abiertas para razonar, siempre y cuando lo hagan en *calidad de ilustrados*<sup>74</sup> que

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 182., Habermas lo nombra el “postulado de la Publicidad como principio”, en alemán “*das postulat der Öffentlichkeit als Prinzip*” quizás para distinguirlo del principio de Publicidad (*Publizität*) expuesto en la *Paz Perpetua*, aunque en otros pasajes parece que identifica a ambos como el mismo, o como principios que tienen las mismas consecuencias. Ver Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 178-195.

<sup>70</sup> Cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Utopie kreativ, no. 159, enero 2004, pp. 5-10., p. 6. (En adelante *WIA*; las traducciones de esta obra que aquí cito son mías).

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>72</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 180.

<sup>73</sup> Cfr. *WIA*, p. 6.

<sup>74</sup> La palabra que traduzco como “académicos” en alemán es “*Gelehrte*” que puede traducirse como hombre de letras, intelectual, etc. Por el contexto en el que está escrito creo que es pertinente traducirlo también por “ilustrado” aunque la palabra no se traduce así literalmente.

escriben para un público lector. Esta actividad no daña a los asuntos sobre la esfera privada, que puedan tratar estos hombres en la esfera pública. Un clérigo no puede por ejemplo tampoco hacer uso de su razón mientras está ejerciendo su puesto en la iglesia (dando curso de Catequismo), pero sí puede, en calidad de académico hacer pleno uso de su razón y exponer todo lo que piensa sobre la religión a la que es adepto y mencionar los errores que él encuentra en ella, sin estar haciendo injusticia alguna a la misma. Si bien en lo privado es necesario el uso de la razón pública, para no entrar en contradicciones con la institución en que se tiene el puesto, no puede haber una ley que prohíba la ilustración como producto del razonamiento público. La razón de esto es que el progreso es una fin natural de la humanidad y una generación no tiene derecho de obstaculizarle a la siguiente, que resuelva los errores y falsedades que encuentra en el conocimiento que hasta entonces se haya producido.<sup>75</sup>

Como Habermas explica, la ilustración, como el ideal de “pensar por si mismo”, se traduce en Kant a hacer uso público de la razón. Si bien un individuo solo encuentra difícil zafarse de su inmadurez racional, un público sí tiene posibilidad de hacerlo. La ilustración es entonces, el proceso de *razonar en público*. Ahora, según Habermas, la ilustración es por un lado en el nivel individual un llamado al razonamiento independiente, pero al nivel de la humanidad, es el camino a un orden perfectamente justo.<sup>76</sup>

La libertad de expresión, la “libertad de pluma” como la llama Kant, es la condición de que la voluntad pública empírica, como el “público razonador” pueda informar y corregir al soberano. En *Teoría y Praxis* Kant expone que los escritores (el público ilustrado) que publican su opinión son el medio por el cual el soberano puede enterarse de los asuntos públicos y guiarse a través de ello para gobernar mejor (según la voluntad pública):

... es necesario conceder al ciudadano, y esto con permiso del soberano mismo, la facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia par con la comunidad. Pues admitir que el soberano no puede incluso equivocarse o ignorar alguna cosa, sería representarlo como un ser agraciado con inspiraciones divinas y superior a la humanidad. Así, la libertad de escribir -mantenida en los límites del respeto y del amor por la constitución en que se vive, mediante el modo de pensar liberal de los súbditos que inspira además esa constitución (y en esto los escritores se limitan mutuamente para no perder su libertad)-, es la única salvaguardia de los derechos del pueblo.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Cfr. *WIA*, p. 8.

<sup>76</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 180.

<sup>77</sup> *TyP*, p. 62.

Quitarle la libertad de expresión a los ilustrados, es por un lado negar que el soberano debe gobernar según la idea de voluntad pública, por un lado, y por el otro quitarle la posibilidad de conocer sus propios errores y así la posibilidad de modificarlos, lo cual lo “pondría en contradicción consigo mismo”<sup>78</sup>, es decir, la falta de libertad de expresión es lo mismo que decir que el soberano representa a la voluntad pública y no, al mismo tiempo.

Lo anterior nos hace ver, cómo es que la voluntad pública, en su formulación empírica como “público razonador” o “ilustrado”, tienen por un lado la función de educar al pueblo (al público lector) y por el otro tiene la función de informar y corregir las acciones del soberano. Ahora bien, el “público lector”, al que se dirigen estos escritores ilustrados, aunque en teoría podría ser un público general, se refiere en particular a las sociedades lectoras y al público ilustrado que se desarrollaron en esa época entre la clase burguesa. Kant está pensando en un público que razona formado por literatos, y en el público que se formaba en los “salones” en donde se reunían las clases burguesas a discutir.<sup>79</sup> Como vimos anteriormente, el término de “público”, acuñado por los juristas en el siglo XVIII en Alemania, remitía a aquello que pertenecía al Estado o al príncipe. Kant giró este significado completamente con ayuda del sentido que los escritores le comenzaron a dar y así abrió una esfera de independencia a todos esos hombres del estado y burgueses, y son estos hombres los que formaron el grupo al que le dio el nombre de “*Gelehrten*”. Los privilegios del debate libre están reservados para una comunidad educada (“*learned community*”) exclusiva.<sup>80</sup>

El público de “los hombres” se convierte así en el público de la burguesía y la burguesía se organiza bajo una constitución republicana que defiende sus libertades particulares en donde las leyes provienen de la voluntad racional del pueblo. Según Habermas, esto es porque las leyes tienen su origen empírico en el “consenso público” de un público razonador.<sup>81</sup> De esto podemos deducir que la voluntad pública en su versión empírica, es decir, la voluntad empírica de la que emanan las leyes generales, es el público razonador dando su consentimiento público a éstas. Pero este público, como vimos antes, se refiere de hecho a la burguesía educada, pues es esta burguesía la que de hecho hace uso público de la razón. Regresemos ahora a la cláusula de independencia, que limita el derecho al voto a los propietarios. El derecho al voto es la participación fáctica en el consenso empírico sobre las leyes, y para este consenso empírico hemos visto que es necesario el uso público de la razón. Por lo tanto, el

---

<sup>78</sup> Cfr. *Idem*

<sup>79</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

<sup>80</sup> Ver J.C. Laursen, *op. cit.*, pp. 588-591.

<sup>81</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

uso público de la razón está igualmente limitado a los propietarios.<sup>82</sup>

A partir de esto podemos decir que la voluntad pública empírica en Kant, no está abierta a todos de hecho, ésta es exclusiva a un grupo definido de la sociedad, los propietarios e intelectuales, que forman la clase burguesa son los miembros que la forman. Entonces, la voluntad pública tiene dos caras, por un lado es pública en tanto que es abierta a todos, pues sus leyes se aplican a todos, y por el otro la formación empírica de la voluntad es exclusiva a un grupo específico de individuos y es cerrada. Aunque bien en principio “cualquiera” podría convertirse en propietario y “cualquiera” podría hacer uso público de su razón, de hecho estas dos características van de la mano y se reducen a la clase burguesa, en donde de hecho, es esta la que efectivamente da su consenso a las leyes de las que todos participan.

Por último, nos encontramos con un problema evidente en el tercer sentido de lo público de la voluntad pública, pues en éste vimos que si bien las leyes emanadas de ella aplican a todos, y en ello son abiertas y no exclusivas, la formulación empírica de la voluntad pública depende de la propiedad y de la pertenencia a una clase social específica. Según todo lo anterior, cabe preguntarse ahora, ¿cómo es que la voluntad pública, en su formulación empírica, retoma o se basa en la moral?

En realidad no hay muchos detalles al respecto en los textos kantianos y solo puedo ofrecer una explicación tentativa buscando que no cruce la barrera de la sobreinterpretación. La voluntad pública, entendida como el razonamiento público, sirve como guía política al soberano y este debe poder mejorar su gobierno a partir de la información de un público ilustrado que en su libertad de expresión, lo ilustra a él también sobre los asuntos públicos. Como vimos también a lo largo de este capítulo, gobernar bien para Kant, significa gobernar según la ley moral. Por lo tanto, si la voluntad pública empírica, entendida como el público razonador, sirve de guía de corrección política, esto debe ser porque en última instancia, sirve como guía moralizante.

Parece que Kant sobreentiende, que la clase ilustrada de la burguesía, con su uso público de la razón expresado en la libertad de publicar, tiene la capacidad de moralizar al gobierno. Según Habermas, la implicación teórica kantiana que somete la política bajo la ley moral, es simultánea a la formación de la burguesía que se interpreta a sí misma como la opinión pública, en tanto que hace uso público de la razón. Con esto la sociedad civil burguesa, como la esfera de razonamiento público, se convierte en un mediador entre la sociedad y el gobierno.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Ver *Ibid.*, p. 187.

<sup>83</sup> Cfr. Jürgen Habermas “Über das Verhältnis von Politik und Moral”, en H.D. Wendland (ed.), *Politik und Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, p. 62.

Este público razonador está, según Habermas, directamente ligado con el principio de publicidad, que como hemos visto, reclama la publicidad de la ley como criterio de justicia de la misma. La publicidad en Kant, es el “principio de racionalización del poder político” y este estaba relacionado directamente, en la época de Kant, con instituciones de razonamiento (*Institutionen des Rasonnements*) formadas por personas privadas de la burguesía, que se habían convertido en un público.<sup>84</sup> La racionalización del poder político, no significa otra cosa que la moralización del poder político. En este sentido, la voluntad pública, concebida empíricamente por Kant como un grupo de ilustrados burgueses que discuten en la esfera pública, no tiene otra función que moralizar a la política a través de la libertad de expresión: “El proceso crítico, que lleva a las personas privadas (*Privatleute*) que razonan públicamente a levantarse contra el poder absolutista, se entiende a sí mismo como antipolítico (*unpolitisch*): la opinión pública quiere racionalizar a la política en el nombre de la moral”<sup>85</sup>. Los ciudadanos, que se conciben a sí mismos como libres, tienen la función en su uso público de la razón, de evitar que la coerción que es intrínseca al derecho y a la política, no dependa del poder personal del soberano sino del poder de la razón (de la moral).<sup>86</sup>

Si interpretamos así la voluntad pública empírica, como guía de la acción justa de los gobernantes a través del razonamiento público, entonces se puede entender, según el tercer sentido de lo público, por qué la voluntad pública que es la fuente de justicia de las leyes positivas, es en el fondo una guía de acción moral.

