

## Kant y la Revolución Francesa

### Refutación del derecho de resistencia civil

Por NORBERT BILBENY

Barcelona

En ocasión de celebrarse el bicentenario de la Revolución Francesa hemos elegido el tema de la relación ético-jurídica de Kant con aquel acontecimiento por su indudable incidencia en la discusión actual sobre el derecho a la desobediencia civil. Por otra parte, es sabido el alcance de dicha relación en el pensamiento político de Fichte y Hegel, así como en el radicalismo republicano extendido en Francia a finales del siglo XIX, para citar sus influencias principales.

De entrada hay que decir que Kant, hasta su muerte, en 1804, nunca abjuró de su compromiso con el hecho de la Revolución y los principios que la inspiraron. Ve en ellos la promesa de realización de los derechos de la razón práctica en un sistema legal, o lo que venía a ser lo mismo: la oportunidad de una puesta en práctica de la nueva filosofía política encabezada por su admirado Rousseau. Esta compenetración fue tan evidente que Schelling mismo, en su nota titulada *Kant*, y en el año de la muerte del viejo pensador, se hace ante todo eco de la imagen de éste como revolucionario que lleva al plano de lo «ideal» lo que el político había hecho antes en el plano de lo «real» temiendo, en fin, que un reflujo de la Revolución no vaya a representar también un bajón del interés de Europa por el revolucionario Kant<sup>1</sup>.

Sin embargo llama la atención el modo de reaccionar de otro romántico alemán. Heine admite un paralelismo entre la obra en pro de las «virtudes republicanas» en Robespierre y el criticismo filosófico de Kant. Hay en los dos personajes el mismo sentido «burgués» del honor y de la integridad republicanos. Pero el «terrorismo» del filósofo, afirma el poeta en su libro *Deutschland*, es más temible que el del político jacobino, por su rigorismo ético y caladura intelectual. Se trata de dos puntos de vista que mostraron bien pronto la división de los escritores alemanes a la hora de

---

1. SHELLING, F. W. J.: «Kant», en VILLACAÑAS, J. L. (ed.): *Schelling* (Barcelona: Península, 1988), pp. 165-166.

sacar el balance de la Revolución<sup>2</sup>. Aquellos más próximos territorialmente a Francia —Goethe, Schiller, Reinhold, Hegel— se desencantaron antes de la estrella revolucionaria, por tener una noticia más viva y actual del cariz que iban tomando los acontecimientos ligados a ella. Los más alejados, como Kant, en el Báltico, o Fichte y Schelling, en Jena, sostenían por más tiempo su adhesión, en buena medida por el hecho de la distancia local.

¿Cómo nace en Kant la admiración por las ideas y los actos abiertos en 1789? Por de pronto, hay que circunscribirla en su etapa «postcrítica», tras la publicación de la *Crítica del juicio* en 1790. En esta nueva década se desarrollará el Kant más polemizador y dedicado a contrastar las consecuencias prácticas de su Ética en el derecho, la política y la religión. Recordemos sus artículos en la «ilustrada» revista *Berlinische Monatsschrift* discutiendo con Garve o Eberhard. Durante esta década, que coincide con la de su máxima celebridad en vida —cumpliría los setenta años de edad—, surgen asimismo sus primeras fricciones con el poder político y se le impone la primera censura a su obra. Con razón puede pensarse que la mejor de sus obras políticas en estos años es *La paz perpetua* (1795), pero en atención precisamente de ese vívido Kant polemista hemos querido señalar el anticipo que de esta obra constituye su artículo *En torno al tópico: «Tal vez sea esto correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (1793)<sup>3</sup>, imprescindible, sobre todo, para tratar el asunto que motiva nuestra presente nota, pues en él se hace referencia al derecho de rebelión, no siendo el caso del trabajo de 1795. Contra la «filosofía popular» de Garve, quien acusara a nuestro autor de propiciar una división radical entre la teoría y la práctica, Kant quiere salir al paso de una imputación de rigorismo a su filosofía práctica, para demostrar que lo que en ella sirve para la «teoría» sirve también para la «práctica». Esta es nada menos que el banco de pruebas constante elegido por Kant para mostrar el sentido teleológico-moral de toda su filosofía crítica.

