

LA INTERPRETACIÓN DE HABERMAS SOBRE LA TENSIÓN ENTRE DERECHOS HUMANOS Y SOBERANÍA POPULAR EN EL PENSAMIENTO DE KANT

Aylton Barbieri Durão

Universidade Estadual de Londrina / Brasil

Desde la publicación, en 1988, de “Soberanía popular como procedimiento”, incorporado después como apéndice de *Facticidad y Validez*, Habermas considera que hay un nexo entre derechos humanos y soberanía popular, puesto que los propios ciudadanos en el proceso de autolegislación evalúan la validez de las normas jurídicas según las condiciones establecidas por los discursos prácticos de la búsqueda cooperativa del entendimiento y no tienen otro remedio más que otorgarse recíprocamente derechos fundamentales de la persona humana.

Sin embargo, la historia de la filosofía política y del derecho demuestra precisamente que existe una tensión no resuelta entre derechos humanos y soberanía popular (Habermas, 1994: 124), que se manifiesta especialmente en tres momentos: a través de la disputa entre liberalismo y republicanismo en el derecho natural racional de la Modernidad, por medio del debate sobre la relación entre los derechos subjetivos y el derecho objetivo en la dogmática del derecho civil alemán del siglo XIX y principios del XX y en la polémica actual entre liberalismo y comunitarismo en Estados Unidos en torno del concepto de justicia.

El origen de la dicotomía entre derechos humanos y soberanía popular remonta al proceso de formación de la sociedad posconvencional a comienzos de la Modernidad. El derecho natural teológico vigente en la Edad Media apelaba a la autoridad de los presupuestos metafísicos de una gran religión aceptada prácticamente de modo universal y responsable simultáneamente de la legitimidad de las normas jurídicas y las decisiones políticas, pero, la modernización social fomentó la descomposición del *ethos* tradicional de la sociedad convencional y posibilitó que los sujetos pusieran en tela de juicio las costumbres, los valores y las normas de acción presentes en el mundo de la vida, lo que implicó la pluralización de formas de vida y la libertad de pensamiento y religión. Como el cristianismo se escindió en varias religiones, la fundamentación teológico-metafísica del derecho natural teológico

perdió la capacidad de conferir legitimidad a las normas jurídicas y a las decisiones políticas, puesto que ya no se podía más invocar las leyes eternas de Dios como fundamento del derecho y la política en la medida que los ciudadanos entraron en conflicto entre sí para determinar cual sería la religión verdadera. La pérdida de la fundamentación metafísico-teológica provocó inicialmente una crisis de legitimidad en el derecho y en la política, lo que explica por qué el Renacimiento empieza con la descripción desencantada de la política en *El príncipe* de Maquiavelo.

No obstante, ya a principios del siglo XVI, Grocius sustituye el derecho natural teológico por el derecho natural racional, según el cual, la razón y no la voluntad de Dios debería ser el fundamento de las normas jurídicas y de las decisiones del legislador. Para eso, desempeñó un papel significativo la teoría del contrato social, desarrollada inicialmente por los sofistas en la Grecia Antigua y recuperada en la Modernidad por los protestantes para justificar la idea de que el poder absoluto de los reyes debería ser limitado por los derechos naturales de las personas (Bobbio, 1968: 31-9). Evidentemente, con el surgimiento del capitalismo, parecía razonable suponer una antropología negativa basada en el egoísmo racional, según el que la sociabilidad no sería un fenómeno natural, sino artificial, y, por causa de su naturaleza individualista, los hombres primitivos deberían vivir aislados en un presunto estado de naturaleza, bien como fundamentar, a la vez, la sociedad civil y el estado de derecho en el contrato social (que reproduce en un nivel más amplio la figura del contrato mercantil entre sujetos privados que intercambian mercancías) entre sujetos portadores de derechos naturales en el estado de naturaleza, puesto que, por un lado, la posesión de determinados derechos es la condición para que se firme legítimamente cualquier forma de contrato y, por otro, como estos derechos son la condición para la aceptación del contrato social que instituye, por su vez, el estado de derecho, entonces, solamente pueden ser naturales, lo que conduce también la distinción entre derecho natural y positivo, así como las muchas posibilidades de relacionarlos. Consiguientemente, el derecho natural racional solo podría mostrarse a la luz de la crítica de la economía política de Marx como una ideología (Wellmer, 1996: 156).

El derecho natural racional presentó una nueva forma de legitimidad para las leyes y decisiones políticas del legislador, pero la racionalización social del mundo de la vida y la consiguiente autonomización de las esferas de valor, posibilitó el surgimiento de dos perspectivas distintas de fundamentar el derecho y la política, porque permitió a los sujetos evaluar críticamente y escindir las cuestiones relativas a las costumbres y los valores, por un lado, de las referentes a las normas de acción, por otro. Pues el sujeto pasó a elegir reflexivamente su propio proyecto existencial de vida, y

eso fomentó la pluralización de formas de vida diferenciadas por medio de distintos valores, surgiendo así una esfera ética de los valores. Pero el sujeto empezó, además, a disponer de la autonomía moral para investigar, a la luz de principios, la validez de normas de acción que pretendían ser en interés de todos por igual y no solamente de un individuo o una comunidad particular, lo que constituyó una esfera moral de carácter universalista. En la dimensión ética, el individuo busca la autorrealización (*Selbstverwirklichung*) de su proyecto de vida o, entonces, la comunidad desea la autorrealización de la propia forma de vida, mientras que en la dimensión moral el sujeto autónomo procura la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) resultante de la aplicación de principios universalistas para obtener las normas de acción (Habermas, 1994: 124-5).

Si bien Habermas considera que no es posible una identificación rigurosa, la historia de la filosofía política y del derecho, desde el derecho natural racional, señala que el liberalismo pretende una vinculación de los “derechos humanos” a la dimensión de la “moral”, mientras que el republicanismo relaciona la “soberanía popular” con la dimensión “ética”, porque el liberalismo entiende que la persona humana es portadora de determinados derechos subjetivos que le pertenecen inalienablemente e independientemente del derecho otorgado por el legislador; por eso adquieren el carácter de derechos humanos y representan una salvaguardia en contra de las intromisiones de los otros sujetos, bien como del propio estado, mientras que el republicanismo concibe los derechos como resultado de la autolegislación emprendida por los propios ciudadanos, puesto que cualquiera que legisle en nombre del pueblo puede hacerle daño, pero el pueblo mismo no puede cometer injusticias en contra de sí mismo, no obstante promueve una reducción ética del concepto de soberanía popular en la medida que sólo considera posible el ejercicio de la ciudadanía anclado en alguna forma de identidad colectiva.

