

Kant: ¿liberal o republicano?

Kant: Liberal or Republican?

MARÍA JULIA BERTOMEU*

CONICET/Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen

En un interesante y polémico texto publicado por Alejandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid en 2016, bajo el título “The State Looks Down: Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, los autores plantean una pregunta a la que aludo en el título del presente trabajo: Kant ¿liberal? ¿republicano? ¿o ambas cosas?, decantándose finalmente por un “ambas cosas”. Procuero discutir ciertas consideraciones sobre la distinción entre ciudadanía pasiva y activa; y la tesis que afirma que: por su clara aversión ante la intervención del Estado en materia económica –incluso en casos de privación material- Kant podría ser enrolado en una posición liberal clásica en la que el Estado no debe intervenir en el *status quo* económico, pues se trata de transacciones privadas entre individuos libres.

Palabras clave

Kant, liberal, republicano, ciudadanía activa y pasiva

Abstract

In an interesting and controversial text published by Alejandro Pinzani and Nuria Sánchez Madrid in 2016, entitled "The State Looks Down: Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship", the authors raise a question to which I make reference in the title of this paper: Was Kant liberal, republican, or both? I intend to discuss some of the theses of the text, specially, some considerations about the distinction between passive and active citizenship; and the thesis that, because of his clear aversion to state intervention in economic matters - even in cases of material

* Investigadora del CONICET. E-mail de contacto: mibertomeu@gmail.com

deprivation - Kant could be enlisted in a classical liberal position. According to this position, the state should not intervene in the economic *status quo*, since this is about private transactions between free individuals

Keywords

Kant, Liberal, Republican, Passive and Active Citizenship

La pregunta que nombra este trabajo es el hilo conductor de un interesante y polémico texto de Alejandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid, ambos editores de un libro reciente que reúne aportes de especialistas kantianos, además del que comentaré y discutiré a continuación. (Pinzani/Sánchez Madrid. 2016)

En mi opinión, uno de los puntos originales del texto es plantear la pregunta a la que aludo en el título del presente trabajo: Kant ¿liberal? ¿republicano? ¿ambas cosas?, decantándose finalmente los autores por el “ambas cosas”, como habremos de ver. Y en eso consiste –también- el desafío del planteo, en dejar abierta la eventualidad de que Kant pudiera ser juzgado -al mismo tiempo-, como liberal y republicano, como un liberal clásico y un republicano no tan clásico, aunque con ciertas pinceladas clásico-republicanas.

Me propongo presentar y discutir algunas tesis del texto de Pinzani y Sánchez Madrid. La exposición girará preferentemente en torno a las secciones primera y segunda del escrito. Los fragmentos críticos y los expositivos irán juntos, ordenados en torno a problemas y conceptos normativos asociados con la distinción kantiana entre ciudadanía activa y pasiva. Cerraré con una escueta exposición de mi propia interpretación del Kant republicano en torno al tópico de la ciudadanía.

I. Sobre ciudadanos activos y pasivos: Kant y Sieyès

Pinzani y Sánchez Madrid escogieron iniciar el texto con la distinción kantiana – supuestamente heredera de Sieyès- entre ciudadanía activa y pasiva; y con los requisitos - privados y públicos- necesarios para cada una de dichas categorías de ciudadanos. El planteo inicial del trabajo es el siguiente: en su texto de 1793, Kant dijo que el estado civil se funda en los principios *a priori* de la libertad, la igualdad y la independencia de cada uno de los miembros de la comunidad, sin embargo -agregan- tanto la igualdad ante la ley, como la libertad de tomar decisiones sobre nuestra propia vida están limitadas por la dependencia económica, al punto tal que aquellos que no son económicamente autosuficientes no tienen derecho a votar ni a participar en la legislación. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016, pp. 27) En resumen, nos dicen, la autonomía económica se traslada de manera directa a la autonomía política; y si bien admiten el carácter metafísico de los argumentos kantianos, lo cierto es –dicen- que ocasionalmente Kant se desliza hacia consideraciones empíricas y no sólo metafísicas, y llevan la razón. Revisaré con algún detalle la trama argumentativa sobre este primer punto.

I.1 Algunas referencias históricas sobre la ciudadanía pasiva

El propósito inicial de los autores ha sido indagar en la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, y rastrear las consecuencias que de ella se siguen, lo que permitiría comprender –señalan- el recelo de Kant para admitir intervenciones legislativas por parte del Estado en temas económicos. El examen del celebrado texto en el que Kant ilustra los requisitos (materiales) para la independencia política –los distintos trabajos y ocupaciones de la época- es el punto de salida de la argumentación. Sólo a modo de ayuda memoria, recordemos el ejemplo del herrero de la India en comparación con el herrero europeo, del que nos ocuparemos más adelante, en el apartado III.

A partir de la cita sobre quiénes carecen de personalidad civil porque su existencia es –dice Kant haciendo uso de una analogía ontológico-metafísica- mera inherencia; los autores lanzan una serie de contra-argumentos -hacia Kant y hacia algunos intérpretes kantianos-. Por ejemplo, y a diferencia de lo que denominan las interpretaciones ‘caritativas’, contra-argumentan que si el problema era el abuso de poder de los ricos, Kant podría haber sugerido la práctica del ostracismo (como en Atenas), un mecanismo institucional que desterraba a los muy ricos con poder económico suficiente para subyugar a quienes no lo tenían. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016: 29)

Comenzaré mi discusión de este punto con unos muy breves comentarios sobre las dos referencias históricas incluidas -sólo circunstancialmente, pero que no carecen de importancia en el texto que comentamos-. La primera, la mención al eclesiástico Sieyès, a quien citan en el momento de introducir la distinción entre ciudadanos activos y pasivos; y la segunda, la contra-propuesta de los autores –una especie de ostracismo griego- frente a las interpretaciones ‘caritativas’ en torno al problema del abuso de poder de los ricos, por parte de algunos intérpretes kantianos.

