

# DISCUSIÓN PÚBLICA Y TRANSPARENCIA DEL PODER EN HOBBS Y KANT

Vincenzo Sorrentino  
Università di Perugia, Italia  
vincenzo.sorrentino@unipg.it

## RESUMEN

El principio de transparencia política es un elemento constitutivo de los ordenamientos democráticos. Esto es así porque el poder invisible, el recurso al secreto y a la mentira política, no constituye un simple obstáculo a la plena realización de la democracia, sino un factor de verdadera degeneración de tal forma de gobierno. La reflexión sobre las razones, las condiciones y los eventuales riesgos de la transparencia política se sitúa en el corazón de cualquier teoría democrática. El artículo se propone realizar una pequeña contribución a la investigación sobre este tema, proponiendo un análisis relativo de dos clásicos, Hobbes y Kant, cuya obra proporciona instrumentos conceptuales de gran relevancia relativos a la referida reflexión. En particular, en la perspectiva adoptada aquí, la confrontación entre Hobbes y Kant viene a poner de relieve dos dispositivos conceptuales contrapuestos –el primero fundado sobre la correlación entre principio de soberanía, guerra y secreto, el segundo sobre el nexo existente entre la publicidad del poder, el derecho al uso público de la razón y la crítica de la mentira– que representan, hoy más que nunca, un estímulo para que la teoría de la democracia se enfrente a algunas cuestiones ineludibles de carácter filosófico-político.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Kant, democracia, transparencia política, mentira política.

## ABSTRACT

«Public discussion and transparency of power in Hobbes and Kant». The principle of political transparency is a constitutive element of democratic systems. This is because the invisible power, resort to secrecy and political lie, not a single obstacle to the full realization of democracy, but a factor of real degeneration of this form of government. Thinking about the reasons, conditions and the possible risks of political transparency is at the heart of any democratic theory. The paper aims to make a small contribution to research on this subject, proposing an analysis on two classic, Hobbes and Kant, whose work provides conceptual tools of great importance relative to said reflection. In particular, in the perspective adopted here, the confrontation between Hobbes and Kant comes to highlight two contrasting conceptual devices, –the first based on the correlation between the principle of sovereignty, war and secret; the second on the link between advertising power, the right to public use of reason and criticism of lies– representing, more than ever, a stimulus to the theory of democracy is faced with certain inalienable philosophical matters political.

KEYWORDS: Hobbes, Kant, democracy, political transparency, political lie.



## GUERRA, SECRETO POLÍTICO Y CRÍTICA DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA

Según la definición de Hobbes, el Estado, en cuanto poder soberano, es «una persona única, de cuyos actos [los miembros de] una gran multitud se hacen autores, mediante pactos recíprocos de cada uno con los demás, con el objetivo de que sea posible utilizar la fuerza y los medios de todos ellos en el modo en que sea útil para la paz (*Peace*) y la defensa comunes (*Common Defense*)»<sup>1</sup>. El poder soberano, en la política moderna, es la *summa potestas* que tiene el derecho exclusivo de usar la fuerza con el fin de asegurar, ante todo, la paz interna y la defensa frente a los enemigos externos<sup>2</sup>. En cuanto pacificador, el soberano debe ser, hacia el interior, *super partes*: ningún enemigo depone las armas ante el enemigo frente al que está combatiendo o del que teme un ataque, sino eventualmente ante un tercero, ante el cual también su enemigo ha depuesto sus propias armas<sup>3</sup>. El soberano está llamado a garantizar unas condiciones que, atendiendo ante todo a la conservación de la vida de los súbditos<sup>4</sup>, debe asegurar «una vida que sea tan feliz como resulte posible»<sup>5</sup>: los hombres, en efecto, buscan la paz no sólo por «el miedo a la muerte», sino también «por el deseo de las cosas que son necesarias para una vida placentera» y por la «esperanza de obtenerlas mediante su ingeniosa laboriosidad»<sup>6</sup>. Lo que es más significativo, a este respecto, es que el poder ha sido constituido para salir del estado de guerra<sup>7</sup>: el soberano es el poder que está en disposición de mantener a los individuos fuera del estado de guerra, y es legítimo tan sólo en la medida en que es capaz de realizar este objetivo. El estado de guerra aparece, entonces, como el presupuesto del poder soberano<sup>8</sup>, y esto en dos sentidos. Ante todo, es históricamente anterior, porque el Estado moderno nace sobre la base de una multiplicidad de guerras<sup>9</sup>. Esto, sin embargo, además de constituir el pasado del soberano, debe también estar de alguna forma constantemente presente. En efecto, si el soberano es el poder en situación de poder poner fin al estado de guerra, entonces

---

<sup>1</sup> T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill* [1651], trad.it. *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari, 1992, op. cit., p. 143.

<sup>2</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 70-72; N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997 (1.ª ed. 1993), pp. 22-24, 82 y R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der bürgerlichen Welt* (1959), trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 17-48.

<sup>3</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, op. cit., pp. 81-83 e P. SCHIERA, *Stato moderno*, en *Dizionario di politica*, Utet, Torino, 1983, p. 1152. Sulla figura del Terzo, cfr. N. BOBBIO, *Democrazia e sistema internazionale* (1989), en *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995 (1.ª ed. 1984), pp. 201-205.

<sup>4</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 139.

<sup>5</sup> Cfr. T. HOBBS, *Elementa philosophica de cive* (1647; 1.ª ed. 1642), trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul op. cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 2005, p. 140.

<sup>6</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., pp. 103-104.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 139.

<sup>8</sup> Cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista...*, op. cit., pp. 17 ss.

<sup>9</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, op. cit., pp. 23-24.



su misma supervivencia depende de la existencia, o por lo menos de la amenaza, de una guerra (civil o internacional). De esta íntima vinculación con la guerra surge la centralidad que el secreto político asume en el interior del susodicho dispositivo de la soberanía. El poder invisible<sup>10</sup>, es decir, el ejercicio oculto del poder político, aparece como un rasgo constitutivo de la política moderna fundada sobre la correlación entre soberanía y guerra. Esto, en efecto, indica la naturaleza más profunda de un soberano, cuyo primer objetivo era poner fin al *bellum omnium contra omnes*. El secreto es un instrumento fundamental para defender a los súbditos de la y en la guerra; más precisamente, es una condición esencial de la eficacia del poder político en la garantía de la paz interna y de la defensa de los enemigos externos.

En Hobbes, el secreto tiene también otros significados: por ejemplo, es considerado como un medio de lucha entre los individuos en el seno de la naturaleza<sup>11</sup> o, desde otra perspectiva, se reconduce a la inaccesibilidad frente a la mirada de los otros de la esfera interior (pero no de Dios)<sup>12</sup>. En este sentido, pienso que resulta de gran utilidad centrarnos en el papel del secreto, en cuanto instrumento del poder político. El hecho de que el secreto sea un elemento constitutivo de tal poder no excluye que este último pueda ser, y en cierto modo deba ser, también visible. El soberano hobbesiano es un «poder visible (*visible Power*)», llamado a garantizar la paz civil a través del temor al castigo<sup>13</sup>. Tal visibilidad no puede ser, en modo alguno, considerada como transparencia, desde el momento que está orientada a consolidar el sometimiento de los súbditos y no a hacer accesibles a estos últimos los objetivos y la modalidad de ejercicio del poder soberano.