A partir de todo lo anterior, podemos resumir, que en un segundo nivel, la voluntad pública es una idea que guía el ejercicio del poder político a través del contrato originario, que es un procedimiento racional, que considera los tres principios a priori del estado civil para la formulación de leyes positivas justas. Una de las cosas que demanda esta idea es una constitución republicana, que se caracteriza por la división de tres poderes, que son la encarnación tripartita de la voluntad pública misma. Además de esto, la voluntad pública expresa un segundo sentido de lo público en el principio de publicidad, que demanda que las leyes públicas sean manifiestas y no secretas, lo que además muestra una vez más su fundación moral, ya que el principio de publicidad, que es la forma del derecho público, es análogo al imperativo categórico, pero aplicado a las leyes positivas. En el primer nivel, la voluntad pública es un fundamento moral racional del Estado y en este segundo nivel, ésta es la justificación moral racional de las leyes positivas.

---

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 71.

<sup>85</sup> Jürgen Habermas, *Strukturwandel...*, p. 178.

<sup>86</sup> Ver *Ibid.*, p. 179.

La voluntad pública en este segundo nivel tiene a demás una traducción empírica que está en un público razonador concreto que moraliza al Estado, en tanto que lo ilustra, pero este público concreto se limita a un grupo de propietarios ilustrados (burgueses) al que sólo se puede pertenecer potencialmente, pero que sin duda es excluyente. Por ello, se puede decir que en un tercer sentido de lo público, que opone lo abierto a lo exclusivo, la voluntad pública es pública aunque está sólo potencialmente abierta a todos.

### Capítulo III: *La voluntad pública como principio de legitimidad del Estado y como principio de legitimidad de la legalidad*

#### (I) *La división de niveles en la lectura de Kant*

##### *Legitimidad y legalidad*

En su ensayo *Derecho y Poder*, Norberto Bobbio intenta establecer la relación que existe entre los temas centrales de la filosofía política y la filosofía del derecho, asumiendo que la primera se ocupa del poder, mientras que la segunda trata con el derecho. Detrás de esta relación -entre poder y derecho- se esconde la pregunta por los principios de legitimación del poder, es decir, los principios que hacen de una relación de fuerza, una relación jurídica o de derecho. Bobbio se basa sobre todo en dos autores clásicos de estas dos ramas y descubre que ambos llegan a la misma conclusión sobre el poder legítimo aunque ambos abordan el problema desde puntos opuestos. Para el sociólogo y teórico político Max Weber, el poder tiene que estar regulado por normas para ser legítimo, mientras que Hans Kelsen le da la vuelta a la moneda y afirma que es el ordenamiento jurídico el que necesita al poder para ser efectivo. A partir de esto, ambos autores llegan a la conclusión de que un poder legítimo o *poder de derecho*, es aquél que se rige por normas y en esto se distingue de un *poder de hecho*.<sup>1</sup>

Mientras que el poder de hecho es simplemente una relación de fuerza entre el (o los) que domina (o dominan) y los que son sometidos, el poder jurídico es una relación de derecho entre los hombres y es la justificación lo que puede transformar una relación de fuerza en una relación jurídica. Sólo la justificación “hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber”<sup>2</sup>

Ahora bien, de la relación entre el poder y el derecho, y de la búsqueda por la justificación del poder, nos dice Bobbio, se deriva una discusión que distingue la categoría de la *legitimidad* del poder, con la de la *legalidad* del mismo, en donde “la legitimidad se refiere al título del poder [y] la legalidad al ejercicio”<sup>3</sup>. La legitimidad (o justificación) del poder es aquello que hace digno del poder al soberano. Se puede decir que desde el punto de vista del soberano, la legitimidad es aquello que le da el derecho del poder y desde el punto de vista de los súbditos, la legitimidad es lo que fundamenta su deber (obediencia). Un poder legítimo se distingue de un poder de hecho que está establecido por la

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio, “El poder y el derecho” en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *op.cit.*, pp. 19-23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

fuerza y por lo tanto no justificado, por lo que se puede decir que los principios de legitimidad a grandes rasgos, justifican la existencia de un gobernante y los gobernados.<sup>4</sup>

En el caso de la legalidad, ésta se refiere a cómo se debe ejercer el poder, que no debe ser ejercido basado en el capricho particular del soberano sino según reglas preestablecidas. En este caso, la legalidad es desde el punto de vista del soberano, aquello que establece su deber sobre el pueblo, mientras que para los súbditos, la legalidad es aquello que garantiza la protección de sus derechos. Un poder *legal* se distingue de un poder meramente arbitrario y los principios de legalidad distinguen a un buen gobierno de uno malo. Y un buen gobierno ha sido identificado, según la tradición, como un gobierno que está regido bajo leyes. Esto remite a su tiempo a la idea (que ya había planteado Aristóteles), de que las leyes gobiernan mejor que los hombres, porque las leyes están desprovistas de pasiones y no están sujetas a cambios rápidos y repentinos.<sup>5</sup>

A esto se ha aunado en la tradición, la idea de que el tipo de gobierno que más se apegan a esta idea del gobierno bajo leyes es el constitucionalismo, pues éste se caracteriza precisamente por sobreponer principios preestablecidos para gobernar a las voluntades particulares de los hombres. El constitucionalismo favorece a un gobierno de leyes, o sea, normas generales válidas para toda la colectividad, sobre un gobierno de hombres, donde las normas emanan de los deseos particulares de los individuos (el soberano).<sup>6</sup>

Ahora bien, Bobbio presenta un problema con relación a estas dos categorías. El problema es lo que él describe como la fusión de la legitimidad en la legalidad. Esta fusión o subsunción, responde la pregunta por la legitimidad o justificación de un gobierno, a través de su legalidad. Esta postura ve en el apego a normas preestablecidas la condición suficiente para otorgarle al soberano el derecho de mando y obligar a los súbditos de manera justa. Este problema se deriva de la fuerza del arraigo del “gobierno de las leyes” en la cultura occidental y las sociedades democráticas modernas. El efecto de esto consiste en

... la resolución del principio de legitimidad en el principio de legalidad, en otras palabras en la eliminación de los dos diferentes niveles sobre los que se ha puesto la tradicionalmente el problema de de la relación entre poder y derecho, el nivel del título justo y el del ejercicio correcto del poder, dos niveles con base en los cuales se podía concebir un poder legítimo que no respetara la legalidad [...] y un poder respetuoso de la legalidad pero no legítimo; es decir, en el supuesto de que la legalidad no es solamente el criterio para distinguir el buen gobierno del

---

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 30-33.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

mal gobierno sino también el criterio para distinguir el gobierno legítimo del ilegítimo.<sup>7</sup>

Pero, ¿es realmente posible esta reducción de los principios que legitiman un gobierno, a los principios de legalidad que lo rigen? Bobbio piensa que no y la conclusión a su ensayo es la afirmación de que la legitimidad de un gobierno tiene que buscarse más allá de las normas en las que se basa y encontrarse en principios que, según él, sobrepasan su análisis de la relación entre poder y derecho. Estos principios son los principios como la libertad, el bienestar y la justicia, por ejemplo, principios “invisibles” del Estado.<sup>8</sup> A continuación, quisiera analizar la idea de voluntad pública bajo la luz de los conceptos de legitimidad y legalidad.

### *Voluntad Pública como principio de legitimidad del Estado*

Para comenzar, tomemos las características de la legitimidad que nombra Bobbio y revisemos si y cómo es que la voluntad pública cumple con esos requisitos. Comencemos por la diferencia entre el poder de hecho y poder de derecho. Como noté anteriormente, el estado de derecho es una relación jurídica en oposición a una mera relación de fuerza o imposición. En otras palabras, en una relación de derecho el poder está justificado y en una relación de poder de hecho, no lo está. Preguntémosnos entonces, ¿qué es en Kant lo que le da el título del poder al soberano o el derecho de gobernar? ¿Qué justifica al poder y hace que esto no sea una mera imposición de fuerza?

Desde el punto de vista del soberano, la legitimidad es aquello por lo cuál es justo que él ejerza el poder. La idea de voluntad pública, como se vio en el primer capítulo, refiere en un primer sentido de lo público, a la unión voluntaria de un pueblo para someterse a leyes comunes bajo un estado civil. En este sentido también, la voluntad pública, entendida como voluntad general (del pueblo, de la colectividad, de todos) se opone a la voluntad privada que gobierna según su propio capricho. El soberano justo en Kant, es la encarnación de la voluntad general y sólo a partir de ella es que tiene que formular las leyes del Estado: “El poder legislativo sólo puede provenir de la voluntad del pueblo”.<sup>9</sup>

La voluntad pública justifica el poder del soberano ya que implica el consenso voluntario de todo un pueblo para proteger la libertad individual de cada miembro del contrato. Lo que justifica el poder del soberano en Kant, es que represente el poder de un Estado que *todos* categóricamente por su

---

<sup>7</sup> Cfr. *Idem*

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 33-36.

<sup>9</sup> *MdS*, p. 272.

capacidad racional quieren, y un Estado que todos quieren, es un Estado que hace justicia a todos, pues como vimos, según el principio de publicidad, nadie podría querer leyes que le son injustas. La voluntad pública es la idea que implica este “querer” de todos de un Estado regido bajo el principio de derecho que respete la libertad de todos por igual. Por lo tanto, en este sentido, la voluntad pública justifica el poder del soberano, o sea que sirve como principio de legitimidad.

Ahora bien, desde el punto de vista de los súbditos, la legitimidad es lo que establece su deber de obediencia con el soberano. ¿Por qué están obligados los ciudadanos con el soberano? ¿Qué es lo que hace la relación de unos con otros vinculante? Los ciudadanos tienen el deber de obedecer, porque el soberano no representa otra cosa que la voluntad unida del pueblo. Esta voluntad se unió para salir del estado de naturaleza y formar una unión en un estado civil. El soberano es la autoridad suprema de dicho estado, por lo que es necesario querer su existencia también. Esto se verá más claro cuando regresemos al análisis del derecho a la revolución. Lo que hay que tener en cuenta por ahora, es que la voluntad pública en su primer nivel es un principio de legitimidad del poder soberano, en tanto que justifica por qué los ciudadanos deben obedecer al soberano.