El abate Sieyès, se sabe, fue un pensador coligado con las discusiones teóricas en torno a la Revolución Francesa – especialmente crítico con lo que juzgaba como una ‘dictadura jacobina’ - y defensor también del derrocamiento definitivo de la Revolución por parte de Napoleón Bonaparte. También sabemos, claro, que tan tarde como en 1794, -con los jacobinos en el poder y luego de la censura real al ‘maestro del pueblo’ por sus escritos sobre la Religión-, Kant vertió elocuentes elogios ante el fenómeno revolucionario francés, irradiado en los espíritus de todos los espectadores —que no estaban comprometidos en ese juego, pero que asumían el riesgo de manifestarse— exteriorizando una simpatía rayana en el entusiasmo. (Kant, AA 07, 85-86)

Ahora bien, y vayamos al punto que interesa, a saber, indagar sobre una confluencia conceptual viable en la idea de ciudadanía pasiva, entre Kant y Sieyès. Ambos autores pertenecen a la tradición del derecho natural que funge como un principio normativo, aunque con características muy disímiles en uno y otro caso. Para Kant, el único derecho natural lo es a la libertad innata: “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de

otro en la medida en que pueda coexistir con una ley universal”, del cual se siguen la igualdad y la independencia, siendo los tres, principios *a priori* sobre los que debe fundarse un estado civil. El iusnaturalismo de Sieyès es muy distinto, y aunque también pretende operar como premisa normativa para su teoría política, termina siendo una simple descripción de la sociedad francesa de la época en la que ‘todo es intercambio’ y ‘representación’ porque dejarse representar es la única fuente de prosperidad en la sociedad civil. Lo novedoso de Sieyès es su comparación entre la representación política y la división del trabajo, entendido como una forma de representación entre voluntades individuales, por ejemplo, entre los que realizan trabajos útiles y aquellos que se encargan de los trabajos públicos, también productivos. (Sieyès, 1789, p. 37)

Los ciudadanos activos de Kant y Sieyès son muy distintos, precisamente porque las premisas normativas iniciales iusnaturalistas lo son. Para Sieyès, tales ciudadanos son ‘los accionistas de la gran empresa social’, porque el ámbito político –de los electores y los elegibles- no es otra cosa que un contrato de asociación voluntaria entre aquellos que están en condiciones de pagar un tributo para participar en política, una especie de sociedad comercial entre ciudadanos. La analogía que usa Sieyès para ilustrar tal situación, gravita en torno a equiparar tal tributo voluntario con la compra de una acción en una corporación pública, y con los derechos anejos a tales accionistas en cuanto a votar a los cargos directivos. A pesar de que Sieyès reconoce que la representación política busca el interés común, mientras el representante de un individuo privado cumple con las necesidades e intereses propios de su representado, lo cierto es que –como afirma Ramón Máiz “el cometido del Estado es volver civilmente posible el intercambio (para Sieyès como para todos los economistas de la época, “igual” en cuanto *formalmente igual*) en el mercado”. (Máiz: 1991, pp.31)

Veamos ahora las premisas iusnaturalistas en las que Kant funda su caracterización de la ciudadanía. Dijimos ya que los principios *a priori* que deben regir el estado civil, según Kant, son la libertad, la igualdad y la independencia; apuntemos ahora algunas aclaraciones. En primer lugar, que la libertad es el único derecho innato y originario que le corresponde a los hombres en virtud de su humanidad, y en segundo que de la libertad innata se sigue la *igualdad* innata, o sea la independencia que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles, por consiguiente, la calidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*). También es importante recordar que estos tres principios *a priori* innatos son facultades (*Vermögen*) morales de obligar a otros, es decir son un fundamento legal con respecto a estos últimos (*titulum*). (Kant, AA 06: 237, 22-43, 238, 2-3)

En síntesis, en torno al tema de la ciudadanía, entre el primer Sieyès –uno de los arquitectos de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos- y el Kant político hay una diferencia formidable: para Kant la capacidad de votar que cualifica al ciudadano presupone la independencia entendida como la capacidad de ser *sui iuris* de quién actúa – junto con otros- por su propio arbitrio, y en ejercicio de sus derechos y facultades como

miembro de la comunidad. (Kant, AA 06: 314-315) Para Sieyès, en cambio, la capacidad de votar (y ser votado) le corresponde a un individuo que privada y ‘voluntariamente’ contribuye con un tributo a la empresa social, independientemente de cualquier referencia a derechos innatos distintos del intercambio. Valga entonces como contra-argumento frente a la comparación entre Kant y Sieyès en torno a la ciudadanía activa y pasiva.

Sobre la segunda referencia histórica ocasional al ostracismo ateniense, como un posible argumento ante lo que los autores consideran la indiferencia kantiana frente al poder de los muy ricos y poderosos para subyugar la libertad de quienes no tienen garantizada su existencia y conservación por medio de sus propios derechos, considero importante realizar algunas aclaraciones ante esta propuesta que, *prima facie*, resulta muy atractiva

Sobre la institución política del ostracismo, Aristóteles apuntaba algunas consideraciones muy pertinentes para pensar el problema de manera institucional:

una medida común a la democracia, la oligarquía y cualquier otro régimen fue no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano [...] y por eso debía procurarse legislar de suerte que ningún ciudadano pudiera llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero, o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero (Aristóteles, 1989, 1308b).¹

El ostracismo no fue una medida política exclusiva de la democracia —Pericles estuvo a punto de padecerlo—; pero lo que importa aquí es que Aristóteles recomienda, en primer lugar, *legislar* para que no ocurra ese engrandecimiento excesivo y desproporcionado. El diseño institucional aristotélico, se sabe, fue prevenir la sobrada prosperidad de una parte de la ciudad, encomendando las empresas y las magistraturas a los elementos opuestos, los ricos y los pobres, y aumentando el poder de las clases medias entre ricos y pobres (libres). Pero además recomendaba —para evitar las sublevaciones a causa de la supremacía de los que tienen más poder del que les corresponde (según la ciudad y el gobierno)— que en lugar de practicar el ostracismo como en Argos o en Atenas, “era mejor tomar desde el principio las medidas necesarias para que no haya quienes sobresalgan tanto, que dejarlos descollar y poner después el remedio” (Aristóteles, 1989, 1302b). Pues bien, creo que Kant comparte esta visión sobre la necesidad de un diseño institucional previo —obviamente sin compartir el diseño aristotélico— para evitar que el poder de algunos ciudadanos logre poner obstáculos al desarrollo de la libertad (externa) de los demás —cosa que no es sorprendente porque Kant perteneció a la tradición republicana iniciada por el estagirita—.

