

SOBRE EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN KANT

ADRIANA CONSTANZA VERA DÍAZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2018

SOBRE EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN KANT

ADRIANA CONSTANZA VERA DÍAZ

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Filosofía

Director:

ALONSO SILVA ROJAS

Doctor en Ciencias Políticas

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2018

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. ANTECEDENTES SOBRE EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN THOMAS HOBBES Y JOHN LOCKE	11
1.1 PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBES EN SU OBRA LEVIATÁN. O DE LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIAÍSTICA Y CIVIL	11
1.2 PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOHN LOCKE EN EL <i>SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL</i>	19
1.3 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO	25
2. EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN IMMANUEL KANT	29
3. ANÁLISIS DE JOHN RAWLS ANTE LA REVOLUCIÓN O DESOBEDIENCIA CIVIL	51
4. CONCLUSIONES	62
BIBLIOGRAFÍA	65

RESUMEN

TÍTULO: SOBRE EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN KANT*

AUTOR: ADRIANA CONSTANZA VERA DÍAZ**

PALABRAS CLAVES: RESISTENCIA, ESTADO, SOCIEDAD, JUSTICIA

DESCRIPCIÓN

El empleo del derecho a la resistencia no tiende de alguna manera a realizar las aspiraciones populares, sino a defender o restaurar el orden establecido, por tanto, al reconocer el derecho de resistencia se pretende que sea un medio para que el príncipe reflexione y de esta manera hacerle respetar la legalidad. Por ello, en los escritos en los cuales Kant habla sobre el problema de un derecho de resistencia por parte del pueblo ante los poderes establecidos, conservó una postura de rechazo al plantear que la idea de un derecho del pueblo a la resistencia es totalmente inadmisibles y se considera por tanto el peor de los delitos; dicha postura lo lleva a conservar la preponderancia del orden actual del Estado. En cierta medida se puede estimar que la resistencia, y aquellas implicaciones y recursos que ésta considere necesario, fuera considerada como una respuesta ante las injusticias para quien se le ha atribuido dentro de la tradición de los pensadores de la libertad. En el presente escrito enfocaremos la atención en el filósofo alemán Immanuel Kant, desarrollando una descripción de sus argumentos frente a su postura en cuanto al derecho de resistencia, intentando mostrar las tensiones que estos originan frente a otras ideas también centrales en su filosofía política

* Trabajo de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Maestría en Filosofía. Director: Alonso Silva Rojas, Doctor en Ciencias Políticas

ABSTRACT

TITLE: ON THE RIGHT TO RESISTANCE IN KANT*

AUTHOR: ADRIANA CONSTANZA VERA DÍAZ**

KEYWORDS: RESISTANCE, STATE, SOCIETY AND JUSTICE

DESCRIPTION

The use of the right of resistance does not tend in some way to perform popular aspirations, but to defend or restore the established order, therefore, to recognise the right of resistance is intended to be a means to make the Prince think and this way to make him respect the legality. For this reason in the writings in which Kant speaks about the problem of a right of resistance on the part of the people before the established powers, he maintained a position of rejection by stating that the idea of a right of the people to resistance is totally inadmissible and is considered by both the worst of the crimes; This position leads him to maintain the preponderance of the current state order. To a certain extent it can be estimated that the resistance, and those implications and resources that it considers necessary, were considered as a response to the injustices for those who have been attributed to it within the tradition of the thinkers of freedom. In the present paper we will focus attention on the German philosopher Immanuel Kant, developing a description of his arguments against his position regarding the right of resistance, trying to show the tensions that these originate in front of other ideas also central to his political philosophy

* Degree work

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Master of Philosophy. Director: Alonso Silva Rojas, Doctor in Political Sciences

INTRODUCCIÓN

El Derecho a la resistencia tiene un significado en la historia del pensamiento político, porque ésta se considera como la limitación del poder a la autoridad pública y del Estado, y a su vez, la custodia de la libertad de una comunidad o pueblo queriendo de esta manera conservar el bien común de los individuos que lo conforman. En esencia, se relaciona con la conservación del bien común de una comunidad en lo que corresponde a la justicia además del imparcial y honrado mandato político y jurídico del Estado. Cabe señalar que el Estado apareció como una esfera neutra dentro de la sociedad para arbitrar las disputas en su interior, sólo que con ello quedó desvirtuado lo esencial: el derecho «político» de resistir al poder, debido a que sólo queda el propio Estado.

Esta problemática ha llamado la atención de varios pensadores, particularmente en el ámbito constitucional democrático, ya que la presencia, el consentimiento y hasta el afianzamiento jurídico del derecho de resistencia, presume una visible contradicción entre el principio aceptado por acuerdo entre el mismo Estado con la obligación de preservar el derecho, y la teoría que recurre al empleo de la violencia para solventar el conflicto social; es de resaltar que mencionada contrariedad nos devela una gran inconsistencia pues se aceptaría la violencia como herramienta política, denotando la negación misma de la constitución civil.

De acuerdo al tema podemos constatar cómo Thomas Hobbes vio muy bien como toda insurrección que va contra el derecho establecido es ilegal y, por tanto, ilegítima; pero si triunfa implanta su propio derecho y se legitima. Con ello el Derecho -lo recto- comenzó a perder su autoridad confundándose con el poder; asimismo pasó a ser la forma normal de expresarse el poder político. Mientras que, por otro lado, con John Locke si el poder llega al punto de perjudicar los derechos naturales -principalmente la libertad seguido de la propiedad-, puede establecerse

el derecho de sublevarse y así proporcionarse unos gobernantes decididos a hacer del Estado un poder al servicio de las libertades esenciales de cada sujeto. Es así que el empleo del derecho a la resistencia no tiende de alguna manera a realizar las aspiraciones populares, sino a defender o restaurar el orden establecido, por tanto, al reconocer el derecho de resistencia se pretende que sea un medio para que el príncipe reflexione y de esta manera hacerle respetar la legalidad.

Más adelante en los escritos en los cuales Kant habla sobre el problema de un derecho de resistencia por parte del pueblo ante los poderes establecidos, conservó una postura de rechazo al plantear que la idea de un derecho del pueblo a la resistencia es totalmente inadmisibles y se considera por tanto el peor de los delitos; dicha postura lo lleva a conservar la preponderancia del orden actual del Estado. En cierta medida se puede estimar que la resistencia, y aquellas implicaciones y recursos que ésta considere necesario, fuera considerada como una respuesta ante las injusticias para quien se le ha atribuido dentro de la tradición de los pensadores de la libertad. En el presente escrito enfocaremos la atención en el filósofo alemán Immanuel Kant, desarrollando una descripción de sus argumentos frente a su postura en cuanto al derecho de resistencia, intentando mostrar las tensiones que estos originan frente a otras ideas también centrales en su filosofía política.

Para desarrollar lo antes mencionado, en un primer momento se expondrá el pensamiento de sus antecesores Thomas Hobbes y John Locke estableciendo los posibles acuerdos y desacuerdos con respecto a sus teorías políticas especialmente el que acá concierne, a saber: el derecho a la resistencia.

En segundo lugar, se expondrán las ideas del filósofo Immanuel Kant identificando los elementos donde se establece la negación o inaceptabilidad del Derecho a la Resistencia en la obra kantiana y así, presentar una lectura alternativa a la obra del filósofo alemán.

En tercer momento se abordarán algunas interpretaciones relevantes acerca de dichos argumentos junto con las posturas de diversos filósofos contemporáneos que han reflexionado sobre el asunto para así plantear las conclusiones.

1. ANTECEDENTES SOBRE EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE

1.1 PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS EN SU OBRA LEVIATÁN. O DE LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIAÍSTICA Y CIVIL

Thomas Hobbes ha sido considerado como un pensador influyente en el desarrollo de la filosofía política, esto se debe a que su obra se consideró fundamental en la ruptura de las posturas de la Edad Media y el inicio de la Modernidad. En su trabajo más relevante titulado: *Leviatán. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, encontramos el desarrollo en torno al hombre artificial que pretende examinar en lo largo del escrito -el Estado-, para tal fin en la primera parte se enfoca en el hombre, que como el mismo autor lo señala es “la materia de que consta y el artífice” de ese gran monstruo, como lo señala Santos en su estudio sobre el pensamiento de hobbesiano:

El ser humano, como un engranaje más dentro de esa maquinaria perfecta que es el cosmos, debe continuar, a su vez, el designio impreso en la sucesión universal de causas eficientes, y, de la misma manera que su ser como hombre es un producto artificial de la Naturaleza, él a su vez ha de construir otro hombre, mucho más perfecto: el Leviatán, o la persona moral del Estado¹

Es decir, es el hombre, el protagonista, quien conoce y se adapta al ambiente, a su entorno y a su vez es capaz de crear un ser artificial cuyo fin sea satisfacer las ambiciones, así el *Leviatán* aparece como esa organización que se da para impartir leyes, para generar un equilibrio social; de ahí que en la segunda parte se centre en

¹ SANTOS, Jesús. Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en El Leviatán. En: *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Año 62, N°. 145 (Enero-Junio), 2013, pp. 95-123.

el estudio del hombre en sociedad; por ésta razón y para lo que a este apartado respecta nos centraremos en las dos primeras partes del texto en mención.

Para el desarrollo de esta labor inicia abordando el conocimiento humano; debido a que el pensamiento del hombre se da por una representación o apariencia de alguna cualidad u otro accidente de un cuerpo externo, de ahí que para Hobbes *“en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos.”*² De acuerdo con lo antes dicho, el conocimiento sólo compone un conglomerado de impresiones absolutamente pasiva, de ahí que todo conocimiento natural es verdadero en cuanto se da³. Es así que los sujetos actúan de acuerdo a los impulsos que reciben del exterior, lo que los lleva a evitar aquello que consideran desagradable y conseguir todo lo agradable posible; aún más, el registro de las *“consecuencias de nuestros pensamientos”*⁴ se da gracias al lenguaje, luego por medio de las palabras se sustraen dichos actos de nuestra memoria; en palabras del autor: *“la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas”*⁵.

Llegado a este punto, más adelante encontraremos lo que el filósofo inglés llama *deliberación* ya que este acto implica colocar término a la libertad que tenemos de hacer u omitir según nuestro apetito o aversión; es aquí donde el concepto hobbesiano de libertad del hombre se establece en función de una triple relación entre el poder, la deliberación y la voluntad misma; por ello actúa libremente aquél que elije arrojar sus pertenencias al agua a fin de salvarse de un naufragio, aunque esa decisión haya sido precedida por una deliberación en la que se hace presente

² HOBBS, Thomas. *Leviatán. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Ed. 9°. 2014. Parte I. Capítulo I. p.6.

³ SANTOS, Jesús. *Op. Cit.* p. 104.

⁴ Entiéndase esto como la característica de la razón en Hobbes. Pues la razón descompone la situación que se presente ante ella y analizará según su experiencia los futuros posibles acontecimientos y así puede elegir los más conveniente.

⁵ HOBBS, Thomas. *Op. Cit.*, p.38.

la relación causal necesaria entre evitar el naufragio y aligerar la carga de la nave. Es más, este acto es lo que también podemos llamar voluntad, siendo así la acción motivada por los apetitos -en donde podemos encontrar el deseo, la ambición, la codicia, entre otros-, lo que conlleva a una búsqueda permanente de poder, pues éste representa al hombre un medio para obtener un bien que se ostente en el futuro.

Ahora bien, el problema que acá se presenta es cuando lo agradable hay que compartirlo con otras personas o, en caso contrario, las otras personas obstaculizan en la consecución de aquellos deseos; observemos que para el filósofo en cuestión tres son las causas principales de la discordia, a saber: la competencia, la desconfianza y la gloria, porque mientras los hombres se encuentren viviendo sin un poder común que los atemorice se encontrarán en la condición o estado de guerra, una guerra de todos contra todos y mientras no exista un poder común al cual temer todo puede ser injusto, puesto que la ley no existe. Pero hay más, el mayor de los poderes que se encuentra en los sujetos es el que se integra con los poderes de los demás unidos por el consentimiento en una persona ya sea natural o civil⁶. De ahí la importancia de la obediencia civil en Hobbes, porque:

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón.⁷

Es decir, la condición natural del hombre es una condición de guerra como se mencionó anteriormente de todos contra todos, en donde cada quien se encuentra gobernado por su razón, utilizando cualquier cosa como un medio para defender o proteger su vida de aquellos enemigos, estableciendo de este modo la *Ley de Naturaleza* que se concibe como una norma establecida por la razón en donde se

⁶ Cfr. *Ibíd.*, p.69.

⁷ *Ibíd.*, p.80.

prohíbe a un sujeto hacer lo que pueda destruir su vida o primar de medios para su conservación; mientras que el *Derecho de Naturaleza* lo plantea como la libertad absoluta de hacer u omitir, ya que en este derecho el hombre decide usar su poder como mejor le parezca en miras de una finalidad clara, a saber: la conservación de su propia naturaleza, de su propia vida; es así que la Ley está determinando u obligando a cualquiera de estas cosas o a las dos. En este aspecto, según Santos, Hobbes hace un esfuerzo para que la crueldad que se desata el sujeto en su estado natural no tenga derecho de recibir calificativos morales, pues, éste estado es una confirmación de su cruda realidad, por ello:

La libertad que implica el Derecho Natural se vuelve, de este modo, calamitosa, pues su misma existencia supone su negación. Mientras los hombres son libres de hacer todo, paradójicamente hay que afirmar que no son libres de hacer nada, ya que no cuentan con seguridad alguna, y se ven obligados a mantenerse en un estado de vigilancia constante frente a los demás hombres. Éste es el motivo que hace a la razón clamar por la constitución del Leviatán, el cual no es sino una suma de los derechos naturales⁸.