Ahora preguntémosnos, siguiendo la preocupación de los filósofos italianos, ¿es la voluntad pública en Kant, reducible a la legalidad? o sea, ¿podemos decir que la justificación del poder está basada en el apego a las leyes? En principio podríamos pensar que la voluntad pública, en tanto principio de legitimidad, fundamenta el poder ya que obliga al soberano a formular leyes justas. Sin embargo, Kant parece negar el hecho de que la legitimidad del poder es reducible a la legalidad y con ello separar dos funciones distintas de la voluntad pública. Por un lado, en el primer nivel que analizamos en este trabajo, la voluntad pública es un principio legitimador del Estado racional y por el otro, según el segundo nivel expuesto en el segundo capítulo, la voluntad pública es un principio legitimador de la legalidad.<sup>10</sup>

Lo anterior se hace patente en una nueva revisión del derecho a la revolución. Como ya hemos visto, Kant desprecia completamente el derecho a la revolución y lo hace más de una vez a lo largo de su teoría política. La razón de esto es que según él, levantarse contra el soberano implicaría asumir que el pueblo es el verdadero o un segundo poder supremo del Estado, cosa que hace imposible al Estado, cosa que se contradice con la voluntad racional que quiere el Estado:

---

<sup>10</sup> En este momento de la argumentación voy a dar por sentado que la voluntad pública también es un principio de legalidad, aunque sólo he demostrado que es un principio de legitimidad. Esto lo hago dando por sentado que anteriormente he expuesto varias veces el papel de la voluntad pública como guía de la legislación justa a través del consenso general etc. Sin embargo, más tarde, en el apartado de legalidad, lo hago explícito siguiendo la misma metodología que usé para “legitimidad” y me guío por los criterios de Bobbio.

... toda oposición al poder legislativo supremo, toda sublevación que permita traducir en actos el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión es, en una comunidad, el crimen más grave y condenable, pues arruina el fundamento mismo de la comunidad. Y esta prohibición es incondicionada, hasta tal punto que cuando incluso el poder o su agente, el jefe de Estado, han violado hasta el contrato originario y de ese modo se han desposeído, a los ojos del súbdito, del derecho de ser legisladores, puesto que autorizan al gobierno a proceder de manera absolutamente violenta (tiránica), sin embargo al súbdito no le está permitida resistencia alguna en tanto contraviolencia.<sup>11</sup>

¿Qué significa esto en el marco de la legalidad y legitimidad kantiano? La legitimidad de un soberano no depende de la legalidad, entendida como el gobierno apegado a las leyes. Un punto muy controversial del argumento contra la revolución, es que el soberano puede ser un tirano y actuar según su propia voluntad, haciendo así leyes injustas, y aún así los súbditos tienen la obligación de obedecerlo. La separación de los dos principios es clara, la legalidad puede ser transgredida por el soberano, y esto no le quita el derecho al poder, su poder sigue siendo legítimo, aunque no sea al mismo tiempo legal.

La voluntad pública es legitimadora del poder del soberano, independientemente de la legalidad del Estado, porque el estado civil es para Kant una condición de posibilidad de la legalidad, el estado civil es lógicamente anterior a las leyes y por lo tanto, destruir el estado civil es un delito mayor que no gobernar según leyes públicas.

El colectivo *quiere* el estado civil de manera racional y hacer una revolución es lo mismo, para Kant, que no quererlo, lo cual es contradictorio. En el siguiente pasaje de *Teoría y Praxis* se ve cómo puede haber voluntad pública como principio de legitimación aunque esta no esté funcionando al mismo tiempo como principio de legitimidad de la legalidad. Kant afirma que, según la idea racional del contrato originario, se puede discernir en lo que concierne al derecho de rebelión que:

antes de que exista la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra el soberano, puesto que sólo por medio de éste último el pueblo puede coaccionar jurídicamente; pero si esa voluntad existe, tampoco el pueblo podría ejercer coacción contra el soberano, pues en este caso sería el pueblo el soberano supremo; por tanto, el pueblo jamás dispone de un derecho de coacción contra el jefe de Estado (un derecho de resistencia en palabras o en actos).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *TyP*, p. 60.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 66.

La voluntad pública (voluntad general) existe como principio de legitimación, aún si el soberano no está gobernando según la idea de voluntad pública (general, manifiesta y abierta) como justificación de la legalidad. Como dije antes, la voluntad pública está implicada en la fundamentación del estado civil, que es lógicamente anterior y una condición de posibilidad de la legislación justa.

Esto no significa que Kant espere que el poder del soberano esté totalmente justificado siempre y cuando gobierne dentro de un estado civil a pesar de que lo haga arbitrariamente, pues, la finalidad última del estado civil es de hecho un Estado regido bajo leyes generales y no según la voluntad individual. La solución al problema de la ruptura entre legitimidad del Estado y la legitimidad de la legalidad, tiene que ver con la idea Kantiana de que el origen histórico del Estado real es siempre violento y el camino hacia un Estado ideal basado en el derecho es paulatino y debe darse a través de la reforma<sup>13</sup>:

...no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la violencia (*Gewalt*), sobre cuya coacción se funda después el derecho público; esto permite, por supuesto, esperar de antemano grandes desviaciones en la experiencia real de aquella idea (teórica) (pues poco se puede tener en cuenta el sentimiento moral del legislador de que, después de reunida la salvaje multitud en un pueblo, le dejará establecer una constitución jurídica de acuerdo con su voluntad común).<sup>14</sup>

Kant deja aquí claro que, en la práctica las cosas son distintas al ideal, por lo menos en un principio. Sin embargo, también cree firmemente en que, los Estados así impuesto y los legisladores arbitrarios pueden acercarse a los ideales que le son dados al hombre por la razón, pero sólo el soberano tiene el título de realizar el cambio y sólo a través de la reforma: “Un cambio de la constitución civil (errónea), que claro que a veces puede ser necesario, sólo puede ser realizado por el soberano mismo a través de la reforma, más no por el pueblo”<sup>15</sup>.

Detrás de esto se esconde de nuevo la idea de que la condición de posibilidad de la justicia es un

---

<sup>13</sup> Esta idea está basada en la fuerte creencia de Kant en el progreso natural del hombre a lo largo de la historia, ver “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. pp. 39-65. Este progreso no se da, sin embargo por sí sólo o por gracia de la providencia, sino que se da a través de la proyección de los ideales regulativos del derecho que determinan la acción y por medio de ella se realizan progresivamente. Recordemos que el republicanismo en Kant no es necesariamente una república real sino el espíritu de gobernar según el ideal de la república, que paulatinamente lleva a la realización de la misma.

<sup>14</sup> *PP*, p. 47.

<sup>15</sup> *MdS*, p. 290.

estado civil, que en la historia nunca se da a través de un contrato fáctico de todos los miembros, pero que tiene siempre que aspirar al Estado ideal que presupone un origen contractual cuya justificación no tiene que buscarse en la empiria sino en la razón.

En conclusión podemos afirmar por un lado, que la voluntad es un principio de legitimidad del Estado en tanto que explica la existencia de gobernante y gobernados, es lo que le da el derecho al soberano de mandar y es lo que establece el deber de obediencia a los ciudadanos. Por el otro, podemos también decir que la legitimidad en Kant no se reduce a la legalidad, parece que hay una justificación distinta para la legalidad y podemos adelantar que el principio de legitimación de la legalidad es la voluntad pública, en su segundo nivel. Analicemos entonces, cómo es que la voluntad pública es un principio legitimador de la legalidad. Para eso hay que abordar primero el concepto de legalidad kantiana que se deriva del concepto de derecho y por ello está íntimamente relacionado con la moralidad.

#### *Voluntad pública como principio de legitimidad de la legalidad*

Respectivamente al derecho y la moral, la legalidad en Kant está definida según leyes de libertad (*Freiheitsgesetze*), al igual que la moralidad. Las leyes que se basan en la libertad, piensa Kant, son en oposición a las leyes naturales, leyes morales, porque están basadas en la razón. Se puede decir que las leyes de la libertad son lo mismo que las leyes morales, o las leyes de la razón.<sup>16</sup>

Según Kant, hay dos tipos de concordancia de las acciones con las leyes de la libertad: la *moralidad* por un lado y la *legalidad* por el otro. Así como hay dos tipos de leyes que se desprenden de las leyes morales (de la libertad): las *leyes éticas* y las *leyes jurídicas*. Las acciones que concuerdan con las leyes éticas, refieren a la moralidad, mientras que las acciones que concuerdan con las leyes jurídicas, refieren a la legalidad. La diferencia clave entre las acciones legales y las acciones éticas es análoga a la diferencia básica entre derecho y moral. Mientras que las primeras se reducen a las acciones externas, las segundas tienen que ver con la determinación interior de la voluntad. Por lo anterior podemos afirmar que la concordancia de las acciones externas con la ley (de la libertad) puede ser llamada *legalidad*, mientras que si las acciones internas que están de acuerdo con la ley (de nuevo la ley de la libertad), podemos hablar de *moralidad*.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ver *MdS*, pp. 48, 49 y 64.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 49.

Si bien Kant hace esta diferencia entre dos tipos de leyes según distintos tipos de acciones, cuando describe el concepto de libertad, nos damos cuenta de que en última instancia, la forma de la ley es una sola (la ley moral) que se presenta a los seres parcialmente racionales (como el hombre) en forma de *imperativo categórico*, por lo que, así como el derecho tiene su base en la moral, la legalidad la tiene también.

La legalidad en Kant es la moral llevada al ámbito de lo político. Regresemos a la relación entre el derecho, la política y la moral. El apéndice de *La Paz Perpetua*, en el que Kant expone al principio de publicidad como el puente entre política y moral, es una sección en la que se pueden encontrar varios ejemplos en los que se hace explícito que el derecho no significa nada sino sólo en cuanto contiene a la ley moral y la lleva al ámbito de lo público. Esto aparece en la discusión sobre el desacuerdo entre moral y política de la que se habla en el apéndice. Cabe notar que Kant no siempre es claro en su trato sobre la política, pues unas veces la trata como una ciencia desapegada de la moral (cuyo fin es procurar la felicidad de todos, como se vio en el segundo capítulo) y otras veces como una extensión de la moral y del derecho<sup>18</sup>, sin embargo, en esta discusión es claro que el derecho es la moral extendida a la esfera de lo político.

El derecho funciona, según el acuerdo entre teoría y praxis, como puente entre la política y la moral, en tanto que es el cuerpo de la moral (como la teoría), al cual se puede adherir la política en su práctica (como la praxis). Kant dice así que la política es por un lado la doctrina del derecho llevada a la práctica, mientras que la moral es por el otro la doctrina del derecho en su teoría. La política se hace moral siempre y cuando se ejercite a través del derecho, y la moral se extiende y cobra vida en el ámbito político, sólo a través del derecho.<sup>19</sup>

Posteriormente, Kant afirma claramente –regresando a las leyes de libertad– que sin las leyes morales, o leyes de libertad, no es posible concebir al concepto de derecho:

Es claro que si no hay libertad y ninguna ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ver Nora Rabotnikof, *op. cit.*, pp. 55 y 56. Y para ver una interpretación que trata de hacer sentido de la doble naturaleza de la política y sus relaciones ambivalentes con la moral (en forma de derecho), ver Jürgen Habermas, “Über das Verhältnis von Moral und Politik”, pp. 61-90.