¹No pretendo agotar ni mucho menos la discusión larga y erudita sobre el ostracismo griego sobre los distintos modos de abordarlo por parte de Aristóteles. En *Política*, en efecto Aristóteles remite el ostracismo al método utilizado por las democracias al perseguir la igualdad, (Pol . III 13, 1284a 17–22) desterrando a quienes parecen tener demasiado poder o influencia, del mismo modo que lo hacen las oligarquías y las tiranías (1284a 36–7, 30–6). (de Ste.Croix, 2005, p. 180 y ss).

I.2 Privilegios hereditarios, igualdad y mujeres

Nuevamente, en torno a la admisión kantiana de una categoría política de ciudadanos pasivos, los autores revisan la posición del filósofo y concluyen que la cesación de los privilegios hereditarios de la nobleza y la aristocracia, sólo consistía, para Kant, en quitar los obstáculos *formales* que impiden la libre competencia entre agentes sociales (masculinos). Como hemos de ver, considero que esta afirmación es parcialmente verosímil: lo es en lo que hace al sexo de los ciudadanos activos –si bien como ciudadanas pasivas las mujeres compartían dependencia con los trabajadores domésticos-, sin embargo, no acompaña la afirmación de los autores sobre un Kant sólo interesado en los requisitos formales para la eliminación de los privilegios hereditarios, sin prestar atención a las consecuencias positivas —y materiales— de la abolición de los privilegios para los ciudadanos pasivos.

Los autores concluyen esta primera sección del trabajo con algunas observaciones sobre tales requisitos con los que Kant pensó la distinción entre ciudadanos activos y pasivos; y con lo que juzgan como una incompatibilidad entre tales requerimientos y la supuesta ‘neutralidad’ del estado kantiano en materia económica, estado que se limitaría a asegurar las relaciones sociales entre las personas, incluidas las relaciones privadas domésticas. El punto central, nos dicen, es que si bien Kant estuvo preocupado por la libertad individual y por la igualdad formal de los individuos ante la ley, e incluso reconoció que algunos ciudadanos tienen más poder político a causa de su estatus social y económico privilegiado; pensaba, sin embargo, que todo intento por cambiar tal situación sería violar la libertad (de los ricos), mientras que la libertad y la igualdad de los ciudadanos pasivos no parecía ser un dato relevante para el de Königsberg. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016, p. 33)

Pues bien, sobre los obstáculos meramente formales que los privilegiados imponen a quienes no gozan de tales ventajas, es indudable que Pinzani y Sánchez Madrid se hacen eco del *dictum* kantiano: “a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su diligencia y suerte”². (Kant, AA 08: 292)

No son pocos los intérpretes que frente a este texto han imputado a Kant una concepción puramente meritocrática de la justicia, e incluso una concepción liberal de la vida social, entendida como una carrera abierta a los talentos en un mercado libre y competitivo. Volveré sobre este tema en el siguiente apartado.

Cabe ahora preguntarse si ese famoso *dictum* fue lo único que Kant dejó escrito sobre la igualdad y los privilegios hereditarios. Y lo cierto es, en mi opinión, que sería de

² Esta cita, es bueno recordarlo, también le ha permitido a Bobbio afirmar que la igualdad kantiana es “la igualdad en la línea de partida propia de la tradición liberal en la que todos compiten por lograr posiciones, luego de igualada la línea de salida. (Bobbio, 1976, 310-330)

justicia recordar también otros pasajes, como aquel enjundioso texto en el que Kant mostró que los privilegios hereditarios conducen a desigualdades de *patrimonio* incompatibles con la igualdad entendida como reciprocidad de la coacción, y que, por eso mismo, la *teoría* del derecho político debe velar porque ningún estamento goce de privilegios innatos que, transferidos inter-generacionalmente, atentan contra el principio de igualdad, dado que pueden:

generar una considerable desigualdad de las condiciones patrimoniales entre los miembros de la comunidad [*gemeines Wesen*] (entre el asalariado y el aparcerero, el propietario de tierra y los siervos aplicados a la labor agrícola, etc.). Lo que no puede hacer es impedir que éstos, si se lo consienten su talento, su laboriosidad y su buena suerte, estén autorizados a elevarse a iguales condiciones. Porque en tal caso, tendría que ejercer coacción, sin que los otros, a su vez, pudieran ejercer sobre él una coacción de signo contrario, lo que le pondría por encima del nivel de un co-súbdito (Kant, AA 08: 292)

Lo cierto es que, para Kant, esas diferencias de *condiciones patrimoniales* entre los miembros de la comunidad son la causa de que algunos ya no sean independientes e ingresen en la categoría de *domésticos*, sin otra opción que enajenar lo que es suyo (su libertad) y entregar sus propias fuerzas, de las que los otros (los *imperans* por herencia) harán uso discrecional condenándolos a la ilibertad (*alieni iuris*.) Se ve que para Kant, como para una buena parte de la tradición republicana histórica, la *libertad* -que es el único derecho constitutivo innato del cual emanan la *igualdad* y la *autosuficiencia*- se piensa normativamente en función de personas que gozan de la independencia material necesaria para encarar la interacción social como auténticos *sui iuris*, esto es, como verdaderos sujetos de derecho propio.

Hay una cita importantísima en su texto de 1793 (*TP*) concerniente a los *siervos* y conectada con el tema de la ciudadanía y la independencia (del que me ocuparé en el siguiente apartado), que registra bien la posición kantiana:

Ahora bien, los artesanos y los grandes (o pequeños) propietarios se consideran recíprocamente iguales, a saber, cada uno sólo tiene derecho a un voto. En lo que toca a estos últimos, sin siquiera ponerlo en relación con la pregunta ¿cómo pudo llegar a ser un derecho que alguien se haya apropiado de una cantidad de tierra más de la que puede hacer uso con sus propias manos (porque la apropiación por la fuerza de la tierra no es una apropiación primera); y cómo acaeció que muchos hombres, que de otra manera en conjunto hubieran podido adquirir una propiedad estable, tienen que servirlos para poder vivir? (Kant, AA 08: 293)