Quando el filósofo escribe este texto tenía sesenta y nueve años de edad y todavía los hechos revolucionarios no habían llevado a Luis XVI ante el patíbulo. El peso de la censura, con la llegada de Wöllner al ministerio de «enseñanza y culto», autor de un «Edicto sobre la Religión» (1787), se había hecho notar poco antes en la obra de Kant sobre la que habría de ser la parte principal de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El contexto cultural alemán era en general involutivo con relación a la época «ilustrada» anterior de Federico el Grande. Desde 1786, con el reinado de Federico Guillermo II, crecieron las medidas restrictivas sobre la libertad de crítica. Pero incluso eso pudo haber servido de estímulo a un texto como el que ahora comentamos, por su contenido y conclusión. En cuatro trazos éste viene a contener lo siguiente: 1) El

2. Cf. SOLOMÓN, R. C.: *History and Human Nature* (Brighthon: The Harvester Press, 1980), pp. 115-116.

3. Vid. KANT, I.: «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* (Berlín: De Gruyter, 1968), vol. VIII. Ed. esp.: *Teoría y práctica*, ed. R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (Madrid: Tecnos, 1986).

autor comparte, sin mencionarla, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. 2) Para conciliar la teoría y la práctica se ve precisado a tomar distancias con Rousseau. La soberanía política reside ahora en la «voluntad unida», no en la «voluntad general»: se garantiza por la razón de todos y cada uno lo que de otro modo sólo estaría protegido por el interés común. Por otra parte, aceptado que la Constitución civil se basa en un contrato originario, éste es posible como «idea regulativa» de la razón práctica, no como hipótesis histórica: se garantiza ahora el carácter obligante, en la práctica, del contrato social, en su calidad de mandato de la razón. 3) El fin de la Constitución civil no es la felicidad, sino el Derecho. Luego — como Sócrates — no es aceptable la desobediencia o resistencia civil, porque ésta socavaría el principio de la Constitución civil necesario, en definitiva, para la consecución del Derecho. 4) En compensación, una forma de resistencia civil es posible, concluye el autor, ejerciendo el legítimo derecho a la libertad de expresión y crítica: «Por consiguiente, la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad)»<sup>4</sup>.

Kant simpatiza con los principios conducentes a 1789 pero al mismo tiempo desautoriza el derecho a la rebelión civil. ¿No es esto una contradicción? Ante todo, es conocido que antes de él otros varios autores habían tratado ya sobre el derecho a la insubordinación civil. El asunto filosófico no era nuevo para Kant, pero sí los factores políticos que incidían sobre aquél después de la referida fecha. Tratará en el fondo de dar respuesta, de ahora en adelante, al dilema planteado entre la adhesión a los fines o ideales de la Revolución Francesa y la aceptación de los medios con los que la Revolución se desarrollara<sup>5</sup>. Los medios que deben pasar a discutirse son principalmente dos: la insurrección civil y la represión de los adversarios de la revolución triunfante, que incluía la ejecución del monarca. La consideración de ambos va a convertirse en nuestro autor en la pregunta específica sobre el derecho de insubordinación, como apuntábamos, y en la pregunta añadida sobre el derecho al regicidio, respectivamente. La más completa respuesta kantiana a los dos interrogantes como modo de zanjar el dilema entre los fines y los medios revolucionarios, se encuentra en la *Doctrina del Derecho*, primera parte de su *Metafísica de las Costumbres* (1797), sobre la que también versará el resto de nuestro artículo.