De manera que, la autodefensa es la mayor necesidad del ser humano, pero que debido a la escasez de optimizar las condiciones de vida los hombres han de realizar un *contrato* el cual, Hobbes describe como:

La mutua transferencia de derechos” pero se ha de distinguir bien entre la transferencia del derecho o transferencia como entrega de la cosa misma pues, la cosa puede ser entregada al mismo tiempo que se transfiere el derecho, entonces “uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él⁹

Esto es lo que el filósofo va a establecer como *pactum societatis*. Dicho contrato o *pactum societatis* se ha de materializar en un Estado con poderes absolutos que garantice la libertad imprescindible para cada individuo.

⁸ SANTOS, Jesús. Op. Cit. p. 112.

⁹ HOBBS, Thomas. Op. Cit., p.109.

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea el derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*¹⁰

Esta renuncia y transferencia de derechos, así como el acto de subordinación, crean una nueva situación legal; dicho de otra manera, crean el cuerpo político o Estado con derecho a promulgar leyes y hacerlas cumplir, generando una obligación forzosa en cada uno de los súbditos. De lo anterior, la multitud unida en una persona es lo que se denomina *commonwealth*, aquel gran hombre artificial o como el mismo Hobbes lo llama *dios mortal*, ese “Leviatán” al cual debemos nuestra paz y nuestra defensa. Por ello la esencia del Estado -al soberano- el filósofo lo describe así:

*Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.*¹¹

Con esto el pensador inglés explicita que es el soberano quién sólo puede ser el soberano, pero que éste a su vez no está sujeto a sus propias leyes, que puede revocar en cualquier momento. Las leyes reciben su autoridad de la voluntad del Estado, de la voluntad del soberano, él es la ley. De modo que no se producen contradicciones, él es el que interpreta las leyes de la naturaleza, integrándolas a la ley civil, sin fallas; es la única manera en la que es posible administrar un poder fuerte de forma absoluta y cumplir los requisitos del contrato que hacen los hombres para salir del “estado de guerra”; entonces, el filósofo inglés:

Está estableciendo dos condiciones y momentos diferentes en la constitución del pacto. El primero es un acto concertado, un compromiso común, un contrato social a través del cual todos renuncian a sus derechos de naturaleza al mismo tiempo. El segundo es la transferencia de esos derechos a una persona o institución, acto que debe ser necesariamente concertado y consensual, constituyéndose en un pacto de unión frente a un objetivo definido, a saber: el de que un poder común garantice a

¹⁰ *Ibíd.*, p.141.

¹¹ *Ibíd.* p.141.

todos el cumplimiento del contrato y el pacto, evitando así recaer en el estado de anarquía y zozobra anterior¹².

Al respecto conviene decir que, para nuestro filósofo el Estado nace de las exigencias de la razón cuando ésta calcula las posibilidades y las ventajas que tiene el salir de la condición natural y renunciar con ello a la libertad y poder que tiene cada sujeto, debido a que en ese estado natural todos los hombres son iguales. Y es precisamente esta igualdad en lo que se refiere a la libertad y al poder lo que hace nacer un enfrentamiento o guerra entre todos, porque al encontrarse cada hombre en un esfuerzo por lograr la paz en un punto debe utilizar las ventajas de la guerra, desarrollándose así la ley fundamental de la naturaleza.

De ahí la necesidad del Estado como un instrumento que al asumir los derechos garantiza la paz y la armonía entre los individuos; además, que sin ese “contrato social” o “pacto” entre personas libres, éstas terminarían matándose unas a otras, puesto que:

La condición del hombre (...) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás¹³

Por ello, El Estado, -ese Leviatán todopoderoso-, garantizará que eso no ocurra dejando que cada individuo disfrute de su anhelada libertad. Pero con *el hombre artificial* la libertad del súbdito radica solamente en las acciones que ha regulado el soberano; es decir, que al ceder los súbditos su derecho al soberano, estos son a la vez autor de cada uno de los actos de quién ha tomado el poder; de aquí viene según Hobbes la capacidad del soberano de dictar las leyes que mejor le

¹² MEJÍA, Oscar. La Filosofía política de John Rawls: *La teoría de la justicia* De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política. En: Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005. pp. 36-37.

¹³ HOBBS, Thomas. Op. Cit., p.106-107.

convengan, ya que al hacerlo –ya sea bajo espada¹⁴- está efectuando lo propio de la ley natural. Aunque, en ocasiones la racionalidad de los actos del soberano o de los individuos no es la única garantía de la que dispone el pensador en cuestión para la seguridad de ambos, luego:

Si el soberano ordena a un hombre (...) que se mate, hiera o mutile a sí mismo o que no resista a quienes lo ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, (...) o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer¹⁵.

Por ello, si se da un caso donde las acciones degeneren y dejen de seguir las normas adecuadas para la preservación, pueden ser expulsados de la sociedad en el caso de los sujetos pactantes, o desobedeciendo cuando se trate del soberano.

Dentro de este contexto encontramos en la lectura del *Leviatán* un momento en donde se establece la disposición de los hombres a la rebelión, por ende “*suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual (cuando la ocasión se presenta) dispone a muchos hombres a la rebeldía.*”¹⁶ Lo anterior, es un derivado de una institución imperfecta; en otras palabras, por falta de un poder absoluto. De cierta manera se puede considerar entonces que los súbditos tienen derecho a la sublevación contra el Estado si este abusa de su poder acabando con toda posibilidad de libertad; no olvidemos que la naturaleza humana es la misma dentro y fuera del Estado, por ende:

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a

¹⁴ “Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un ejército, y de pagar magistrados para la administración de justicia.” Cfr. *Ibíd.*, p.113.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 263-264.

protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.¹⁷

Aquí debemos tener en cuenta que la renuncia que el súbdito hace de su derecho no se convierte o establece en una transferencia del derecho entendiendo éste como libertad natural; igualmente, el soberano no obtiene un poder del que no disfrutaba antes del pacto; en efecto, el pacto no conlleva a renunciar a la autodefensa contra la fuerza. Aquí la autoridad del soberano no exceptúa si el ejercicio de dicha autoridad es justo, es así que la libertad en la sociedad civil tiene como límite la justicia, pues sólo hay obligación de hacer lo que es justo, es decir, lo pactado.

Por tanto, el ejercicio de la resistencia política se encuentra en lo que anteriormente llamamos deliberación, en la facultad de establecer el poder y medir los daños y, no en una libertad formal que es reconocida a todos los sujetos. Por ello Hobbes expone que lo que deben de perseguir los hombres es una concreta posibilidad de auto preservación y no esas aspiraciones fantasiosas de libertad “garantizados” por una establecida forma de gobierno puesto que *“la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es por lo tanto, una ley de naturaleza”*¹⁸. En definitiva, cuando la preservación no corre riesgos es irracional buscar la resistencia, porque para el autor:

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros a hacer lo propio¹⁹.

¹⁷ Ibíd., Parte II. Capítulo 21. p. 180.

¹⁸Ibíd., p. 121.

¹⁹Ibíd., p. 121.

Después de todo, esa irracionalidad no brota de estimar la mayor o menor libertad que un soberano confiere a los súbditos; por el contrario, se da por una conjetura racional de medios y fines que, como explica Hobbes, hace a los hombres conservadores.

De allí que se pueda dar una incompatibilidad entre mantener que: el soberano no pacta y que se le puede desobedecer o resistir, ya que ni el poder absoluto ni el quebrantamiento del pacto son la justificación de dichos actos; los anteriores se basan en un cálculo individual basado en la necesidad natural en donde se balancea la viabilidad de la obediencia y la resistencia; es decir, entre las perversidades del soberano y el peligro de volver a regirse por las normas de guerra. Finalmente, la resistencia no sólo es una realidad de hechos sino un instrumento necesario en el sistema político descrito en el *Leviatan*; por ello, esta obra hobbesiana es una exaltación a la satisfacción donde el filósofo busca dejar claro a sus conciudadanos que la libertad, como eje central de la resistencia, funciona como una complicación, puesto que donde las necesidades individuales se encuentren satisfechas no hay una oportunidad evidente ni legítima racionalidad para dicho acto de resistencia política; y ésta al igual que el pacto incluso cuando se fusiona en los derechos individuales es posible que acontezca donde se produzca la confirmación de una voluntad colectiva.

1.2 PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOHN LOCKE EN EL *SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL*

Gracias a sus principales aportes el filósofo inglés John Locke llegó a ser considerado como el fundador del empirismo moderno y primer teórico libertario. Esto último se da por afirmar y sostener que los gobiernos surgen de un pacto o contrato que puede ser anulado por los mismos sujetos con el firme propósito de

proteger la vida y la propiedad; es decir, los suscriptores de dicho pacto tienen el derecho de retirar su confianza a quien los gobierna y rebelarse cuando éste no cumple su función. De ahí que además de ser el precursor de la división de poderes de un Estado democrático, abordará magistralmente el derecho de resistencia. Por ello, en este apartado nos enfocaremos en su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*; considerada por muchos como una respuesta a la postura absolutista de Hobbes; en el texto antes citado el pensador intenta fundamentar no sólo filosóficamente sino también políticamente la legitimidad del Estado desde su origen, llegando así a exponer los racionamientos básicos de su liberalismo.

Locke inicia su labor buscando una respuesta a qué es el poder, particularmente el poder político, no sin antes analizar a los sujetos en el estado de naturaleza puesto que la ley natural es una e invariable para todos los hombres, incluyendo a los legisladores y soberanos, dado que en palabras del filósofo:

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.²⁰

Cabe señalar que la ley de naturaleza rige por la paz y la preservación de los hombres, es así que en este estado la ley se les ha dado a cada uno de manera tal que es legítimo castigar al que llegue a cometer una ofensa o a los transgresores de la mencionada ley; tal derecho es el de *autoconservación*, pues con éste se da la libertad de hacer todo lo que se estime razonable previniendo a su vez que el crimen o la ofensa vuelva a ser cometida; aunque también tiene como fin que los hombres se abstengan de invadir los derechos de los demás y logren dañarse mutuamente.

²⁰ LOCKE, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Ediciones Altaya, S.A. 1994. Cap. 2. §6. p.38.

De igual modo vemos que, a diferencia de Hobbes -para quien la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos-, el estado de naturaleza de Locke se encuentra regulado por la razón, por lo cual para nuestro pensador, los seres creados por Dios están en un estado de “perfecta libertad” y de igualdad en donde todo poder y jurisdicción son recíprocos,²¹ reconociendo de igual forma, que los hombres al nacer no se encuentran sujetos a un poder: “*Yo voy todavía más allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen²² hasta que por su propio consentimiento, se hacen así mismos miembros de una sociedad política²³*”; es así que este estado natural del filósofo libertario es placentero y pacífico, luego es un estado pre-político.

Ahora bien, lo anterior implica que los sujetos podrían vivir ordenada y moralmente sin establecer una sociedad política directa; igualmente, podrían disfrutar de su propiedad, siempre y cuando los demás también puedan satisfacer sus necesidades. En efecto, el hombre natural de Locke no es un violento hobbesiano sino un hombre gentil que posee virtudes de respeto a las pertenencias ajenas y puede vivir en paz conforme a la razón sin un poder terrenal común y superior a todos. Sin embargo, este apacible comportamiento podrá convertirse en un estado de guerra, porque aunque al ser razonable, justo y que se tenga el derecho de destruir a quien llegue con amenaza, existen hombres que no se guían por la ley común de la razón, por ende su única regla es la de la fuerza y la violencia, entonces “*la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay²⁴*”. Es decir, existe un estado de paz, siempre y cuando no haya un uso inadecuado de la fuerza; ese uso inadecuado es el uso de la fuerza donde la preservación o la autoconservación no se vea amenazada; en definitiva, el estado

²¹ Cfr. Cap. 2. §4. p.36.

²² Entiéndase aquí el estado de naturaleza

²³ *Ibíd.*, p.45.

²⁴ *Ibíd.*, p.49.

de naturaleza se transforma en un estado de guerra cuando los sujetos atentan contra la propiedad de otros,

es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder.²⁵

Por ello para salir de ese estado los individuos realizan un pacto o contrato que en consecuencia construye una sociedad civil y a su vez la comunidad política.

Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella²⁶.

Esto es, que la sociedad en estado natural, ostenta la capacidad de organizarse de manera armoniosa sin recurrir a un orden político; en tal caso lo que obliga a instaurarlo es la imposibilidad de la misma sociedad de mantener su orden natural cuando éste es amenazado por enemigos. Por ello, el contrato se realiza para garantizar la seguridad de la propiedad ya sea la vida, los bienes o la misma libertad. Acá la legitimación y la autoridad del Estado surgen por la superación de inseguridad planteada por Hobbes y la protección de bienes que desarrolla Locke; pero hay más, el poder político admitido deriva del contrato que se da entre los miembros de la sociedad, pero en él los hombres no se someten a un gobierno sino que se da una relación de confianza donde de una u otra forma se accede a estar atado por la voluntad de la mayoría²⁷.