Nuevamente la dirección de la flecha causal es clara, y apunta a un tema medular que Kant sólo expuso acabadamente en su Doctrina del Derecho, en relación con los límites – normativos- de la apropiación privada. Nos decía que para que la humanidad no fuera una colección de *alieni iuris*, ilibres y, por tanto, desiguales en su capacidad de coaccionar y

ser coaccionados, todos *deberían* tener asegurado un derecho a “estar ahí” donde la naturaleza o el azar los haya colocado; un “derecho a existir” que sólo puede serle garantizado mediante la posesión de una parcela estable del suelo común; y que impedirá que los muchos desposeídos se conviertan en *servi* de quienes gozan de privilegios. Y agregaba también que la propiedad adquirida debía estar regulada en función de garantizar tal derecho natural a la existencia. (Kant, AA 06: 262)

Para concluir con este segundo punto, haré un comentario sucinto sobre el tema de la ciudadanía pasiva y las mujeres. Es bien cierto que Kant, como Rousseau, Hegel y otros muchos, estaba convencido de que las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres en capacidades. Verdad es también que Kant consideró que la mujer era, por naturaleza, una "eterna menor de edad" (*unmündig*), lo que significa, bien se sabe, que nunca alcanzaría la plena emancipación o mayoría de edad. Pero no son éstos los fundamentos que esgrime para negarles a las mujeres derechos político-civiles (lo que no significa que su antropología no sea por momentos prejuiciosa, abierta todo lo más a una contrastación empírica pueril y provinciana). En punto a derechos civiles y políticos, las mujeres están en condiciones muy similares a la de los siervos (varones) de la casa, si bien como esposas tienen el privilegio de pertenecer al núcleo de la *familia*, junto con los hijos menores y el esposo, lo que no es el caso de los siervos y siervas.³

Pero todos ellos –mujeres, menores y siervos— son para Kant personas, y por lo mismo, "internamente" libres, porque éste es un derecho imprescriptible por ser natural. La libertad innata –y correlativamente, la igualdad innata— son atributos inseparables de la persona, aunque persona no es equivalente a ciudadano, y aunque la ciudadanía plena requiera de una condición adicional, la de ser también materialmente independientes.

A excepción hecha del dueño de la casa o del *pater familias*— los miembros de la sociedad doméstica carecen de derechos cívico-políticos, puesto que justamente son sujetos de derecho ajeno (*alieni iuris*). La mujer, los hijos menores y los siervos no pertenecen como componentes activos a la sociedad civil-política; son sus simples componentes pasivos y, como tales, no tienen derecho a voto. En síntesis, Kant aún aceptaba la separación entre la sociedad civil y la comunidad doméstica como esferas regidas por leyes distintas; y reconocía la existencia de derechos de propiedad que no

³ Kant utiliza una distinción, común en el XVIII pero *no* antes, entre la casa y la familia. La casa es una unidad de producción y consumo. A la familia –*familie*, un galicismo incorporado al alemán moderno—, pertenecen los padres y los hijos menores de edad. Ellos se emancipan o, lo que es lo mismo, llegan a ser *sui iuris*, cuando pueden mantenerse por sí mismos (y ello no depende solamente de su mayoría de edad, sino de su particular constitución). Si no pueden mantenerse, quizá a causa de su particular constitución o falta de méritos, entonces no tienen más remedio que reingresar en el régimen doméstico, bajo otra relación jurídica con el *pater*, que es la misma que tiene el señor de la casa con sus siervos y siervas. (Kant, VI, 282). Entonces, si bien las mujeres nunca logran ser mayores de edad, tampoco sería prudente decir que los varones logren emanciparse por el sólo hecho de cumplir la edad, porque también necesitan ser *sui iuris* en el sentido material, lo cual significa no depender de otros para vivir. Solamente los *sui iuris* son política y civilmente libres, pueden celebrar contratos sin necesidad de enajenar su libertad o lo suyo interno, porque poseen algo (para ellos) exterior, y porque están en condiciones de celebrar contratos libres. Para la historia del concepto "familia" en Alemania: (Brunner, Otto, et alia, 1998).

tenían otra explicación que la justificación del dominio patriarcal-patrimonial de la familia. En este sentido nunca pudo concretar su ideal ilustrado de lograr la “mayoría de edad” para todos los humanos, sin distinción de clase o de sexo, lo cual no significaba otra cosa que incorporar a las clases domésticas y subalternas a la vida civil de los plenamente libres e iguales. Llevan razón los autores cuando afirman una supuesta neutralidad del estado respecto de las relaciones privadas domésticas, aunque eso incluye a las mujeres, pero también a los siervos y siervas de la casa (*subiecti domestici*), que son personas, aunque carecen de derechos políticos o civiles propios, justamente por ser *subiecti*: esto es, sujetos, sometidos o dominados, por ser los que ocupan los lugares subalternos.⁴

II. Kant, ¿liberal, republicano o ambas cosas?

Ingresamos ahora en el punto nodal del trabajo de Pinzani y Sánchez Madrid: el empeño por mostrar que la filosofía político-jurídica de Kant tiene elementos de ambas tradiciones, del liberalismo clásico y de un republicanismo pincelado con ideas proto-liberales. Y me atrevo a decir proto-liberales porque el liberalismo europeo fue un fenómeno que nació en el Siglo XIX en las Cortes de Cádiz, cuando se construyeron los cimientos de lo que hoy podríamos denominar liberalismo clásico (europeo). Veamos con cierto pormenor los argumentos que construyen para enfatizar que Kant fue -conjuntamente- un liberal clásico y un republicano.

En punto al Kant liberal, los autores razonan más o menos del siguiente modo: Si – para Kant- la ciudadanía activa es sinónimo de independencia económica, entonces deberíamos esperar de la política kantiana un fuerte compromiso por mejorar las condiciones sociales de quienes aún no gozan de ella. Pero no es así, discurren, entre otras cosas porque Kant opinó que la desigualdad económica no es incompatible con la igualdad (formal) ante la ley, y porque el estado no tiene autoridad ni está autorizado a cambiar las relaciones de propiedad existentes o redistribuir la riqueza, salvo en ocasión de pobreza extrema. Y señalan también que por tal clara aversión ante la intervención del Estado en materia económica –incluso en casos de privación material- Kant podría ser enrolado en una posición liberal clásica en la que el Estado no debe intervenir en el *status quo* económico, pues se trata de transacciones privadas entre individuos libres. (Pinzani/Sánchez Madrid: 2016, p. 34)

Veamos, entonces, en qué sentido de liberal sería Kant un liberal -a juicio de los autores-. Expresado de una manera muy general, los liberales comparten la tesis de la compatibilidad entre la universalización de la ciudadanía (masculina, en sus orígenes) y la desigualdad material, por un lado, y no admiten que el Estado intervenga en la esfera económica –en mayor o en menor medida según se trate de liberales igualitarios o no igualitarios- y muy especialmente en la institución social de la propiedad.