Existen dos maneras principales de introducir la «Idea», dice Kant, de una comunidad pacífica internacional: por una «manera revolucionaria» (*revolutionsmässig*), lo que durante un período de tiempo nos deja sin Estado alguno de Derecho, o por una «reforma paulatina según firmes

4. «Über den Gemeinspruch...», *op. cit.* (*Ak.*, VIII, 305).

5. *Vid.* WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Basic Blackwell, 1983), p. 208.

principios» (*allmähliche Reform nach festen Grundlagen*)<sup>6</sup>. La primera de ellas implica siempre dar por aceptado un «derecho de rebelión» (*Recht des Aufbruchs*). Sin embargo, habremos de investigar si es posible un reconocimiento legal o positivo de este supuesto derecho para poder concluir si tal derecho es legítimo o no, pues para Kant todo derecho legítimo, y sólo éste, es expresable como derecho positivo<sup>7</sup>.

En una primera alternativa podría pensarse que el derecho a la rebelión se apoya en un *derecho natural* (o «racional»: *Vernunftrecht*) a la *felicidad*. Pero un derecho a la felicidad, además de ser subjetivo —la relatividad de la idea de felicidad no permitiría calificar tal derecho como objetivo—, nos hace pensar que puede dar origen a un uso inmoral del mismo. Un sistema de leyes basado en el derecho subjetivo a la felicidad entrañaría, en efecto, una debilidad constitutiva. Tan débil sería, y tan expuesto, pues, a un uso inmoral se encontraría, que un sistema legal tendría que admitir en cualquier momento su abolición en nombre del mismo derecho subjetivo que lo fundara, en este caso, en nombre de la felicidad. Tampoco podría hallar respaldo el supuesto derecho legal de rebelión en un derecho excepcional formulado expresamente para la situación en que habría de aplicarse, o «derecho de necesidad» (*casus necessitatis*). Admitir esta posibilidad sería incurrir en un riesgo mayor todavía de uso inmoral del derecho. Kant aduce para ello lo siguiente. La formulación de un derecho a la desobediencia fundado en la excepcionalidad debería empezar por reconocer en el sistema legal la cláusula de un contrapoder legal que pudiera determinar cuándo el poder legal incurriría en los defectos suficientes, en orden al cumplimiento de la legalidad, para poder ser finalmente derrocado. Ante parecida forma de contrapoder es muy fácil presumir que ella y no otra acabará representando en todo tiempo, *de iure* y *de facto*, el único y auténtico poder. Aceptar esta cláusula constitucional implica aceptar también para cualquier momento el final de la Constitución. Tanto, pues, un derecho subjetivo como un derecho por necesidad política a la rebelión implican en el fondo una contradicción en la norma del Derecho y justo por ello la posibilidad de un mal uso práctico de la norma. De admitirse en la Constitución permitirían al menos justificar la pronta abolición de ésta.

No obstante, puede pensarse en otra alternativa posible a un derecho legal a la resistencia cifrado en el derecho subjetivo a la felicidad. Se trata de pensar ahora la norma de la insubordinación en tanto que perteneciente a un *derecho natural* o «racional» a la *libertad*, entendiéndose ésta en su sentido ético como autonomía moral<sup>8</sup>. Es decir, podría pensarse en la alternativa de un derecho legal a la resistencia fundado en el derecho natural a la dignidad humana. Este último no es subjetivo, como el que se refiere a la felicidad, sino objetivo, pues la libertad es una idea universal

6. Cf. KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Teil, 2, 3, *Kants Werke*, op. cit., VI, p. 355. Ed. esp.: *La Metafísica de las Costumbres*, ed. A. CORTINA (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 195-196.

7. El desarrollo del argumento kantiano se recoge en *Die Met. Sit.*, op. cit., 1. Teil, 2, 1 (*Ak.*, VI, 318-323).

8. Cf. KANT, I.: «Über den Gemeinspruch...», op. cit., pp. 298-290 y 298.

de la razón pura práctica. Por lo tanto, estamos ahora ante un derecho natural capaz ya de garantizar una Constitución civil objetiva también, sin el riesgo de inmediata autoaniquilación que reflejaba la Constitución orientada sobre el derecho natural a la felicidad.