En los asuntos públicos, escribe Hobbes, surgen con frecuencia «deliberaciones que deben permanecer secretas (*secret*)»<sup>14</sup>. El recurso al secreto, por parte del soberano, se justifica, en primer lugar, en relación con la exigencia de evitar las desventajas derivadas de la discusión en la asamblea típica, en particular, de la democracia<sup>15</sup>. A juicio de Hobbes, se plantea ante todo el problema del grado de conocimiento y racionalidad en relación a las motivaciones que inducen a los participantes en tal discusión a asumir sus propias posiciones, determinando las decisiones del Estado. La mayor parte de las personas, en efecto, es ajena o, por añadidura, incapaz de comprender los problemas que se derivan de la seguridad del Estado, por lo que su parecer resulta no sólo inútil sino incluso peligroso<sup>16</sup>. Para favorecer la irracionalidad de la elección se da el hecho de que, en el interior de las discusiones públicas, acaba dominando la elocuencia en lugar de la verdad. Esta última, observa Hobbes, tiene

---

<sup>10</sup> Para profundizar en este tema, cfr. V. SORRENTINO, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Dedalo, Bari, 2011.

<sup>11</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 99.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 383, 424, 524 e ID., *Elements of Law Natural and Politic* (1640, publicado en dos partes separadas [*Human Nature; De corpore politico*] en 1650), trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 211.

<sup>13</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 139.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem* e ID., *De cive*, op. cit., p. 121.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 119.





un doble aspecto. En cuanto «exposición clara y elegante de las opiniones y conceptos mentales», surge en parte de la contemplación de las cosas mismas, en parte de la inteligencia y la palabra, que son acogidas en su sentido propio y definido. Este tipo de elocuencia no está nunca separado de la sabiduría, se funda sobre principios verdaderos, su soporte técnico está en la lógica y su finalidad es la verdad.

Sin embargo, la elocuencia que tiende a dejarse llevar por la corriente dominante en la asamblea posee una naturaleza distinta: se eleva sobre las pasiones del ánimo y recurre a un uso metafórico, y adaptado a las pasiones suscitadas por las palabras; dicho de otro modo, está generalmente separada de la sabiduría y su discurso se basa en las opiniones más comunes, sean éstas las que fueren. Finalmente, su técnica es la retórica y su objetivo, la victoria, perseguida por medio de la persuasión. Se trata de una «elocuencia potente, separada del conocimiento objetivo de las cosas», que induce a gran parte de los miembros de la asamblea a votar en base a su estado de ánimo y no en función de la recta razón<sup>17</sup>. Esta última tiende a ser apartada de la discusión pública, también en virtud de la confusión que se adueña de la correcta información: la asamblea, en efecto, acaba siendo «entorpecida y desorientada por la variedad de los discursos», antes que informada<sup>18</sup>. Tras ello se toma en consideración el papel que juega el miedo: muchos, en efecto, asumen una posición, no sobre la base del propio juicio, sino inducida por el miedo de disgustar a otros miembros o a toda la asamblea<sup>19</sup>. La discusión pública, por otra parte, es un factor de debilidad y lentitud: la divergencia de opiniones, a causa de la recíproca oposición entre individuos o facciones, anula la fuerza de la multitud<sup>20</sup> y la realización de las decisiones asumidas por la mayoría, observa Hobbes, se ve generalmente retrasada (a causa de la envidia y de los intereses) por obra de la parte que se opone a ellas<sup>21</sup>. A estos inconvenientes se añade, además, la inestabilidad de las leyes que cambian según los cambios de opinión de la mayoría<sup>22</sup>. Cuando, por el contrario, es un monarca y no una asamblea el soberano, éste puede recibir consejo de los expertos en la materia objeto de deliberación, «con tanto secreto [*secrecy*] como quiera»<sup>23</sup>.

En último término, aunque se trata de un aspecto fundamental, el aspecto conflictual de la discusión pública queda neutralizado.

Aquello que conduce de la divergencia de opinión a la guerra es el hecho de que los hombres no parecen estar preparados para soportar el disenso. Éstos, en

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 119-120, 136-137. En relación con la elocuencia, entendida en esta segunda acepción, cfr. anche T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., pp. 247-248. Sobre la crítica hobbesiana de la retórica cfr., por ejemplo, A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, en «*Rivista critica di storia della filosofia*», 1962, fasc. IV, pp. 355-392.

<sup>18</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 217.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 216.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 140.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 217-218.

<sup>22</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 121 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., p. 207.

<sup>23</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 157; cfr. anche *Ibidem*, p. 158.



efecto, por su naturaleza tienden a considerar este último como un insulto: «Si cada uno sigue su propio parecer, es necesario que las controversias que surjan sean innumerables e indecibles. Por tanto, aparecerán entre los hombres (que por naturaleza consideran el disenso un insulto), primero el odio y, como consecuencia de él, el litigio y la guerra; es así como perecen la sociedad y la paz»<sup>24</sup>. En la asamblea nacen las facciones y de estas últimas, la sedición y la guerra civil<sup>25</sup>. A alimentar la conflictividad contribuye de manera determinante la «perversa» elocuencia que, inflamando las pasiones, hace de la lengua del hombre «una trompeta de guerra y de sedición»<sup>26</sup>.

El secreto es, por tanto, un medio para evitar la explosión de la guerra civil; pero no solamente es eso. Es también un instrumento esencial en el interior de la lucha contra los enemigos externos. La discusión pública en el interior de un Estado, considerado el estado de guerra vigente en el terreno internacional, es peligrosa porque conduce a los enemigos a tener conocimiento de decisiones que sería más útil mantener en secreto<sup>27</sup>. Familia, ciudad y reino, en efecto, para garantizar su propia seguridad, tratan de someter o debilitar a los vecinos, «empleando abiertamente la fuerza o con medios secretos [*secrets arts*]»<sup>28</sup>. Es un deber del Estado, en consecuencia, recurrir a estrategias secretas con el fin de defenderse de sus enemigos: por ejemplo, observa Hobbes, no sólo es lícito espiar a estos últimos para prevenir sus movimientos, sino que sería ilícito no hacerlo<sup>29</sup>. En consecuencia, es un crimen «revelar a un enemigo los secretos [*secrets*] del Estado»<sup>30</sup>.

La correlación entre guerra, miedo y ejercicio oculto del poder constituye, por tanto, un rasgo esencial del dispositivo de la soberanía considerado. Es significativo, desde esta perspectiva, que el discurso de Kant, que pretende distanciarse de dicho dispositivo, al menos en ciertos aspectos que trataré de poner en evidencia, se articule en el interior de una constelación conceptual que comprende, entre sus elementos básicos, la publicidad del poder, el derecho al uso público de la razón y la crítica de la mentira. Como se ha observado certeramente, el Estado de derecho kantiano, con su esfera de la libre opinión pública, rompe con el «Estado del secreto, de la disimulación, de los *arcana imperii*»<sup>31</sup>.

