

# ¿Revolución sin revolución?

## *Revolution Without Revolution?*

Jean-François Kervégan  
Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), Francia

Isabel Gamero y Macarena Marey (Trads.)

**RESUMEN** En este texto se analizan las posturas kantianas sobre la permisibilidad de la revolución como forma de cambio político. Se sostiene que así como el curso posterior de la Revolución francesa ya estaba inscrito en la ambigüedad del texto de la Constitución de 1791, las vacilaciones de Kant sobre la continuidad de un orden jurídico reflejan su propia dificultad para discernir claramente la cuestión de quién era el soberano. Quizás tal dificultad se deba a que Kant no desarrolló suficientemente una teoría fuerte del poder constituyente.

**PALABRAS CLAVE** constitución; soberanía; soberano; pueblo.

**ABSTRACT** *In this essay, I analyze Kant's views on the permissibility of revolutions as a means of political change. I hold that in the same way the developments of the French Revolution were somehow contained in the ambiguity of the 1791 Constitution, Kant's hesitations concerning the continuity of a juridical order reflect his own inability to clearly specify who the sovereign is. This difficulty might be due to the fact that Kant did not develop a sound theory of constituent power.*

**KEY WORDS** *Constitution; Sovereignty; Sovereign; People.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 17/10/2018

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 15/12/2018

### NOTA DEL AUTOR

Jean-François Kervégan, Université Panthéon-Sorbonne - Paris 1 y miembro del Institut Universitaire de France, Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne NoSoPhi (UMR 8103).

Este texto inédito ha sido traducido del francés por Isabel Gamero y corregido por Macarena Marey, quien se encargó de traducir del alemán todas las citas de Kant.

Correo electrónico: [kervegan@univ-paris1.fr](mailto:kervegan@univ-paris1.fr)

No hay ninguna duda de que la Revolución francesa fue un acontecimiento que marcó la vida personal e intelectual de Kant. La anécdota del paseo alterado por el anuncio de la toma de la Bastilla —repetida hasta la saciedad, sea o no cierta— es testimonio de ese interés que bordea el entusiasmo que el filósofo sintió por el acontecimiento (SE, p. 85 [160]). Además, el espacio considerable que ocupan las cuestiones jurídico-políticas en sus escritos de los años 1790, una vez que la arquitectura sistemática del pensamiento kantiano se había establecido de forma definitiva en la década previa con la publicación de las tres *Críticas*, muestra que la Revolución tuvo un impacto inmenso sobre la obra de Kant, tal como lo tuvo sobre la obra de muchos otros pensadores alemanes contemporáneos (especialmente Fichte y Hegel). De esta manera, es posible sostener sobre la obra kantiana que ninguna otra filosofía fue nunca, ni tanto ni tan íntimamente, una filosofía de la Revolución, siguiendo así lo que Joachim Ritter escribió sobre Hegel (Ritter, 1970, p. 19).

Ahora bien, ¿hacen estos hechos que Kant sea un revolucionario, siguiendo el título del excelente libro, publicado hace ya tiempo, de André Tosel (1988)?<sup>1</sup> En realidad, hay razones para dudarlo. Tanto en los escritos publicados como en el legado manuscrito está muy presente la condena reiterada de Kant al acto revolucionario en sí, aunque no al orden jurídico y político que contribuyó a instituir (la *república*, en el sentido tan particular que Kant le da a este término). Del mismo modo, este autor también reprochó las violencias generadas por la Revolución, cuyo paroxismo fue el “crimen inmoral, inexpiable” (“*crimen immortale, inexpiable*”) de la “ejecución formal” (“*formale Hinrichtung*”) de Luis XVI, que “*die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift*” [estremece el alma colmada de la idea del derecho humano] (MS, p. 320n. [153]).

Aunque sea evidente que Kant, muchas veces víctima de la censura, tuvo que atemperar constantemente la expresión de sus posturas fundamentales en materia de filosofía política; sus palabras de condena del hecho revolucionario no solo muestran su “autocensura” y el “compromiso” (Losurdo, 1993) con el poder (más despótico que ilustrado) del rey de Prusia (Tosel). La postura de Kant sobre la idea y el hecho revolucionario es compleja: los dos textos principales en los que trata este tema, la Observación general sobre los efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil, en la *Doctrina del Derecho* (1797) y la segunda sección del *Conflicto de las Facultades* (1798), parecen ir en direcciones opuestas: en el primero

1 Tosel *Kant révolutionnaire*. Cabe destacar que esta obra es bastante más moderada de lo que su título podría dar a pensar. De hecho, Tosel apunta desde un primer momento que aunque Kant “tuviera una fidelidad constante a la sustancia del acontecimiento revolucionario [...] siempre condenó el hecho revolucionario en general” (1988, p. 14).

condena de forma reiterada cualquier transformación revolucionaria del orden existente; mientras que en el segundo ve en la Revolución francesa: “*eine Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset*” [un acontecimiento de nuestro tiempo que prueba la tendencia moral del género humano] (SF, p. 85 [159]).

Es cierto que estos dos escritos pertenecen a registros diferentes: como primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, la *Doctrina del derecho* pertenece a la parte *pura* de la filosofía, a la metafísica tal y como Kant intentaba reconstruirla, cuyo carácter propio según los *Prolegómenos* era la ocupación de la razón consigo misma (Prol., p. 327 [116]). Por el contrario, en la *Contienda de las facultades* compete a la antropología, es decir, a la filosofía *aplicada*. Desde la perspectiva de Kant, se puede admitir que las exigencias normativas de la razón pura no concuerden de modo inmediato con las enseñanzas de la antropología, cuyo objeto, el ser humano, está ubicado a medio camino entre la naturalidad y la racionalidad. Además, conviene no limitar el examen de esta cuestión tan solo a los escritos jurídico-políticos o histórico-antropológicos. Una simple búsqueda de las apariciones del término “revolución” en los textos kantianos muestra, en efecto, que Kant utiliza este léxico en contextos diferentes. Cabría preguntar si existe coherencia entre todos estos usos, lo que no resulta inmediatamente evidente.