²⁵ *Ibíd.*, p.50.

²⁶ *Ibíd.*, p.104-105.

²⁷ La mayoría para Locke es interpretado como el gobierno de los propietarios de tierras, comerciantes y personas adineradas, pues los desposeídos pertenecían a una especie de hombres irracionales y, por tanto inferiores que al no tener propiedad no hay libertad.

De manera que el ascenso del estado de naturaleza indica que los sujetos han renunciado a su poder de cumplir por sí mismo la ley natural para su protección y los transfirieron a la sociedad civil. Pero el gobierno queda limitado cumpliendo de esta manera una sola función, a saber, proteger, pero sin intervenir en la vida de los sujetos siempre y cuando no haya disputas, permitiendo así que cada uno busque sus intereses, aunque el poder del gobierno se funda en los poderes que le transfirieron; hay que establecer que:

El poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad.²⁸

Partiendo de que los hombres entran en una sociedad con la finalidad de proteger su propiedad -su vida, libertad y bienes-, al preguntar sobre cómo protegerse del daño y agravio provenientes de quien tiene un poder mayor para causar tales males, es para Locke estar manifestando la disidencia y la rebelión,²⁹ por eso, se da en el filósofo la justificación de la sublevación cuando el gobierno se vuelve tiránico y llega a romper con el contrato, *“en términos lockeanos, eso significa que no gobierna en conformidad a la ley que se origina en el poder legislativo, y que, por lo mismo, no reconoce ni la supremacía de ese poder ni el imperio del derecho”*³⁰; es así que el derecho de *“la rebelión, es una oposición, no a las personas, sino a la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno”*³¹ convirtiéndose en un acto moral porque *“Ningún hombre, ninguna sociedad de hombres tiene el poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro”*³². El derecho a resistir es un derecho

²⁸ LOCKE, John. Op. Cit. Cap. 11. §137. p.144.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*, Cap. 7. §93. p. 108.

³⁰ GODOY, Oscar. Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke. En: Estudios públicos (Santiago). N°96- 2004. p.272.

³¹ LOCKE, John. Op. Cit. pp. 216-217.

³² *Ibíd.*, p.155.

natural que no se puede ejercer contra un gobierno legítimo; en virtud de ello, el pueblo el cual subsiste por comunidad así se dé la ruptura del gobierno, es quien decide cuándo se ha roto la confianza. Ergo, el deber de la rebelión se encuentra *“Porque los que tienen el poder, cuando maquinan contra el pueblo ejerciendo una autoridad que el pueblo jamás puso en sus manos (...) están haciendo algo a lo que no tienen derecho”*³³. De alguna manera la resistencia es el poder supremo que tiene una comunidad para salvarse a sí misma frente a posibles amenazas y malas intenciones que provengan de cualquier persona, incluso de los mismos legisladores, porque quizás estos sean tan insensatos o malvados que sean capaces de llevar a cabo proyectos que contraríen la libertad y la propiedad de los súbditos.

Más delante Locke también admitirá que cuando un pueblo sufre y se expone a abusos por causa de un poder arbitrario, la rebelión se dará, pues al realizar esta acción se le estará devolviendo al pueblo el poder que cedió en un determinado momento, se regresa el derecho de retomar su libertad original y establecer un nuevo cuerpo de gobierno que consideren más apropiado que les suministre el fin que perseguían al unirse, a saber: la protección y seguridad; además que el mismo pueblo juzgue como ya se mencionó implica que el derecho de resistir en contra de los tiranos prevalece, pero se debe tener presente que no existe tal derecho si hay posibilidad de recurrir a la ley:

Pues el uso de la fuerza sólo está justificado cuando a un hombre no se le permite buscar remedio mediante recurso legal; y que sin más hace uso de su fuerza, se pone a sí mismo en estado de guerra y hace que sea legal toda resistencia que se le oponga³⁴

³³ *Ibíd.*, p. 170.

³⁴ *Ibíd.*, p. 202.

Como lo explica Godoy, para “*Locke el poder político “decente” y legítimo es aquel que está sometido al escrutinio de los gobernados, que en última instancia disponen del derecho de resistencia*”³⁵, la sociedad política está por el acuerdo de la misma comunidad de nombrar autoridades, y si ésta llega a ser relevada de su función mediante la fuerza, se está violentando el acuerdo social, es ahí donde los sujetos tienen el derecho de rebelarse; por tanto, para el pensador inglés, la fuerza sin derecho es necesaria enfrentarla con otra fuerza y de esta manera recuperar el camino de la ley.

1.3 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Señalemos en pocas palabras las similitudes y a su vez diferencias que podemos encontrar en el pensamiento de estos grandes filósofos, es decir de Thomas Hobbes y John Locke; iniciamos con el estado de naturaleza y en él la ley natural porque en Hobbes la naturaleza ha hecho a los hombres iguales y de dicha igualdad se deriva la ecuanimidad en la consecución de los fines, principalmente su autoconservación³⁶, aunque de esa igualdad puede emanar la desconfianza debido a que si dos hombres desean la misma cosa y no la pueden disfrutar al tiempo se convertirán en enemigos que buscarán aniquilarse, generando de esta manera una condición o estado de guerra donde nada es injusto, puesto que “*Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia*”³⁷; no obstante, hay una posibilidad de salir de ese estado, en parte por las pasiones como el temor a la muerte y el deseo de las cosas para una vida confortable, y en parte por la razón quien sugiere las normas de paz –leyes de la naturaleza- que se pueden llegar por mutuo consenso.

³⁵ GODOY, Oscar. Op. Cit. p. 278.

³⁶ Cabe señalar que dentro de la concepción individualista del hombre que plantean tanto Hobbes como Locke la finalidad es la autoconservación.

³⁷ HOBBS, Thomas. Op. Cit. Parte I. Capítulo XIII. p.104.

Por su parte, el estado de naturaleza en Locke es un estado de igualdad donde todos tienen el mismo poder y nadie disfruta más que otros así: “*es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre*”³⁸. Esa igualdad proviene de la condición natural del hombre por ello no cabe la subordinación ni el sometimiento de unos sobre otros; a pesar de ello, el hombre no tiene la libertad de destruirse a sí mismo, a ninguna criatura de su posesión a excepción que sea requerido por la preservación, porque “*El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos*”³⁹ la mencionada ley es la razón, pues siendo todos dotados de las mismas facultades cada uno se ve obligado a no destruirse por su propia voluntad. Entonces mientras que Hobbes teoriza que la ley natural se asigna consecutivamente sólo por medio de un procedimiento en el cual la razón es el factor principal, Locke asume que el estado natural reconoce la ley natural y el sujeto es el propio ejecutor de ella en estado natural.

De lo anterior surge la realización de un pacto o contrato para salir del estado de naturaleza, de ese estado de guerra, así que Hobbes propone un pacto –natural– procedente del egoísmo natural del hombre en potestad de la razón para la creación de un “monstruo” cuyo poder es ilimitado y sus actos implacables al momento de restringir a los hombres por su facultad de generar miedo. Para Locke el pacto es social, pues éste se establece entre los hombres para instaurar un gobierno que sea capaz de aplicar de forma objetiva una ley común entre los miembros de un Estado; ese gobierno se forma con el consentimiento de los miembros de la comunidad y con separación de poderes para evitar la concentración del poder; si se llega a incumplir el contrato la comunidad está obligada a removerlo y establecer otro gobierno. Lo anterior, desde el enfoque hobbesiano, no es posible pues su artificio

³⁸ LOCKE, John. Op. Cit. Cap. 2. §4. p.36.

³⁹ *Ibíd.*, p.38.

natural tiene que concentrar el poder absoluto para así desempeñar ciertamente su función natural.

En cuanto al concepto de resistencia, con Locke encontramos una justificación al derecho del pueblo a resistirse de forma legítima en contra de “*la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; (...) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes*”⁴⁰, esto constituye un estado de guerra del gobernante con el pueblo; frente a esto es donde el pueblo obtiene el derecho legítimo transformándolo al mismo tiempo en deber de resistir por la fuerza si es necesario. Aclaremos que este derecho de resistencia no es un derecho político derivado del pacto social, sino que es un derecho natural que sólo se ejecuta contra el gobernante cuando se ha puesto en guerra con el pueblo.

Para Hobbes en la naturaleza del pacto es claro que no existe la posibilidad de rebelarse en contra del poder del soberano porque el principio del poder se fundamenta en los pactos de todos entre sí, en ese caso, los súbditos están obligados a una obediencia total a las leyes porque el poder del soberano es absoluto y resistirse a él denota negar su autoridad, lo que sería un acto injusto pues “*Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente*”⁴¹. Luego, en el hecho de un grupo de súbditos que de forma “injusta” se resista al soberano, la extensión de dicha resistencia y esta agrupación no va a representar una nueva injusticia; empero, el único medio por el que el soberano se despoje legítimamente de su autoridad es que todos los hombres, sin excepción, consigan un acuerdo contra su potestad, y para ello, es indispensable que el soberano esté de acuerdo en renunciar a sus deberes; así que aunque los súbditos por medio de un restablecimiento de la guerra pueden derrocar al soberano, para Hobbes esta acción se está haciendo sin un derecho legítimo.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 217.

⁴¹ HOBBS, Thomas. Op. Cit. Parte II. Capítulo XXI. p.179.

En definitiva, en Locke la finalidad de un gobierno es el bien, por ello si tiránicamente no cumple su propósito y pasa por encima de sus ciudadanos ellos se ven obligados a derrocarlo y crear uno nuevo, además se considera culpable -gobernante o súbdito- a quien intente invadir por la fuerza los derechos ya sean del soberano o del pueblo generando un pretexto para que elimine la constitución y régimen de gobierno; por el contrario, el Estado para Hobbes “...*puede perecer por enfermedades internas*”⁴² que pueden hacerlo desaparecer, dado que estas enfermedades ocasionan el desorden e impiden que el soberano cumpla con su función, a saber, ejecutar la ley natural e instaurarse como poder coercitivo.

⁴² *Ibíd.*, p.263.

2. EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN IMMANUEL KANT

El problema que ocupó a Kant en los últimos años pareciera ser la organización de un Estado que pueda armonizar con el dictado de la razón práctica; es decir, con el constructo de su filosofía política; para el filósofo prusiano el hombre tiene una fuerte pretensión de socializar, pues así al experimentar el proceso de sus posiciones naturales siente más su condición de hombre pero al mismo tiempo posee una fuerte predisposición de separarse porque encuentra en sí mismo una cualidad insociable donde quiere doblegar todo a su deseo⁴³; esa “insociable sociabilidad”⁴⁴ como se conoce el antagonismo kantiano, es el medio que la Naturaleza ha propiciado para que los seres humanos lleguemos a un orden legal, de ahí que en virtud del nombrado antagonismo han sido necesarias las guerras y las disputas para que el hombre entienda que sus acciones se deben cimentar en la razón la cual es quién ordena a priori los imperativos categóricos del deber ser. Por ello, para comprender mejor como se desarrolla dicho antagonismo, repasemos las palabras del filósofo en cuestión:

El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar prudentemente los medios de sustraerse a tales penalidades⁴⁵

Siendo así, la Naturaleza en la teoría kantiana desempeña funciones como: llevar en sí el propósito teleológico de realización plena, como una valoración ética en el sentido de no ir en contra de la Naturaleza y, finalmente, como amparo del progreso humano hacia lo mejor y la paz perpetua; entonces, desde la insociable sociabilidad nace la pretensión de constituir un sistema legal y una constitución civil que permita

⁴³ Cfr. KANT, Immanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 2003. Cuarto principio. p.107.

⁴⁴ *Ibid.*, p.107

⁴⁵ *Ibid.*, p.109

la realización del individuo dentro de una sociedad propiciando el derecho, la confederación de Estados y la anhelada paz perpetua:

Una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tienen que ser la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana⁴⁶.

Partiendo de este enfoque encontramos entre los estudios de Hannah Arendt la aseveración sin temor a tergiversaciones que: “*El núcleo de sus preocupaciones pasó a ser sobre todo aquello que hoy en día denominamos derecho constitucional*”⁴⁷; en consecuencia, uno de los temas de los que hace mención en los textos pertenecientes a sus últimos años es sobre el Derecho a la Resistencia; la postura de Kant frente al mismo se ha considerado polémica en cuanto a la aparente contradicción de su pensamiento.

En un primer momento, Kant considera la revolución histórica como un acto decisivo para fundamentar la comprensión del género humano y la posibilidad esperanzadora del cumplimiento de las metas morales que provienen de su condición de criatura racional:

esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su propensión a la pereza, impulsándole por medio de la ambición el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, (...), de los que tampoco es capaz de prescindir.⁴⁸

Aunque Kant no es muy partidario de la violencia y las implicaciones que conllevan las revoluciones, el filósofo hizo parte como espectador de la Revolución Francesa desde su lugar de origen, de la cual realizará un análisis moralista tomándola como el acto más significativo de la época, y que se puede considerar como un “signo

⁴⁶ *Ibíd.*, p.110.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. Conferencias sobre filosofía política de Kant. España: Paidós. 2012. Segunda conferencia. p.37.