<sup>19</sup> Ver *PP*, p. 45.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 48.

En el pasaje es claro que el derecho para Kant, no significa nada si no está basado en la *libertad*, que a su vez fundamenta a la *ley moral*. La política por sí misma, aparece aquí como un arte que se restringe al mundo empírico y con ello a las leyes de la Naturaleza, y sólo se puede conectar con el mundo racional, y con las leyes de la libertad (morales) si se deja guiar por el concepto del derecho.

Kant describe, después de estos presupuestos, los dos ejemplos de soberano que personifican a la política guiada por principios morales (que al ser llevados a cabo por la política son, como vimos, principios del derecho), y aquél que se guía simplemente por una doctrina prudencial, sin principios incondicionados racionales:

Ahora bien, yo puedo imaginarme a un *político moral*, esto es, uno que toma los principios de la doctrina prudencial de tal manera que pueden coexistir con la moral, pero no puedo pensar en un moralista político, que se forja la moral de tal manera en que ésta sea beneficiosa para la ventaja del hombre de Estado.<sup>21</sup>

Por lo que ya vimos anteriormente, un político moral en este caso, sería un soberano que gobierna de acuerdo al derecho, pues la “política moral” es el derecho llevado a cabo. Un político moral, nos dice Kant, es aquél que corregiría los errores constitucionales si encontrara alguno (y estaría atento para encontrarlos) aún a costa de su propio beneficio, según el derecho natural como se presenta en la idea de la razón. Por el contrario, un moralista político se deja siempre guiar por la prudencia y no sigue principios de la razón ni al derecho natural, sino lo que a él le conviene, y en lugar de gobernar según el principio general del derecho, gobierna según leyes arbitrarias de su voluntad particular. El moralista político va en contra así de la coacción legal, que es posible simplemente a través del derecho, y con ello en contra de los principios de libertad que lo fundamentan.<sup>22</sup>

Es fácil ver de nuevo que el derecho para Kant no significa nada sin los principios de libertad, o leyes morales. Es en última instancia la moral, la que hace que un soberano gobierne conforme al derecho, y es la falta de ella, la que ayuda a Kant a describir a un soberano que gobierna arbitrariamente, según una doctrina prudencial y así, en desacuerdo con el derecho. El político moral, el que actúa de acuerdo con el concepto de derecho, hace sus leyes según el concepto de libertad o la ley moral ya establecida, y es precisamente eso lo que lo hace “moral” y no “moralista”.

El derecho es un medio para extender la moral al ámbito de lo público, y conforme a esto, la legalidad para Kant, es apearse a leyes jurídicas, que son las leyes morales exteriorizadas para ser

---

<sup>21</sup> *Idem*

<sup>22</sup> *Idem*

aplicables a las acciones de la libertad externa. Si pensamos ahora, en la legalidad como la entiende Bobbio, es decir, como el principio que distingue a un buen gobierno de otro, o como el que distingue al gobierno de leyes del gobierno de hombres, éste es según Kant, el gobierno según el derecho, basado en la ley moral. La legalidad en Kant subsume el ejercicio del poder a la moral, moraliza a la política. Actuar o gobernar legalmente, es actuar o gobernar en última instancia, siguiendo principios morales, para ordenar el ámbito de lo público.

Regresemos pues, a nuestro tema de análisis que es la idea de voluntad pública. ¿Qué es la idea de voluntad pública, sino un principio de legitimidad de la legalidad? ¿Cómo es que se relaciona la idea de voluntad pública con la legalidad como extensión de la moral al ámbito político? Es decir, el siguiente propósito aquí, es recordar por qué la idea de voluntad pública legitima a legalidad en el sentido de Bobbio y cómo es que esta idea se conecta con la característica de la legalidad kantiana, que tiene su fundamentación en la ley moral. Comencemos por aclarar según los lineamientos de Bobbio, por qué la idea de voluntad pública es un principio de legalidad.

Recordemos que según Bobbio, la legalidad, tomada desde el punto de vista del soberano, es lo que establece su deber sobre el pueblo. ¿En qué medida establece la voluntad pública el deber del soberano con sus súbditos? Es decir ¿cómo obliga la voluntad pública al soberano a gobernar y cómo debe gobernar? Pues bien, para contestar a estas preguntas ya hemos visto que el soberano en Kant, por definición (según el primer sentido de público, general), no es otra cosa que la representación de la voluntad de unida del pueblo y es de acuerdo con ella, que tiene que gobernar para ser justo, o para actuar legalmente. La voluntad pública obliga al soberano a formular las leyes como si todos los ciudadanos pudieran haber dado su consentimiento (leyes para la colectividad, y no individuales) y para ello tiene además el deber de gobernar con leyes públicas (manifiestas y no secretas), por el principio de publicidad que en su derivación implica a la voluntad pública.

Como vimos antes, en la formación concreta de la voluntad pública no *todos* los individuos del Estado están contemplados para la participación activa de la legislación, ni en su modalidad de voto, ni en su capacidad de público razonador. Sin embargo, el presupuesto es que todos tienen en principio acceso a las oportunidades para llegar a ser parte activa de esta voluntad pública concreta y activa. Por lo que la voluntad pública obliga al soberano a ser verdaderamente un gobernante que hace leyes racionales que se adecua a lo que quieren los ciudadanos después de haber discutido públicamente.

La idea de voluntad pública, es bajo esta luz, principio de legitimidad de la legalidad ya que su función es guiar al soberano en su proceso de formulación de leyes justas. Ya que la voluntad pública

demanda, en su forma de procedimiento la formulación de leyes generales (leyes que no determinen la felicidad privada, y que todos puedan querer), actuar de acuerdo a ella, es actuar legalmente, en el aspecto más literal del término. Por el lado de los súbditos, la voluntad pública justifica a la legalidad en tanto que garantiza sus derechos. Hemos visto antes que la voluntad pública protege los derechos básicos que fundan a la constitución civil: la libertad, la igualdad y la independencia de los ciudadanos.

Por último, Bobbio afirma que los principios de legalidad son los que distinguen entre un buen gobierno y uno malo y caracteriza al poder legal como lo opuesto al poder arbitrario, en donde el primero es el buen uso del poder y el segundo el malo. Para ello ya está más que demostrado a lo largo de este trabajo que la función de la idea de voluntad pública es el gobierno según leyes generales, en oposición al gobierno caprichoso de una voluntad particular.<sup>23</sup>

Ya vimos que la voluntad pública tiene una base moral y en esto coincide también con la exigencia de la legalidad kantiana, de ser una extensión de la moralidad al ámbito de las acciones externas. Recordemos que la voluntad pública tiene una base moral en el segundo nivel en el que aparece y según el segundo y tercer sentido de lo público, ya que a través del principio de publicidad, la voluntad pública es la imposición del imperativo categórico al ámbito de lo público, y como voluntad abierta a todos en forma de uso público de la razón, la voluntad pública moraliza al soberano en tanto lo ilustra.

A partir de esto se abre sin duda la pregunta de ¿por qué es necesaria la voluntad pública, como legitimadora de una legalidad que en el fondo es moral? Es decir, la moral, como principio supremo de la libertad, ¿no debería por sí misma poder darle la autoridad a la legalidad que en cambio está mediada por la idea de voluntad pública? Pero ya sabemos que la libertad externa, a la que conciernen las leyes jurídicas y por tanto la legalidad, tiene que estar coaccionada por una fuerza externa (el Estado) que organice armónicamente las libertades de todos según leyes generales. La voluntad pública provee a la legalidad al mismo tiempo la coacción dada por todas las demás voluntades que no son la propia, y el fundamento moral que asume Kant en la legalidad. Sin embargo esto no explica las diferencias irreconciliables que parece haber entre los dos tipos de libertad y por lo tanto también la relación entre legalidad y moralidad no puede dejar de ser problemática.

Mi propósito aquí no es tratar de conciliar a la legalidad y a la moralidad kantianas, sino más bien mostrar los problemas que se abren a partir de la lectura de la voluntad pública como mediadora entre ambas. El problema de la subsumción del derecho y la política a la moral aparecerá en otra

---

<sup>23</sup> Véase el primer sentido de lo público en el segundo capítulo.

versión más adelante, cuando hablemos del papel de la idea de voluntad pública, como procedimiento racional para la formulación de leyes justas, en las discusiones de la filosofía práctica contemporáneas. Por ahora sólo nos interesaba mostrar que la división de niveles de la voluntad pública es útil a la hora de una lectura cuidadosa de los textos políticos y jurídicos de Kant.

## *(II) La voluntad pública en nuestros días*

### *Voluntad pública como idea contractualista*

Regresemos al problema planteado por Bobbio. La legitimidad del poder político no puede estar basada en la legalidad. La razón principal por la cual es problemático querer encontrar la legitimidad del poder en la legalidad, explica Bovero en un artículo casi complementario al de Bobbio, es que la legalidad parece imposible de ser justificada de manera autónoma.

Según Bovero, la idea del “ejercicio correcto” del poder según leyes, no puede apelar a una autoridad que genere el deber de los ciudadanos por un lado y el derecho del soberano por el otro, sin caer en círculos viciosos o regresos al infinito. Bovero toma para su exposición los ejemplos de la teoría de Weber y la de Kelsen, que resume en la idea de que “el poder legítimo es solamente el poder político que actúa en los límites puestos por la norma misma que lo ha instituido”<sup>24</sup> La pregunta que surge a este planteamiento es la pregunta por la fuente de validez de la norma.