---

<sup>24</sup> T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 229 ;cfr. anche ID., *Behemoth* (1682), trad. it. *Bebemoth*, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 61.

<sup>25</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 120 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., pp. 207-208. El surgimiento de facciones, por otra parte, favorece el recurso al secreto, cfr. ID., *De cive*, op. cit., p. 138. En relación con las conspiraciones secretas e ilegítimas, orientadas a controlar las asambleas, cfr. ID., *Leviatano*, op. cit., p. 197.

<sup>26</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 68; ID., *Leviatano*, op. cit., p. 216 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., p. 206 .

<sup>27</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 121.

<sup>28</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 140.

<sup>29</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>30</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 251.

<sup>31</sup> Cfr. A. TOSEL, *Kant révolutionnaire. Droit et politique* (1988), trad. it. *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 101; cfr. anche P. P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 95.

El estado de guerra no es ya concebido por Kant como horizonte intrascendible de las relaciones entre los Estados y, por tanto, base de legitimación del ejercicio oculto del poder en el interior de la sociedad política, en sus confrontaciones con el exterior. El primado de la lógica de la paz, sobre la defensa del enemigo, me parece que desarticula el discurso que, en el interior del dispositivo de la soberanía de matriz hobbesiana, justifica el recurso al secreto y a la mentira. Para Kant el «estado neutral sin leyes» (que es un estado de guerra<sup>32</sup>) en el que se vierten las relaciones internacionales puede ser superado sólo si los Estados renuncian, como los simples seres humanos, a su libertad salvaje, dando vida a una constitución que equipare a los Estados con vistas a una «resolución con medios legales de sus controversias»<sup>33</sup>. Es relevante, para los fines de nuestro discurso, el hecho de que las condiciones esenciales de la paz sean, para Kant, el mantenimiento de una relación de confianza entre los Estados y la promulgación de una constitución republicana en su interior. Si se quiere evitar una guerra de exterminio es necesario salvaguardar una «confianza [Vertrauen]» también con respecto al enemigo contra el que se combate, desde el momento en que ésta es necesaria para la futura paz<sup>34</sup>. No son admisibles, por tanto, medios como «el uso de los propios súbditos, o de extranjeros, como espías, sicarios, envenenadores en esta categoría podrían entrar también los francotiradores, que se ocultan para tender emboscadas a los que caminan en solitario y también

---

<sup>32</sup> Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965 (1a ed. 1956), p. 301. El mencionado estado no jurídico «es un estado de guerra (el derecho del más fuerte), también cuando no se trata de una guerra efectiva ni de una lucha continua (hostilidad)» (ID., *Die Metaphysik der Sitten* [1797], trad. it. *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006, p. 299); cfr. anche ID., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 34.

<sup>33</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 299-301, 327; ID., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, en *Scritti politici...*, op. cit., pp. 131-132, 136). La guerra queda definida como «fuente de todos los males y de todas las corrupciones de las costumbres» (ID., *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* [1798], trad. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 220) y «flagelo del género humano» (ID., *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 35, nota). En relación con el problema de qué configuración deba asumir la «unión entre Estados, cfr. *Ibidem*, p. 35; ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 297, 301; ID., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), trad. it. *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 278; ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 299, 311-323. Referente a esta compleja y controvertida cuestión cfr., por ejemplo, J. HABERMAS, *Kants Idee des Ewigen Friedens* (1995), trad. it. *L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, en *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 180-182, 192; G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Puf, Paris 1962, pp. 563-582; N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1957, pp. 260-282 e G. MARINI *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 147-159, 253-254.

<sup>34</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 287.

los divulgadores de informaciones falsas. En una palabra, está prohibido servirse de todos aquellos medios que destruirían la confianza [*Vertrauen*] que, por el contrario, es necesaria para el futuro restablecimiento de una paz duradera»<sup>35</sup>. Es la exigencia de construir la paz lo que lleva a Kant a condenar aquello que para Hobbes estaba justificado: el espionaje y también toda forma de engaño<sup>36</sup>.

Emerge aquí un tema importante: la confianza recíproca es la condición imprescindible del «contrato», ya sea éste estipulado por los individuos o se establezca entre los Estados<sup>37</sup>. Los dos actos constitutivos del contrato son la promesa (*promissum*) y la aceptación (*acceptatio*)<sup>38</sup>. El deber de mantener las promesas es aquí un imperativo categórico<sup>39</sup>. A través del contrato, el «promisario» adquiere el derecho de exigir al «promitente» el mantenimiento de la promesa<sup>40</sup>: la aceptación de parte del primero de lo ofrecido por el segundo parece, por tanto, presuponer la confianza en que éste mantenga su promesa<sup>41</sup>. Sobre este terreno enraíza la firme crítica kantiana de la idea de la mentira legítima: la veracidad, en las afirmaciones que no se pueden eludir, es un deber incondicionado «que debe ser considerado como el fundamento de todos los deberes derivados del contrato, cuya ley se convierte en incierta y vana, si se la hace partícipe aunque sólo sea de una mínima excepción»<sup>42</sup>. Kant —distinguiendo la franqueza (*Offenherzigkeit*), que consiste en el «decir *toda* la verdad que se conoce (*die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen*)», de la sinceridad (*Aufrichtigkeit*), que requiere que «sea dicho con veracidad *todo aquello que se dice (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei)*»— afirma poder conceder, aunque sea muy doloroso, que en la naturaleza humana no se encuentra la franqueza, pero considera que la sinceridad se le presupone a cualquier hombre<sup>43</sup>. Aun cuando

---

<sup>35</sup> I. KANT, *Metafísica dei costumi*, op. cit., p. 307. Con el uso de los espías «se explota tan sólo la falta de sentido del honor de otras personas, cosa que no puede ser erradicada» (ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 288).

<sup>36</sup> También en el ámbito de las relaciones interpersonales es ilícito espiar a otros, cfr. I. KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (1924; contenido de unas enseñanzas impartidas entre 1775 y 1780-1781), trad. it. *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 264.

<sup>37</sup> El derecho internacional, en cuanto derecho público, se basa en un contrato, que puede no estar fundado en una ley coactiva (cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 332).

<sup>38</sup> Cfr. I. KANT, *Metafísica dei costumi*, op. cit., pp. 147, 175.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 151.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 155.

<sup>41</sup> Tal confianza no constituye, sin embargo, la única condición de la eficacia del contrato, cuyo respeto por parte de los contratantes descansa asimismo sobre el carácter coercitivo del derecho (Cfr. *Ibidem*, pp. 65-67): sólo el derecho público coactivo garantiza el respeto de los contratos privados y, de forma más general, la regulación de las relaciones entre particulares (cfr. ID., *Metafísica dei costumi*, op. cit., pp. 87, 231-232). En el ámbito de las relaciones internacionales, sin embargo, en ausencia de un poder coercitivo supranacional, queda menoscabada esta garantía.

<sup>42</sup> I. KANT, *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797), trad. it. *Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 362; cfr. también *Ibidem*, pp. 360-361.

<sup>43</sup> Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 212, nota.



mentir puede resultar útil, a menudo se encuentra el coraje para decir la verdad<sup>44</sup>. Enseguida volveré sobre la importancia que tiene el coraje para Kant.