Esta caracterización de liberalismo aplicada al filósofo de Königsberg presenta

⁴ He desarrollado este tema con cierto detalle en (Bertomeu: 2005, pp. 253-280)

varios problemas, y el principal atañe a la determinación del *alcance* del principio kantiano de igualdad, como ha sido expuesto antes. Ya en el escrito de 1793 Kant le dedicó varias páginas a los principios *a priori* que deben regir un estado jurídico, y muy especialmente a la igualdad de los súbditos. Efectivamente, Kant dejó dicho que la igualdad universal de los hombres -la capacidad de coaccionar y ser coaccionados- es compatible con la mayor desigualdad en la propiedad; pero algunas líneas más abajo agregaba también que los co-súbditos no pueden salirles al paso con privilegios, que ser dueño de sí mismo (*sui iuris*) es incompatible con que la voluntad irresistible de algunos sobre otros, y que tal voluntad irresistible es producto de la desigualdad de poder entre los miembros de la comunidad.

Entonces, y si bien es cierto que la igualdad material no es un requisito para la ciudadanía plena -como dijo Kant y nos recuerdan los autores-, no resulta evidente cómo de esta afirmación pueda deducirse una supuesta aversión de Kant ante cualquier tipo de intervención política en la esfera económica. Pero además, y de este tema me ocuparé en el punto III, sería importante no olvidar que los efectos de la desigualdad material -según Kant y según una buena parte de la tradición republicana-, lesionan principalmente a la *libertad* e independencia de las personas. Kant pensó que ‘en la condición jurídica propia de una comunidad’, ningún acto jurídico legítimo -propio o ajeno- puede ser causa de que algunos pierdan la capacidad de ser dueños de sí e ingresen en la clase de ganado doméstico. (Kant, VIII, 163).⁵ La preocupación normativa fundamental de Kant radica en la garantía política de la independencia material necesaria para el goce de la libertad por parte de todos los miembros de la comunidad. Y en este sentido la igualdad de recursos es un valor instrumental, aunque preocupan las desigualdades que habilitan a ciertos individuos para subyugar a los demás. El republicanismo -también el de Kant- ha visto a la igualdad como la reciprocidad en la libertad, y a la libertad como independencia frente al poder arbitrario.⁶

II.1 ¿Fue Kant un republicano proto-liberal?

Sobre el Kant republicano -o un republicano proto-liberal-, Pinzani y Sánchez Madrid avanzan algunas hipótesis interesantes. De entrada asumen que Kant no cometió la robinsonada de negar todo tipo de intervención política en la esfera económica, pues al menos la admitió en el caso de la pobreza extrema, aún cuando -nos dicen- las razones que esgrime no se expresan en términos de derechos sociales básicos, o de dignidad humana y de igualdad cívica, sino la estabilidad social. Veamos.

El pasaje que citan es el siguiente:

⁵ Es importante recordar que los conceptos de Estado y comunidad no están aún conceptualmente diferenciados, para Kant y en la época. Es así que el Estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas *a priori* (necesarias y no estatutarias), y ese Estado -tal como debe ser según los principios jurídicos puros- sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad. Y tampoco olvidemos que ese Estado posee tres poderes distintos, la voluntad universal unida en una triple persona: el poder soberano en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (que es un agente del soberano), y el poder judicial en la persona del juez. (Kant, VI, 313)

⁶ Sobre éste y otros temas de la tradición republicana histórica véase (Casassas, 2010, 417 y ss)

La voluntad general popular se ha unido en una sociedad, la cual debe seguir manteniéndose, lo que hace que los poderes internos del Estado queden subordinados al fin de mantener a los miembros de esa sociedad que no lo consigan por sí mismos. Por motivos de Estado, así pues, el gobierno está legitimado a obligar a los que tienen patrimonio (*Vermögenden*) a aportar los medios para el mantenimiento de aquellos que carecen de lo más necesario en punto a cubrir las necesidades naturales ... (Kant, AA 06: 326)

A partir de ahí, y luego de una útil aclaración sobre las distintos soportes léxicos utilizados por Kant para nombrar a esa voluntad general popular, necesaria y *a priori*, que no es una voluntad empírica ni tampoco el resultado de la suma de voluntades particulares; los autores se extrañan -con razón- por el uso del término ‘necesidades’, siendo que Kant se negaba a enfocar el problema de la pobreza en función de necesidades, entre otras cosas porque la necesidad no crea derechos. Y vuelven a asombrarse, pues tampoco los ricos parecen ser totalmente independientes en lo que hace su supervivencia. Dice Kant de los ricos:

porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho a obligar a los poderosos y a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos (Kant, AA 06: 326)

Con base en estas citas, los autores asumen que tanto el rico como el pobre necesitan de la sociedad para sobrevivir, aunque el primero ya goce de los medios necesarios para subsistir y prosperar; y también que el rico debe la garantía de su seguridad y posesión a la existencia del Estado. Y es en este sentido que Kant representa – nos dicen- una mixtura de rasgos republicanos y liberales: porque el Estado se ‘preocupa’ por la seguridad de los individuos, no sólo como un medio sino como expresión de la voluntad unida, y porque esa preocupación (del Estado) no equivale a la suma de los intereses de las voluntades individuales, sino que tiene intereses propios y legítimos.