⁴⁸ KANT, Immanuel. Op. Cit. pp.107-108.

histórico” que permite ver cómo el ser humano está en búsqueda constante del progreso moral; así, en *El Conflicto de las Facultades* establece dicha revolución que:

encuentra en el ánimo de todos los espectadores (...) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano. En esta causa moral confluyen dos cosas: en primer lugar, el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo; en segundo lugar, la meta (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución de un pueblo sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea de tal índole que pueda evitar con arreglo a principios la guerra ofensiva, constitución que no puede ser sino la constitución republicana⁴⁹

Sin embargo, de lo anterior no debe concluirse que el filósofo simpatiza con los futuros revolucionarios porque si bien hay “derechos” -como aquel que ayuda al pueblo a asegurar la autodeterminación racional del hombre (la libertad)-⁵⁰, ningún soberano intentará obstruirlos por miedo a una posible sublevación, puesto que, es un deber de justicia vivir en una sociedad política y “*la justicia es la condición en que nos hemos garantizado recíprocamente nuestros derechos; existe sólo donde hay gobierno*”⁵¹; de ahí que el gobierno se funde en nuestra voluntad de justicia. Así mismo, el filósofo de Königsberg manifiesta que la razón práctico-moral dictamina en el sujeto un rechazo inapelable; a saber, “no debe haber guerra” entre sujetos dentro del estado de naturaleza, ni menos entre los sujetos como Estado legal, debido a que éste no es el modo como se debe gestionar el derecho.

⁴⁹ KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza editorial. 2003. p.160.

⁵⁰ Kant en una nota al pie de página esclarece que aunque le pertenezca al pueblo el derecho de ser legislador, éste lo defenderá sólo por amor a la libertad, por consiguiente “ese derecho siempre es tan sólo una idea cuya realización queda limitada por la condición de que sus medios concuerdan con la moralidad, algo que al pueblo no le cabe transgredir jamás; no resulta lícito que esto tenga lugar mediante la revolución, que en todo momento es injusta.” (ibíd., p.160)

⁵¹ KORSGAARD, Christine. *Tomar la ley en nuestras propias manos: Kant sobre el derecho a la revolución*. En Granja y Santiago (Eds.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Editorial Tecnos, S.A. 1996. p.282.

Además, sus argumentos en contra del supuesto derecho de la revolución los expone Kant en obras como *Teoría y práctica*, *La metafísica de las costumbres* y *Sobre la Paz Perpetua*; el pensador sostiene que bajo ninguna circunstancia se puede recurrir a un presunto derecho de resistencia, inclusive si ésta fuese el único medio para pugnar una situación injusta. La revolución no es legítima porque “*toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos*”⁵². Aquí Kant llega a manifestar que el pueblo debe soportar un abuso del poder supremo, inclusive un abuso intolerable, debido a que su resistencia a la legislación suprema ha de comprenderse contraria a la ley y hasta destructora de la constitución legal, dado que tendría que existir una ley pública que autorice al pueblo resistirse⁵³; por tanto y continuando el filósofo con su justificación, en una constitución civil ya instaurada el pueblo no tiene más la potestad de prescribir la manera en que dicha constitución deba ser presidida; si se conservara dicha potestad y a su vez el derecho de oponerse al jefe de Estado, se generaría una nueva problemática al escoger un juez que determine en qué lado se encuentra el derecho, presentándose a su vez la imposibilidad de un “derecho de necesidad”⁵⁴, porque éste no levanta la barrera que limita el poder propio del pueblo⁵⁵.

Parece pertinente dejar claro que la forma de institución de un Estado civil recibe el nombre de contrato originario que el filósofo describe como la “*coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública*”⁵⁶; es decir, en la idea del contrato originario kantiano éste no

⁵² KANT, Immanuel. *Teoría y Práctica*. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Madrid: Editorial Tecnos, S.A. 1986. p.40.

⁵³ Cfr. KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A. 1993. Segunda parte de la Doctrina del Derecho. A.p.152.

⁵⁴ El derecho de necesidad (*ius in casu necessitatis*), Kant lo presenta como un pretendido *derecho* a cometer *injusticia* en caso de necesidad extrema (física). Cfr. KANT, Immanuel. *Teoría y Práctica*. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Op. Cit., p.41.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.* pp.40-41.

⁵⁶ KANT, Immanuel, *Ibid.*, p.36

consiste en la ejecución de un tipo de consenso social, sino un principio de legitimidad que logre dar cuenta de cómo debe ser pensada la unión de la comunidad que está a la base del principio universal del derecho, pues en tal contrato los hombres manifiestan la voluntad de abandonar la condición no política (estado de naturaleza) y pasar a una situación política (Estado civil); dicho de otra forma, el que el contrato original en Kant sea un concepto de la razón con realidad práctica indica que la coalición de toda comunidad no reside en un acuerdo mutuo celebrado empíricamente, una idea es capaz de establecer un nuevo pacto, indicando una posible unión sistemática de todos los integrantes de una comunidad, que de ninguna forma podría obtenerse por medio de un consenso, Beade lo sintetiza de la siguiente manera: “*el contrato no es para Kant un acontecimiento histórico. Kant lo entiende (...) en tanto principio a priori de la razón práctica sobre el cual descansa la legitimidad de una constitución política.*”⁵⁷

Es más, y conforme a la exposición de los principios de un Estado civil que realiza el pensador, el fin que simultáneamente es deber y suprema condición formal de los otros deberes “viene a ser el *derecho* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*”⁵⁸; en consecuencia, los principios que se encuentran implícitos en dicho fin y aquellos principios de un Estado civil en calidad de Estado de una sociedad que constituye una comunidad y considerado como Estado jurídico sean la libertad, la igualdad y la independencia.⁵⁹

De acuerdo a lo antes dicho surge una pregunta que nos es aquí relevante, a saber: ¿entonces qué debe hacer un pueblo que considera posible perder su felicidad bajo cierta legislación? según Kant “*La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer*”⁶⁰. Como afirma en su texto *Crítica de la Razón Práctica*

⁵⁷ BEADE, Ileana. Liberalismo y Republicanismo en la concepción kantiana de “ciudadanía”. En: Reflexión política. N° 17. Junio del 2007. pp. 59-73.

⁵⁸ Immanuel. Teoría y Práctica. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Op. Cit., p.26

⁵⁹ Cfr. Ibíd. p.26.

⁶⁰ Ibíd. p.38.

la felicidad es el anhelo de todo ser racional que se funda materialmente en su facultad de desear, empero como ese material determinante es conocido empíricamente por el sujeto resulta imposible considerar esto como una ley, ergo en el deseo de felicidad no resulta importante la configuración de la conformidad de las leyes sino de la materia.

En concreto el prusiano apunta que es no posible que resulte un principio universal que pueda servir para fundar una legislación, por ello tampoco un principio procedente de la felicidad puede hacer frente o estar encima del valor de la ley, por eso si el poder supremo establece leyes destinadas a la felicidad no lo hace con la intención de instaurar una constitución civil sino como una forma para afianzar el Estado jurídico; en efecto, dentro de esa constitución legal que garantiza la libertad por medio de leyes, cada uno es dueño de buscar su felicidad como mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique el derecho de los demás cosúbditos.

Así que:

El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz y se vuelve rebelde. (...) Asimismo, resultará comprensible que, antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra quien le manda, porque sólo a través de éste puede aquél coaccionar jurídicamente⁶¹

Acá no se trata de la felicidad que el pueblo pueda aguardar de una organización o un gobierno sino del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno; es claro que en una comunidad todos tienen derecho de coacción contra los demás, Kant lo deja claro cuando señala que “*según el derecho todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública*”⁶², pero de esa condición se excluye el jefe de la comunidad porque no se considera como miembro por ser quien la originó o quien la conserva.

⁶¹ *Ibíd.*, p.44.

⁶² *Ibíd.*, p.29.

En cuanto a lo referente al punto de la aceptabilidad de la ley es dominio del legislador; es él quien, valiéndose del derecho del soberano, habilita el principio del contrato originario como canon para estimar si una ley coincide o no con el principio del derecho, ello para saber si es legítimo. No olvidemos que para Kant es al jefe supremo a quien concierne de manera indirecta la conservación del pueblo imponiendo de alguna manera la obligación de *“tomar como máxima el obrar conforme al derecho (la cual) es una exigencia que me hace la ética”*⁶³; lo anterior lleva a Beade a afirmar que el principio por el cual Kant se basa para negar todo derecho de resistencia sea el de la preservación del propio Estado de derecho – conseguida esta preservación a como dé lugar-, originando de esta manera la necesidad de una obediencia absoluta.

Precisamente como resultado se genera uno de los argumentos de Kant en oposición al derecho de resistencia, el cual es, la ruptura oficial de la constitución como secuela de la aceptación de un derecho que fuese autodestructivo por generar una contradicción en el Estado de derecho. En palabras del autor:

Resulta claro que el pueblo, con este modo de buscar sus derechos, ha cometido injusticia en altísimo grado, porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de absoluta ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efectos.⁶⁴

Es decir, si una ley que es irreprochable desde la legalidad, y que se encuentra unida no sólo a la facultad de coaccionar sino a la prohibición de dar oposición alguna al legislador, en ese caso el poder que en el Estado da efectividad a la ley no consentiría la resistencia, en consecuencia, no podría existir una comunidad jurídicamente establecida *“pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo*

⁶³ KANT, Immanuel. La Metafísica de las Costumbres. Óp. Cit., §C. p.40. Texto entre paréntesis es propio.

⁶⁴ KANT, Immanuel. Teoría y Práctica. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Óp. Cit., p.43.

*otorgarle su conformidad (...) entonces no es legítima*⁶⁵. Esto quiere decir que el impedimento de resistir a la autoridad imperante es incondicionado en absoluto, aún en caso que esa autoridad transgrediese el pacto originario, transformando al gobierno en tirano o despótico, incluso el súbdito no puede resistirse empleando una contraviolencia.

La idea para el filósofo es que la confrontación súbdito-soberano ha de entenderse como un momento en el cual, en la lógica del argumento trascendental kantiano, convendrá disiparse por la método de anteponer el gobierno instituido; ergo *“No existe derecho alguno de coacción por parte del súbdito contra el soberano, ya que sólo éste ostenta todo derecho coercitivo y sólo a través de él lo detenta cada uno frente a sus conciudadanos*⁶⁶. Sin duda para Kant el pueblo no tiene derecho de coacción puesto que es la ley la que confiere dicho derecho, así si existiera esa ley tampoco se tendría algún fundamento si tomamos la coacción legal como la única válida.

De la misma manera Kant profundiza sus argumentos cuando en su ensayo *Sobre la paz perpetua* desarrolla una supuesta desunión entre la moral y la práctica política puesto que *“No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica*⁶⁷, visto que al romper los vínculos políticos que unen un Estado sin tener por anticipado una mejor constitución es ir en contra de la verdadera prudencia (moral); por ello en esta ocasión la negativa de desacatar a la obediencia no es del todo absoluto simplemente se da si no hay una opción mejor que la que se combata, considerando que:

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 37.

⁶⁶ KANT, Immanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Op. Cit., p.265.

⁶⁷ KANT, Immanuel. Teoría y Práctica. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Op. Cit., p. 83.

Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a la ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario.⁶⁸

Entre tanto, donde se encuentre instaurada una constitución considerada más acorde al derecho por medio de la revolución no es legal procurar al pueblo a la normativa anterior, aunque no se trata de dar una entrada a la probabilidad de justificar abiertamente las revoluciones. De hecho, Kant en una nota al pie trata del discernimiento de jerarquía entre dos extremos de la política, es decir entre la injusticia y la anarquía, en vista de que *“cualquier constitución jurídica, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma precipitada encontraría su último destino (la anarquía)”*⁶⁹.

Sin embargo para el prusiano, la anarquía no es una alternativa en caso de que no exista usucapión, aún cuando el despotismo se llegue a expresar en su forma más extrema, como es el caso de la tiranía; a pesar de ello *“como una muestra de hasta qué punto Kant sabe que su posición es también moralmente contraintuitiva”*⁷⁰, atenúa dicha negativa en la misma aclaración de pide nota cuando expresa que: *“utilizará, en cambio, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para disimular una opresión aún mayor sino como una llamada de la naturaleza a instaurar mediante reformas una Constitución legal, fundada en los principios de la libertad”*⁷¹.

Es aquí, donde podemos encontrar la contradicción de su pensamiento dado que se presenta como un defensor de la soberanía popular con un espíritu libertario, en vista de que reprende a los gobernantes y los induce a estar atentos a ese llamado

⁶⁸ KANT, Immanuel. Sobre la Paz Perpetua. Madrid: Alianza Editorial. 2012. p.87.

⁶⁹ *Ibíd.*, p.87.

⁷⁰ CEBALLOS, Ramiro. El derecho de resistencia en Kant. Discusiones Filosóficas. Año 16 N° 27, julio – diciembre 2015. pp. 105 – 125.