Es relevante en relación con el tema aquí tratado el hecho de que la veracidad sea una condición de la sociedad que el mentiroso suprime<sup>45</sup>. Considerada desde esta perspectiva, la mentira «envenena la fuente misma del derecho», porque mintiendo «hago cuanto puedo para que las declaraciones en general no susciten confianza alguna, y por tanto, también todos los derechos que se fundamentan en las convenciones decaen y pierden toda su eficacia. Es ésta una injusticia hecha a la humanidad en general»<sup>46</sup>. La mentira queda así condenada en cuanto principio de disolución de la confianza, que está en la base de todo contrato<sup>47</sup>. Uno de los dos actos constitutivos de este último, como ya hemos visto, es la promesa, la cual queda dañada por la mentira<sup>48</sup>. Si la mentira se dirige hacia otros Estados, destruye una condición fundamental de la estipulación de los pactos y, en consecuencia, de la paz; cuando se dirige al interior destruye el fundamento mismo de la legitimidad del poder político. El «contrato originario», en efecto, siendo una idea de la razón y no un hecho, es aquello sobre lo que únicamente puede fundamentarse una constitución civil. Es, por tanto, el fundamento de la legitimidad de la legislación pública<sup>49</sup>.

Otra condición, como ya se ha apuntado, favorece el lugar y la realización de una constitución republicana en el seno de cada Estado. El republicanismo, precisa Kant, es una forma de gobierno (*forma regiminis*)<sup>50</sup> centrada en el principio de la

---

<sup>44</sup> Cfr. I. KANT, *Lezioni di etica*, op. cit., p. 261.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 255, 259.

<sup>46</sup> I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 361; cfr. anche *Ibidem*, p. 364; ID., *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764-1768), trad. it. *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, Meltemi, Roma 2001, p. 211 e ID., *Lezioni di etica*, op. cit., pp. 259-261.

<sup>47</sup> KANT, al afirmar el valor incondicionado de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), responde a las críticas realizadas por Constant en relación con el deber, sobre el cual insiste el filósofo alemán, de decir la verdad con independencia del perjuicio que de ello pueda derivarse para sí mismo o para los otros: no es lícito, en efecto, mentir ni siquiera a un asesino que busca a un amigo, al que hemos dado hospitalidad y se encuentra refugiado en nuestra casa (cfr. *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., pp. 360-361).

<sup>48</sup> KANT sostiene que no es lícito ni siquiera a quien se encuentra en una situación de apuro y no tiene otra vía de salida hacer una falsa promesa (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1980 [1a ed. 1970], p. 24).

<sup>49</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 262, 268-269. La indagación de Irenäus Eibl-Eibesfeldt en el ámbito de la etología humana parece proporcionar una confirmación empírica de estos aspectos de la filosofía kantiana. Él pone de manifiesto, en efecto, cómo en la interacción en la cual debe mantenerse la relación interpersonal (también la conflictual) es necesario un cierto grado de previsibilidad, y también de confianza recíproca. Sin el mantenimiento de una base de seguridad incluso en el ámbito del comportamiento hostil, en el caso del hombre no serían posibles los acuerdos de paz (cfr. *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie* [1984], trad. it. *Etología umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 413; cfr. también *Ibidem*, pp. 336-337). En relación con el hecho de que las instituciones necesitan un cierto grado de veracidad y de confianza, cfr. S. БОК, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (1978), trad. it. *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Armando, Roma, 2003, pp. 38 y 39, nota n.º 12.

<sup>50</sup> La forma del dominio se refiere a *sujetos* que detentan el poder supremo estatal, mientras que la forma de gobierno concierne al *modo* en que dicho poder es ejercido (cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 294).







separación del poder ejecutivo del poder legislativo y, en cuanto tal, no debe ser confundido con la democracia, que es una forma de dominio (*forma imperii*) en la cual el pueblo posee el poder de mandar<sup>51</sup>. Resulta esencial, en relación con la cuestión que estamos examinando, el hecho de que en una república se requiere «el asentimiento [*Beistimmung*]» de los ciudadanos para deliberar acerca de si se entra o no en guerra. Desde el momento en que son aquéllos sobre los que recaerán todas las calamidades de la guerra y estarán inclinados, concluye Kant, a evitar la guerra<sup>52</sup>. Afirmar que toda declaración de guerra debe fundarse sobre el consenso de los ciudadanos, sobre su pertinencia<sup>53</sup>, significa sin embargo reconocer la necesidad de que la decisión surja de una discusión pública y, por tanto, que el aparato de los órganos de decisión sea también público, en el sentido de ser transparente, bien visible a los ojos de los ciudadanos que son llamados a dar su consenso<sup>54</sup>. Mientras en Hobbes el imperativo de la conducción eficaz de la lucha contra los otros Estados exige la concentración del poder y el recurso a la mentira política, en Kant el imperativo de la construcción de la paz requiere la discusión pública y la publicidad del poder. Abordamos aquí un tema extremadamente relevante. Contra Hobbes, Kant reconoce que el pueblo tiene derechos inalienables hacia el jefe del Estado, aunque no se trate de derechos coactivos<sup>55</sup>. Pero admitiendo el deber de obediencia del ciudadano<sup>56</sup>, se reconoce a este último «el poder de manifestar públicamente su opinión sobre aquello que en los decretos soberanos cree que supone una injusticia respecto a la comunidad»<sup>57</sup>. La «libertad de la pluma», observa Kant, es el único recurso para defender los derechos del pueblo. Querer negar esta libertad al pueblo equivale a sustraer al mismo toda

---

<sup>51</sup> La democracia «en el sentido exacto de la palabra es necesariamente un *despotismo*, porque establece un poder ejecutivo en el que todos deliberamos sobre uno y, eventualmente, contra uno (que no está de acuerdo con nosotros)» (*Ibidem*, p. 295). La democracia despótica, en la que no hay división de poderes, es la democracia directa y no la representativa, cfr. G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, en G. M. CHIODI - G. MARINI - R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 22-24 e ID., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>52</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 293; ID., *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 222; ID., *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 278-279 e ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 303. En relación con la cuestión de la confirmación empírica de esta convicción kantiana en la praxis de la democracia contemporánea, cfr., por ejemplo, D. ARCHIBUGI, *Principles of Cosmopolitan Democracy* (1998), trad. it. *Principi di democrazia cosmopolitica*, en D. ARCHIBUGI-D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 83-86; A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 108 y J. HABERMAS, *L'idea kantiana della pace perpetua...*, op. cit., pp. 184-185.

<sup>53</sup> Un voto que decide (*entscheidende Stimme*) si la guerra se hace o no, cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 279.

<sup>54</sup> Sobre esta acepción de la publicidad como transparencia en Kant, cfr. G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, op. cit., p. 199 y A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 101.

<sup>55</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 270. Para Kant la libertad, la independencia del arbitrio constrictivo de cualquier otro es un derecho originario que pertenece a todo hombre (cfr. *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 77).

<sup>56</sup> En relación con el derecho de resistencia, cfr., por ejemplo, I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 264-265 e ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 245-255, 291.