Y para concluir con las pinceladas republicanas de este Kant proto-liberal, veamos el argumento que desarrollan a partir del derecho de propiedad. Dicen bien Pinzani y Sánchez Madrid, que Kant introdujo la palabra *Eigentum* (propiedad) ya muy avanzado su texto sobre la Doctrina del Derecho (Kant, AA 06: 268 ss.) porque el soporte léxico habitual que utilizó para lo “mío y lo tuyo” externo fue el de (*Besitz*) posesión. Comparto la acertada aclaración, y también acuerdo con que no se trata de una mera cuestión semántica sino de un asunto conceptualmente importante, siendo que propiedad (*Eigentum*) es, para Kant, sinónimo de *dominium*, y el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo de tal propiedad. Posesión, en cambio es el “uso privado de una cosa de la que estoy en posesión común (originaria o instituida) con todos los demás”. (Kant, AA06: 270, 261).

También coincido con la importancia que los autores otorgan a la idea de “posesión común original de la tierra” entendida como una premisa normativa fuerte que regula todo

tipo de apropiación posterior –lo mío y lo tuyo externo sin tenencia-, apropiación que sólo es posible en un Estado jurídico fruto de una voluntad general omnilateral -y no meramente unilateral-. A partir de aquí, Pinzani y Sánchez Madrid admiten que la apropiación privada tiene –para Kant- una dimensión social distinta de una mera apropiación individual fruto de la fuerza (o del trabajo), y que –desde un punto de vista metafísico y no empírico- es la voluntad universal unida legisladora y *a priori* quien regula tales actos de apropiación externa, y los conceptos (racionales y no empíricos) de contrato social, ley permisiva, y los postulados práctico-jurídicos son los que otorgan legitimidad a la posición kantiana. Huelga decir, por último, que tal dimensión social de lo “mío y lo tuyo externo”, cuenta para los autores como argumento para enlistar a Kant en el republicanismo. En el siguiente apartado realizaré algunos comentarios sobre el Kant republicano (de los autores).

III. Algunos comentarios sobre el Kant republicano de Pinzani y Sánchez Madrid.

Sobre el Kant republicano de los autores, el que admite la intervención del Estado en la esfera económica para cubrir las necesidades que genera la pobreza (extrema) y plantea una concepción social de la apropiación privada; preciso es hacer algunas distinciones conceptuales importantes. Primero, en las citas escogidas para ilustrar tal injerencia política en el ámbito económico –el espacio de la propiedad adquirida y los contratos-, hay una omisión importante que dificulta, creo, la comprensión de la postura kantiana. En efecto, en el mismo apartado C y antes del texto de la primera cita recogida por Pinzani y Sánchez Madrid sobre la voluntad universal popular unida para configurar una sociedad que se perpetúe, Kant decía que:

Al titular del poder ejecutivo supremo ⁷—es decir, al recipiendario del deber del pueblo— corresponde indirectamente el derecho de cargar al pueblo con tributos para su mantenimiento (del propio pueblo): tributos para socorrer a los pobres, para socorrer hogares y sostener organizaciones eclesiásticas, normalmente llamadas fundaciones caritativas o pías. (Kant, AA 06: 325-326).

El pasaje citado –y las dos citas que recogen los autores y hemos comentado antes- están incluidos en una sección del Derecho Público, bajo el rubro de “los *efectos jurídicos* que se siguen de la naturaleza de la unión civil”. Es importante subrayar que se trata del derecho público (político) y también que Kant pensaba en la regulación política de los impuestos. Pues bien, del análisis conceptual de la cita completa, y especialmente del punto del texto en el que se perfila la idea del gobernante como ‘mandatario’ del pueblo, creo posible sugerir una interpretación más amplia y política, aunque congrua con la de los autores.

⁷ La palabra alemana que Kant utiliza -para lo que he traducido no literalmente como el “mandato supremo del ejecutivo”- es *Oberbefehlshaber*, que en sentido estricto significa comandante supremo en lenguaje militar. Utilizo mi versión del término por el contexto en el cual aparece, en una sección de “Aclaración General”, en la que Kant explica los derechos propios de los tres poderes del Estado tal como se personifican en el Legislador (§46), el Gobernante (§48) y el Juez (§49). (Kant, VI, §§46-49).

Al gobernante de un estado –a quien Kant, dicho sea de paso, denomina *agente*, sumándose así, también léxicamente, a la tradición iusfilosófica de comprensión de la autoridad política como un problema de agencia fideicomisaria— le corresponde “prescribir al pueblo las reglas por las que cada cual puede (en él) adquirir algo o conservar lo suyo legalmente. (Kant, VI, 316). Lo que prescribe el gobernante no son leyes -porque eso es tarea del legislativo-, sino decretos y disposiciones que pueden cambiar y de hecho se adecuan a las distintas circunstancias; la ley, en cambio, emana del legislativo soberano, y sea cual fuere su materia nunca puede ser tal que haga imposible el goce universal del derecho innato y universal a la libertad de cada uno, entendida como capacidad de ser un sujeto por propio derecho, que no deba su existencia a la voluntad de otros.

Entendido como un agente (fideicomisario) de la voluntad general popular, el gobernante, nos dice Kant de manera muy directa, tiene derecho a suprimir todos aquellos institutos jurídicos que puedan “dañar a otros” en el intercambio mutuo,⁸ y muy especialmente los relativos a la distribución social de la propiedad. Es así que (de acuerdo con la ley *a priori*) los gobernantes tienen derecho a prohibir las corporaciones (como la orden de clerecía y caballería), que en su momento hacían valer sus privilegios conservando eternamente sus propiedades heredadas, como si sobre la propiedad (*adquirida*) no debiera decidir siempre el pueblo. Con lucidez reflexiona Kant sobre los privilegios de aquellas corporaciones que pretendían hacer valer como naturales sus derechos (adquiridos) de propiedad sobre la tierra y, apelando a la supuesta injusticia de la conculcación de aquellos derechos adquiridos, intentaban frenar cualquier tipo de enajenación de la tierra, que es la “sustancia” de cualquier tipo de adquisición posterior. (Kant, AA 06: 325, 3)

En síntesis, no sólo pobres y ricos *deben* ingresar a la sociedad civil (política), para subsistir los primeros y progresar los segundos. Sin sociedad civil no hay propiedad adquirida –porque la posesión sólo otorga derecho mientras exista la tenencia- ni tampoco derechos y obligaciones recíprocas. Recordemos que, para Kant, el derecho se entiende como la relación externa de una persona con otra, en tanto sus acciones pueden influirse entre sí, de manera mediata o inmediata, y sólo es pensable en términos de una coacción recíproca universal concordante con la libertad de todos. El derecho –a diferencia de la moral- es inseparable de la coacción (externa), y tal coacción es necesaria para garantizar que el derecho innato a la libertad de cada cual, siempre que sea compatible con el igual derecho a la libertad de todos.