Pero no tardamos en percatarnos del grado de invalidez de este argumento para un derecho legal a la rebelión. El obstáculo contra éste estriba en que el derecho *natural* a la libertad como autonomía moral, en el que se quiere fundado, no puede nunca pasar a traducirse en un derecho positivo o *legal*. Ciertamente un derecho de este tipo contempla la libertad en la convivencia social, por consiguiente sólo en su carácter externo o «sensible», no como autonomía moral. La libertad interna o moral únicamente puede estar garantizada por la ley del mismo nombre, no por la ley en su forma positiva y pública. Entonces, 1) una Constitución civil no podrá expresar un derecho natural a esta libertad, ni menos un derecho a la rebelión que le perteneciera, función reservada, en cambio, al movimiento de la voluntad libre por la ley moral. Si, con todo, 2) se llegara a admitir, contrariamente, que un derecho parecido puede recogerse en una Constitución pronto se vería que no hay lugar para una resistencia contra ella en nombre de la libertad, pues la libertad está ya incluida en la Constitución.

En conclusión, si el derecho natural a la libertad como autonomía moral no es expresable en derecho positivo, de la misma manera no puede adoptar una forma jurídica positiva un derecho de rebelión perteneciente a aquel derecho natural a la libertad, entendida ésta como autonomía moral. Esa libertad sobre la que quisiera apoyarse un derecho legal a la resistencia sólo va a poder ser fijada mediante un movimiento moral, no a través de una acción legal. Por lo que un derecho positivo a la libertad moral, cual el de la resistencia civil, estaría de más: sencillamente no tendría sentido. «De ahí se sigue —afirma tajantemente Kant— que 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»<sup>9</sup>.

En los tres supuestos establecidos para justificar un derecho positivo a la rebelión se incurre, como hemos visto, en flagrante contradicción. Lo que, por atentar contra la razón, hace prever a Kant la posibilidad de un uso inmoral de los tipos de Constitución salidos de aquellos supuestos: el basado en la felicidad, el que radica en la necesidad política y el que apela a la libertad moral. Acabamos de ver que en este último tipo una libertad recogida ya en la Constitución haría absurdo un movimiento contra la Constitución en nombre de la libertad misma. Pero hasta aquí se refiere Kant a un mundo de posibilidades examinado rigurosamente a la luz de la razón salvaguardadora de la consistencia lógica en la región jurídica. Entonces sólo queda preguntarnos: ¿sobre qué fundamento han tenido lugar las revoluciones realmente habidas?

9. *Ib.*, pp. 299-300.

Es evidente, por lo razonado hasta ahora, que no han podido descansar en un artículo legal positivo, bien referido a la felicidad, bien a la necesidad política, bien a la libertad. Luego sólo cabe pensar que se han levantado sobre el derecho natural. Sin embargo, cuando éste está referido a la libertad moral, el movimiento que lo garantiza sólo puede ser ético, no jurídico ni político, pues la acción pública sólo alcanza a la libertad en mi relación con la libertad de otro, es decir, a la libertad externa. Por lo tanto, una revolución ha debido hacerse hasta ahora en nombre, y sólo en este nombre, de la felicidad como derecho natural del pueblo. Nunca habrá podido apelar al derecho natural a la libertad moral, y menos al derecho positivo tanto a la libertad como a la felicidad, derecho que, por contradicción interna, conlleva la destrucción de uno y otro valor.