<sup>57</sup> I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 270.

pretensión jurídica frente al soberano (como quiere Hobbes) e impedir a este último conocer aquello que, si fuese conocido, lo induciría a elegir mejor: «Fundar después en el soberano el temor de que de la libertad de expresar abiertamente el propio pensamiento puedan nacer perturbaciones en el Estado, significa hacer surgir en él desconfianza en su propia fuerza y odio hacia su pueblo»<sup>58</sup>.

La libre discusión pública, que puede extenderse hasta la crítica abierta (*freimüthigen Kritik*) de la legislación dada<sup>59</sup>, y por tanto el correlato de la confianza entre los ciudadanos y los que detentan el poder supremo que se enraíza en la idea del contrato original que, como hemos visto, constituye la base de la legitimación del poder político. Una vez más, Kant se contrapone a Hobbes; mientras que para este último el secreto representa una condición esencial de la eficacia del poder político en la garantía de la paz interior, para el primero depende, como ha sido apuntado oportunamente de la posibilidad de la justicia y de la paz interna, además de la internacional<sup>60</sup>.

## PUBLICIDAD Y DERECHO

La publicidad es al mismo tiempo *principio* del ordenamiento jurídico y *método* esclarecedor<sup>61</sup>. Hemos visto cómo es un elemento constitutivo de la república, la cual, para Kant, es la única constitución que es conforme a derecho<sup>62</sup>, que deriva de la idea del contrato originario<sup>63</sup>. Cuanto se ha dicho en referencia a la república remite, por tanto, a la publicidad como carácter esencial del derecho público: sin publicidad (*Publizität*) «de entrada, no podría darse la justicia [la cual sólo puede pensarse en la medida en que resulta administrada de forma pública<sup>64</sup>] y, en consecuencia, ningún derecho, que solamente puede ser conferido desde la justicia. Toda pretensión jurídica debe tener este carácter de la publicidad»<sup>65</sup>. Kant propone una «especie de experimento de la razón pura» para juzgar si tal publicidad está presente en una constitución dada, si se puede acomodar o no con los principios de aquél que actúa, con la finalidad de proporcionar, en este segundo caso, un criterio para «reconocer de inmediato la falsedad [la injusticia] de la pretensión jurídica [*praetensio iuris*] en cuestión»<sup>66</sup>. Presenta, en consecuencia, lo que define como la «*fórmula trascendental* del derecho público»: «Toda acción relativa al derecho de otros seres humanos, cuya máxima no sea conciliable

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>59</sup> Cfr. I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, en *Scritti politici...*, op. cit., p. 148; cfr. anche ID., *Kritik der reinen Vernunft* (1787; 1ª ed. 1781) trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1975 (1.ª ed. 1909-1910), vol. 1, p. 7, nota.

<sup>60</sup> Cfr. G. SOLARI, *Introduzione* (1930) a I. KANT, *Scritti politici...*, op. cit., p. 45.

<sup>61</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990, 1ª ed. 1962), trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002 (1.ª ed. 1971), p. 121.

<sup>62</sup> Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 293.

<sup>63</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 292.

<sup>64</sup> La expresión original es «öffentlich kundbar», públicamente notoria.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 329-330.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 330.





con la publicidad [*Publizität*], es injusta»<sup>67</sup>. Además de este principio trascendental que Kant define como negativo, en la medida en que está orientado tan sólo a reconocer aquello que no es justo en relación con los otros, se refiere a otro principio positivo del derecho público: «Todas las máximas que *tienen necesidad* de la publicidad [*Publizität*] [para no ver limitados sus propósitos], concuerdan conjuntamente con la política y con el derecho»<sup>68</sup>. Volveré después sobre este principio.

La publicidad, en cuanto condición formal de esta pretensión jurídica, «implica así la condena de las conspiraciones, de igual forma que la condena de la razón de Estado»<sup>69</sup>. Para Kant, la oscuridad que cubre el ejercicio del poder político *puede y debe* ser disipada. Ésta, en efecto, no es constitutiva de este último, sino que es fruto de un acto intencional; es un *secretum* y no un *mysterium*: «existen misterios [*Geheimnisse*], arcanos [*arcana*], de la naturaleza, que pueden serlo también de la política, que no *deben* [*sollen*] ser conocidos públicamente, pero unos y otros, dado que reposan sobre causas empíricas, *pueden* [*können*] sin embargo ser revelados en algún momento. Al respecto hay que decir que el conocimiento es un deber humano común [como todo aquello que está relacionado con los asuntos morales], no puede ser ningún misterio [*Geheimnis*]; pero en relación a aquello que sólo Dios puede hacer, para cooperar con lo cual no tenemos suficiente poder y, por consecuencia, deber, únicamente esto puede ser, en un sentido verdadero y propio, un sagrado misterio [*Geheimnis*] [*mysterium*] de la religión; en torno al cual tan sólo es útil saber y aceptar que es un misterio, pero no intentar comprenderlo»<sup>70</sup>. Los *secretos* de la política, por tanto, se sustraen al conocimiento público en base a una elección que, aunque en otro sentido pueda parecer oportuna —como parece que ha quedado claro en el fragmento que citaba hace un momento—, es siempre deudora de una situación contingente. Queda en cualquier caso en pie la exigencia de disipamiento de tal oscuridad: la publicidad, como hemos visto, constituye el principio trascendente del derecho público y, en consecuencia, de la república, que emana directamente de la idea de derecho<sup>71</sup>.

La publicidad reclama el concepto de público, en la doble acepción de aquello que es *común* y aquello que es *transparente*<sup>72</sup>. En el interior del discurso kantiano, la publicidad, en cuanto carácter trascendental del derecho público, «expresa: 1. No sólo la existencia de un aparato coactivo por encima de las partes; 2. Significa también que este aparato y sus acciones deben ser visibles o discernibles a los ciudadanos, como algo

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>69</sup> G. SOLARI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti politici...*, op. cit., p. 45; cfr. anche C. LAFER, *La menzogna. Un capitolo dei rapporti fra l'etica e la politica*, en «Teoria politica», n. 1, 1994, p. 12.

<sup>70</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 153, nota.

<sup>71</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 293.

<sup>72</sup> A este respecto, cfr. H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989 (1.ª ed. 1964), pp. 37-39; J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., pp. 3-7 y N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile* (1980), en *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 86.



que es intrínsecamente de todos»<sup>73</sup>. En tanto que público, el derecho debe ser accesible a todos: bajo este perfil, la mentira lesiona el principio del derecho en general<sup>74</sup>, porque limita de forma arbitraria el acceso al conocimiento<sup>75</sup>; lo mismo puede afirmarse en relación con el secreto. La verdad, observa Kant, «no es una posesión por la cual pueda concedérsele un derecho a uno y negársele a otro»<sup>76</sup>; en consecuencia, «toda veracidad [*Wahrhaftigkeit*] presupone una idea de igualdad»<sup>77</sup>.