Esta tensión entre derechos humanos y soberanía popular se expresó, posteriormente, en la polémica no resuelta entre derechos subjetivos y derecho objetivo emprendida por la dogmática del derecho civil alemán. La Escuela Histórica del Derecho, cuyos principales representantes son Savigny y Puchta, inicia la discusión sobre la doctrina del derecho civil alemán en la medida que define la prioridad de los derechos subjetivos que garantizan un espacio para las libertades privadas para los sujetos sobre el derecho objetivo. Savigny sólo puede concebir la tesis idealista de la autonomía del derecho subjetivo, que goza de independencia con relación a la voluntad del legislador, pues la fundamenta en la inviolabilidad de la persona moral demostrada por Kant. Igualmente, Puchta sostiene que el dominio de la libertad individual es fuente de derechos que valen por sí mismos en la me-

didada en que respetan el dominio de una persona que existe como sujeto de derechos (Habermas, 1994: 112-3).

Como reacción a la fundamentación moral de los derechos subjetivos, el positivismo interpreta el derecho civil alemán únicamente según la dimensión de la legalidad de las leyes. Ihering concibe el derecho desde el punto de vista de la utilidad y la finalidad, lo que implica que no hay una esfera privada individual excepto si es el resultado de una intención explícita de la voluntad positiva del legislador que entiende como un fin del derecho preservar un espacio para las libertades individuales. Kelsen completa el trabajo del positivismo jurídico con su teoría pura del derecho, pues entiende todo el sistema jurídico como un conjunto de normas autorizado por la norma constitucional fundamental, que constituye una simple hipótesis (Habermas, 1994: 113-4). El derecho subjetivo, facultado por el derecho objetivo, pierde el carácter idealista, pero al precio de abandonar la discusión sobre su legitimidad.

Actualmente, la tensión entre derechos humanos y soberanía popular se manifiesta, en Estados Unidos, a través del debate entre liberalismo y comunitarismo. El liberalismo pretende fundamentar los derechos subjetivos de los individuos, en tanto que principios de justicia, en la autodeterminación moral de sujetos capaces de llegar a un consenso sobre derechos que pueden ser del interés de todos los ciudadanos por igual; mientras que el comunitarismo entrelaza la participación de los ciudadanos, o el ejercicio de la soberanía popular, con la autorrealización ética de una forma de vida que demanda la política de reconocimiento de los valores constituyentes de la propia identidad (Habermas, 1994: 129).

Esta tensión entre derechos humanos y soberanía popular, por supuesto, no se limitó al ámbito de la historia de la filosofía política y del derecho, sino que se reprodujo también en las constituciones que emergieron de la Revolución Francesa y de la Revolución Americana, las cuales, por su parte, sirvieron de paradigma para los ordenamientos jurídicos contemporáneos que intentan integrar estas dos perspectivas enfrentadas. El liberalismo defiende la primacía de los derechos humanos en tanto que derechos de los individuos, porque pertenecen a todos los hombres por el simple hecho de que son iguales en tanto que seres humanos y advierte sobre las amenazas a las libertades individuales que puede representar la política basada en la voluntad de la mayoría. Los derechos humanos tienen que ser protegidos en contra de mayorías inconsecuentes por medio de dispositivos constitucionales blindados frente al humor momentáneo de las masas y evitar la instrumentalización del poder a través de mecanismos como la representación, la división de poderes y la distinción entre ley ordinaria y constitucional. Por otro lado, el republicanismo considera que el estado debe llevar a cabo

una política de reconocimiento de los valores constituyentes de la identidad de los grupos sociales por medio de derechos colectivos que permiten la protección de las formas de vida amenazadas e insiste en una concepción no instrumental de la política, que posibilita el autoentendimiento sobre la forma de vida en que brotó la propia identidad de los involucrados.

Por eso, Frank Michelmann observa que la tradición constitucional norteamericana incorpora estas dos concepciones sobre la libertad política: el liberalismo considera que los norteamericanos son políticamente libres porque son gobernados por leyes y no por hombres, por lo tanto, a partir del imperio de la ley fundado en derechos subjetivos de los hombres; mientras que el republicanismo entiende que los norteamericanos se gobiernan colectivamente a sí mismos por medio de la voluntad soberana del pueblo que permite la autoorganización espontánea de la comunidad (Habermas, 1994: 129-30).

En la búsqueda de precursores a lo largo de la historia de la filosofía política y jurídica, que caracteriza el debate entre liberalismo y republicanismo, Kant es normalmente invocado por los liberales, mientras que los republicanos reivindican la herencia de Rousseau. Habermas, sin embargo, pretende mostrar que la tensión entre derechos humanos y soberanía popular puede disolverse mediante una comprensión adecuada de la conexión entre facticidad y validez en el ámbito del derecho, lo que implica que los derechos humanos pueden fundamentarse a partir de la propia práctica de autodeterminación de los ciudadanos a través del ejercicio de la soberanía popular, lo que genera una síntesis entre liberalismo y republicanismo. Para Habermas, ya Kant y Rousseau intentaron superar la tensión entre derechos humanos y soberanía popular por medio del concepto de autonomía, que permite relacionar razón práctica y voluntad general del pueblo. Sin embargo, tampoco Kant y Rousseau consiguieron realizar correctamente su pretensión, pues Kant privilegió la razón práctica que funda moralmente las normas jurídicas e instituye el imperio de la ley sobre la soberanía popular y desarrolló una teoría más liberal que republicana, mientras que Rousseau estrechó el concepto de soberanía popular como la autocomprensión ética de una comunidad concreta, lo que resultó en una concepción más republicana que liberal (Habermas, 1994: 130).