Una revolución, pues, no tiene base moral ni legal. Puede estar «guiada» en un sentido moral —cual sin duda ha ocurrido en la Revolución Francesa—, pero no puede estar fundamentada en la moralidad, que se expresa sólo a través de la legislación interna de la razón, es decir, de la voluntad libre individual. Con su razonamiento Kant niega toda validez moral y jurídica a un alzamiento contra la Constitución. Esta conclusión es todavía una piedra de escándalo para nuestro sentido de la política, pero éste no es el que más preocupa a Kant. Nuestro autor quiere hacerse fuerte en el análisis racional de la Ética y del Derecho. Ahora bien: la conclusión kantiana no está exenta —y de ello podemos apercibirnos muy bien— de un reverso claramente político, para su época e incluso para la nuestra. El lado político de su impugnación del derecho a la resistencia consiste en el desarme jurídico de los enemigos de la revolución, cualquiera que haya sido el fundamento de ésta, pero especialmente para aquella revolución originada por un cambio hacia la democracia<sup>10</sup>. Para el caso de la Revolución Francesa, significa una *desautorización legal* y moral de los partidarios de la vuelta a la monarquía legitimista.

De ahí pasamos ya a la actitud personal de Kant ante el fenómeno concreto de la revolución en Francia. Ante todo nos puede desconcertar que a su ataque a los principios de una revolución se una su declarada y renovada simpatía por los hechos e ideas que siguieron a 1789, hasta incluso los ligados con el régimen del Terror, en 1793 y 1794. La represión ejercida por los jacobinos y el Tribunal Revolucionario de París no puede ser condenada porque sus actos obedecen a la máxima de actuar en conformidad con lo que el pueblo soberano quiera para sí<sup>11</sup>. El poder político revolucionario se funda ahora en los derechos inalienables del pueblo, por consiguiente no sólo está autorizado a actuar bajo normas que no contradigan la ley de la soberanía popular, sino que debe impedir, en nombre de ésta, que prospere en el caso de Francia la contrarrevolución. El régimen del Terror entraña pues también un acto de autoconservación del pueblo y de su nueva Constitución ante el peligro de destrucción que le acecha: «Tenemos, pues, razones para admitir que la aprobación de tales ejecucio-

10. *Loc. cit.*, donde se especifica que es el «poder legislativo» (no el ejecutivo) el merecedor de protección jurídica contra toda resistencia civil.

11. *Vid. KANT, I.: Die Metaphysik..., op. cit.*, pp. 341-342.

nes no procedía realmente de un principio supuestamente jurídico, sino del miedo del pueblo ante la venganza de un Estado, que podría resurgir algún día...»<sup>12</sup>.

Pese a esta tolerancia ante el gobierno de Robespierre, Kant se define de un modo muy diferente en relación con la ejecución del monarca Luis XVI, para concluir ahora en la condena del regicidio: «El monarca destrozado (que sobrevive a aquella revolución) no puede ser demandado por su actuación anterior, pero todavía menos se le puede castigar si, una vez reducido a la condición de ciudadano, prefiere su tranquilidad y la del Estado al riesgo de marcharse para emprender, como pretendiente, la aventura de recobrarlo...»<sup>13</sup>. El antiguo monarca no puede ser demandado por el pueblo soberano básicamente por dos razones. En primer lugar, si el rey fue el soberano se debió a que el pueblo, único y verdadero titular de la soberanía, todavía no había hecho uso de su legítimo derecho a ello. El rey detentó entonces el poder a causa de este hecho, y puesto que su poder fue legal, no puede ser sentenciado ahora en orden a la legalidad. En segundo lugar, una acción como ésta no es posible porque no hubo que arrebatarle al monarca este poder: fue Luis XVI quien libremente lo devolvió a su pueblo al acceder, en 1788, a la petición del Parlamento de París de convocar elecciones a Estados Generales, y capitular más tarde, en 1789, ante el Tercer Estado proclamado con ellas. El rey, en este caso, no debe ser ejecutado de resultas de una condena formal: de llegar a serlo, «...conmueve el alma imbuída de la idea del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o de Luis XVI»<sup>14</sup>. Los hechos de 1789 en Francia no fueron para Kant tanto una revolución cuanto una transferencia voluntaria del poder desde el monarca hasta su legítimo titular, el pueblo, sin que se diera el vacío de poder legal que transitoriamente se crea en toda revolución.