La publicidad coincide también con la transparencia del poder público<sup>78</sup>. Regresemos a los principios trascendentales del derecho público. Como hemos visto, aquél que tiene una función negativa es formulado por Kant en estos términos: «Toda acción relativa al derecho de otros seres humanos, cuya máxima no sea conciliable con la publicidad (*Publizität*), es injusta». Y continúa: «En efecto, una máxima que no puedo hacer pública sin hacer vano el objetivo que me propongo lograr, que debe ser mantenida en absoluto secreto [*verheimlicht werden muß*] para tener éxito, que no puedo *confesar públicamente* [*ich mich nicht öffentlich bekennen kann*] sin provocar la resistencia inmediata de todos contra mi propósito, una máxima tal no puede explicar esta reacción necesaria y universal de todos en mi contra [como tal cognoscible *a priori*], de otra forma que por la injusticia con la que amenaza a todos»<sup>79</sup>.

En política, la necesidad del secreto o de la mentira puede deberse al conflicto con los intereses de otros, aunque no pueda sostenerse de antemano que, en este caso, la acción secreta se dirija a promover intereses condenables, aunque puedan ser tales los intereses que se trata de elucidar: podemos pensar, por ejemplo, en la lucha secreta contra el terrorismo. Pero Kant no plantea el discurso en este plano; él habla en efecto de principio trascendental del derecho público: está en juego, por tanto, la condición de posibilidad de tal derecho. Este último no se ocupa de cuáles sean los intereses en juego, sino de la forma a través de la cual tales intereses quedarán regulados<sup>80</sup>. El derecho, ciertamente, es «el conjunto de las condiciones por las cuales el libre albedrío de uno puede acordarse con el de otro, en base a una ley universal de la libertad»<sup>81</sup>. La injusticia a la que hace referencia en la fórmula trascendental equivale a la supresión del derecho, desde el momento en que, como se ha precisado hace un momento, éste es conferido sólo por la justicia<sup>82</sup>; Kant define como «*justa* cualquier acción, o la máxima que la inspira, en disposición de hacer coexistir en base

<sup>73</sup> G. MARINI, *La filosofía cosmopolítica de Kant*, op. cit., p. 199.

<sup>74</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 364.

<sup>75</sup> Cfr. M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso. Platone e la libertà della conoscenza*, Plus, Pisa, 2003, pp. 72-73, 128.

<sup>76</sup> I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 363.

<sup>77</sup> I. KANT, *Bemerkungen*, op. cit., p. 217.

<sup>78</sup> Cfr. G. MARINI, *La filosofía cosmopolítica de Kant*, op. cit., p. 199.

<sup>79</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 330.

<sup>80</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato...*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>81</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 61.

<sup>82</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 329.



a una ley universal la libertad del albedrío de cada uno con la de los otros»<sup>83</sup>. El fin del derecho público es «garantizar las condiciones de la coexistencia»<sup>84</sup> en libertad.

Los ejemplos de acciones injustas que Kant plantea<sup>85</sup>, cuya máxima es aquella que se acomoda a la publicidad, hacen referencia en concreto a acciones que minan la coexistencia pacífica (interna e internacional) en libertad, que es el fin del derecho público: Kant habla de intentos que, si se hiciesen públicos, impedirían lo estipulado en el contrato o provocarían conflictos. En estas situaciones, por tanto, el secreto, o la mentira orientada a proteger el secreto<sup>86</sup>, sirven para ocultar acciones cuya máxima es incompatible con la conclusión de un contrato público: tal incompatibilidad se debe también al hecho de resultar minada una condición fundamental del derecho, como es la confianza recíproca.

Desde esta perspectiva, la publicidad constituye el correlato de la confianza necesaria para que se cumpla lo estipulado en el contrato y, en consecuencia, para la materialización misma del ordenamiento jurídico. Kant reivindica esta correlación entre publicidad y confianza en el breve pasaje que sigue a la formulación del principio positivo del derecho público: «‘Todas las máximas que *tienen necesidad* de la publicidad [*Publizität*] [para no perder la posibilidad de su realización], concuerdan al mismo tiempo con la política y con el derecho’. En efecto, si sólo con la publicidad pudiera alcanzarse su fin, tales máximas deben ser conformes a la finalidad general de lo público [la felicidad], con lo que público y objetivo propio de la política se ponen de acuerdo [con lo que se convierte en contenido del propio Estado]. Pero este objetivo debe ser conseguido *solamente* mediante la publicidad, esto es, mediante la puesta en suspenso de todo motivo de diferencia [*Mißtrauens*] en relación a la máxima seguida, ésta debe sin embargo estar de acuerdo con el derecho público, ya que sólo de esa forma podrán unificarse los fines de todos»<sup>87</sup>. La publicidad, sin embargo, no se reduce al mero actuar a la luz del sol; en efecto, escribe Kant, no se puede afirmar que «una máxima, por el simple hecho de ser compatible con la publicidad, sea tan sólo por eso también justa, ya que quien tiene la superioridad indiscutida no tiene necesidad de mantener en secreto sus máximas»<sup>88</sup>. La publicidad, en cuanto elemento constitutivo del derecho público, es inseparable del principio de autonomía de los sujetos que participan discursivamente en la esfera pública<sup>89</sup>. Llegamos aquí a otro aspecto, que ya se había apuntado, de la publicidad de la habla Kant: ella no es sólo *principio* del ordenamiento jurídico, sino también *método* de esclarecimiento<sup>90</sup>, o sea, condición de la emancipación<sup>91</sup>.

<sup>83</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 63.

<sup>84</sup> G. SOLARI, *Introduzione a I. KANT, Scritti politici...*, op. cit., p. 19; cfr. también ID., *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno* (1934), Guida, Napoli, 1990 (1.ª ed. 1985), p. 81.

<sup>85</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 331-333.

<sup>86</sup> Cfr. I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 225.

<sup>87</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 335-336. El filósofo afirma que deja para otra ocasión la discusión sobre este principio (cfr. *Ibidem*).

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>89</sup> Sul punto, cfr. M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso*, op. cit., pp. 44, 56.

<sup>90</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., p. 121.

<sup>91</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141.

En el interior del cuerpo político, escribe Kant, es preciso conjugar obediencia y espíritu de libertad, desde el momento en que cada uno «exige ser convencido racionalmente» de que la coacción política es legítima<sup>92</sup>. La falta de este espíritu de libertad y, en consecuencia, de la discusión pública orientada a la crítica y la persuasión no provoca el nacimiento de sociedades secretas —dado que es «vocación natural de los hombres comunicarse los unos con los otros en los asuntos que tienen que ver con la humanidad en general»<sup>93</sup>— pero impide el progreso del pueblo hacia lo mejor<sup>94</sup>. La publicidad, en efecto, ayuda al titular del poder supremo, como hemos visto, a mejorar su propia acción y, al mismo tiempo, favorece la emancipación del mismo pueblo, por ejemplo ayudándole a liberarse de los prejuicios y supersticiones creados por siglos de servidumbre<sup>95</sup>. Hablando de la tendencia y vocación hacia el pensamiento libre, Kant escribe que actúa «sobre el modo de sentir del pueblo [*Sinnesart des Volks*] [por lo que éste se convierte poco a poco en más capaz de asumir la *libertad de elegir*—*wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird*—]»<sup>96</sup>; pero la libertad de pensamiento presupone la libertad de la constrictión social y la comunicación libre: «... cuánto, y cuánto más correctamente *pensaríamos*, si pensásemos, por decirlo así, en común con otros a los que *comunicamos* nuestros pesamientos y que nos *comunican* los suyos? Por ello, bien puede decirse que aquel poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos [*die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuthemen*], los priva también de la libertad de *pensar* [*die Freiheit zu denken*]...»<sup>97</sup>. El uso público de la razón presupone la eliminación de los *arcana imperii*, es decir, la publicidad de los actos del soberano<sup>98</sup>. Al contrario de lo sostenido por Hobbes, para Kant la libre discusión pública es, en consecuencia, una condición fundamental de la realización de la política<sup>99</sup>.