Al igual que Rousseau, Kant pretende fundamentar los derechos subjetivos privados de los hombres y los derechos políticos de los ciudadanos a partir del concepto de autonomía y, para ello, echa mano de tres principios que expresan, a su manera, la idea de autolegislación: el imperativo categórico, en tanto que principio moral, el principio del derecho que regula la libertad de arbitrio, y el principio de la voluntad unida del pueblo, que

justifica la forma republicana de gobierno, pero no logró aclarar inequívocamente la relación entre estos principios¹.

De acuerdo con Habermas, Kant rescata el concepto de autonomía, porque desarrolla su doctrina del derecho y del estado de derecho con la intención de contestar al intento contradictorio de Hobbes de fundamentar los derechos subjetivos a través del contrato social firmado por sujetos que actúan según el egoísmo racional. Kant entiende la filosofía política de Hobbes como la teoría del estado burgués de derecho sin democracia y no como la defensa del absolutismo irrestricto (Habermas, 1994: 118), pues el monarca está obligado a constituir un estado de derecho que respete las libertades individuales de los súbditos y a garantizar con eso un espacio para el tráfico privado de mercancías. El modelo político-jurídico hobbesiano concilia una estructura política autoritaria con el liberalismo económico en el plano de la esfera privada, pues, bajo los presupuestos de la antropología hobbesiana que concibe el hombre en conflicto real y constante en el estado de naturaleza, no parece haber otra alternativa que imponer un derecho que obligue por la coacción a los ciudadanos, dado que el sujeto es incapaz de actuar o ser movido por razones prácticas y sólo considera su propio éxito. El estado de derecho sin democracia garantiza una esfera privada en la que los súbditos pueden ejercer la libertad subjetiva de acción; por lo tanto, sólo se puede exigir del estado de derecho el cumplimiento de las condiciones necesarias para la seguridad interna y la paz externa, que permitan el desarrollo de las libertades individuales en el ámbito del mercado. Entonces, el soberano hobbesiano tiene que moverse bajo dos condiciones a la vez; por un lado, dispone del supremo poder de legislar que le fue otorgado por el pacto de sumisión civil, puesto que los súbditos renunciaron a los derechos naturales en favor del soberano, lo que implica que éste no puede cometer injusticias sobre los súbditos, pero, por otro lado, el soberano no debe legislar en contra de los derechos subjetivos de los súbditos, pues la destrucción de la seguridad interna y la paz externa de los súbditos, torna inútil el contrato social y pone en riesgo el estado civil.

Hobbes considera que la legitimidad del estado de derecho no puede conseguirse por medios democráticos en el interior del estado civil organizado, sino que debe alcanzarse de una vez por todas con el acto del contrato social que funda al estado civil (Habermas, 1994: 119); mientras que para

¹ El principio de la voluntad unida del pueblo de Kant representa una adaptación a la filosofía trascendental de la voluntad general de Rousseau. En su teoría discursiva del derecho y de la democracia, Habermas interpreta la idea rousseauiana de voluntad general por medio del principio de la democracia y, en algunas ocasiones, denomina al principio kantiano de la voluntad unida del pueblo como principio de la democracia, con la finalidad de realizar una comparación con su propia teoría discursiva. (Habermas, 1994: 118).

Rousseau y Kant, en la medida que no conciben el contrato social como un hecho histórico, la legitimidad del estado de derecho no puede resolverse de un solo golpe que simultáneamente instituya el estado civil y la sumisión al soberano, sino a través de la realización de la autolegislación de los ciudadanos, lo que garantiza la concordancia de la política con el contrato social, entendido como principio regulativo de la legislación del soberano o del pueblo unido.

Habermas observa que los ciudadanos de Hobbes deben decidir salir del estado de naturaleza y firmar el contrato social exclusivamente a partir de su propio egoísmo racional; eso les conduce a renunciar a su libertad natural en favor de uno de ellos, que asume la función de soberano. La pérdida de la libertad natural y la sumisión a un estado de derecho absolutista, pero que garantiza la seguridad y la paz, es preferible según el criterio de elección racional de los súbditos con relación a la preservación de un estado de naturaleza donde predomina el miedo resultante del conflicto permanente y la amenaza constante. Por lo tanto, los ciudadanos de Hobbes justifican el estado civil como un orden instrumental a partir de consideraciones racionales respecto a fines de todos los implicados en tanto que posibilita un sistema del egoísmo bien ordenado. Con eso desaparece la tensión interna entre facticidad y validez del derecho, haciendo innecesaria la fundamentación normativa adicional del ejercicio del poder político; por definición todas las decisiones del soberano son justas a causa de las propias condiciones del contrato, ya que la legitimidad se disuelve en legalidad (Habermas, 1994: 119).

Sin embargo, Hobbes no precisa mostrar solamente por qué los ciudadanos que se encuentran en el estado civil deben considerar este sistema de egoísmo bien ordenado basado en la coerción más adecuado para el interés del sujeto que actúa orientado por su propio éxito, sino que necesita explicar a sus lectores racionales por qué los sujetos aislados del estado de naturaleza prefieren elegir entrar en el estado civil antes de cualquier socialización, puesto que ésta sólo empieza con el propio estado civil.

Como los sujetos privados en el estado de naturaleza mantienen la misma actitud estratégica que el derecho privado atribuye a los destinatarios de las normas jurídicas, resulta evidente interpretar el contrato social según el modelo del contrato mercantil privado (Habermas, 1994: 119). No obstante, incluso el contrato mercantil privado exige que los sujetos privados sean obligados a adoptar la perspectiva de los demás, lo que sobrepasa el punto de vista del egoísmo racional. El concepto de contrato realizado por sujetos privados en el estado de naturaleza orientados racionalmente por el éxito corresponde a una negociación en condiciones equitativas entre oponentes, pero eso demanda el reconocimiento recíproco del interés del

uno por el otro. La negociación exige que el sujeto salga del punto de vista de la primera persona y observe la perspectiva de la segunda persona, pues, al fin y al cabo, una condición indispensable para que prospere es que sea realizada en beneficio mutuo de las partes (Habermas, 1994: 120). Entonces, los sujetos privados que firman el contrato privado deberían ser capaces de comprender el interés recíproco resultante de la negociación entre la primera y segunda personas. Sin embargo, la perspectiva de la reciprocidad no es todavía suficiente para justificar por qué los sujetos no socializados del estado de naturaleza deciden libre e igualitariamente firmar el contrato social. El contrato social demanda que los sujetos puedan adoptar un punto de vista genuinamente moral, porque cada sujeto tiene que tomar en consideración si el contrato puede ser del interés de todos por igual, lo que demanda el cambio de la perspectiva del yo y del tú por la del nosotros (Habermas, 1994: 120-1).