⁸ Todo aquello que Kant considera intercambios mutuos son las formas de adquisición de lo mío y lo tuyo exteriores según las categorías de sustancia, causalidad y comunidad y atendiendo a las leyes de la libertad. Los objetos de mi arbitrio son: una cosa corporal fuera de mí; el arbitrio de otro respecto de un acto determinado (*praestatio*) y el estado de otro en relación conmigo en la sociedad doméstica. Imposible entrar aquí en un rastreo de posibles lesiones a las leyes de libertad en todos y cada uno de esos actos privados de adquisición, aunque sería un ejercicio útil para entender los efectos jurídicos de su teoría republicana de la libertad en su época y en la nuestra. (Kant, VI, 247, 20 y ss.)

En la cuestión de la dimensión social de la apropiación privada, fundada en el derecho a ocupar un lugar en la tierra común, acuerdo con la lectura de los autores sobre el núcleo no-liberal de la propiedad (*Eigentum*) como un derecho privado y adquirido y sujeto a premisas normativas del iusnaturalismo kantiano, a saber, el derecho innato a la libertad. Y si bien acuerdo con que las razones que Kant esgrime no se expresan en términos de derechos sociales básicos o de mera igualdad cívica; de ahí no se sigue que a Kant sólo le preocupe la estabilidad social, en lugar de ocuparse de garantizar la universalización de la libertad republicana.

IV. Kant, la axiología jurídica republicana y la ciudadanía

A fin de ganar claridad expositiva, numeraré a continuación algunas de las que considero las tesis salientes del Kant republicano, en torno a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos.

A mi modo de ver Kant —como el grueso del republicanismo clásico— tiene una visión institucional e histórica —y también metafísica, por supuesto— de la justicia y, en general, de la vida político-social. De ahí que su descripción de los ciudadanos activos y pasivos —acaso sorprendente para un ciudadano del siglo XXI—, no es más que un retrato histórico sobre la división del trabajo en su Prusia natal; que sólo se comprende en correspondencia con la institución social de la propiedad de la tierra, entendida como el más importante medio de producción de la época. Pensemos, por ejemplo, en el herrero de la India que va de casa en casa con su martillo, yunque y fuelle para trabajar el hierro *de otros*, y el carpintero europeo o el herrero capaces de poner a la venta los productos de su trabajo en el mercado público. ¿En qué funda Kant la diferencia entre estos dos grupos de ciudadanos, ¿cuál es la causa de que el primero sea un ciudadano pasivo y los otros activos? Sin duda alguna, el herrero de la India carece de uno de los atributos jurídicos de los que *deben* gozar los miembros de una sociedad civil (Estado); tres atributos inseparables de la ‘esencia’ republicana de la ciudadanía. No es libre porque depende de otro para subsistir, tiene que ser mandado o protegido por otros y, por eso mismo, no posee independencia civil (AA 06: 314-315). Sin embargo, y a diferencia de una concepción liberal de la ciudadanía, el planteo kantiano no tiene una perspectiva meramente individual, sino también —y preferentemente— institucional, anclada en la institución social de la propiedad adquirida. El herrero de la India no es propietario del hierro para fabricar *opus* —dice Kant haciendo uso de la axiología jurídica romana republicana— por eso no tiene más remedio que ceder a otros el uso de sus fuerzas (*operam*). (Kant AA 08: 295). Para Kant no es políticamente irrelevante que una gran mayoría de personas están obligadas a ponerse al servicio de otros para subsistir, entre otras cosas porque el concepto de ciudadanía pasiva está en contradicción con los atributos jurídicos propios de la definición de ciudadanía, y muy especialmente con el atributo de la independencia civil (política).

2. Se suele decir —y es bien cierto— que Kant no admite restricciones coactivas a la libertad externa de unos, en aras del bienestar o las necesidades de los demás. Ocurre que

para Kant, las leyes jurídicas coactivas que imponen obligaciones tienen como correlato derechos que emanan de la protección de la *libertad* -en su uso externo-, y son independientes de las necesidades o del bienestar. Las necesidades no crean derechos coactivos —dice Kant al hablar del derecho laxo de necesidad, y el bienestar se asegura mediante leyes públicas que otorgan garantía a la libertad todos los miembros de la comunidad política. La preservación de tal libertad general —que también incluye la seguridad de la propiedad (*Eigentum*)— constituye para Kant la *salus publica*, esto es, el aseguramiento de una libertad general que nadie puede enajenar, pues de ese modo cesaría de tener derechos y se convertiría en cosa, como ocurre con los siervos domésticos que para asegurar su subsistencia se ven obligados a realizar trabajos para los demás. (Kant, AA 13: 129-130)

Si mi hipótesis es correcta, entonces todo intento por encontrar en la filosofía política kantiana algo similar a un estado social no político o unos derechos sociales (distintos de los políticos) proviene de un olvido: Se omite que Kant, como Jefferson, y como toda la tradición histórica republicana escrita que arranca de Aristóteles, aceptaba como infranqueable la división entre la sociedad civil y la sociedad doméstica, entre el *oikos* y la *koinonía politiké*, entre la *domus* y la *res publica* o *societas civilis*; entre lo que siglos después Montesquieu llamaría la *loi de famille* y la *loi civil*. En cambio Kant —siguiendo a Locke y a Rousseau— no aceptó la distinción de Montesquieu entre la "ley política" y la "ley civil". Prueba de ello es que en los §§ 45 y 46 de la Doctrina del Derecho, todavía utiliza los conceptos de estado, *civitas* y *societas civilis* como sinónimos.