Desde esta perspectiva, Kant pretende que se reconozca a los filósofos la libertad de discutir públicamente acerca de los fundamentos del comportamiento de los gobernantes. Tal libertad, además de poner en evidencia el engaño de una «política

<sup>92</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 271.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>94</sup> Cfr. I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 224 y ID, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 259.

<sup>95</sup> Cfr. G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, op. cit., pp. 414ss.

<sup>96</sup> I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., pp. 148-149.

<sup>97</sup> I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786), trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 2006 (1.<sup>a</sup> ed. 1996), pp. 62-63. De forma más general, el «valor» y la «vocación de todo ser humano a pensar por sí mismo» (ID., *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142) implican el reconocimiento de la libertad de discusión pública. El iluminismo, o sea, la capacidad de servirse del propio intelecto sin la guía de otro, tiene necesidad de la libertad «de hacer público uso de la propia razón en todos los campos» (*Ibidem*, p. 143), donde por uso público se entiende «el uso que uno hace como *estudioso* delante todo un público de *lectores*», como miembro de «toda la comunidad y de la misma sociedad general de los hombres» (*Ibidem*), «como *estudioso* que habla con los escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo» (*Ibidem*, p. 145).

<sup>98</sup> Cfr. N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile*, op. cit., p. 92 e ID., *Democrazia e segreto* (1990), en *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 359-360.

<sup>99</sup> Cfr. A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 100.





que teme la luz [*lichtscheuen Politik*]<sup>100</sup>, es una condición esencial de la clarificación del objeto del poder soberano: «No hay que esperar a que los reyes filosofen o a que los filósofos se conviertan en reyes, ni siquiera hay que desearlo, ya que la posesión de la fuerza corrompe inevitablemente el juicio libre de la razón. Pero que rey o pueblo soberano [como son los pueblos que se rigen según leyes de igualdad] no dejen perderse o reducir al silencio la clase de los filósofos, sino dejarlos hablar públicamente, esto es indispensable a unos y a otros para que se haga la luz sobre sus propios asuntos. Esta clase que es, por naturaleza, inmune al espíritu faccioso e incapaz de conspirar, no puede ser sospechosa de hacer *propaganda*»<sup>101</sup>. Kant inserta esta consideración en el interior de un «artículo secreto para la paz perpetua», según el cual «las máximas de los filósofos acerca de las condiciones que hacen posible la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados armados para la guerra»<sup>102</sup>.

Se ponen aquí de relieve dos aspectos del discurso kantiano. Ante todo, Kant justifica el carácter secreto del artículo diciendo que el Estado, desde el momento en que se produce una disminución de su poder de buscar en unos súbditos (los filósofos) enseñanzas sobre los principios de su acción hacia los otros Estados, los invitará «*tácitamente* (convirtiéndolo por tanto en un secreto [*Geheimnis*])» a proporcionar tales enseñanzas «lo que vale tanto como decir que le *dejará hablar libre* [*frei*] y públicamente [*öffentlich*] sobre las máximas generales relativas al modo de conducir la guerra y establecer la paz [lo que ellos no dejarían de hacer espontáneamente, si no les fuese impedido]»<sup>103</sup>. Como se ha observado justamente, «este secreto no será, sin embargo, revelado sólo a los gobernantes; será dado a conocer sobre el papel impreso – es decir, sobre el *medium* que en el siglo XVIII ofrecía la máxima publicidad posible. Kant no está reclamando la libertad de hablar: la está tomando»<sup>104</sup>. En segundo lugar, distingue claramente entre dos formas distintas de contemplar los órdenes políticos existentes: el del jurista, cuyo oficio consiste en «aplicar las leyes vigentes» y el del filósofo, cuyo objetivo, por el contrario, es «buscar si esas leyes tienen necesidad de ser mejoradas»<sup>105</sup>. El primero acompaña al poder<sup>106</sup>, a diferencia del segundo, que, aunque no detente el poder, está llamado a hacer un uso crítico de la razón. Una vez más, el discurso kantiano se contrapone al hobbesiano<sup>107</sup>, sosteniendo que la autonomía del juicio crítico debe ser protegida, en tanto que es útil para el buen ejercicio del poder y para la mejora del ordenamiento jurídico de un Estado.

---

<sup>100</sup> Difiero en este punto de la traducción de la edición italiana obra citada (cfr. I. KANT *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 203).

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso*, op. cit., p. 45.

<sup>105</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 316.

<sup>106</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr., por ejemplo, T. HOBBS, *De cive*, op. cit., pp. 128-130, 229 e ID., *Leviatano*, op. cit., pp. 172-173, 264.

La publicidad puede ser un método esclarecedor porque, para Kant, la libertad es una actitud que puede desarrollarse a través de un ejercicio: «Confieso que no puedo adaptarme al siguiente modo de hablar, usado por gente muy circunspecta: cierto pueblo (que se esfuerza por darse a sí mismo una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de la gleba de un gran propietario no están aún maduros para la libertad, y así quizá los hombres, en general, no está aún maduros para la libertad religiosa. Pero, según tal presupuesto, la libertad no se lograría nunca, porque no es posible *madurar* para la libertad, si no se les pone primero en libertad [es necesario ser libres para poder hacer uso de sus propias fuerzas en libertad, conforme a un fin]. Las primeras tentativas serán, seguramente, burdas y, con frecuencia, se llegará quizá a un estado de cosas más penoso y peligroso que el conocido bajo las órdenes y el cuidado providencial de los otros: es un hecho, sin embargo, que por la razón no se llega a madurar, sino mediante el esfuerzo *personal* [para poder cumplir con el cual se necesita ser libre]»<sup>108</sup>.

La minoría de edad es comparada por Kant con la situación del niño aprisionado en un andador y que, en consecuencia, no está habituado al libre movimiento<sup>109</sup>. La libertad reclamada se contrapone a la dependencia y, en cuanto tal, presupone un cierto coraje: el objetivo polémico de Kant es el hombre que por su propia responsabilidad no es autónomo y, por tanto, que no tiene el coraje de serlo. Para impedir al individuo ser libre pueden darse obstáculos externos, de naturaleza social: Kant, por ejemplo, hace referencia a la «constricción social» que se contrapone a la libertad de pensamiento<sup>110</sup>. La libertad presupone determinadas condiciones sociales: requiere, por tanto, que sean efectivas aquellas reformas políticas que coloquen progresivamente a los individuos en situación de ser libres, a través de un progresivo acercamiento a la forma republicana pura<sup>111</sup> y «una larga preparación en el seno de cada comunidad, por medio de la educación de los ciudadanos»<sup>112</sup>. Contra cualquier forma abstracta de moralismo, Kant «muestra los límites de toda educación que no esté vinculada a la objetividad de los cambios estructurales e institucionales»<sup>113</sup>: no es de la moralidad de donde «puede esperarse la buena constitución del Estado; por el contrario, es sobre todo de una buena constitución del Estado de donde debe esperarse una buena educación moral del pueblo»<sup>114</sup>.