Por eso, Habermas considera que el intento de Hobbes de fundamentar la salida del estado civil por medio del egoísmo racional incurre en la contradicción pragmática típica de las teorías de la elección racional (Habermas, 1994: 121). Al contrario que Maquiavelo, que asume la posición del príncipe preocupado por la toma y mantenimiento del poder, Hobbes escribe sus obras desde el punto de vista del ciudadano. Hobbes pretende convencer a sus lectores, que ya se encuentran en el estado civil, de cómo el sujeto que elige racionalmente entre múltiples alternativas, prefiere un estado civil absolutista, aunque con la seguridad y la paz necesarias para la actividad económica privada. Sin embargo, los ciudadanos de Hobbes sólo pueden aceptar entrar en el estado civil, con el consiguiente abandono de la libertad natural, en caso de que sea posible que cada sujeto admita que esta solución es de interés de todos por igual y no exclusivamente de interés del sujeto particular. El contrato social sólo puede instituir el estado civil en caso de que sea racionalmente aceptado a la vez por todos aquellos con los que se mantiene relación, pero eso no puede realizarse por el sujeto que evalúa privadamente qué es bueno tan sólo para sí mismo independientemente de los demás, sino por la voluntad unida de todos motivada racionalmente. Sin embargo, cuando el sujeto alcanza el punto de vista del interés de todos, va más allá de la orientación por el éxito y adopta una perspectiva genuinamente moral. En consecuencia, si se acepta la tesis hobbesiana de que los sujetos eligen racionalmente su salida del estado de naturaleza, entonces los egoístas racionales tendrían que considerar respectivamente la perspectiva del nosotros precisamente porque sólo entienden la perspectiva del propio interés. La contradicción pragmática ocurre porque el propio Hobbes y sus lectores racionales se vendrían obligados a adoptar tácitamente el punto de vista moral del interés de todos exactamente porque pretenden fundamen-

tar el contrato social únicamente en la elección racional (Habermas, 1994: 121).

Además, Habermas afirma que la fundamentación de Hobbes del contrato social incurre en una segunda contradicción. Como principio de constitución del estado civil, el contrato social instauro la forma original de socialización entre los sujetos privados del estado de naturaleza en la forma de la cooperación social basada en la coerción entre egoístas racionales. Sin embargo, para firmar el contrato social los sujetos precisarían ser capaces de considerar tanto la perspectiva recíproca de la primera y la segunda personas como el punto de vista del interés de todos los implicados por igual. Entonces, los sujetos privados en el estado de naturaleza tendrían que adoptar, antes de cualquier socialización, el punto de vista del interés de los demás, lo que presupone la forma de socialización que sólo podrían desarrollar después de institucionalizada por el contrato social (Habermas, 1994: 120-1).

Según Habermas, la filosofía política y jurídica de Kant, expuesta en *Teoría y praxis*, reaccionó en contra del intento hobbesiano de fundamentar los derechos subjetivos privados en el egoísmo bien ordenado. Para ello Kant distingue el contrato social de un contrato privado. Un contrato privado se realiza con un fin particular: la compra y venta de mercancías, la adquisición de un derecho con relación a otro, etc.; pero el contrato social es un fin en sí mismo que funda la propia sociedad civil, constituyéndose en la base de todo contrato privado (Habermas, 1994: 121-2). El contrato social es un deber incondicionado de la razón práctica, hasta el punto de que se puede obligar a cualquiera con quien se mantiene contacto a entrar en la sociedad civil, pues el simple hecho de que alguien se quede en el estado de naturaleza, ya implica la ofensa a los derechos de los demás.

Al contrario que Hobbes, que entiende el contrato social como un pacto a través del cual los sujetos privados renuncian a sus derechos a favor de un soberano absoluto, Kant lo considera como una forma de socialización que posibilita la autolegislación de ciudadanos dotados de razón práctica capaces de evaluar los derechos subjetivos que sean del interés de todos por igual. Estos derechos subjetivos están fundados en la libertad que pertenece a todos los hombres tan sólo en virtud de su humanidad y garantiza una esfera de libertad de arbitrio con relación a todos los demás sujetos, expresada por Kant en el principio del derecho según el cual el libre arbitrio de cada uno debe concordar con el libre arbitrio de todos los demás de acuerdo con una ley universal de libertad. El contrato social posibilita institucionalizar los derechos privados subjetivos que el hombre posee en el estado de naturaleza provenientes del único derecho innato del hombre a la libertad a partir del cual surgen los principios *a priori* constituyentes del estado civil: la propia libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre, la igualdad

de todos los súbditos entre sí y la independencia del ciudadano con relación a los otros miembros de la comunidad. Por consiguiente, el contrato social conecta la soberanía popular expresada en la idea de autolegislación con los derechos humanos fundados moralmente en la libertad, el principio de la voluntad unida del pueblo con el principio del derecho. Sin embargo, los derechos humanos no resultan del procedimiento democrático ejercido en común por los ciudadanos, sino que anteceden a la soberanía popular, puesto que se originan de la libertad de arbitrio de los hombres proveniente de la autonomía moral: “bajo este punto de vista, el contrato social sirve para la institucionalización del único derecho “innato”, es decir, el derecho innato a iguales libertades subjetivas de acción. Kant entiende que este derecho original del hombre está fundado en la voluntad autónoma de los sujetos en tanto que personas morales que poseen de antemano la perspectiva social de una razón que examina normas, perspectiva a partir de la cual se puede fundar moralmente, y no solamente por razones de prudencia, la salida del estado de naturaleza” (Habermas, 1994: 122).