⁷¹ KANT, Immanuel. Sobre la Paz Perpetua. Madrid: Alianza Editorial. 2012. p.87.

natural; al respecto Onfray nos dice que, si bien es cierto que Kant nos extendió la invitación a reflexionar por nuestra cuenta, también nos limitó al prohibir dudar sobre los fundamentos del orden social, es así que, la reflexión requiere el entendimiento, pero para los fines y la acción pública sólo nos basta la obediencia⁷²; así mismo, Kant presenta que junto al temor de toda anarquía está vigente la reclamación de libertad, y dicha libertad sólo se puede conseguir por algún tipo de revolución, pero al mismo tiempo continúa con severidad su postura conservadora, pues *“El reformismo o la revolución están prohibidos de hecho y, para desactivar toda veleidad reivindicativa, se institucionaliza la caridad en los espíritus y las instituciones que sirven de albergue a estas ideas conservadoras”*.⁷³

Al reanudar su raciocinio sobre la ilegalidad de la rebelión en el apéndice segundo de su texto *Sobre la Paz Perpetua*, Kant se refiere a la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción, mencionándola como un todo empírico que implica el concepto del derecho público denominada “fórmula trascendental” con la siguiente sentencia: *“Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”*⁷⁴, por ello en esta oportunidad puede solventar todo tipo de contienda en cuanto a la mencionada ilegalidad a través de lo que él designa como “principio trascendental de la publicidad”; por este motivo el sentido de la incompreensión del derecho del regente a no ser coaccionado se muestra como algo que no se cimenta en los preceptos racionales del ordenamiento público solamente en una suerte de contingencia con lo que cuenta la política.

En relación con el problema de si es la insurrección un medio legal para que los súbditos puedan librarse de un poder opresivo o tirano, la solución es posible mediante el principio de publicidad del derecho público; puesto que, Kant estipula

⁷² Cfr. ONFRAY, Michel. Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama, S. A. 2011. p. 257.

⁷³ *Ibíd.*, p. 173.

⁷⁴ *Ibíd.* p.100.

que conforme a dicho principio el pueblo debe cuestionarse, antes de ejecutar el pacto civil, si se decide a declarar públicamente el precepto por el cual se reserva al derecho de sublevarse. Entonces, si al instaurar una Constitución política se le dispone al pueblo de un poder legítimo y en determinadas circunstancias del uso de la fuerza contra la autoridad suprema, en tal caso dicha autoridad no sería tal; y si se pusieran ambos así mismos como condición de instauración del Estado, ésta no fuese posible contradiciendo la voluntad del pueblo⁷⁵.

Entonces, la ilegalidad de la rebelión se hace perceptible porque la máxima en la que se funda no se puede poner de manifiesto al público sin destruir el propósito del Estado lo que hace indispensable mantenerla oculta. En palabras de Kant: *“La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se confesara públicamente sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente”*⁷⁶. Mientras que el soberano no precisa ocultar nada y puede decir libremente que castigará toda revolución, *“aunque éstos sigan creyendo que aquel había transgredido primero la ley fundamental”*⁷⁷. Kant sigue afirmando que el jefe de Estado no debe preocuparse de que la publicación de sus principios frustre sus propósitos si él es consciente de poseer el supremo poder irresistible, concluyendo a su vez que, si una rebelión triunfa, el soberano vuelve a la condición de súbdito sin que se le permita iniciar una nueva revuelta para regresar a su antiguo puesto. En este punto es evidente que la revuelta victoriosa es aceptada como acontecimiento político que obtiene legalidad, en efecto que represente un progreso hacia un Estado de derecho; sin embargo, inmediatamente corrobora su ilegitimidad y se libra de responsabilidad al soberano depuesto.

⁷⁵ Cfr. KANT, Immanuel. *Ibíd.* p.101.

⁷⁶ *Ibíd.* p.101.

⁷⁷ *Ibíd.* p.102.

De esta forma el argumento de la publicidad es un modo del argumento trascendental que abarca las particularidades ya mencionadas a su alrededor; a saber, la discordancia a todo mandato jurídico y el retroceso interminable en el enfrentamiento por la potestad entre dos autoridades. Lo que despierta aquí el interés es que el gobernante no precisa presentar su amenaza de punición por ser el poseedor del poder supremo irresistible⁷⁸, aquí se enuncia la indeterminación de la estructura contractual del filósofo prusiano. Empero, en los textos que se mencionaran a continuación, mantendrá una postura opuesta en cuanto al soberano y la asistencia por el orden proporcionado.

Observemos como Kant se ocupa también de los asuntos políticos en *La Metafísica de las Costumbres* comprendiéndolos en el sistema de la filosofía práctica particularmente en lo que concierne al derecho público. Por esta razón el derecho público incluye el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. De allí que, en Kant, considerar la teoría en la práctica política es formular las máximas de las acciones al principio universal de derecho cuya indagación está en la creación y la operatividad de un Estado civil conforme los principios que posee y que responden a los tres estados jurídicos en los que se encuentra cada sujeto por naturaleza, esto es, libertad, igualdad e independencia.

De este modo en la segunda parte titulada Doctrina del Derecho del libro antes citado, se dan las condiciones de la autonomía del Estado; en otros términos, a cómo se configura y se mantiene a sí mismo –el Estado- en conformidad con las leyes de la libertad⁷⁹. Siendo así es claro que la función del gobernante es efectuar las leyes más no divulgarlas, éste está sujeto a la norma y por consiguiente al soberano; a su vez el soberano puede quitar el poder al primero, destituirlo o cambiar su mandato más no castigarlo, porque el castigo corresponde a un acto de

⁷⁸ Kant menciona que el poder es irresistible en toda constitución civil “porque la que no tiene poder bastante para proteger a unos frente a otros tampoco tiene el derecho de mandarlos...” *Ibíd.* p.102.

⁷⁹ Cfr. KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A. 1993. Segunda parte de la Doctrina del Derecho. § 49. p.149

poder ejecutivo al cual corresponde -según la ley- la potestad de coacción, por lo que él no puede ser coaccionado debido a que sería una contradicción⁸⁰. Lo antes mencionado debe entenderse como un efecto del argumento de soberanía por el fuero del jefe de Estado ante un probable castigo si es apartado de su cargo, y aún ante a la coacción como resultado de una rebelión.

Prosiguiendo con el tema que acá nos ocupa, sobre la rebelión o el derecho de resistencia, en este mismo apartado Kant determina que al súbdito no le es posible escudriñar en los fundamentos del orden civil un pretendido derecho para cancelar su obediencia. Así mismo, lanza la sentencia de que toda autoridad proviene de Dios y que, aunque no hay con tal expresión un fundamento histórico de la constitución civil, es una idea pura de principio práctico de la razón. El filósofo de Königsberg continúa su disertación fundamentando que la probabilidad de que un poder en el Estado pueda resistir a la máxima autoridad cuando aquel transgrede las leyes es algo discordante, por ende:

El soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). –Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es *lícito al súbdito quejarse de esta injusticia (gravamina) pero no oponer resistencia.*⁸¹

Aunque el soberano hiciere lo que hiciere no se le puede someter a juicio puesto que no se encuentra en la obligación jurídica de respetar las leyes civiles; pero si bien es cierto que por más que no se encuentre sometido a las leyes civiles sí tiene unos límites de hecho, o derivaciones del derecho imperfecto. Por esta razón al pueblo sólo le pertenece el poder legislativo y sus representantes como diputados que son, no pueden tornarse en un poder restrictivo; un organismo de derecho así compuesto es inadmisibles. Sin duda la conclusión que nos presenta Kant es:

⁸⁰ *Ibíd.* p.148.

⁸¹ *Ibíd.*, p.150. La cursiva es nuestra.

Por tanto, no hay resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos existe el derecho de *atentar* contra su persona –quien detenta el poder-, (...) so pretexto de abuso de poder. El menor intento en este sentido es un *crimen de alta traición*.⁸²

Cabe preguntarse ¿Por qué debe el pueblo soportar el abuso de poder? La respuesta del filósofo es clara: porque su rebeldía a la constitución discrepa con la ley. Para que el pueblo esté habilitado para la resistencia es necesario que haya una ley pública donde se autorice dicha acción. Kant finaliza este apartado opinando que todo cambio en la constitución, que bien puede ser necesario, debe hacerse por medio de reformas introducidas por la autoridad, más no de revoluciones hechas por el pueblo; así mismo, aclara que si se da una revolución sólo afectaría al poder ejecutivo y no al legislativo, dado que para Kant estos dos poderes deben estar separados, pero el primero debe estar subordinado al segundo; por esta razón el poder ejecutivo es un poder subalterno, la persona que lo detenta es responsable frente al legislativo que en cualquier momento puede destituirlo o destituirlo. Igualmente, explica que en caso tal que la rebelión triunfe el pueblo debe obedecer al nuevo régimen sin importar la injusticia con la cual inicia; además, el jefe supremo derrocado no puede ser demandado por sus acciones cuando detentaba el poder⁸³.

Todavía más, Kant al hacer énfasis sobre nuestro problema en cuestión, en uno de sus argumentos afirma que es inútil procurar indagar el origen histórico del mecanismo del Estado ya que puede ser objeto de conjetura, aunque cambiar por la fuerza la constitución existente es punible, debido a que es el pueblo quienes amotinándose para tal fin y no la legislación misma, “*la insurrección bajo una constitución ya existente es una subversión de todas las relaciones jurídico-civiles*

⁸² *Ibíd.* p.151-152.

⁸³ Kant añade un privilegio al soberano, y es el derecho a emprender una contrarrevolución con ayuda extranjera, gracias a la injusticia vivida; generando incongruencia con lo estipulado previamente: “...si la rebelión del pueblo triunfa, aquél vuelve a la situación de súbdito, sin poder comenzar ninguna rebelión para recuperar su situación anterior.” Cfr. KANT, Immanuel. *Sobre la Paz Perpetua*. Op. Cit. p.102. Lo que lleva a debilitar toda inclinación hacia el favorecimiento de la autoridad.

*y, por tanto, de todo derecho*⁸⁴. Así continúa sosteniendo que las formas del Estado sólo representan la legislación originaria del Estado civil; sin embargo, el espíritu del pacto originario implica adecuar la forma de gobierno a una “república pura”, dado que esas formas empíricas (estatutarias) no más servían para el sometimiento del pueblo, mientras que la forma originaria (racional) o republicana tiene como principio la libertad, inclusive actúa como condición de toda coacción necesaria para una constitución jurídica⁸⁵.

Kant finaliza estableciendo que “*mientras aquellas formas de Estado, según la letra, tengan que ser representadas por otras tantas personas morales investidas de poder supremo, sólo puede admitirse un derecho interno provisional y no un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico*”⁸⁶. En estos casos se asevera la fuerza del argumento trascendental, en consecuencia, de al no prevalecer el derecho no se produce contradicción en el momento que se le contraponen la resistencia, teniendo en cuenta que siempre sustentó que es inconciliable una aspiración de derecho contra el derecho consolidado, lo que en esta oportunidad no sucede. De igual forma como conclusión final de éste apartado sobre los principios metafísicos del derecho, insiste en la imposibilidad racional del cambio revolucionario como método de lograr el bien supremo, como lo es la paz perpetua, porque mientras tanto se ocasionará un momento de decadencia de todo Estado jurídico.

Hasta aquí podemos observar como en Kant es inteligible que el rechazo al derecho de resistencia no puede reducir al argumento trascendental; se deduce que el mencionado rechazo y oposición se acopla al sistema racional del filósofo en un modelo argumentativo en donde aparecen explicaciones empíricas y prudenciales; esta postura convive sosegadamente en el contexto de las ideas políticas y morales

⁸⁴ KANT, Immanuel. La Metafísica de las Costumbres. Op. Cit. § 51. p.178.

⁸⁵ Cfr. Ibíd. p.179.

⁸⁶ Ibíd. p.179.

del pensador prusiano⁸⁷. De allí la propuesta de Hannah Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, de otorgar un breve esclarecimiento a la supuesta contradicción que se manifiesta en Kant sobre la resistencia y sus concurrentes elogios iniciales a la Revolución Francesa. La filósofa lo expresa en la incongruencia como:

El choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. Kant, de hecho, condena la acción misma, aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo. Este choque no es una simple cuestión teórica.⁸⁸

De lo antes dicho vemos como Hannah analiza este antagonismo con la expresión de “aparente” en lo que simboliza el principio trascendental de la publicidad, del cual se hizo mención anteriormente. De acuerdo a esto el pensamiento kantiano se deriva del citado principio político, cuyo planteamiento negativo tendría la acepción de un postulado preventivo el cual obtendría como oposición una máxima positiva convenientemente moral; ya que en su filosofía moral la publicidad es el criterio de rectitud; de suerte que se interprete esto como la solución que da Kant al conflicto entre moral y política donde puede admitirse la rebelión en el momento que se dé

⁸⁷ Immanuel Kant vivió en el siglo XVIII, coincidiendo con la independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa y los inicios de la Revolución Industrial. Estos cambios estuvieron vinculados a la consolidación del capitalismo y al ascenso social y político de la burguesía, que impuso un nuevo modelo cultural, a saber: la Ilustración. Kant compartió con el resto de los ilustrados los ideales de tolerancia, igualdad, libertad y progreso de la humanidad, de los que se hizo eco en sus obras, donde describe la Ilustración como aquella actitud mental por la que el hombre se decide a salir de su minoría de edad. En el terreno político, predomina el despotismo ilustrado, sistema en el que los monarcas aplicaban las reformas sociales propugnadas por los ilustrados, pero sin contar con la participación popular. En el transcurso de la vida de Kant en Prusia gobiernan cuatro reyes: Federico Guillermo I, Federico II, Federico Guillermo II y Federico Guillermo III. El primero inicia una política de reformas y convierte la nación prusiana en un Estado militarista y burocrático. Federico II el Grande es el prototipo de monarca ilustrado, por quien Kant sentía una gran admiración, pues era protector de la libertad de pensamiento, además de convertir a Prusia en la quinta potencia europea bajo el modelo del despotismo ilustrado. Federico Guillermo II es el que se enfrenta a Kant; aparece una censura ideológica que antes no se tenía en Prusia. Respecto a la Ilustración alemana, debemos destacar que la fragmentación de Alemania en pequeños principados, el humanismo protestante y la libertad de conciencia, hicieron que se diferenciase notablemente de la francesa e inglesa. No obstante, la influencia que ejercieron el pensamiento inglés y el francés fue importante; los ilustrados alemanes se preocuparon principalmente por la filosofía de la religión, la metafísica y la educación.