¿Cómo calificar la actitud de nuestro filósofo ante la revolución de julio y sus inmediatas consecuencias? De una parte, Kant acepta ponerse donde el monarca aconsejaría que se pusiera, es decir, afirmando que no puede haber derecho legal a la rebelión. De otra parte, se coloca en sus antípodas al admitir, sobre el reconocimiento del derecho a la soberanía popular, que todo lo que se ejecute en su nombre estará bien: el asesinato del monarca «no es lo más grave», dice, cuando se comprende que mediante este acto el pueblo se ha limitado a disponer su «autoconservación»<sup>15</sup>. Por lo tanto, si la revolución no es planteable en términos éticos y de derecho positivo, es cuando menos comprensible en sus términos políticos, como ejercicio de la libertad por el pueblo soberano a través de una acción diferente a la que prescribe la pura razón. Hay un momento en que incluso la razón, ante la disyuntiva de ponerse de lado o en contra de la causa desinteresada y universal que encierra la revolución del pueblo,

12. *Ib.*, pp. 320-321, *n.*

13. *Ib.*, p. 323.

14. *Ib.*, p. 320 *n.*

15. *Loc. cit.*

deberá «simpatizar», por coherencia, con el espíritu y la obra de los revolucionarios. Esto ha tenido que ocurrir, dice finalmente Kant, con la Revolución Francesa. Y ese compromiso a favor de ella de una parte de sus espectadores, «...pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura», es nada menos para nuestro autor que una de las mejores pruebas históricas de que la humanidad «se halla en continuo progreso hacia lo mejor»<sup>16</sup>. Con su actitud, pues, Kant da satisfacción al monarca, al declarar que no puede haber un derecho a la rebelión, pero asimismo al revolucionario, al comprender ésta como un hecho político, y últimamente al filósofo, al negarle un fundamento moral.

Por todo ello el filósofo alemán se erige ante nosotros como un curioso revolucionario nada partidario racionalmente de la revolución. La insurrección y los medios violentos que la caracterizan no pueden tener justificación racional alguna. Muchas son las explicaciones que se podrían barajar en el intento de comprender la ambivalencia y timidez de la actitud kantiana frente a la revolución: ¿fue por afán de pura consistencia formal de una filosofía del Derecho basada en la pura razón?, ¿se trataba, quizás, de dar respaldo a la revolución, pero sin dar motivo alguno a la censura prusiana?, ¿cabría atribuirlo, en último término, al biotipo leptosomático de un Kant por lo demás casto y frugal, proclive al comedimiento? Creemos, con Adela Cortina y otros intérpretes de la cuestión<sup>17</sup>, que nuestro autor refuta el derecho a la rebelión dada su propia concepción de la historia como obra de la razón. No hace falta precipitar los hechos sobre principios, además, que dependen más de la sensibilidad que de la razón; basta con obedecer las leyes de ésta para esperar una situación mejor por medio de una reforma incruenta y gradual de las leyes y las instituciones públicas. En una palabra, el pensamiento de Kant sobre la revolución es inseparable de su filosofía ilustrada de la historia y muy congruente con ella.

Pero ésa no ha sido explicación suficiente para la crítica marxista, que vincula este mismo teleologismo histórico de la razón a un «conservadurismo pragmático»<sup>18</sup> preexistente en el filósofo alemán y por el que se comprendería, además, su reasunción en clave liberal-burguesa del igualitarismo democrático de Rousseau. Contrasta, en efecto, la convivencia en la teoría kantiana de un firme universalismo ético que concede dignidad

16. Vid. su artículo sobre el *progreso moral* («Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei», 1797) recogido originalmente en la Segunda Parte de su obra *El conflicto de las facultades* (1798). Cf. *Der Streit der Fakultäten*, 2, 6 (Ak., VII, 85). Ed. esp. del citado artículo en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, ed. R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (Madrid: Tecnos, 1987), pp. 79-100.