Desde *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas considera que Kant realizó una fundamentación moral de la política y del derecho mediada por el principio de publicidad. En su comentario sobre la formación de la opinión pública, Habermas analiza el opúsculo de Kant *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* El concepto kantiano de publicidad representa la madurez de la idea de opinión pública burguesa en una época en la que el término aún no se había adoptado en la lengua alemana (Habermas, 1995: 178). Posteriormente, en el apéndice al proyecto de paz perpetua, Kant reafirma la idea de que la opinión pública sirve para racionalizar la política en nombre de la moral al decir que la verdadera política no puede dar ningún paso sin antes rendir homenaje a la moral. Habermas entiende que Kant presenta dos versiones sobre la relación entre derecho, política y moral. En la versión oficial, admitida por el propio Kant, la filosofía de la historia explica el mecanismo automático mediante el cual ocurre un progresivo aumento de la legalidad en las relaciones sociales, que permite a la humanidad acercarse a la *res publica noumenon*; pues, incluso un pueblo de demonios, en contra de sus deseos más íntimos, en tanto que sean racionales, se ven obligados por el conflicto expresado en la insociable sociabilidad a aceptar los principios del estado de derecho. Eso no resulta en un aumento inmediato de la moralidad, pero genera las condiciones procedimentales para que los sujetos se acostumbren a la legalidad, que se convierte en moralidad a medida que constituyan su estructura de personalidad y pasen a ser cumplidas por deber. Habermas considera que la explicación kantiana refleja la ideología liberal presente en el slogan de Mandeville: vicios privados, beneficios públicos (Habermas, 1995: 186). Es decir, los sujetos privados en disputa entre sí

acaban por cumplir los designios de la Providencia, a ejemplo de la ficción liberal de que la justicia puede surgir a partir del libre intercambio de mercancías. La otra versión surge por la puerta trasera, pues la moralidad no puede resultar tan solo del conflicto entre los intereses privados, dado que alguna moralidad tiene que ser introducida ya en una opinión pública liberal para que ésta pueda contribuir a la realización del proyecto de la Ilustración (Habermas, 1995: 192-3).

En *Facticidad y validez*, Habermas mantiene la idea de que la moral ofrece las bases del pensamiento político y jurídico de Kant. La ética kantiana empieza con el concepto de autonomía del sujeto como autodeterminación para actuar según la ley moral deducida a través del imperativo categórico, que es presupuesta por la filosofía política y jurídica. Algunos comentaristas llegan a considerar que el *Emilio* de Rousseau, con su idea liberal de educación basada en la autonomía del sujeto, ejerció mucha más influencia sobre Kant que el contrato social y la autonomía de los ciudadanos que son libres en la medida en que se someten a leyes de su propia autoría (Rubio Carracedo, 1989: 349-50). Entonces, la autonomía de la persona moral sirve de fundamento a la autonomía política y jurídica, despreciando el papel de la autonomía resultante de la voluntad general que se subordina a la primera.

Para Habermas, Kant desarrolla su filosofía política y jurídica a partir de la voluntad autónoma de los sujetos en tanto que personas morales que disponen de una razón práctica examinadora de normas (Habermas, 1994: 122). Con base en la aplicación del imperativo categórico, como principio moral, a las relaciones externas, se obtiene el principio general del derecho, que afirma ser conforme al derecho una acción según la cual el libre arbitrio de cada uno debe concordar con el libre arbitrio de todos los demás de acuerdo con una ley universal de libertad. Como el principio del derecho sólo se refiere a las relaciones externas, se despacha la autonomía de los ciudadanos y se toma en consideración exclusivamente la relación entre los arbitrios libres de los sujetos. Entonces, el principio general del derecho funciona como principio para coordinar las iguales libertades subjetivas de personas que pueden ejercer coerción unas sobre las otras. De acuerdo con la interpretación de Habermas el principio del derecho es la versión kantiana del principio liberal que afirma que la libertad de uno debe limitar la libertad de otro. Además, Habermas identifica el principio general del derecho con el derecho original del hombre a la libertad que pertenece a todos los hombres en virtud únicamente de su humanidad. Por consiguiente, el derecho a iguales libertades subjetivas aparece como un derecho innato del hombre que sirve para conciliar la libertad interior de uno con la libertad interior de los otros, o “lo mío y tuyo internos”. Sin embargo, los sujetos disponen también de la libertad exterior de usar los objetos externos de su arbitrio; por

lo tanto, la conciliación entre las libertades de arbitrio es mediatizada por estos objetos externos. En tal caso, el derecho original a iguales libertades subjetivas de acción permite la concordancia entre la libertad externa de uno en el uso de objetos externos de su arbitrio con la libertad externa de todos los demás, o “lo mío y tuyo exteriores”: ‘ese derecho original regula lo “mío y tuyo internos”; al aplicarlo a lo “mío y tuyo externos” se deducen los derechos subjetivos privados...’ (Habermas, 1994: 130).

Los derechos subjetivos privados no resultan de la conciliación de la libertad interna, sino de la libertad externa de permitir a uno usar los objetos externos de su arbitrio con la anuencia del arbitrio de los demás. Pero los derechos relativos a lo “mío y tuyo exteriores” se refieren al uso de objetos externos del arbitrio, lo que significa que son derechos de propiedad privada y, por lo tanto, todos los derechos subjetivos privados deducidos por Kant a partir de la libertad exterior son derechos de propiedad privada.

Sin embargo, eso muestra que Habermas reconoce una diferencia entre la fundamentación de la propiedad privada en Locke y en Kant. Para Locke el sujeto tiene la propiedad de su propia persona; a partir de la propiedad de sí mismo, del trabajo de su cuerpo y de sus manos puede transformar los objetos a su disposición en la naturaleza e imponer sobre ellos su marca; eso implica que los objetos dejan de pertenecer en común a todos, pues si alguien se apropia del objeto, estará apoderándose de algo que es exclusivamente suyo: su trabajo (Locke, 1965: 328-9). Según Habermas, Kant deduce los derechos de propiedad, que son todos los derechos subjetivos privados, a partir del principio del derecho que faculta a todos iguales libertades subjetivas privadas; sólo que en este caso las libertades subjetivas privadas se refieren a la libertad externa, o libertad para usar los objetos externos del arbitrio. Entonces, los derechos de propiedad son fundamentados en el principio de iguales libertades subjetivas en su uso externo.