⁸⁸ ARENDT, Hannah. Conferencias sobre filosofía política de Kant. España: Paidós. 2012. Octava conferencia. p.92.

por abolida la libertad de opinión; es más la filósofa alemana deduce “*que la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un malentendido*”⁸⁹, visto que nuestro filósofo la comprende como un golpe de Estado.

Hasta aquí Arendt desarrollado una íntegra dilucidación sobre los enfoques de Kant frente a la acción de resistir como insurrección. Al respecto de la postura anterior es necesario manifestar que dicha disertación de los dos enunciados enfrentados del principio trascendental de la publicidad no se podrían mantener, siendo más acertado comprenderlos como fórmulas íntegras del propio principio; en efecto, el segundo encauza la imperfección del primero al suministrar una advertencia que erradica los levantamientos injustos derivados de aquel que las puede hacer públicas bajo el principio de soberanía, aunque aquello no logra absolver la censura a toda resistencia.

Aquí hemos de referirnos también a la filósofa anglosajona Christine Korsgaard, quien se propone a reflexionar en el artículo *Tomar la ley en nuestras propias manos: Kant sobre el Derecho a la Revolución*, en torno a la absoluta imprecisión de la revolución, la licitud de quien detenta el poder a causa de una revolución triunfante y el consentimiento del interés que despertó la Revolución Francesa como símbolo del progreso moral del sujeto, y hacer coherentes estas teorías que al parecer son contrarias, nos llevaría a suponer que Kant no se habría opuesto a la legitimidad de la rebelión en ciertas condiciones, porque el pensador reconoce la existencia de revolucionarios que se han unido por causas honorables como por razones corruptas, pensando así que los primeros deberían ser amonestados con menor severidad que los segundos. La revolución sería un suceso en donde frente la arbitrariedad excesiva, el virtuoso –quien tiene la virtud de rectitud y no infringe la ley- experimenta la sensación de hacer justicia con sus propias manos para

⁸⁹ *Ibíd.*, p.114.

salvaguardar los derechos bajo su propia protección o velar por la competencia de la legislación ya que está puede valerse de perversiones. Tal es el caso que:

Los órganos de justicia son usados para reforzar la injusticia; y lo que debería ser el recurso de los oprimidos, es la herramienta misma del opresor. En tales casos, la justicia, pervertida, se vuelve contra sí misma; los derechos humanos tienen necesidad de ser protegidos de la ley misma.⁹⁰

En ese caso lo que respecta a esta interpretación vemos una exégesis conforme a una admisión por parte de Kant al derecho moral de rebelarse, para así dar preponderancia a los deberes de virtud sobre los de justicia, “*tener derecho es justamente tener la autoridad ejecutiva para hacer valer un cierto derecho. Esto, a su vez, es el fundamento de la autoridad ejecutiva o coercitiva que tiene el Estado político*”⁹¹. La revolución se puede justificar, pero sólo si se gana.

Es claro que Korsgaard reconoce que las conclusiones son más factibles no por los escritos kantianos publicados, salvo por el conocimiento que se tiene de su actitud en torno a las revoluciones de su época⁹². Ergo la claridad de la postura de Kant afirma el prosélito de la obediencia, pues ésta se sostiene en el deber asimétrico. Al quebrarse dicha simetría nos encontramos frente a un hecho que de acuerdo al argumento kantiano es un deber; esto es, obedecer y no resistir. De hecho, la dificultad reside en la supuesta separación entre el derecho y la moralidad, expuesto anteriormente, y el remedio que involucra la sumisión absoluta de la moralidad individual que propone el filósofo para las discordias entre dos frentes.

Recordemos las aseveraciones que establece en el apéndice primero del texto *Sobre la Paz Perpetua* donde se sentencia como algo ilegal retroceder al pueblo a la vieja constitución si una revolución triunfante, y acorde al derecho natural, hubiera

⁹⁰ KORSGAARD, Christine. Tomar la ley en nuestras propias manos: Kant sobre el derecho a la revolución. En Granja y Santiago (Eds.). La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. Editorial Tecnos, S.A. 1996. p.306.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 278.

⁹² Cfr. *Ibíd.* p. 311.

impuesto una nueva; llegado a este punto recordemos que lo anterior se ejecuta en el contexto de la declaratoria de la ilegalidad de la revolución, así mismo en el ámbito de la aquiescencia de puniciones para los sublevados y la autorización a perpetuar el derecho público si bien esté corrompido por la injusticia.

En cuanto a las críticas de algunos pensadores en que la idea de condenar toda revolución por parte de Kant no contiene ningún juicio valorativo, se puede refutar por los mismos enunciados que nos entrega el filósofo donde se puede observar el reconocimiento a los diferentes acontecimientos de resistencia y de manera simultánea los desaprueba por diferentes motivos, -como se precisaron al inicio de éste apartado-; estos argumentos no se reducen a la pura oposición lógica del derecho imperante, pero sí podemos ser conscientes que hay una insuficiencia en las demostraciones que den razón sobre qué o cómo admitir una perspectiva contraria en lo que puede ser legítimo.

Finalmente, nuestro enfoque del asunto parte de la seguridad de que el enfrentamiento de la perspectiva kantiana es esencial y no trata de soslayar al aspecto que deja ver ese Kant conservador; a pesar de ello todo indica que tampoco se reservan ni se subestiman las aseveraciones en las que se evidencia un Kant libertario y pensador de la independencia política. El rechazo del filósofo al derecho de resistencia y la postura en pro de impenetrabilidad del poder soberano actual no se pueden exonerar con argumentos como los que se han expuesto a lo largo de este apartado, ni considerando un principio expositivo fundado en el temor de Kant a la censura.

Lo que se puede notar en los textos indagados es una constante fluctuación entre una posición muy cercana a la seguridad jurídico-política y una más cercana a un razonamiento donde la contienda aboga por la universalización de los bienes generados por la convivencia. Gracias a las varias argumentaciones que propenden solucionar este problema político, podemos contemplar las aseveraciones que

favorecen a los jefes supremos, por decirlo de alguna manera, y de igual modo vemos un pensamiento significativo y reiterativo en contra del despotismo exteriorizada en la negación del derecho.

Kant nunca abdicó en su pretensión de hacer perseverar el espíritu de libertad que se admite como un concepto entre la subordinación y la insubordinación. Por este motivo condena la dominación de la voluntad del otro, lo que considera como algo más deficiente que el sometimiento ante la necesidad; igualmente, infirió el mismo valor de la dignidad y la autonomía a la exigencia de las relaciones de todos los Estados sobre la cual estima la guerra como un mal menor en la “fosa de la monarquía universal” aún resultando ésta como aquello moralmente inconcebible. De esta manera entre la moralidad individual y el derecho internacional ubicamos el derecho civil, en el que conjeturamos una posición semejante y, por tanto, benévola con la resistencia en cuanto a un valor imperante frente al autoritarismo.

La noción de que sobre cada una de las voluntades sea elemental un fundamento que articule a cada una de estas, y así concordar una voluntad general, es precisamente la idea que faculta la vehemencia para dar inicio a la ejecución de aquel modelo jurídico y la paz del Estado, en palabras del autor:

No basta para este fin la voluntad de *todos los individuos* de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad (...) sino que es preciso, además, que *todos conjuntamente* quieran esta situación (unidad *colectiva* de la voluntad *unificada*) para que se instituya el todo de la sociedad civil; y como sobre esta diversidad de las voluntades particulares de todos hay que llegar a una causa unificadora para obtener una voluntad común, (...) en la *realización* de aquella idea (en la práctica), no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la violencia (*Gewalt*), sobre cuya coacción se funda después el derecho público⁹³

⁹³ KANT, Immanuel. Sobre la Paz Perpetua. Óp. Cit., Apéndice I. p.84-85.

Esta intención kantiana introducida a concepto político que el diplomático “moralista” lleva el mensaje convincente de que no es posible tener en cuenta el sentimiento moral del legislador por la que aquel “*dejará establecer una constitución jurídica de acuerdo con su voluntad común*”⁹⁴. A pesar del irónico escepticismo en la bondad del soberano y de la certidumbre que pueda tener por parte del pueblo, Kant va en contra de este precepto teniendo en cuenta que dichas actitudes tan discrepantes se deben concebir en la forma de conferir al supremo la preferencia de fomentar lícitamente los cambios del Estado dando una mejora al Estado democrático sin desistir del principio popular de soberanía.

Por ende, debemos entender su hostilidad a la resistencia dentro del contexto de sus principios morales, pues los instrumentos de la insurrección involucran en gran medida a la violencia, por lo que rechaza la tradición donde se permitía el tiranicidio para salvar la república; aunque siguiendo su razonamiento del argumento trascendental también hubo de rechazar a toda oposición coactiva. Kant con el objetivo de mantener el equilibrio en su hilo conductor mantuvo seguro el argumento que el dirigente permanezca sujeto a la ley pero que al mismo tiempo se pueda derrocar por poder legislativo, es decir, por vías institucionales; además, para el filósofo es claro que los gobiernos ya establecidos deben enfocarse en el fortalecimiento del derecho, adoptando la soberanía popular como principio a menos que deba reconocer los resultados de las revoluciones.

Para finalizar, aunque vemos que Kant acoge el espíritu inicial de la Revolución Francesa, aunque no accedió a consentir a que el pueblo tenga el derecho a ejecutarla, por ello para permanecer en el medio de toda condena a la subordinación y su repulsión a la anarquía y sus derivaciones, se inclina en la afirmación de la soberanía popular como el modelo por excelencia y como imperativo para toda voluntad dirigente; es por eso que la forma legítima para que predomine el valor de

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 85.

la libertad sea en nuestro autor la reforma; por ende, ésta consigue impedir que la violencia haga mella de todas sus características, y para poder lograrlo el costo a pagar es el represión como deber sin miras a una resistencia cuando el gobierno se torne despótico; pese a que es la misma naturaleza o estado natural el que orienta al pueblo hacia la libertad utilizando frecuentemente las revoluciones como su instrumento lo que conlleva a que admitamos dichas revoluciones siempre y cuando se den de manera progresista y no como método para guiar nuestro discernimiento político. Es evidente que en los textos de Kant ni en su ingenio cabe la incorporación de la barbaridad o el desinterés ante la perversidad de los demás, ya sea perversidad sufrida o ejercida por nuestro igual; de igual forma, en todo el pensamiento político kantiano no es admisible la confabulación con la tiranía y la sumisión; con todo y esto el actuar moralmente en Kant es muy explícito por lo que siguiendo con su postura no debemos rebelarnos ni embaucar practicando la coacción al soberano sin salvedades.

3. ANÁLISIS DE JOHN RAWLS ANTE LA REVOLUCIÓN O DESOBEDIENCIA CIVIL

Mientras que en la ideología de la época moderna se transforma el derecho a la resistencia en un derecho natural, que se funda en el deber⁹⁵ de conservar y alcanzar la libertad con la revolución como medio de lograr la restauración del poder junto con la gloria y la virtud que éste conlleva, a lo largo de la actividad intelectual de la época contemporánea, se da también el interés de enfocar sus estudios a éste mismo problema dando relevancia a la relación y diferencias con el derecho a la rebelión y la desobediencia civil; por ello, las diversas perspectivas se pueden catalogar de acuerdo a las diferentes posiciones que han adoptado los autores conforme a sus temáticas, particularmente de filosofía política y del derecho, en donde, se analizan implicaciones jurídicas y el tratamiento filosófico ante la relación sistemática propia del contexto; entendiendo a su vez, al derecho de resistencia como un sistema de restricción legítima del poder de la máxima autoridad del Estado para proteger el bien común, éste materializado en actos de justicia y salvaguardar la libertad del pueblo. Por esta razón, en este apartado se abordarán los estudios en torno a la desobediencia civil del filósofo John Rawls para así, plantear luego las conclusiones generales.