17. Vid. CORTINA, A.: «Estudio preliminar» a KANT, I.: *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., pp. LXIX-LXX. Asimismo, vid. FETSCHER, I.: «Immanuel Kant und die Französische Revolution», en Z. BATSCHA, ed.: *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), pp. 629 ss. Para una documentación general sobre el tema que nos ocupa, vid. la Bibliografía incluida en KANT, I.: *Teoría y práctica*, op. cit., pp. XXXVII-XXXIX, a la que hay que añadir: BIANQUIS, G.: «Les écrivains allemands et la Révolution Française», *Revue des Cours et conférences*, II serie (1939), pp. 697 ss.; DROZ, J.: *L'Allemagne et la Révolution Française* (Paris: Colin, 1949) e id. *Le Romantisme politique en Allemagne* (Paris: Colin, 1963); y GODECHOT, J.: *La pensée révolutionnaire (1780-1799)* (Paris: Colin, 1964).

18. Cf. WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*, op. cit., pp. 208-213.



moral igual a todos los seres humanos racionales, y, a su lado, un convenido rechazo del sufragio universal y de la democracia directa. De sobras es conocida la opinión que Kant le merecía a Marx, quien juzgaba al filósofo como digno representante de una burguesía, la alemana, todavía impotente, y por eso obligada a hacer abstracción del mundo sensible en su pretensión de equipararse con el resto de la burguesía europea<sup>19</sup>. Para Marcuse, más cerca de nuestra época, y a propósito de la actitud de Kant ante los hechos revolucionarios, el racionalismo de nuestro autor no hace sino abrir una contradicción entre la libertad ética y la libertad jurídica, ilimitada la primera, pero prácticamente limitada, la segunda, a una estoica «libertad de pluma», mientras que en otros aspectos de la vida civil habrá que someterse al capricho del poder tirano: «Con la referencia última de la libertad a la ley moral, la libertad se hace compatible con cada tipo de dominación; debido a su naturaleza trascendental, no puede ser afectada por ninguna clase de restricción sobre la libertad actual»<sup>20</sup>.

De todas maneras, y para hacer honor a su espíritu que creemos realmente revolucionario, hay que reconocer que no era poco, para la época y para las circunstancias políticamente involutivas que atravesaba Prusia, la incansable defensa de que hizo gala Kant del derecho a la libertad de pensamiento y crítica, cuyo ejercicio ya entrañaba, según él, lo que otros querían vanamente justificar en derechos de otro orden: la libertad del pueblo. Igualmente, su apelación entusiasta al derecho y deber de solidaridad internacional, como vemos en *La paz perpetua*, le hace también acreedor del título de filósofo revolucionario para su tiempo. Cuando la mayoría de escritores alemanes ilustrados acogían con frialdad la proclama revolucionaria —en buena parte porque creían que los gobernantes de Prusia ya estaban «ilustrados»—, Kant se yergue en este lado de Europa como la figura más visible en pro de la Revolución.

A ella, aunque «a su modo», a fin de no remover los principios de la filosofía crítica trascendental, acabará Kant por recurrir para hacer más público el compromiso de estos mismos principios con el progreso de la humanidad. Por eso, muy poco después de la impresión de *La Metafísica de las Costumbres*, donde se afianza este compromiso, pudo escribir Goethe en carta a Schiller (27-VII-1798): «Lo que me gusta de este viejo es que siente la necesidad de reiterar continuamente sus principios, sin moverse del sitio, pase lo que pase».

19. Cf. MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, 1. Teil, III, 1, 6. Ed. catalana: *La ideología alemana* (Barcelona: Laia, 1987), vol. I, pp. 271-273.

20. Cf. MARCUSE, L.: *Studies in Critical Philosophy* (Londres: New Left Books, 1972), p. 81.