Conforme a la interpretación de Habermas, Kant inicia la teoría del derecho por la aplicación del principio moral a las relaciones externas, de las que extrae el principio de iguales libertades subjetivas de acción como un derecho innato de los sujetos a la libertad, entendida como libre arbitrio, a partir del cual deduce los derechos subjetivos privados, independientemente de la voluntad del soberano y de las instituciones del estado civil. Los derechos subjetivos privados pueden ser obtenidos del único derecho innato de hombre, la libertad, y, por lo tanto, ya rigen en el estado de naturaleza, anteriormente a la voluntad del legislador, como un derecho natural o moral, al cual sólo falta añadir la coacción por medio del derecho positivo. La soberanía popular puede simplemente positivizar o institucionalizar los derechos naturales de los sujetos, al no estar en condiciones de legislar en contra de ellos. Éste sería un rasgo liberal en el pensamiento de Kant, porque limita

el papel de la ciudadanía y de la soberanía popular, que tienen que aceptar los derechos subjetivos privados. Kant, sin embargo, no consideró este hecho como una limitación de la soberanía popular porque simplemente no contempló la posibilidad de que el pueblo unido pudiera poner en duda los derechos subjetivos de los individuos (Habermas, 1994: 131).

También Rousseau intentó realizar una síntesis entre liberalismo y republicanismo, entre los derechos del *bourgeois* y del *citoyen*, porque pensaba que los ciudadanos tenían que legislar mediante leyes generales y abstractas, las cuales expresan el derecho a iguales libertades subjetivas de acción que Kant considera como derechos del hombre, fundamentados moralmente, y que preceden a la formación de la voluntad política. Rousseau consideró que la voluntad general de los ciudadanos resultaba del procedimiento democrático de legislación que garantizaba a todos iguales libertades subjetivas de acción y excluía todos los intereses no susceptibles de universalización. Por lo tanto, Rousseau podría obtener los derechos subjetivos privados, que para Kant eran deducidos del único derecho original del hombre, a partir de la propia soberanía popular entendida procedimentalmente (Habermas, 1994: 131).

Sin embargo, Rousseau realiza una reducción ética del concepto de soberanía popular porque parte de la posición republicana “fuerte” de que la voluntad general está inevitablemente ligada a una comunidad integrada por costumbres y tradiciones compartidas en común, pues su modelo de soberanía dependía de ciudadanos virtuosos capaces de desprenderse de sus intereses privados en favor de la voluntad general, lo que implicaba la necesidad de una eticidad homogénea que garantizaba las condiciones cognitivas y motivacionales para el ejercicio de la ciudadanía. La soberanía popular exige la concordancia entre las voluntades particulares y la voluntad general, lo que supone que el civismo se ha convertido en una forma de vida, en la que las leyes aprobadas por los ciudadanos reunidos se solapan con las costumbres. Eso es posible en ciudades-estado pequeñas, como su patria, Ginebra, pero a medida que aumenta la población disminuye la posibilidad de participación real, así como la fuerza de convicción resultante del civismo de los ciudadanos, lo que hace cada vez más necesaria la coerción. La consecuencia inevitable del modelo republicano rousseauiano es la represión de las libertades individuales en nombre de la voluntad general, como no se cansan de denunciar sus críticos liberales (Habermas, 1994: 132).

A pesar de definir que cualquiera que legisle en nombre del pueblo puede cometer injusticias en su contra, pero que el pueblo mismo, legislando a partir de la voluntad general, es el único que no puede cometer injusticias en contra del propio pueblo, lo que implica que los ciudadanos en el proceso de autolegislación no tendrían otra alternativa que aprobar los derechos huma-

nos de los individuos, Rousseau no fue enteramente coherente con la idea de que el nexo interno entre soberanía popular y derechos humanos debe surgir a través de la propia autolegislación emprendida por los ciudadanos. Eso porque entiende que los derechos humanos que protegen las libertades individuales están suficientemente garantizados por la forma semántica de las leyes (Habermas, 1994: 133), pues las leyes que los ciudadanos reunidos reconocen para sí mismos deben ser generales y abstractas en la medida que no deben discriminar a nadie ni especificar condiciones contextuales, sexuales, raciales, culturales, etc.; en suma, deben considerar a todos como iguales ante de la ley; por eso salvaguardan la autonomía de las personas y sus libertades individuales. Sin embargo, la gramática de la ley no garantiza ni el cumplimiento de la promesa de igualdad de tratamiento, ni la protección de las libertades individuales. Como recuerda la discusión en torno a la igualdad formal y material introducidas por el estado de bienestar, leyes expresadas de forma general y abstracta no consiguen hacer efectiva una auténtica igualdad de tratamiento, pues la simple igualdad ante la ley puede convivir perfectamente con enormes desigualdades en el mundo real, al igual que, sin las condiciones materiales adecuadas, ya sean económicas, sociales o ecológicas, los sujetos ni siquiera pueden disfrutar del acceso al derecho. El propio Rousseau cuando pensaba en la igualdad no tenía en mente tan sólo la igualdad legal, sino también la igualdad material. Además, la simple forma semántica de la ley tampoco puede asegurar la protección de los intereses privados de los individuos y de las libertades subjetivas de acción, los cuales son totalmente absorbidos por la voluntad general en pequeñas repúblicas en que el pueblo puede disfrutar de una identidad de costumbres que posibilitan el ejercicio del civismo, como se denuncia en la clásica fórmula según la cual se puede obligar al sujeto a ser libre, y menos aún en los grandes estados donde se echa en falta la eticidad republicana, la cual tiene que ser compensada por el aumento de la represión de las leyes. Rousseau pretendió ofrecer un modelo político en el cual las libertades individuales nacen del seno de la soberanía popular, pero su concepción permanece más republicana que liberal, porque, a pesar de concebir que los ciudadanos democráticamente reunidos no tendrían otro remedio que aprobar los derechos humanos de los individuos, considera que las leyes expuestas en forma general y abstracta garantizan la igualdad y libertad de los sujetos, aunque la propia voluntad general suprime los intereses privados y las libertades subjetivas sofocados por una soberanía popular anclada en un pueblo concreto cuyo civismo depende de una homogeneidad de costumbres, por un lado, o por el incremento de la represión cuando no existen las bases para este civismo, por otro. Sin embargo, Habermas observa que solamente las condiciones pragmáticas de la autolegislación pueden cumplir

simultáneamente la exigencia de la igualdad de tratamiento y justificar los derechos fundamentales.