De manera que continuando con la postura del deber y el actuar moralmente, establecido por el filósofo de la ilustración, Immanuel Kant, John Rawls desarrolla su pensamiento de desobediencia civil en su texto *Teoría de la Justicia* como un mecanismo para persuadir cambios en normativas e instituciones políticas, jurídicas y formas de organización social que el pueblo esté considerando como ilegítimas; de ahí que la desobediencia civil procure identificarse con los principios

⁹⁵ Recordemos que en Kant por debajo de la moral y de la constitución política no puede organizarse nada, pues el derecho entraña un equilibrio entre la acción y la reacción, fruto de ley de la libertad. Cfr. KANT, Immanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Op. Cit., p.275.

constitucionales de un Estado democrático ejerciendo la protesta apelando “*al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad*”⁹⁶; es decir, se invoca a ciertos valores que comúnmente se comparten por los ciudadanos, sin importar que el acto civilmente desobediente viole la misma ley contra la que se está protestando.

Como Rawls señala con esta elucidación se pretende mostrar el contenido de los principios del deber y de las obligaciones naturales de una sociedad ordenada, casi justa y democrática pero que, al mismo tiempo, ocurren graves violaciones de la justicia, de allí que el autor puntualiza que “*El problema de la desobediencia civil, tal y cómo lo interpretaré, sólo se produce en un Estado democrático más o menos justo para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución. El problema es de un conflicto de deberes*”⁹⁷. Entonces, dicho problema en la desobediencia se encuentra en la naturaleza del deber, pues está inmersa dentro de los conflictos que se presenten en el momento que la obligación de cumplir la ley difundida por la jurisdicción se contrapone al deber de oposición de la injusticia. Aquí el subordinado enfrenta un dilema moral, porque al ser partícipe de una sociedad tiene la obligación de cumplir con las leyes proclamadas, pero también tiene la obligación moral de impedir la injusticia, aunque dicha injusticia se encuentre estipulada en la ley.

Rawls elabora una reconsideración del contrato social asegurando que las reglas básicas de la sociedad obedecen a cierta idea de justicia, la cual precisa la distribución de los beneficios de la cooperación social en la que se basa la concepción contractualista⁹⁸ como la forma más apropiada para la construcción de un concepto de justicia como equidad⁹⁹; además, al igual que Kant, Rawls precisa

⁹⁶ RAWLS, John. Teoría de la Justicia. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1997. §55. p.332.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 331. La cursiva es nuestra.

⁹⁸ “Rawls va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de los mismos” MEJÍA, Oscar. *Óp. Cit.* p. 52.

⁹⁹ *Cfr. Ibíd.*, p. 29.

de la idea de publicidad¹⁰⁰ en su constructo de contrato social, con el fin de garantizar la legitimidad de los principios de la justicia, pues éstos últimos al ser públicos, conlleva a establecer que todos los sujetos tienen los conocimientos de los fundamentos que rigen una sociedad bien ordenada; de manera que los conflictos se pueden minimizar por medio de diferentes formas de los acuerdos que se fundamentan en el acuerdo de las partes, así mismo en el sometimiento voluntario por ambos bandos o por enfrentamiento de las fuerzas. No obstante, para el autor, en el contrato fundacional se renuncia a esto último mediante acuerdos de los mismos partícipes o representantes para transferir el acaparamiento legítimo de la autoridad en quien delegue la misma, y así poder generar leyes que sean aplicables por otras autoridades que cuentan con el respaldo de la fuerza legal, quedando, así como único medio legítimo para resolver conflictos la negociación y la adjudicación, por tanto:

La desobediencia civil es un acto público. No sólo se dirige a principios públicos, sino que se comete en público. Se da a conocer abiertamente y con el aviso necesario, y no es encubierto o secreto. (...) Por esta razón, entre otras, la desobediencia civil no es violenta. *Trata de no emplear la violencia, especialmente contra personas, no por una aversión del principio del uso de la fuerza, sino porque es expresión final del propio caso.* La participación de actos violentos que probablemente causarían heridas y daños es incompatible con la desobediencia civil como medio de reclamación¹⁰¹.

Por lo cual, la resistencia en oposición al orden existente queda deslegitimada, considerándose como legítima sólo en oposición a elementos casi justos de orden existente, que propende corregir aspectos injustos dentro del orden político por medio de la figura de desobediencia civil¹⁰², debido a que *“la injusticia deliberada invita a la sumisión o a la resistencia. La sumisión produce el desprecio de aquellos*

¹⁰⁰ “Reconozcamos que Rawls establece la condición de *publicidad* en aras de salvaguardar en la esfera pública, los derechos que tienen los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, porque ésta al estar regida por principios conocidos no simplemente por unos cuantos sino por todos, han de conformarse formas de razonamiento que permitan evaluar conductas que le dan primacía a los intereses particulares, para poder reorientarlas hacia las que se guían por los intereses de todos”. CAMPO, Jesús. *Las Huellas de Kant en el Constructivismo Político de John Rawls*. Medellín: Fondo Editorial UNAULA. 2017. p.58.

¹⁰¹ RAWLS, John. Op. Cit., p.p. 333-334. Cursiva es nuestra.

¹⁰² Cfr. *Ibíd.*

*que perpetúan la injusticia y confirma su intención, mientras que la resistencia rompe los lazos de la comunidad*¹⁰³. Retomando la idea en la cita anterior de que la desobediencia civil no es violenta, ha de tenerse presente que la autoridad y la violencia practicadas por una entidad política buscan la obediencia; en consecuencia, la autoridad hace un llamado a aceptar la legislación desde el interior, esto es desde la convicción al ser ejecutada por el poder, el cual tiene la envergadura para actuar de forma convencional; mientras que la violencia pretende una aceptación por medio de la coerción o presiones al pueblo ya sean presiones físicas o metales. También es cierto que una ley que inspire en el pueblo autoridad no requiere de la violencia para que éste se subordine.

En el caso de violencia ejercida por el ciudadano, más no por el Estado, es posible que se dé el castigo estipulado por la legislación sin oponerse o entablar resistencia puesto que, según Rawls, el actuar siendo consientes del castigo y aceptar el mismo le ayuda a dar credibilidad a la causa que se persigue, como él mismo lo expresa:

Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta. Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de la justicia de la colectividad. (...) No cabe duda de que es posible imaginar un sistema legal en el que la creencia consciente de que la ley es injusta sea aceptada como justificación de la desobediencia. (...) Debemos pagar un precio para convencer a los demás de que nuestras acciones tienen, según nuestra opinión bien considerada, una base moral suficiente en las convicciones policías de la comunidad¹⁰⁴.

Se hace necesario aclarar que, este rasgo de no violencia no se encuentra relacionado a principios religiosos o pacifistas, pues, no es necesario estar ligado a ellos para desempeñar el rechazo de conciencia¹⁰⁵ y la desobediencia civil de

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 349.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 334.

¹⁰⁵ John Rawls desglosa este concepto en el acápite 56 titulado “La Definición de Rechazo de Conciencia”, esta se basa en “obedecer un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa.” Sigue señalando que se considera rechazo pues al dárse nos una orden, y considerando la naturaleza de la situación, la aceptación de nuestra parte es bien conocida por las autoridades. Cfr. *Ibíd.*, p.335.

manera no violenta, aunque se pueden establecer ciertas excepciones en cuanto a los actos no violentos, ya que nuestro autor propone que si las instituciones estatales no prestan atención a las argumentaciones de aquellos que ejecutan la desobediencia civil estimarían justificado algunos actos violentos pues los hacen para llamar su atención, es más, el hecho de acogerse a la desobediencia civil no implica renunciar de manera definitiva la idea de resistencia violenta, en miras de que en repetidas ocasiones han ignorado la apelación en contra de la injusticia, la mayoría manifiesta su intención de incitar a la resistencia o sumisión justificándose en una normativa democrática.

Llegado a este punto cabe realizar la siguiente pregunta: ¿en definitiva, qué es entonces la desobediencia civil? Rawls nos define la desobediencia civil como: “*un pacto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno*”¹⁰⁶. Existe para el autor dos tipos de desobediencia civil: una directa en la cual la violación de una norma jurídica es considerada en sí misma como injusta; y, la otra indirecta la cual desobedece leyes en sí misma válidas con el fin de protestar y plantear el propio caso cuando no hay forma de quebrantar los programas de gobierno impugnados directamente. En otras palabras, si la legislación decreta una ley de política exterior no necesariamente se requiere una acción de hecho de esta naturaleza.

Para el autor en cuestión, en este sistema se quiere llamar la atención de las mayorías sobre una norma que implica arbitrariedad para las minorías o para contrariar los principios políticos o de justicia; sin embargo, esa desobediencia no debe trasgredir los derechos de los demás pues eso sería contradictorio con el impulso ético de mejorar el sistema. Para que la desobediencia civil sea legítima Rawls insta una serie de condiciones como: la desobediencia debe tratarse de

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 332.

una causa justa, debe ir en contra de injusticias sustanciales y claras; además debe de tener una intencionalidad recta y apelar a ésta como último recurso, es decir, una vez agotadas las vías legales o fuesen inútiles o ineficientes; y finalmente las acciones que se planteen deben guardar proporción con las acciones que las originan, además de evaluarse prudentemente las secuelas sociales factibles porque *“el ejercicio del derecho a la desobediencia civil, como cualquier otro derecho, ha de ser racionalmente proyectado para conseguir nuestros fines o los de quienes deseamos proteger”*¹⁰⁷.

Dentro del constructo teórico del filósofo no podemos encontrar explícito en quién recae la autoridad legítima, aunque en Rawls la soberanía comisionada vuelve al ciudadano cuando viola su propia razón de ser, dicha razón de ser es aprovechar los beneficios de la cooperación en un marco de igual libertad y oportunidades. En otros términos, la resistencia ya no es entendida como la oposición a un sistema injusto con el fin de derrocarlo sino que bajo el supuesto de que el sistema liberal es “el más justo posible”, la resistencia, entonces, queda relegada a un conflicto interno de intereses y apunta el mejoramiento del contrato social, la idea es que la desobediencia es el eje central para la comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia que responden a la regla de la mayoría.

Así, entendida, la desobediencia civil es claramente distinta de la acción militante y la obstrucción; se aparta mucho de la resistencia violentamente organizada. El militante, por ejemplo, se opone mucho más profundamente al sistema político vigente, no lo acepta como casi justo o razonable, o bien cree que difiere ampliamente de sus principios declarados o que persigue una errónea concepción de la justicia. Mientras que su acción es consciente, según sus propias convicciones, no apela al sentido de justicia de la mayoría (...), pues cree que su sentido de la justicia es erróneo, o sin ningún efecto. En cambio, intenta, a través de actos militantes de perturbación, resistencia y similares, atacar la concepción prevaleciente de la justicia, o provocar un movimiento en la dirección deseada.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 342.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 334-335.

Por ende, para el autor, la desobediencia civil es el eje central para una comprensión apropiada de los fundamentos morales democráticos, ya que involucra las cuestiones naturales y los límites de las reglas de la mayoría, en la cual se amparan en decisiones públicas que son necesarias en un sistema “*Al justificar la desobediencia civil no apelamos a principios de moral personal o a doctrinas religiosas, aunque éstas pueden coincidir y apoyar nuestras demandas*”¹⁰⁹; es por eso que, se acogen en los principios de justicia pues éstos en el sistema jurídico son más idóneos en cuanto al acceso de las diferentes instituciones porque en dichas instituciones se elaboran constantemente deberes y obligaciones que permiten el accionar del sistema jurídico; no olvidemos que “el objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad, la disposición de las instituciones sociales más importantes de un esquema de cooperación”¹¹⁰. Desde el punto de vista kantiano estos principios de justicia son imperativos categóricos, que de acuerdo con Campo, se interpretan como una tentativa de contrastarlos con circunstancias reales¹¹¹:

La réplica de Kant sería que, aunque actuar con base en un conjunto coherente de principios básicos sería el resultado de una decisión por parte del ego noumenal, no todas esas acciones del ego fenomenal expresan esta decisión como la de un ser libre y racional. (...) El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos a nosotros mismos¹¹².

Entonces, los principios de justicia son aquellos que ayudan a acordar a los hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad, esto suministrado desde un velo de la ignorancia¹¹³, donde su función es imposibilitar que cualquiera de los integrantes en la posición original obtenga lograr unas ventajas personales o de

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 333.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 62.

¹¹¹ Cfr. CAMPO, Jesús. Op. Cit. p.58.

¹¹² RAWLS, John. Op. Cit. p.p. 239 – 240.