En el ejemplo de Weber, Bovero explica que el mismo Weber por un lado afirma que la legitimidad del poder está puesta en la legalidad positiva, en una legalidad “en la que se cree” y por el otro, Weber mismo busca (quizás sin darse cuenta de la incongruencia) la fundamentación de esa legalidad, es decir, ¿qué hace que uno “crea” en ella? Weber habla del “poder legítimo” que legitima a la legalidad pero suscita a su vez la pregunta por la fuente de legitimidad de ese poder. Como la legitimidad ya se había reducido a la legalidad, se tendría que suponer que dicho poder político está basado en una legislación superior, que a su vez demanda una justificación, lo cual evidentemente produce un regreso al infinito.<sup>25</sup>

El segundo ejemplo con el que Bovero demuestra el problema de la legalidad como legitimidad, es el ejemplo de la “norma fundamental” en la que Kelsen funda la legitimidad del poder. En el caso de

---

<sup>24</sup> Michelangelo Bovero, “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *op. cit.*, p. 52.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

Kelsen, éste reduce la noción de Estado a la de ordenamiento jurídico para fundamentar el poder político. Así, Kelsen pone al poder último (antes puesto siempre en el soberano) en una norma superior. En el caso de Kelsen, el peligro de caer en un retorno infinito se debe a que si bien el poder está autorizado siempre por una norma válida, la norma es válida adquiere su validez de un poder autorizado para producirla. Kelsen “cierra” el sistema con lo que llama “norma fundamental”, que es la norma que justifica al poder último.<sup>26</sup>

El problema del sistema de Kelsen, es que la validez de la norma fundamental parece estar directamente relacionada con la eficacia del poder último, por lo que, en el momento en que este último pierde eficacia, la norma fundamental pierde con ello validez. Según Bovero, el problema de que la piedra de toque de validez de la norma fundamental esté en la efectividad del poder, es que esto se asemeja más a una relación de fuerza, que una relación jurídica. Aún más, Kelsen afirma que en última instancia, la validez del poder constitucional (que aparece de repente como el poder último, antes que el poder político) se encuentra en la constitución más antigua en la historia que fue estipulada por usurpación. El hecho de que la primera constitución, de la que emana la validez de todas las demás, sea producto de usurpación, cancela su validez de inmediato, puesto que una usurpación es por definición, ilegítima. La norma está al final legitimada en el poder de hecho, que es una relación de fuerza y esto contradice la pretensión jurídica positivista de buscar legitimidad en la legalidad.<sup>27</sup>

Bovero, al igual que Bobbio, no plantea una propuesta para solucionar a este problema, pero expresa claramente que la respuesta está fuera de la legalidad. Debe haber algo más que justifique al poder político que una mera legislación positiva, Bovero apela al regreso al contrato. La legitimación del poder político y con ello de su legalidad, debe residir en el consenso de sus participantes. Bovero no afirma que el contrato es la única forma verdadera de buscar la legitimidad del poder, pero sí parece pensar que es la historia ha demostrado su validez:

no es casualidad que en los momentos de crisis, en los cuales se vuelven a poner en discusión las reglas constitutivas de la convivencia y con ellas los términos fundamentales de la relación política, reaparece la perspectiva contractualista.<sup>28</sup>

En este contexto, la idea de voluntad pública cobra interés en la discusión contemporánea porque

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 56.

supone la independencia de la justificación del Estado y la justificación de las leyes tal como la plantea Bobbio antes de la llegada del positivismo jurídico. En el primer nivel aquí analizado, la voluntad pública aparece como una idea de la razón que supone una unión *a priori* de individuos que se unen en un Estado para darse leyes comunes. Esta unión se da a través de un contrato originario, igualmente *a priori* que no se busca en la historia, sino que se tiene que suponer para poder hablar en absoluto de un estado de derecho, que como es racional, se tuvo que haber querido por todos sus participantes de manera categórica. El contrato originario en este primer nivel, no es lo que regula la justicia política, sino lo que se necesita para siquiera poder pensar en la posibilidad de esta justicia. Esto se descubre o se aclara a partir de la prohibición del derecho a la revolución, que supone que la legitimidad del Estado es independiente de la legitimidad de la legalidad e incluso posibilita a esta segunda, y no viceversa.

Sin una unión de hombres libres, que no tiene que ser buscada en la historia pero sí supuesta por la razón, no se puede ni si quiera preguntar por la legitimidad de las leyes, y por eso, aunque las leyes no se respeten, el soberano, que representa el poder último del Estado, no puede ser derrocado a causa de ello. La idea de voluntad pública en este nivel no legitima el “buen gobierno”, pero sí explica la existencia del gobernante y de los gobernados que hace posible una discusión posterior de la mejor manera de gobernar.

Esta distinción de los dos niveles y su carácter en un primer nivel como principio legitimador del Estado, hacen a la voluntad pública un candidato clásico en el que basarse para argumentar en contra de la búsqueda de la legitimidad del poder político en las normas del derecho positivo. Kant es un filósofo clásico liberal, lo cual significa que el valor principal sobre el cual tiene que estar basado un Estado es la libertad de los individuos. Como vimos más arriba, el Estado de Kant existe solamente para garantizar la libertad armoniosa de todos los individuos.

La voluntad pública kantiana, implica la unión libre de individuos que quieren mantener su libertad como el más alto valor político (estamos hablando de la libertad externa). Eso es precisamente lo que simboliza el contrato originario en el primer nivel de la voluntad pública y esto es a lo que Bobbio y Bovero apelan cuando dicen que la autoridad política no puede provenir de la forma de la ley únicamente, sino de “genios invisibles” como la justicia o la libertad.

En una breve historia del surgimiento del derecho positivo, Habermas explica cómo éste fue la consecuencia jurídica de la disolución de conceptos religiosos vinculantes del derecho sacro y de su relación con el derecho burocrático (administrativo) impuesto por un príncipe mediador entre el mundo divino y el mundo terrenal. Estos tipos de derecho daban forma a su vez a leyes en la forma de un derecho consuetudinario. En el medioevo cambió algo esta estructura en tanto que el derecho sacro fue monopolizado por la iglesia católica y este fue objeto de transmisión escrita, pero la fuente de legitimación es la misma, siendo ésta el derecho divino del cual el príncipe adquiere la autoridad de su dominación profana, a la cual administra según el derecho burocrático.<sup>29</sup>

En esta forma tradicional del derecho, se advierten dos momentos del mismo, pues por un lado está el derecho sacro, no instrumental que legitima el poder del político, pero por el otro está el derecho burocrático que es instrumental y le sirve al príncipe como un medio para que sus mandatos sean vinculantes para todos. Según Habermas, esta tensión entre las dos caras del derecho es irresoluble y sólo se mantiene firme mientras no se cuestionen los principios metafísicos que dan cuerpo al derecho sacro. La positivación del derecho surge del cambio que se da en las sociedades modernas, cambios que hacen que la relación de las dos caras del derecho se rompa sin remedio.<sup>30</sup>

Después de la disolución del derecho sacro (las visiones religiosas del mundo se vuelven convicciones subjetivas) y del derecho consuetudinario (que se transforma en el derecho de especialistas), el poder del príncipe se transforma en soberano y se rompe la relación entre el momento sacro del derecho y el momento funcional del mismo. A partir de esto se da un giro en el que las leyes se superponen a la administración de la justicia, pero el derecho positivo queda así desprovisto de una fuente de autoridad con la fuerza que tenía el derecho sacro en el derecho tradicional.<sup>31</sup>

Según Habermas, el positivismo jurídico “ha dado siempre respuestas insatisfactorias” a las preguntas por la legitimidad que surgió de la positivación del derecho moderno.<sup>32</sup> Sin embargo hubo intentos de justificar al derecho positivo a partir de la racionalidad práctica y fue en este marco, en donde Kant formuló su filosofía del derecho:

---

<sup>29</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Sobre la Idea de Estado de derecho”, en Jürgen Habermas, *Derecho y Moral (The Tanner Lectures)*, en *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2005, pp. 571 y 572.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 572.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 573.

<sup>32</sup> *Idem*

[L]a positivación del derecho plantea un problema, incluso ya por razones conceptuales. Pues al derecho sacro desencantado—y a un derecho consuetudinario vaciado, que ha perdido sustancia—hay que buscarle un equivalente que permita al derecho positivo mantener un momento de incondicionalidad. Y en efecto, tal equivalente empezó presentándose en el mundo moderno en forma de “Derecho natural racional”<sup>33</sup>

El derecho natural racional se basa en principios y se articula en forma de racionalidad procedimental y no ya en conceptos metafísicos de tipo religioso. Kant es uno de los representantes de este tipo de filosofía del derecho, pues según Habermas en esta etapa del derecho natural racional “[a]utores como Kant se sienten fascinados por el déficit de fundamentación de ese nuevo derecho que se ha vuelto positivo”.<sup>34</sup> Tras la desmoralización de la política, que se da cuando el derecho pierde su relación con la justicia y se convierte solamente en un medio de organización que lo priva de su calidad genuina de derecho (de su momento legitimador), surge esta alternativa secular, basada en la *razón moral*, de fundamentar al derecho.<sup>35</sup>

El contrato social es, en las teorías del derecho natural racional, la figura que funge como *justificación moral* del poder ejercido a través del derecho positivo. La *razón* del derecho natural racional es por lo tanto, la razón de una moral autónoma (ya no está anclada a la religión) y ésta razón “exige que distingamos entre normas, principios justificatorios y procedimientos conforme a los cuales podamos examinar si las normas, a la luz de principios válidos, pueden contar con el asentimiento de todos”.<sup>36</sup> El contrato (como se vio en el segundo capítulo que es el contrato originario) es un procedimiento de este tipo que pretende justificar el poder administrado bajo el derecho positivo, con el que el derecho positivo queda subsumido a la moral.<sup>37</sup>

La voluntad pública en el segundo nivel, es una idea que implica un procedimiento racional – que es el contrato originario— por medio del cual se formulan leyes justas. Esta es la “razón” de la que habla Habermas y que caracteriza a este tipo de derecho. Este procedimiento es análogo a la prueba del imperativo categórico, la cual es un procedimiento meramente formal que determina qué máximas son capaces de ser universalizadas y por ello qué máximas son morales. Además, la voluntad pública en su traducción empírica, como uso público de la razón, tiene el papel de moralizar al soberano en tanto lo

---

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, “Sobre la Idea de Estado de Derecho”, p. 577.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 579.

<sup>35</sup> *Ibi...*, p. 578.

<sup>36</sup> *Idem*

<sup>37</sup> *Idem*

ilustra. De esta manera, la voluntad pública sirve para mediar a la legalidad y a la moralidad (esto no sin que suscitar problemas teóricos), disolviendo a la primera en la segunda.