Habermas presenta dos razones que explican por qué Kant permaneció más liberal que republicano, a pesar de disponer de los elementos para emprender una verdadera síntesis y tener la intención de realizarla. Todas esas razones provienen de la fundamentación moral del derecho y de la política. En primer lugar, Habermas señala la forma gradual según la cual Kant desarrolla su filosofía política y jurídica en *La metafísica de las costumbres*, progresando de la moral al derecho (Habermas, 1994: 131), lo que explica por qué los derechos privados deducidos a partir del principio del derecho preceden al derecho público resultante de la voluntad unida del pueblo. En segundo lugar, afirma que tanto Kant como Rousseau sostienen una no confesada relación de competencia entre derechos humanos y soberanía popular por causa de los presupuestos de la filosofía de la conciencia que sobrevive en su filosofía política y jurídica, procedente de una visión del concepto de autonomía reducida por la filosofía del sujeto (Habermas, 1994: 123).

La metafísica de las costumbres de Kant se divide en dos partes, “Los principios metafísicos de la doctrina del derecho” y “Los principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. “La doctrina del derecho”, a su vez, también se divide en dos partes: “El derecho privado” y “El derecho público”. Esas dos partes son precedidas de una “Introducción a la metafísica de las costumbres” y de una “Introducción a la doctrina del derecho”. La primera introducción se refiere a toda la obra y la segunda específicamente al estudio sobre el derecho. En la “Introducción a la doctrina del derecho” Kant formula en el párrafo C, luego de una discusión sobre el significado de la doctrina del derecho y del propio derecho, el principio universal del derecho (Kant, 1922: 31-2). El principio del derecho es deducido del único derecho innato del hombre a la libertad a través de una triple reducción de la autonomía moral sin referencia alguna a la soberanía popular. El principio del derecho es condición suficiente para desarrollar la doctrina del derecho privado, donde obtiene los derechos subjetivos fundamentales que ya se poseen en el estado de naturaleza con anterioridad al estado civil, los cuales corresponden al derecho de propiedad privada. Por lo tanto, esos derechos subjetivos privados tienen el sentido de derechos humanos cuya validez es independiente del contrato social y del estado civil. Solamente en la parte final del libro presenta el derecho público, compuesto por el derecho político, que establece los principios jurídicos de la constitución republicana, y las dos formas de derecho internacional, el derecho de gentes y el cosmopolita, a partir de la voluntad unida del pueblo (como denomina a la voluntad general de Rousseau). Esa estructura de la doctrina jurídica de Kant permite a Habermas concluir que los derechos privados están fundamentados a partir

de la autonomía moral del sujeto en el estado de naturaleza y tienen que ser institucionalizados por la voluntad unida del pueblo con el advenimiento del estado civil. Es verdad que Kant disponía del instrumento del contrato social y del concepto rousseauiano de soberanía popular, pero devalúa su papel en la constitución del derecho porque entiende sencillamente que el estado civil y la voluntad unida del pueblo, cuando surgen, ya encuentran un derecho natural deducido del principio del derecho al cual no pueden ofrecer más que la coacción legal. Kant poseía los elementos dados por Rousseau para establecer una auténtica conexión entre derechos humanos y soberanía popular, pero permanece más cercano a Locke, defendiendo la juridicidad del estado de naturaleza y de los derechos privados fundados en la autonomía moral.

Según Habermas la conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular sólo puede ocurrir en el caso de que los derechos humanos no se impongan externamente al legislador positivo y tampoco dependan totalmente de su arbitrio (Habermas, 1994: 134), pues los derechos humanos tienen como característica principal representar derechos subjetivos fundamentales que garantizan al sujeto una esfera de libertad privada de acción protegida contra las intromisiones del poder político, pero, en tanto que derechos subjetivos tienen que ser institucionalizados en el ordenamiento jurídico por el legislador positivo como cualquier otro derecho. La teoría discursiva pretende explicar cómo los derechos humanos surgen de la voluntad del legislador democrático y, aún así, salvaguardan el momento de incondicionalidad, pues, mediante los discursos racionales, los propios ciudadanos participan en el proceso de elaboración de las normas como autores del derecho al que se someten, posteriormente, como destinatarios (Habermas, 1994: 135) y deducen derechos humanos fundamentales que son de interés simétrico de todos los sujetos, de acuerdo con la intuición republicana de que solamente los propios ciudadanos no pueden hacerse daño a sí mismos. Los derechos humanos son deducidos para una comunidad jurídica particular, pero como protegen libertades fundamentales del sujeto parecen presentar un sentido universalista que debe ser protegido incluso contra los propios gobiernos autoritarios.

Rousseau y Kant pensaron el concepto de autonomía de tal forma que derechos humanos y soberanía popular se interpretasen mutuamente, en la medida en que razón práctica y voluntad soberana del pueblo se conectan mutuamente en la idea de autolegislación, puesto que si el pueblo es el único que al legislar no puede cometer injusticias en contra de sí mismo, entonces, no tienen otro remedio que aprobar, mediante la formación de un consenso racionalmente motivado, los derechos humanos de los individuos (Habermas, 1994: 130). Pero la influencia de la filosofía de la conciencia

impidió que tanto Kant como Rousseau entendieran adecuadamente esta conexión entre derechos humanos y soberanía popular presente en la idea de autolegislación.

Rousseau desarrolló la idea de autolegislación como autonomía política de los ciudadanos que deliberan libre e igualitariamente sobre las leyes a que se deben someter, pero no superó la filosofía de la conciencia, pues realiza una reducción ética del concepto de autonomía al introducir el pueblo capaz de formar la voluntad general en torno a valores compartidos en común en tanto que sujeto desde el cual se emprende la evaluación de la legitimidad de las reglas de la política y del derecho. La voluntad general se distingue de la voluntad de todos que surge empíricamente de la decisión de la mayoría, porque la voluntad general debe obtenerse a partir de una averiguación que pone en tela de juicio la opinión de la mayoría, puesto que ésta puede simplemente ser el resultado del autoengaño o de la manipulación; pero aún así, la voluntad general es la expresión auténtica de un pueblo concreto que entiende qué es bueno para sí.