¹¹³ Al hacer mención del velo de la ignorancia Rawls en una nota al pie manifiesta que es una formulación implícita en la doctrina del imperativo categórico de Kant y por tanto éste enfoque del párrafo 24 es netamente interpretación kantiana de la condición natural. Cfr. *Ibíd.*, p. 135.

grupo valiéndose de sus condiciones sociales, políticas, jurídicas o culturales, es así como:

El *procedimiento IC* ayuda a Rawls a construir su noción de persona libre, en la medida que este posibilita que un agente moral se autodetermine; es decir, que pueda darse una ley a sí mismo, manifestando la herencia kantiana de ser creador y legislador donde la consecuencia más significativa es la limitación de la autonomía.¹¹⁴

Siendo así, la interpretación normativa del individuo conlleva a una interpretación objetiva de la ley moral vinculada con la acción social, así como la relación que tiene con a los propios fines; cabe recordar la aclaración que nos da Rawls, sobre que no debemos comprender el velo de la ignorancia como un constitutivo metafísico de la persona, “El velo de ignorancia evita el influjo de las contingencias de clase social y fortuna”¹¹⁵, por ello, “El propósito del velo de ignorancia es representar la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales y asegurar que los principios no serán escogidos heterónomamente”¹¹⁶, por tanto:

El velo de la ignorancia... no tiene implicaciones metafísicas específicas acerca de la naturaleza del yo; no implica que el yo preceda ontológicamente a los hechos de cuyo conocimiento están eximidas las partes. Podríamos, por así decirlo, entrar en esa posición en cualquier momento limitándonos a razonar a favor de principios de justicia respetando las restricciones informativas mencionadas¹¹⁷

Lo anterior se asemeja, según Onfray, a lo que Thoreau pretendía en su análisis de la desobediencia civil, pues, para el filósofo estadounidense, ésta se refiere a una revolución pacífica que ayuda a combatir los poderes exteriores que obstaculizan el gobierno de sí mismo; “*Esa revolución supone dos hechos: la negativa a obedecer, la insumisión, la rebeldía ante el sometimiento y, lo que es más complicado, la dimisión del funcionario del que se supone que hace respetar la ley*”.¹¹⁸ Para Thoreau, es así como: “*los gobiernos prueban cuán eficazmente los hombres se*

¹¹⁴ CAMPO, Jesús. Op. Cit. p. 58.

¹¹⁵ MEJÍA, Oscar. Op. Cit. p. 34.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p.53.

¹¹⁷ RAWLS, John. El Liberalismo Político. Barcelona: Crítica. 1996. p. 57.

¹¹⁸ ONFRAY, Michel. Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión. Op. Cit. p. 275.

dejan imponer una autoridad, aun imponiéndosela a sí mismo para su propia ventaja"¹¹⁹. Profundizar en los principios es clave para poder comprender la justificación de la desobediencia civil dentro de un marco de "*teoría inacabada de justicia*".¹²⁰

Es claro que, en una constitución justa es posible que no todas sus leyes sean imparciales o, que incorpore de manera positiva a cada uno de los miembros de la sociedad; no obstante, en contraposición con dicha constitución las señaladas normas injustas serían las más destacadas, en esto, esa ley de mayorías puede concebir una afectación a las minorías fomentando los principios de justicia que Rawls va a tratar específicamente, es decir, de los principios de la libertad y de la igualdad, y de este modo dar origen a la desobediencia civil y la objeción de conciencia; en términos generales, se considera la desobediencia civil como algo político por el concepto de justicia invocada para recurrir a ella; en palabras del autor:

Ha de tenerse también en cuenta que la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales.¹²¹

Por consiguiente, la justicia recurre a ideales universalizables, de manera que pueda dar forma a una constitución política evitando a como dé lugar el egoísmo con la exigencia que trae del mirar a los demás; a su vez, dicha desobediencia ha sido pensada para la proteger a las minorías de las legítimas mayorías que, por el gran poder que poseen, pueden transgredir los derechos de estos; de ahí que al sentir dicha transgresión les resulte factible accionar los instrumentos jurídicos tratando

¹¹⁹ THOREAU, Henry D. El deber de la Desobediencia Civil. Medellín, Colombia: Editorial Pi. 2008. p. 15.

¹²⁰ Rawls concibe una teoría no ideal de la justicia debido al impedimento de alcanzar una sociedad perfecta en lo jurídico; es así que son reconocidos los errores y a su vez los métodos para enmendarlos, como último recurso podemos encontrar la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

¹²¹ RAWLS, John. Teoría de la Justicia. Op. Cit. §55. p.333.

modificar las normas que consideren le están afectando. En tal grado se consideraría insólito que la mayoría recurriese a mecanismos de protección lícita.

Otro de los aspectos que Rawls señala en la desobediencia civil es que es un hecho de conciencia, ya que ésta no está únicamente compuesta por la razón, sino que se desarrolla una conciencia en donde el sujeto mediante las motivaciones racionales y no racionales decide realizar o no una acción estimando a la conciencia como gobierno del sujeto y, por tanto, con la potestad de decisión. Lo anterior se afianza desde la postura de Kant, cuando deja claro que por más delimitaciones naturales y del entorno que tengamos, el sujeto siempre podrá decidir su propio camino, debido a que para el filósofo prusiano la última instancia que poseemos es la razón pura.

De tal forma que en la idea de Rawls, si hemos de reconocer que las leyes injustas de alguna manera son obligatorias, siempre y cuando no excedan ciertos límites de la injusticia¹²², es aquí, donde la conciencia es la que establece dichos límites de aceptación a esas leyes injustas; un ciudadano cuando se siente vulnerado en su conciencia debe indicar dicho maltrato ante la comunidad por medio de una conducta sostenida pues la conciencia es algo que se compone por aspectos racionales y no racionales que no se determinan gracias a los medios probatorios tradicionales; por lo que el ejercicio propio del rechazo de conciencia y de la desobediencia civil se encuentra en oposición de una normatividad específica más no de todo el orden constitucional así, pues, *“La desobediencia civil ha sido definida de modo que cabe entre la potestad legal y la creación de casos de prueba por una parte, y el rechazo consciente y las diferentes formas de resistencia por la otra”*¹²³.

¹²² Cfr., *Ibíd.* cap. VI. p.p. 306 – 355.

¹²³ *Ibíd.*, p.334.

Cierto es que aquellos que refutan o desobedecen civilmente se mueven en el límite de la legalidad y la ilegalidad; lo primero como forma protectora de los derechos que pudiesen proteger la conciencia y lo segundo manifestada en ir en contra de la ley o el caso de no cumplirla. Para terminar esta exposición se hace necesario dejar claro que no necesariamente se le ha de exigir al desobediente un programa de cambio de normatividad o leyes alternas; al contrario, sólo se le pide que tenga la intención de modificarla sobre la base de un discurso que demuestre desde la justicia la manera en que la legislación lo afecta a él y a toda su comunidad. No olvidemos que la *“desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea, por definición, un recurso ilegal. (...), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar las instituciones justas”*¹²⁴ y como lo expresa el filósofo al inicio del § 55 *“esta teoría sólo fue planeada para el caso especial de una sociedad casi justa, una sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, no obstante, ocurren graves violaciones de la justicia”*¹²⁵

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 348.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 331.

4. CONCLUSIONES

En el presente trabajo se propuso dar una descripción del derecho a la resistencia enfocándonos principalmente en el filósofo de la ilustración Immanuel Kant y de esta manera poder dar una posible justificación a su negación del mismo. Con este fin se presentan algunas contrariedades que genera esta postura ante otras ideas esenciales en su filosofía política -que lo llevan a concebir como el filósofo defensor de la libertad- y el reconocimiento que el pensador concede, tanto a la independencia de Estados Unidos como a la Revolución Francesa, ambas llevadas en su tiempo, particularmente la Revolución Francesa, y así poder plantear algunas deducciones considerables con relación a estos argumentos y dar un punto de vista.

Para poder realizar este ejercicio fue necesario acudir a dos posturas totalmente contrarias; a saber, Thomas Hobbes y John Locke, en los cuales se puede esbozar que el derecho a la resistencia pareciera ser una manifestación de doctrina de un discurso político durante la Edad Moderna, esto porque sus nociones se pueden derivar de una perspectiva no sólo política sino que también jurídica y filosófica en cuanto a su rama moral; de esta suerte el derecho a la resistencia hace parte sustancial de todo lo que tiene que ver el derecho público del Estado moderno y el cual sirvió como alegato jurídico para lograr oponerse a las pretensiones de los monarcas; es decir, que el derecho a la resistencia se logra convertir en una aparente fijación de norma jurídica que se ha prolongado a lo largo de la historia del derecho público desde el siglo XV hasta nuestros días. Sin embargo, siguiendo el constructo kantiano si se fija el derecho a la resistencia como norma jurídica que proviene de una ley natural inmutable e inalienable, no es necesariamente una ruptura con la tradición; por el contrario, logra conformar una serie de valores éticos y morales.

No cabe duda de que Kant fue uno de los grandes filósofos que han derrochado una fe entusiasta en la humanidad; la independencia del sujeto frente a la autoridad y el problema de la libertad son el centro de su pensamiento queriendo establecer una realización de los derechos de los individuos sin olvidarse de la Naturaleza y sus funciones básicas cómo lo es el llevar un mandato teleológico que debe realizarse a plenitud, o como la valoración ética en cuanto a que no se debe ir en contra de la misma naturaleza ni el estancamiento finalmente como la garantía que tienen los seres humanos para ir hacia lo mejor y poder conseguir la anhelada paz perpetua.

Por tanto, en virtud de la “insociable sociabilidad” se han hecho necesarias las guerras y las luchas sociales para que así el sujeto entienda que cada una de sus acciones deben estar basadas en la razón la cual es la que ordena a priori cada uno de los imperativos categóricos; es así que desde esa misma insociabilidad emana un deseo de procurarse un sistema legal y por ende una constitución civil. Es decir que en Kant el derecho es una limitación de la libertad individual a conformidad con la libertad de todos mientras sea posible universalmente.

De lo anterior podemos encontrar entonces como las ideas políticas de Kant encaran grandes teorías como son las de Hobbes y Locke, en donde sigue defendiendo su idea de la ilustración y al mismo tiempo sugiriendo la necesidad del derecho como una entidad soberana y coercitiva de cada uno de los excesos que puede llegar a cometer el ser humano. Es así que dicho derecho vendría a prescribir una libertad que se encuentra regida por leyes proponiendo entonces el gobierno republicano como el mejor de los regímenes. De ahí su total desaprobación a todo lo relacionado con la revolución considerando que al no haber revolución encontramos es una evolución de las leyes. Es así como el pensamiento kantiano se proyecta a la construcción de un reino donde los sujetos y las sociedades sean fines en sí mismos, que se puede lograr no solo con ilustración sino con la libertad de pensamiento y la subordinación a un derecho público y un derecho de gentes.

Para finalizar, el derecho a la resistencia entendido como desobediencia civil señala la diferencia de su postura clásica un carácter pacífico que tiende a perfeccionar todo el sistema democrático. Es así como Rawls destaca el carácter constructivo de la desobediencia civil, limitado por los derechos de los demás que no deben sentirse vulnerados en el ejercicio de la protesta; entonces, la desobediencia civil es el último recurso frente a las injusticias que a pesar de ser un acto ilegítimo no es de carácter delictivo pues se desarrolla en un marco jurídico. Asimismo, se señala que este tipo de protesta no pretende derrocar el gobierno ni transformar la estructura civil básica. La desobediencia civil resulta entonces como una figura que se opone a la democracia formal pero que encuentra su justificación en la concepción de democracia sustancial.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Barcelona: Paidós. 2012.

BEADE, Ileana. Liberalismo y Republicanismo en la concepción kantiana de “ciudadanía”. En: Reflexión política. N° 17. Junio del 2007.

CAMPO, Jesús. Las Huellas de Kant en el Constructivismo Político de John Rawls. Medellín: Fondo Editorial UNAULA. 2017.

CARVAJAL, Patricio. Derecho de Resistencia, Derecho a la Revolución, Desobediencia Civil. Revista de estudios políticos (Nueva Época). N° 76, Abril – Junio. 1992.

CEBALLOS, Ramiro. El derecho de resistencia en Kant. Discusiones Filosóficas. Año 16 N° 27, julio – diciembre 2015.

CORTES, Francisco. De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo. Colombia: Instituto de filosofía- Universidad de Antioquia. 1999.

CORTINA, Adela. El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant. En: Muguerza y Rodríguez (Eds.). Kant después de Kant. Madrid: Editorial Tecnos, S. A. 1989.

GODOY, Oscar. Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke. En: Estudios públicos (Santiago). N°96- 2004

HOBBS, Thomas. Leviatán. O de la materia, forma y poder de una republica eclesiástica y civil. Trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Ed. 9°. 2014.

KANT, Immanuel. Teoría y Práctica. En torno al tópico: “Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Madrid: Editorial Tecnos, S.A. 1986.

_____. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 2003.

_____. Sobre la Paz Perpetua. Madrid: Alianza Editorial. 2012.

_____. La Metafísica de las Costumbres. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A. 1993.

_____. Filosofía de la historia. México: F.C.E. 2000.

_____. La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza editorial. 2001.

_____. El conflicto de las facultades. Madrid: Alianza editorial. 2003.

KORSGAARD, Christine. Tomar la ley en nuestras propias manos: Kant sobre el derecho a la revolución. En: Granja y Santiago (Eds.). Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos. Mexico: Universidad autónoma metropolitana. 2011.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Madrid: Ediciones Altaya, S.A. 1994.

MEJÍA, Oscar. La Filosofía política de John Rawls: *La teoría de la justicia* De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política. En: Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005.

ONFRAY, Michel. Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama, S. A. 2011.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. Estudio preliminar. En: Kant, I. Teoría y práctica. Madrid: Editorial Tecnos, S. A. 1986.

RAWLS, John. Teoría de la Justicia. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1997.

_____. El Liberalismo Político. Barcelona: Crítica. 1996.

_____. Lecciones sobre la historia de la filosofía política. Barcelona: Paidós. 2009.

SANTOS, Jesús. Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en El Leviatán. En: Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana. Año 62, Nº. 145 (Enero-Junio), 2013.

THOREAU, Henry D. El deber de la Desobediencia Civil. Medellín, Colombia: Editorial Pi. 2008.