A partir de esto, Habermas critica a Kant por rebajar el derecho “a una forma deficiente de la moral”, ya que Kant da un papel tan abarcador a la moral que amenaza con la disolución del derecho en ésta. El derecho positivo queda así sometido al derecho natural racional, esto es, a la pura razón que deduce sus principios de manera *a priori*, lo cual inhibe por completo el carácter instrumental que es necesario para la efectividad del poder político.<sup>38</sup>

En el nivel histórico, un gran problema que se derivó de esta manera de legitimación del derecho (del derecho natural racional) fue que no pudo satisfacer las necesidades reales de una economía y sociedad en constante y veloz cambio y no se pudo adaptar al hecho de que la economía no se podía adaptar. La sociedad de nuestros tiempos no puede, según Habermas, soportar una justificación del derecho basada en una formalidad moral que es incapaz de tomar en cuenta la creciente pluralidad en lo que toca a las concepciones de la moral.

Así queda derrotado, según Habermas, el intento del derecho racional natural— y con ello la teoría de Kant y su idea de voluntad pública— de legitimar moralmente al derecho positivo, que tiene por fuerza que ser funcional. Ahora bien, mientras que Bobbio y Bovero se separan de la búsqueda de la legitimidad del poder político en la legalidad, Habermas sí está interesado en encontrar de alguna forma la fuente de la legitimidad en la legalidad, y al contrario que los autores italianos, Habermas sí hace una propuesta propia para lograrlo sin caer en el defecto del positivismo jurídico, de escindir al derecho por completo de la moral. Para ello comienza por criticar a Weber, y su intento de salvar al derecho de lo que él llama “materialización”.

Lo que intenta defender Weber<sup>39</sup> es a grandes rasgos, que el derecho no tiene que recurrir a elementos morales para fundamentarse, y más aún, que estos elementos “contaminan” por así decirlo, a la racionalidad constituida por las cualidades formales del derecho, que es la única sobre la cual debe fundarse la legitimidad de éste. Es este intento de introducir fundamentos morales al derecho —para Weber elementos “materiales” en oposición a formales— a lo que Weber llama “materialización” del derecho. Habermas argumenta que no es posible separar al derecho de la moral y que la racionalidad en

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 580.

<sup>39</sup> Me parece sobre todo interesante revisar brevemente la crítica a Weber, porque sobre sus ideas se basan discusiones contemporáneas sobre este tema. Ver Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?”, en Jürgen Habermas, *Derecho y Moral...*, pp. 535 y 547.

los sentidos en los que la entiende Weber no son como él piensa, moralmente neutrales.<sup>40</sup>

Aún más, Weber se confunde al pensar que los principios morales se refieren estrictamente a “orientaciones valorativas subjetivas”, pues esta idea pasa por alto lo que Habermas llama el formalismo moral. El formalismo moral remite, y así regresamos al tema que nos concierne, a la racionalidad procedimental inspirada por la moral y el derecho kantianos, basada en normas vinculantes para todos, que se distinguen de valores concretos que se consideran preferibles a otros en un determinado marco cultural e histórico.<sup>41</sup>

Recordemos pues, que la voluntad pública no hace referencia a valoraciones morales subjetivas, más bien, esta es una idea que determina leyes válidas para todos a través de un procedimiento que garantiza la justicia de leyes que permiten la persecución de fines individuales siempre y cuando estos no interfieran con la libertad de todos los demás participantes del derecho. Vimos que la voluntad pública garantiza la justicia (aplicable a todos) de sus leyes a través de su génesis, o del procedimiento por medio del cual las leyes fueron formuladas.

Habermas critica por un lado la sumisión del derecho en la moral kantiana, pero no rechaza la metodología procedimental característica de su filosofía práctica:

...Rousseau y Kant, con sus modelos de un contrato social, a través del cual los miembros de una comunidad jurídica regulan democráticamente su convivencia como iguales y libres, dan ya plena satisfacción a la exigencia metodológica de una fundamentación procedimental del derecho... De tal modelo contractualista pueden deducirse condiciones procedimentales para una formación racional de la voluntad.<sup>42</sup>

Por otro lado, Habermas tiene al contrario que Weber, la idea firme de que, si bien la legitimidad puede basarse en la legalidad, el derecho no puede separarse nunca de la moral si quiere tener autoridad (ser vinculante con todos) sobre sus participantes.<sup>43</sup> Según Habermas, el derecho moderno no puede hacer caso omiso de una procedimentalidad institucionalizada (y no sólo *a priorística*), si bien ésta tiene que ser flexible y no basada en una sola forma de la ley. La moral no debe ya levantarse por encima del

---

<sup>40</sup> Aquí no me detengo en los sentidos de racionalidad de Weber, porque más que hacer un análisis de este autor, me interesa usarlo como puente hacia el regreso a la racionalidad procedimental kantiana. Para ver un resumen detallado de la crítica a la racionalidad de Weber ver *Ibid.*, p. 542.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 542 y 543.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 543. Aunque Habermas aquí hace referencia a Rousseau y Kant, en otros lugares hace a Kant el responsable de la influencia procedimental en las teorías contemporáneas, ver por ejemplo: Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 15.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 535 y 536.

derecho como una meta-normatividad de éste, sino más bien, el derecho debe mantenerse autónomo (en forma de racionalidad procedimental) para poder mantener su carácter instrumental, pero los procedimientos jurídicos no pueden estar faltos de la presencia de la moral. Así concluye Habermas que:

...es posible la legitimidad a través de la legalidad en la medida en que los procedimientos establecidos para la producción de normas jurídicas sean también racionales en el sentido de una racionalidad procedimental práctico-moral y se pongan en práctica de forma racional. La legitimidad de la legalidad se debe a un entrelazamiento de procedimientos jurídicos con una argumentación moral que a su vez obedece a su propia racionalidad procedimental.<sup>44</sup>

Así, Habermas propone una nueva forma de legitimar el poder político a través de la legalidad. Este trabajo no pretende ni mucho menos reconstruir la teoría de Habermas de la legitimidad a través de la legalidad, pues esto sobrepasa por mucho los objetivos que se ha planteado. Lo único que me interesa dejar claro aquí, es que, para Habermas la legalidad es legitimadora mientras se le entienda como una racionalidad procedimental institucionalizada (pues ser institucionalizada le permite la eficacia política), que para ser eficiente no puede estar supeditada a la moral, pero que sin embargo no puede prescindir de ella para ser al mismo tiempo válida.

De todo esto cabe concluir, que la idea de voluntad pública en el segundo nivel aquí revisado, aunque tiene que ser superada por estar anclada en una moral *a priori*, que no satisface las necesidades instrumentales del derecho positivo, si se puede rescatar por su forma de procedimiento racional y Habermas nos da un ejemplo de ello, aunque no es el único filósofo contemporáneo que se basa en Kant para desarrollar una teoría de la justicia en términos de un procedimiento racional.<sup>45</sup>

Se puede resumir entonces, que la idea de voluntad pública en el contexto de la filosofía política contemporánea (1) en el primer nivel, como principio legitimador del Estado, es interesante en el contexto de la filosofía contemporánea porque es una forma de contractualismo clásico que divide a la legitimidad del poder político de la mera legalidad y tiene como centro el concepto de libertad, que es un tipo de concepto que trasciende a la norma y esto, según la intuición de los autores italianos aquí revisados, es lo que debe considerar la discusión actual sobre la legitimidad del poder político.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>45</sup> Ver *Ibid.*, p. 556. en donde Habermas menciona por ejemplo la teoría de la justicia de Rawls con su idea de “el velo de la ignorancia”. También, para ver una opinión negativa de la idea del contrato originario en la teoría de Rawls ver Allan D. Rosen, *op. cit.* pp. 131-134. Rosen es de la opinión de que es inútil buscar la base del “velo de ignorancia” o de la “posición original” rawlsianas en la idea del contrato originario de Kant.

Y (2) en su segundo nivel, como principio que legitima a la legalidad, la voluntad pública de Kant, aunque criticada y quizás superada, es retomada por autores contemporáneos que parten de modelos de justicia basados en algún tipo de racionalidad procedimental y en particular es retomada por Habermas gracias a este carácter.

Así vemos que la separación de los niveles en los que aparece la voluntad pública aquí expuestos, tiene por un lado, la ventaja de hacer una lectura más precisa de los textos kantianos y por otro, de hacer el concepto más flexible para las discusiones contemporáneas preocupadas por la legitimidad del poder político. Kant se muestra así, como es usual, como un filósofo con una riqueza conceptual enorme, que hace a sus teorías a-temporales e invita a revisarlas una y otra vez con miras a nuevas discusiones filosóficas constructivas.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto que la idea de voluntad pública en Kant aparece en dos niveles distintos. En un primer nivel, la voluntad pública es una idea de la razón que fundamenta al Estado ideal kantiano. En un segundo nivel, esta idea refiere a un procedimiento racional por el cuál se formulan las leyes justas en el estado de derecho.

Además de esto hemos visto que la voluntad pública en el primer nivel sirve como principio legitimador del Estado, mientras que en el segundo nivel es un principio de legitimidad de la legalidad. Aquí se muestra cómo los dos niveles de la voluntad pública son independientes el uno del otro y esto es interesante tanto para una lectura clara de sus textos, como para su revisión en las discusiones contemporáneas. Por un lado, la voluntad pública en su primer nivel, como idea legitimadora del Estado, cobra interés para la postura de que la legitimidad del poder político no tiene que buscarse en la legalidad, sino más bien en la idea de un contrato y en principios como la libertad y la justicia. En un segundo plano, la voluntad pública, como procedimiento que legitima la legalidad (las leyes positivas), ha sido rescatada por autores contemporáneos, como Jürgen Habermas, que cree que la legitimidad puede darse a través de la legalidad, siempre y cuando la legalidad sea considerada en términos de racionalidad práctico-moral inspirado en la teoría del derecho de Kant.

La moral en Kant se distingue por cuatro aspectos que nos ayudan después a entender mejor su teoría del derecho. En primer lugar, la moral tiene que basarse en principios *a priori*, o sea que sus bases no pueden ser buscadas en la experiencia. En el caso del derecho esto es igual, derecho y moral son sistemas de leyes fundamentadas independientemente de la experiencia sensible. Esto hace que sus principios sean necesarios, o sea válidos en cada caso, y universales, válidos para todos los seres racionales. En segundo lugar, la moral kantiana tiene como única motivación al *deber*, pues el deber es el único motivo por el cual una acción puede ser incondicionada (no tener miras a un fin más allá que el deber mismo). Aquí es donde empiezan las asimetrías entre la moral y el derecho, pues actuar por derecho no tiene como única motivación al deber y sobre todo lleva implícita la autorización de coacción, que en absoluto es parte de la moral. La ley moral, dice Kant, se presenta a los humanos en forma de un imperativo categórico. Este imperativo ordena actuar sólo según máximas de acción que al mismo tiempo puedan ser universalizadas. El principio general del derecho es en este punto análogo al imperativo categórico, pues éste ordena sólo hacer leyes que limiten la libertad según leyes generales. Es decir, ambos principios limitan la libertad bajo términos de universalización de las máximas. Sin

embargo, mientras la libertad de la moral es interna, la libertad en que se basa el derecho es externa y mientras a una la constriñe simplemente el deber, la otra está coaccionada por la libertad de todos los demás individuos del Estado. Aunque derecho y moral difieren en cuestiones que parecen irreconciliables, Kant tiene la firme pretensión de darle al derecho un fundamento moral.