La voluntad general rousseauiana se constituye a partir de un sujeto, si bien no es el sujeto aislado de la filosofía trascendental, sino el sujeto a gran escala del pueblo como un todo. Para Rousseau, la autonomía no es la autonomía del sujeto trascendental kantiano, fuertemente solipsista, sino la autonomía política resultante del ejercicio de la soberanía popular; pero al incorporar la voluntad general en un pueblo concreto impone a la soberanía popular un subjetivismo lleno de la filosofía de la conciencia que no le permite tampoco comprender la verdadera conexión entre derechos humanos y soberanía popular, pues el reconocimiento de una forma particular de vida buena implica la reducción del contenido de los derechos humanos. La presencia de la filosofía de la conciencia en Rousseau supone transferir a un sujeto concreto, el pueblo con una forma de vida ética, la capacidad para la legislación y resulta en menoscabo de la libertad individual, de los intereses privados y de los derechos igualitarios que protegen a los hombres (Habermas, 1994: 132).

Los derechos humanos incorporan la pretensión normativa de que son del interés simétrico de todos los seres humanos. Con su concepción de soberanía popular vinculada al uso de la razón práctica examinadora de las normas, Rousseau pretendía dar cuenta de esta intuición (Habermas, 1994: 132-3), pero el estrechamiento ético de su filosofía política y jurídica acaba por reducir el sentido de igualdad y universalidad de los derechos humanos exclusivamente al contenido lógico-semántico de las leyes, pues los derechos humanos son formulados como leyes generales y abstractas que son, por lo tanto, iguales para todos. Por supuesto, la estructura formal de las leyes no consigue explicar por qué pueden ser en interés simétrico de

todos los seres humanos, pues este sentido de igualdad sólo puede resultar pragmáticamente de la autolegislación de los ciudadanos que libre e igualitariamente juzgan la validez de las normas de acción a partir de razones (Habermas, 1994: 133).

Como Rousseau, Kant pretende vincular la soberanía popular a la razón práctica, pues los ciudadanos deben usar la razón práctica para juzgar la validez de las máximas de acción tanto privadamente como a través de la publicidad facultada por la libertad de expresión; pero, al contrario que Rousseau, que concibe la soberanía popular asentada en un pueblo concreto y reduce el papel de la razón práctica a la evaluación ético-política de los valores particulares de una forma de vida específica, Kant valora más la razón práctica en detrimento de la soberanía popular e investiga la validez de máximas de acción que pueden ser universalizadas mediante el imperativo categórico.

El privilegio de la razón práctica sobre la soberanía popular tiene dos consecuencias para la filosofía política y jurídica kantianas: por un lado, los derechos humanos son vistos como de interés simétrico de todos los seres humanos, porque resultan del procedimiento de universalización del imperativo categórico, lo que evita el reduccionismo ético-político de Rousseau, y, por otro lado, los derechos humanos aparecen dotados del sentido liberal del imperio de las leyes, protegidos frente a la voluntad arbitraria del poder político del legislador. Por eso, tampoco Kant consiguió realizar una auténtica síntesis entre derechos humanos y soberanía popular. A causa de la filosofía de la conciencia, concibe el sujeto de derecho como el sujeto trascendental monológico que aplica privadamente el imperativo categórico y que dispone de una autonomía moral anterior a la soberanía popular. La autonomía moral del sujeto trascendental precede a la autonomía política de los ciudadanos y, por eso, el contrato social puede simplemente institucionalizar, pero jamás rehusar, los derechos naturales provenientes del único derecho innato a la libertad (Habermas, 1994: 133-4). Por lo tanto, tanto Kant como Rousseau tuvieron la intención de emprender una síntesis entre liberalismo y republicanismo, pero no consiguieron desprenderse de los presupuestos de la filosofía de la conciencia y terminaron por sostener una relación de competencia no confesada entre derechos humanos y soberanía popular, entre razón práctica y voluntad del pueblo. El carácter más liberal que republicano de Kant surge en función del predominio de la razón práctica que otorga a los derechos humanos un carácter de universalidad e incondicionalidad sobre la autolegislación democrática de la comunidad jurídica concreta; mientras que el carácter más republicano que liberal de Rousseau proviene de la restricción ética de la idea de autolegislación al pueblo que

solamente puede desempeñar una virtud ciudadana porque comparte una identidad de costumbres.

Bibliografía

- BAYNES, Kenneth (1992): *The normative grounds of social criticism. Kant, Rawls and Habermas*. Albany, SUNY.
- (1995): “Democracy and the *Rechtsstaats*: Habermas’s *Faktizität und Geltung*”, en S. WHITE, *Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 201-32.
- BOBBIO, Norberto (1965): *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Torino, Giappichelli.
- BOHMAN, James (1994): “Complexity, pluralism, and the constitutional state: On Habermas’s *Faktizität und Geltung*”. *Law and Society Review*, 28, 4, pp. 897-930.
- COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis (1995): *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid, CEC.
- DELBOS, Victor (1969): *La philosophie pratique de Kant*. París, PUF.
- HABERMAS, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- (1995): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- (1997): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (1998): “Introducción”, en J. HABERMAS, *Facticidad y validez*. Traducción de M. Jimenez Redondo. Madrid, Trotta, pp. 9-55.
- KANT, Immanuel (1922): *Immanuel Kants Werke*. Dirección de Ernest Cassirer, Berlin, Bruno Cassirer, 11 v.
- LOCKE, John (1968): *Two Treatises of Government*. New York y Scarborough, A Mentor Book.
- PHILONENKO, Alexis (1976): *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París, J. Vrin.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (1992): *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid, Tecnos.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959-69): *Oeuvres complètes*. Dirección de B. Gagnebin y M. Raymond. París, Gallimard. 4v.
- RUBIO CARRACEDO, José (1989): “Rousseau en Kant”, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, pp. 349-68.
- WELLMER, Albrecht (1996): *Finales de Partida*. Traducción e introducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra.
- REHG, William (1996): “Translator’s introduction”, en J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Traducción de William Rehg. Cambridge, Mass, MIT, pp. IX-XXXVII.

VALLESPÍN, Fernando (1998): "Introducción", en: J. HABERMAS y J. RAWLS
Debate sobre el liberalismo político. Traducción G. Vilar Roca, Introducción
F. Vallespín. Barcelona, Piados, pp. 9-37.

VLACHOS, Georges (1962): *La pensée politique de Kant*. París, PUF.