Las consecuencias políticas de la distinción de Montesquieu —la ley civil y la ley política— fueron la escisión normativa de la esfera de la propiedad y de la libertad, siendo la última el lugar propio de la política (la monarquía absoluta), y la primera, la esfera del interés y la propiedad privadas, así defendidas de la *loi politique*, es decir, de las interferencias del monarca. Las leyes políticas asegurarían la libertad (del monarca absoluto); y las civiles, la propiedad (de los propietarios, y su libertad dentro de su propiedad). Y, según pensaba Montesquieu, no hay que decidir según las leyes (políticas) de la libertad —el imperio de la ciudad— aquello que debería decidirse de acuerdo con las leyes (civiles) de la propiedad. La libertad del ciudadano (súbdito) pertenece al imperio de la ciudad, y está escindida del ámbito civil de la propiedad de los bienes. Es más, incluso cuando se trata de asegurar el bien público, nunca es legítimo privar a un particular de sus bienes mediante la aplicación de una ley o reglamento político, sino que invariablemente debe la ley civil debe triunfar de cualquier intrusión.

Kant, por el contrario, siempre entendió que debía existir un control político-civil de la propiedad, porque ese control permitía garantizar la libertad de todos, siendo así que la propiedad y la libertad son dos conceptos esencialmente conectados. Por esa misma razón, se negó a considerar al derecho de propiedad (adquirida) como un derecho innato o natural, alineándose en este punto, con el ala izquierda de los revolucionarios franceses. Sin embargo, el aceptar la distinción entre la sociedad civil y la doméstica —siendo la

sociedad civil todavía para él sinónimo de política— era equivalente a admitir la existencia de una esfera de dominio patriarcal-patrimonial, que estaba sustraída del poder político-civil, porque en esa esfera había "títulos jurídicos" que no existían sino dentro de la "sociedad" doméstica. Y esa es, finalmente la razón por la que Kant reemplazó a la fraternidad de la triada revolucionaria francesa por la independencia material (a *Selbständigkeit*), consciente de que la divisa ilustrada "fraternidad", implicaba la inundación democrática de la sociedad civil por parte de quienes estaban sometidos a todo tipo de dominación, incluido el yugo patriarcal).⁹

Conclusión

La hipótesis esbozada a partir de mi lectura crítica del trabajo de Pinzani y Sánchez Madrid ha sido —muy brevemente— la siguiente: si bien Kant prestó importancia a la igualdad y muy especialmente la igualdad frente a los privilegios hereditarios —como los autores reconocen—, la cuestión central de la teoría jurídico-política de Kant es la garantía universal de la libertad y los derechos que de ella se derivan, y componen los atributos esenciales de la ciudadanía. Dado que, Kant *dixit*, la igualdad innata, entendida como la cualidad del hombre de *ser sui iuris* es una de las facultades que se encuentran en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella, los conceptos de desigualdad y de injusticia social son derivativamente importantes para enfocar el tema de la pobreza o de los supuestos derechos sociales en la filosofía político-jurídica de Kant, aunque el principio normativo principal es la universalización de la libertad innata de todos.

En efecto, mi hipótesis ha sido que Kant estuvo inserto dentro de una tradición jurídico-política republicana empeñada en universalizar la reciprocidad en la libertad, obviamente incompatible con la esclavitud, aunque vacilante en torno a la esfera doméstica. Dentro de esta tradición, la igualdad material no se considera un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar la extensión de la libertad republicanamente entendida en términos de independencia material y, por eso mismo, de libertad política.

Dentro de las limitaciones de Kant en torno a la sociedad doméstica, entendida como una institución con su propia legalidad derivada de la autoridad del *pater* sobre los integrantes de la casa, la teoría kantiana de la justicia en general, y no sólo una teoría de justicia distributiva, únicamente puede ser concebida bajo el molde de un conjunto de reglas y de instituciones constitutivas de la igual libertad *externa* de todos, y en un mundo en el cual las personas jurídicas (*sui iuris*) establecen relaciones recíprocas, en el contexto de una República fundada —entre otras premisas normativas *a priori*—, en los atributos esenciales que hacen posible la ciudadanía (activa) universal de todos.

⁹ Para el tema de la fraternidad vista de un modo original e históricamente situada, véase: Antoni Doménech, *El eclipse de la fraternidad*, op.cit.

El Kant republicano emerge lentamente entre los intérpretes y comentaristas — entre ellos en Pinzani y Sánchez Madrid—, bienvenida sea tal irrupción de un Kant republicano —a medias en este caso— para alentar una discusión filosófica renovada.

Bibliografía

Aristóteles, (1989) *Política*. Edición Bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Bertomeu, M.J., (2005) “Derecho personal de carácter real: ¿*stella mirabilis* o estrella fugaz?”. *Revista latinoamericana de Filosofía*. XXXI, pp. 253-280.

Bobbio, Norberto (1976) “Eguaglianza ed Eguagliarismo”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Vol 53, 3 pp. 321-330 .

Brunner, Otto, Conze, Werner, Koselleck, Reinhart., (1998). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. La voz "Familie", Klett-Clotta, Stuttgart

Casassas, D., (2010). *La ciudad en llamas*. Barcelona, Montesinos.

De Ste. Croix, G.E.M., (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, London.

Domènech, A., 2004. *El Eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA). Band VI, 1797. *Metaphysik der Sitten*, 1797, pp. 203-493. Versión castellana de Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesus (1989) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos. Kant, I, AA, RL, VI 219-221 Band VIII, 1793, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Versión castellana de Rodríguez Aramayo, Roberto (2011), “Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”, en *¿Qué es la Ilustración?. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza Editorial. Band XXIII, *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 125-144

Máiz, Ramón, 1991, “Introducción”, en Sieyès, Emmanuel J. *El tercer Estado y otros Escritos de 1789*. Edición y Traducción Ramón Máiz. Austral, Espasa Calpe, Madrid.

Montesquieu, C.L. (1995) *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris.

Pinzani, A., Sánchez Madrid, N. (2016). “The State looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”. en Faggion, A., Sánchez Madrid, Nuria., Pinzani, Alessandro. 2016. *Kant and social policies*: Springer International Publishing AG, Switzerland.

Pinzani, Alessandro. (2005) “Der systematische Stellenwert der pseudoulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol 59, pp. 71-94.

Sieyès, Emmanuel J. (1789), “Préliminaire de la Constitution”, Versailles, citado por Rosanvallon, Pierre, (1992) *Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France*,

Gallimard, Paris

Sieyès, Emmanuel J., (1991). *El tercer Estado y otros Escritos de 1789*. Edición y Traducción Ramón Máiz. Austral, Espasa Calpe, Madrid.