Ahora bien, se vio en el primer capítulo que el primer nivel de la voluntad pública se distingue por el contexto en el que aparece y por sus características “fundacionales”. Vimos que Kant entiende al Estado como una idea de la razón que se tiene *a priori*, ésta idea se refiere a la unión de un grupo de hombres bajo una ley común. Ya que el Estado es sólo un ideal regulativo, su justificación no se tiene que buscar en la formación histórica de los Estados empíricos, sino en las condiciones de posibilidad que nos da la razón, para suponer un Estado regido bajo el concepto de derecho.

El Estado es una idea vinculante porque es algo que los seres racionales *quieren* necesariamente. El argumento kantiano de la necesidad racional del Estado se basa en su modelo del estado de naturaleza. El estado de naturaleza en Kant es un estado en donde puede haber sociedad, pero donde los individuos no tienen seguridad sobre su persona y su propiedad ya que en él, reina el derecho privado (por el cual cada quien arregla sus conflictos por sus propios medios). Este es un estado en donde existe una amenaza de guerra constante. Debido a que los seres humanos viven en un espacio finito y tienen por ello que relacionarse necesariamente, la situación del estado de naturaleza es simplemente insoportable. Es por ello que la razón dicta salir de dicho estado para dar paso a un estado civil, regido por el derecho público, es decir, por leyes generales válidas para todos. El estado de naturaleza no es, sin embargo, un argumento antropológico y no está supuesto como un hecho histórico. Más bien es éste una mera idea de la razón, que hay que suponer de manera *a priori* para fundamentar la necesidad racional del Estado ideal.

Ahora bien, el paso del estado de naturaleza al estado civil, que es algo que todos los individuos *deben* querer, se da a través de un acto de unión que es el contrato originario. Este contrato no describe el origen histórico de los Estados empíricos, sino que sirve como origen racional del Estado ideal. El contrato originario supone la unión de todos los individuos de manera *voluntaria* en un estado de derecho regido por leyes generales. Es aquí donde aparece la voluntad pública en su primer nivel, pues el contrato implica la unión de las voluntades particulares de todos los individuos en una sola voluntad común de donde emanan leyes justas válidas para todos. En esto la voluntad pública de Kant es análoga a la voluntad general de Rousseau, que implica igualmente la unión de voluntades particulares en una sola voluntad común de la que emanan las leyes generales y que legitima así, al estado civil.

En Kant, sólo una voluntad pública, en la que cada quien decide por sí mismo y todos deciden por todos, puede ser fuente de justicia, pues implica el supuesto de que nadie se haría daño a sí mismo voluntariamente.

La voluntad pública en este nivel, es pública en el sentido que opone a lo general con lo particular, pues es la voluntad de la colectividad que se forma para ver por el bien común y niega así las voluntades particulares de cada uno, que ven sólo por su interés individual.

La voluntad pública, que es un elemento del derecho (da leyes que son acorde con la armonía de las libertades de todos), tiene que tener por lo tanto una base moral. Su base moral se encuentra, en este primer nivel, en que implica la voluntad de cada individuo en tanto que quiere el contrato. La voluntad en Kant es lo mismo que la razón práctica, que es la razón moral.

En resumen, podemos decir que la voluntad pública es, en un primer nivel, la voluntad unida de las voluntades particulares de un grupo de personas que forman un Estado para darse leyes comunes. Esta voluntad no refiere a una unión fáctica, sino *a priori*, que se logra a través de un contrato originario, que a su vez es sólo una idea de la razón que justifica a la voluntad pública y le da su carácter moral. La voluntad pública en este nivel es pública en el sentido de que es general, de que concierne al colectivo, de que es la voluntad de *todos*.

Después del análisis de la voluntad pública en el marco de un Estado ideal, como su fundamento racional, nos enfocamos al contexto del derecho público, que se refiere al sistema de leyes públicas concretas que hacen posible la concordancia con el concepto de derecho en una legislación real. Aquí aparece la noción de constitución civil, que es la unión de hombres libres bajo una legislación común y los tres principios a priori del estado civil. La libertad, la igualdad y la independencia. La libertad como hombres, dicta que cada individuo puede buscar la felicidad como mejor le parezca sin ser obligado por otro a perseguirla de una manera específica. Este principio revela el antipaternalismo kantiano. La igualdad como súbditos se refiere a la igualdad de coacción que debe existir entre todos los individuos, es decir, su igualdad ante las leyes públicas. Estas se aplican a todos por igual sin importar el estatus social o económico del súbdito. Por último, el principio de independencia como ciudadanos, es el principio que estipula que la autosuficiencia de los ciudadanos para darse leyes a sí mismos. Los ciudadanos son los legisladores en el estado de derecho, pues las leyes públicas sólo pueden surgir de la voluntad unida del pueblo. Este principio implica que el soberano no tiene derecho a gobernar sobre la comunidad según su voluntad privada, siguiendo su mero capricho.

Ahora bien, la constitución civil, que tiene que implicar estos tres principios, según Kant, sólo puede ser una constitución republicana. Esto es, que debe ser una soberanía representativa y contar con la división de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. En este contexto, Kant distingue entre forma de soberanía y forma de gobierno. La primera se refiere al número de personas que gobiernan, y la segunda se refiere a la forma en que estas gobiernan. La soberanía puede ser, piensa Kant, aristocrática, o democrática. Kant piensa que la democracia es la peor forma de soberanía porque omite el gobierno representativo, lo cual está en contra de la idea de una república. Por otro lado, hay sólo dos formas de gobierno, el republicanismo y el despotismo. El republicanismo es un gobierno dirigido conforme a la voluntad de hombres libres y el despotismo es la forma de gobernar según el capricho particular. La constitución republicana, no es, sin embargo, la carta escrita de la constitución y no hace acepción a las repúblicas concretas. La constitución republicana es más bien una simple idea de la razón, que cobra objetividad en tanto se actúa conforme a ella. Un monarca puede así gobernar con “espíritu” republicano aunque no exista una verdadera división de poderes e ir reformando su forma de gobierno paulatinamente hasta lograr una república real.

Ahora es momento de regresar a la noción del contrato originario. El contrato originario, en aparece como la voluntad pública en los mismos dos niveles, pues en ambos niveles está implicado en ella. Mientras que en un primer nivel este es una idea fundacional del Estado, que legitima a la voluntad pública, en este segundo nivel es contrato originario es una “ley fundamental” surgida de la voluntad pública, que implica un procedimiento racional análogo al imperativo categórico, según el cual un legislador tiene que formular las leyes públicas (positivas) como si éstas tuvieran pudieran tener consentimiento general. Es decir, que el soberano tiene que decretar sólo aquellas leyes que, de haber sido el pueblo consultado al respecto, hubiese unánimemente aceptado. Es decir, el contrato originario es el procedimiento por el cual un soberano no puede gobernar según su voluntad particular, sino tiene hacer leyes conforme a la voluntad pública. La voluntad pública funge entonces aquí, como la piedra de toque de la legitimidad de las leyes generales, es decir que, como una idea de la razón, le sirve al legislador como guía del ejercicio del poder político justo. Ya que el soberano representa a la voluntad del pueblo, es esta la que lo vincula con el Estado, mientras que es al mismo tiempo vinculante con los ciudadanos, pues a través de ellas se hacen leyes justas para todos.

Para gobernar conforme a derecho, hay que seguir el principio de publicidad, que es la forma del derecho público, es decir, la forma que tienen que tener todas las leyes generales, para ser justas. Este principio, en su versión negativa, nos dice que no hay que actuar según máximas que no podamos

al mismo tiempo hacer públicas.

Esto quiere decir que las máximas cuya finalidad se ve frustrada en cuanto ésta se hace manifiesta, no es justa. Esto atañe a la voluntad pública, porque resulta que las máximas que se hacen públicas y fracasan, suponen el desacuerdo general de la gente, o sea, cancelan la voluntad pública. Por el contrario, según el principio de publicidad en su versión positiva, sólo las máximas que necesitan de la publicidad para poder tener éxito, son justas. De esto se puede concluir, que sólo las acciones que formuladas según conforme a la voluntad pública, son justas.

Sobre todo de acuerdo a la formulación negativa, este principio es análogo al imperativo categórico, pues recordemos que este es una prueba que sigue un procedimiento según el cual las máximas cuyo fin se frustra al universalizarlas, es inmoral. Tanto el principio de publicidad como el imperativo categórico necesitan la compatibilidad de dos situaciones al mismo tiempo, por un lado la máxima tiene que poder lograr su fin, y por el otro, tiene que poder ser universalizada.

Concluimos de esto que, por un lado, la voluntad pública es pública en un nuevo sentido de público. Este sentido es el que opone a lo manifiesto, de lo secreto u oculto. Como guía del ejercicio del poder del soberano, la voluntad pública demanda que las leyes sean manifiestas, que estén expuestas a todos, pues sólo así es posible que éstas consigan el consentimiento general que necesitan para ser justas. El principio de publicidad es un procedimiento racional que no se refiere a un público empírico. Kant está pensando en un ejercicio mental que tiene que hacer el soberano pensando en un público ideal, por lo que el principio de publicidad no implica la publicación real de las leyes, pero sí implica formular las leyes como si éstas fueran manifiestas, pues solo así se puede calcular si es que ellas pudieran ser aceptadas por todos.

Por último en la descripción de la voluntad pública en este segundo nivel, se vio que como legitimadora de las leyes generales, la voluntad pública tiene un correlato empírico (a diferencia del primer nivel), lo tiene por un lado en el sufragio, y por el otro en el público razonador. El sufragio es evidentemente la formación fáctica de la voluntad pública porque representa la voluntad efectiva de los ciudadanos eligiendo las leyes que han de gobernarlos. Sin embargo, como se vio en el segundo capítulo, el derecho al voto está restringido por la cualidad de ser propietario. Si bien en principio cualquiera puede llegar a ser propietario, la voluntad pública está formada de hecho por un grupo cerrado de personas, y sólo potencialmente abierta a todos. Este es un tercer sentido de público, en el que la voluntad pública es pública, este es el sentido que contrapone a lo abierto de lo cerrado o exclusivo.