Kant se reafirma, sin embargo, también sobre los obstáculos internos a la libertad como, por ejemplo, el miedo, la cobardía y la pereza<sup>115</sup>. La inmensa mayoría de los seres humanos, escribe, tiene miedo de la libertad, prefiere dejarse guiar por otros: «Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, si tengo un director

<sup>108</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 209, nota.

<sup>109</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141-142.

<sup>110</sup> Cfr. I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, op. cit., p. 62.

<sup>111</sup> Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 291-293.

<sup>112</sup> Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale...*, op. cit., p. 134.

<sup>113</sup> Cfr. A. TOSSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., pp. 106-107

<sup>114</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 313.

<sup>115</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141.







espiritual que tiene conciencia por mí, si tengo un médico que decide por mí sobre el régimen que me conviene, etc., no tengo ninguna necesidad de tomarme el trabajo de pensar. No tengo necesidad de pensar, ya que puedo pagar: otros asumirán en mi lugar esta aburrida ocupación»<sup>116</sup>. Por otra parte, observa Kant, el hombre que piensa sufre un tormento del cual nada sabe el que no piensa<sup>117</sup>. El miedo de asumir la responsabilidad del ejercicio autónomo del propio intelecto y la pereza que lleva a evitar la fatiga que tal ejercicio implica impulsan, por tanto, a gran parte de los hombres a permanecer en una situación de minoría de edad que se convierte en una segunda naturaleza para ellos, a la que acaban amando<sup>118</sup>. La escapatoria de este estado sólo es posible a través de «un trabajo sobre el propio espíritu [*durch eigene Bearbeitung ihres Geistes*]»<sup>119</sup>. La libertad es el fruto de un ejercicio lento, fatigoso y no exento de peligros, de un compromiso que consiste en un trabajo sobre uno mismo, porque debe superar también obstáculos internos. Se aprende a ser libre, así como se aprende a caminar: consiguiendo dominar el miedo, aprendiendo a superar la pereza y ejercitándose en la libertad.

Desde esta perspectiva, aparece también con claridad la contraposición con respecto al paradigma hobbesiano centrado sobre el miedo: este último es fuente y fundamento de la sociedad política, es aquello que impulsa a los seres humanos a salir del estado naturaleza y aquello que es constantemente reproducido —en cuanto miedo del Leviatán— por quienes detentan el poder en el Estado. Tal centralidad del miedo, con su constante vinculación al orden, legítima, como hemos visto, el secreto político y justifica la condena de la libre discusión pública y de la autonomía del juicio crítico. Al miedo del hombre-súbdito hobbesiano, Kant contrapone el coraje como virtud, no sólo ética sino también política.

El discurso kantiano, en este contexto, es importante porque ayuda a comprender mejor los peligros asociados al dispositivo de la soberanía de matriz hobbesiana, un dispositivo que, lejos de ser relegable al ámbito de la mera teoría, ha sido periódicamente reactivado, en épocas y contextos diversos, por sectores vinculados a las clases dirigentes, para legitimar el recurso al ejercicio oculto del poder y la adopción de medidas orientadas a limitar, o directamente a anular, las libertades civiles y políticas. Un aspecto importante de tal reactivación es el recurso al miedo y a la necesidad de seguridad, como instrumentos de gobierno<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Cfr. I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 208.

<sup>118</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142. En relación al hábito de preferir el estado de pasividad, en el que uno se contenta de preferir la constitución vigente, frente al riesgo de buscar una mejor, cfr. ID., *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 272.

<sup>119</sup> Difiero en este punto de la traducción de la edición italiana, op. citada, cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142. La correlación entre coraje y trabajo sobre sí mismo emerge también en relación con el tema de la virtud, cfr. ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 328; ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 593-595.

<sup>120</sup> En relación con este argumento, me permito remitir al lector a V. SORRENTINO, *Il potere invisibile*, op. cit., pp. 27-118.

No es necesario asumir por completo y acriticamente el sistema kantiano para reconocer que el filósofo de Königsberg «pudo ser considerado justamente como el punto de partida de todo discurso sobre la necesidad de hacer visible el ejercicio del poder»<sup>121</sup>, entendido como transparencia política. Bobbio observa que los dos principales argumentos para justificar el ejercicio oculto del poder son: «1) los asuntos de Estado son demasiado complicados para poder ser ofrecidos al conocimiento del público, que no los comprendería; 2) no es necesario dar a conocer nuestras intenciones al enemigo»<sup>122</sup>. Se trata de argumentos centrales, como hemos visto, en el paradigma de la soberanía de matriz hobbesiana; por el contrario, el discurso kantiano sobre la publicidad como principio del derecho público y método esclarecedor implica una radical crítica a ambos argumentos. En cuanto tal, no puede sino constuir un punto de referencia imprescindible para cualquier planteamiento orientado a la construcción de una esfera pública democrática. No se trata de negar aquello que, a la luz de tal planteamiento, aparece como la incertidumbre y los límites de la filosofía kantiana<sup>123</sup>, sino de reconocer la importancia de esta última en relación, cuando menos, con cinco cuestiones cruciales: la transparencia como principio constitutivo del ordenamiento jurídico; el carácter discursivo de la esfera pública; el coraje del juicio autónomo como virtud política esencial; la confianza como condición del contrato social que legitima el poder político<sup>124</sup>; y finalmente, la posibilidad de aquello que podríamos definir como «desarrollo civil» de un pueblo, algo que puede ser fruto de un aprendizaje. Se puede aprender a ser libres políticamente. No debemos resignarnos al espectáculo, con frecuencia desolador, que ofrecen los seres humanos en el ámbito político. Un aspecto, este último, fundamental para cualquier proyecto de una democracia participativa.

Traducido para *Laguna* por Domingo FERNÁNDEZ AGIS

RECIBIDO: SEPTIEMBRE 2014

ACEPTADO: ENERO 2015

<sup>121</sup> N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile*, op. cit., p. 91.

<sup>122</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e sistema internazionale*, op. cit., p. 217.

<sup>123</sup> Cfr., por ejemplo, J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., pp. 129-130, 135; N. BOBBIO, *Diritto e Stato...*, op. cit., pp. 216-223 y ID., *Kant e le due libertà* (1965), en *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 45-47.

<sup>124</sup> En relación con la correlación entre confianza y democracia, cfr., por ejemplo, G. FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la op. cité* (1942), trad. it. *Potere. I Geni invisibili della Op. città*, Sugarco, Milano, 1981, pp. 199-200; D. WISE, *The Politics of Lying. Government, Deception, Secrecy, and Power*, Vintage Books, New York 1973, pp. xiv, 20-26, 36; C. TILLY, *Democracy* (2007), trad. it. *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 133-135; N. BOBBIO, *Ragion di Stato e democrazia* (1991), en *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano, 1994, p. 119 y C. LAFER, *La menzogna*, op. cit., p. 12.





G. Grosz, 1917.