Por otro lado, la voluntad pública se forma a través de un público ilustrado que hace uso público de la razón y con ello ilustra al soberano y esto le permite corregir sus errores. Kant defiende en este punto la libertad de expresión, que él llama “libertad de pluma” y que se refiere a la libertad de publicar y de opinar en calidad de “docto” acerca de los asuntos públicos. Este grupo de ilustrados es históricamente sin embargo, un grupo limitado a los burgueses que conformaban el público lector de la época. Aunque en principio cualquiera puede hacer uso de su razón públicamente siempre y cuando no lo haga en un puesto burocrático o eclesiástico, fácticamente esta voluntad está formada por el mismo grupo limitado de propietarios que tienen derecho al voto. La voluntad pública se entiende así de nuevo, en su correlato empírico como potencialmente abierta a todos, y de esta forma, en un tercer sentido de lo público, pública.

Por último, hemos visto aquí que la división aquí presentada de la voluntad pública en dos niveles distintos, no es trivial, a la hora de hacer una lectura cuidadosa de los textos políticos y jurídicos de Kant. Esto es así, porque esta distinción nos lleva a las dos funciones independientes una de la otra de la voluntad pública, la primera como principio legitimador del Estado y la segunda como principio legitimador de la legalidad.

Según las concepciones de Bobbio de legitimidad y legalidad, hemos visto que la legitimidad es lo que le da el derecho del poder al soberano y justifica el deber de los ciudadanos. La legitimidad explica simultáneamente la existencia del soberano y de los ciudadanos. Por su parte, la legalidad es lo que distingue un buen gobierno, de uno malo. El buen gobierno se reconoce en la tradición como el gobierno de las leyes, en oposición al gobierno de los hombres, por lo que un gobierno legal, es así designado si está regido bajo normas generales. Bobbio niega que la legitimidad se base en la legalidad, como lo pretende el positivismo jurídico, es decir, la justificación del poder político tiene que ser independiente a la mera forma de la legalidad, más bien, la fundamentación del Estado tiene que estar en principios morales como la libertad, la justicia, etc.

A la luz de los conceptos de Bobbio, la voluntad pública cumple en cada nivel respectivamente, con las características de la legitimidad del poder político, y con las de la legitimidad de la legalidad. En el primer nivel, se vio que la voluntad pública es una idea fundacional del Estado que sirve así como legitimadora del soberano y como fuente de obligación de los ciudadanos. Y en el segundo nivel, la voluntad pública implica un procedimiento racional (el contrato originario) que justifica a las leyes generales, o a la legalidad. Gobernar según la voluntad pública es lo que distingue a un buen gobierno, de uno malo.

Esta diferencia es muy evidente, en cuanto se lee cuidadosamente la postura de Kant con respecto al derecho a la revolución. Según Kant, levantarse en contra del soberano es contradictorio con la idea misma del Estado. Tener la posibilidad de derrocar al soberano implica que el pueblo es al mismo tiempo el poder último del Estado, pero esto va en contra con la estructura de una constitución civil (que sólo puede tener un poder último), por lo que querer una revolución es lo mismo que no querer el Estado. Sin embargo se vio también, que el Estado *se tiene que querer*, porque así lo dicta la razón práctica, de aquí la contradicción.

Lo anterior significa que el soberano es legítimo, aún cuando su gobierno no sea legal. Esto está ligado a la creencia de Kant, de que la historia conlleva un progreso necesario, guiado por las ideas de la razón, y un gobierno legal vendrá a través de reformas (en parte incentivadas por la voluntad pública en su traducción empírica) de manera paulatina. De cualquier manera, se puede concluir de esto que la voluntad pública en su primer nivel, funge como un principio legitimador del Estado, ya que es la idea que justifica la existencia del mismo, mientras que la voluntad pública en su segundo nivel, es el principio que legitima la legalidad. Estos dos niveles funcionan independientemente el uno del otro, porque mientras el Estado está justificado racionalmente, el soberano puede no gobernar según la idea de voluntad pública.

A partir de esta distinción se puede dar un paso hacia discusiones más recientes sobre la legitimidad del poder político y la función de la legalidad en este contexto. Al igual que Bobbio, Bovero es de la idea de que la legitimidad del poder político no puede buscarse en la legalidad. Según Bovero, los intentos por fudar la legitimidad en la legalidad (Weber y Kelsen) dirigen a una sucesión infinita fuentes de legitimación, cada una superior a la anterior sin que se vea nunca una fuente última, o producen un círculo vicioso entre el poder que legitima a la norma, y la norma que legitima al poder. Bovero apela así a un regreso a las teorías del contrato originario, que ponen la fuente de la legitimidad en el consenso de todos los participantes del derecho.

Frente a esta perspectiva es la voluntad pública kantiana, en su primer nivel, un buen candidato de revisión filosófica. La voluntad pública en su primer nivel implica un consenso que a su vez supone la libertad de todos los individuos que en él participan. La legitimación del Estado tiene así un carácter moral y este es un aspecto que Bobbio cree que debe estar al fondo de cualquier fundamentación del poder político, más allá de la pura legalidad.

Por otra parte, Habermas tiene la idea de que la legitimidad del poder político sí puede encontrarse en la legalidad, siempre y cuando no se entienda a la legalidad, entendiendo por esta al

derecho positivo, como una racionalidad de cualidades formales moralmente neutral. Más bien, la racionalidad del derecho se tiene que entender, como lo hizo Kant, como un procedimiento de tipo práctico-moral que determina la justicia de las leyes a partir de su apego a dicho procedimiento. Sin embargo, Habermas critica la teoría del derecho de Kant por haber sometido tanto política, como derecho, a la moral. Cuando el derecho queda totalmente sometido a la moral, pierde su carácter funcional, que es fundamental para el papel administrativo de la política. Es por esto que Habermas retoma la racionalidad práctica kantiana (en forma de procedimiento), pero hace a la moral una racionalidad independiente que complementa al derecho positivo, pero no lo subordina a ella. Esto muestra como, la voluntad pública en su segundo nivel, es también un elemento importante para la filosofía política y del derecho modernas.

La diferenciación de niveles que se expone a lo largo de este trabajo, es entonces relevante tanto para una lectura cabal de los textos de Kant y además permite rescatar el concepto de voluntad pública de dos formas que en principio se contradicen de la discusión contemporánea sobre la legitimidad del poder político y la legitimidad de la legalidad. Esto a su vez, muestra la gran flexibilidad de los conceptos kantianos y la atemporalidad de los mismos, e invita a regresar una y otra vez al estudio de sus textos con la expectativa de aportaciones constructivas a las perspectivas contemporáneas.

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, edición electrónica, Jazzybee Verlag, 2012,  
<http://www.jazzybee-verlag.de>
- , *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton, HarperCollins, Nueva York, 2009.
- , “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- , *Kritik der Praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1959.
- , *Kritik der Reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1998.
- , “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, en *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2004.
- , *Teoría y Praxis*, trad. Carlos Correas, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1984.
- , *Was ist Aufklärung?*, Utopie kreativ, no. 159, enero 2004, pp. 5-10.
- , *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Reclam, Stuttgart, 2010.
- , *Sobre la Paz Perpetua*, trad. Joaquín Abellan, Tecnos, México, 1998.

### Fuentes Secundarias

- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Armstrong Kelly, George, “The Structure and Spirit of Legality in Kant”, *The Journal of Politics*, vol. 31, no. 2, mayo 1969, pp. 513-527.
- Bobbio, Norberto, “Derecho y Poder”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, trad. José Fernández Santillán, Grijalbo, México, 1984.
- , “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, trad. José Fernández Santillán, Grijalbo, México, 1984.
- Bovero, Michelangelo, “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en

- Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, trad. José Fernández Santillán, Grijalbo, México, 1984.
- Bertram, Christopher, "Jean Jacques Rousseau", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rousseau/>. (consultado en julio de 2013)
- Davis, Kevin R., "Kantian Publicity and Political Justice", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 8, no. 4, Hume and Kant Issue, octubre 1991, pp. 409-421.
- Habermas, Jürgen, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. Isabel Blanco y Pablo Largo, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- , "Sobre la idea de Estado de derecho", en *Derecho y Moral (The Tanner Lectures 1986) en Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trota, Madrid, 2005.
- , "¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?", en *Derecho y Moral (The Tanner Lectures 1986) en Facticidad y Validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trota, Madrid, 2005.
- , *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1990.
- , "Über das Verhältnis von Politik und Moral", en H.D. Wendland (ed.), *Politik und Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford, 1946.
- Hodgson, Louis-Philippe, "Kant on the Right to Freedom: A Defense", *Ethics*, no. 120, julio 2010, pp. 791-819.
- Holzhey, H., Mudroch, V., *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Maryland, 2005.
- Kersting, Wolfgang, "The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republican One", en K. Amerkins, O. Höffe, y N. Walker, (eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- , *Filosofía política del contractualismo moderno*, trad. Gustavo Leyva y Luis Felipe Seguro, México, UAM, 2001.
- , "Kant's Idea of the State", en Williams, Howard, L., (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

- , “Politics, Freedom, and Order”, en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Koller, Peter, “Zur Kritik der Kantischen Konzeption von Freiheit und Gerechtigkeit”, en W. Gombocz, H. Rutte y W. Sauer (eds.), *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Holder-Pichler-Tempsky, Viena, 1989, pp. 54-69.
- Laursen, J. C., “The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'”, *Political Theory*, vol. 14, no. 4, noviembre 1986, pp.584-603.
- Luf, Gerhard, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer Verlag, Viena, 1978.
- Mulholland, Leslie A., *Kant's Theory of Rights*, Columbia University Press, Nueva York, 1990.
- Paton, H. J., “Analysis of the Argument” en Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton, HarperCollins, Nueva York, 2009.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005.
- Reiss, “Introduction”, en Kant: *Political Writings*, ed. y notas, Hans Reiss, trad. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Ripstein, Arthur, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.
- Rosen Allen D., *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, versión digital de Jean-Marie Tremblay, Université du Quebec à Chicoutimi, 2002,  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/contrat\\_social.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/contrat_social.html)
- Shell, Susan M., *The Rights of Reason*, University of Toronto Press, Toronto, 1980.
- Williams, Howard, L., (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- , *Kant's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1983.