### La “revolución de la manera de pensar”

Cuando se buscan en el corpus kantiano todas las apariciones del término *revolución* y de palabras afines, se descubre que una parte nada insignificante de ellas no pertenece al ámbito de la política, sino a los ámbitos del conocimiento y la religión. Un caso muy interesante es el del Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el que el término “revolución” se usa no menos de seis veces para evocar una revolución científica y para explicar que la filosofía, como ya sucedió en los casos de las matemáticas y la física, necesita llevar a cabo una “revolución de su manera de pensar”, una revolución “completa” que se dé precisamente como el reverso *copernicano* de la manera de entender el conocimiento que promueve la *Crítica*. El término “revolución” adquiere entonces el sentido de una transformación radical de la epistemología y la metafísica, que Kant resume de la siguiente manera:

*Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten [...] Man versuche es daher einmal ob wir nicht in den*

*Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten.* (KrV, B XVI).<sup>2</sup>

En este caso, la revolución se corresponde con una inversión “repentinamente producida” de la manera en la que entendemos nuestra forma de conocer y, a partir de aquí, también se dará una profunda transformación de cómo se entiende en filosofía la relación entre conocimiento y acción, entre conceptos y normas.

Sin embargo, el ámbito en el que el léxico de la revolución aparece de forma más recurrente en la obra kantiana es el de la filosofía de la religión. En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) se pueden contar más de quince apariciones de este término, siempre referidas a una completa transformación subjetiva, a la *revolución* en la convicción moral (RGV, p. 47 [69]) necesaria para la institución de una religión racional y moral que trascienda las creencias particulares y a la que puedan adherir las personas de todas las confesiones particulares. En este contexto surge un aspecto digno de mención: mientras que en sus textos políticos (*lato sensu*) Kant entiende la reforma (realizada desde arriba, por iniciativa del Estado) como la alternativa preferible a la siempre inquietante y sobre todo (volveré a ello más adelante) impensable revolución, en *Religión* sostiene, por el contrario, que este cambio no se puede hacer con una “reforma paulatina” (*allmähliche Reform*), sino solamente mediante una revolución análoga a “un tipo de renacimiento” (*ein Art von Wiedergeburt*), “una nueva creación” (*eine neue Schöpfung*) (RGV, p. 47 [69]). La revolución así entendida es la única que puede llegar a crear las condiciones necesarias para que la fe racional pura logre conquistar los espíritus.

A partir de estas breves indicaciones se puede extraer una conclusión provisional: pareciera que para Kant el único ámbito en el que la idea de revolución es pertinente y fecunda es el del espíritu, que se trata de sus capacidades intelectuales o de sus creencias morales y religiosas. Curiosamente, la Reforma es en este contexto una revolución. Notemos asimismo rápidamente que el paralelo entre reforma religiosa y revolución política reaparece bajo una forma un poco diferente en Hegel, quien en su *Enciclopedia*, cruzando su análisis crítico de la Revolución francesa con su reflexión sobre la relación entre religiones y Estado en el contexto posrevolucionario, afirma:

Solo cabe considerar como una estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y

---

<sup>2</sup> Trad: Hasta el momento se supuso que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos [...] Veamos por una vez si no avanzamos mejor en las tareas de la metafísica al suponer que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.

legislación, sin cambiar la religión; es estúpido creer haber llevado a cabo una revolución sin reforma. (Hegel, 1830/1986a, p. 360 [576]).<sup>3</sup>

Simplemente, mientras Hegel, como buen luterano, pone la Reforma religiosa y de la moral como la condición del éxito de una revolución política, es decir, de una revolución no revolucionaria, Kant parece considerar que la posibilidad de una segunda Reforma depende de una revolución espiritual, que va a ser la que permita superar el conflicto estéril entre creencias eclesiásticas en beneficio de una religión racional.

### **La Revolución como indicio *antropológico* del progreso histórico**

Como ya he indicado, el análisis kantiano de la Revolución (política) se desarrolla con conclusiones notablemente diferentes en la *Doctrina del Derecho* y en *La contienda de las Facultades*. En el primer escrito, el autor responde a la idea (defendida de forma destacada por Erhard, pero también por Fichte) de que pueda haber un derecho a la revolución. Tal derecho no tiene sentido, ni siquiera cuando la constitución existente es injusta, ni cuando quien gobierna y asume la función de legislar no sirve al bien común. A diferencia de esta postura, en el segundo texto, incluso cuando reitera la condena inapelable del acto revolucionario (la considera como “siempre injusta” [*jederzeit ungerecht*] SF, p. 86n. [162]), adopta la perspectiva de una historia predictiva o adivinatoria (donde se puede reconocer, sin esfuerzo, la continuación del programa rousseauiano de una historia hipotética).<sup>4</sup> En este marco, *La contienda de las facultades* sugiere interpretar el evento revolucionario francés (o más exactamente, la simpatía que suscita en los espectadores animados por una parcialidad racional, en aquellos espíritus ilustrados de otros países europeos) como el signo o indicio de un *progreso* histórico. Si bien no es posible *demostrar* la existencia de este progreso tal como había imaginado una filosofía ilustrada ignorante aún de los estrictos límites que la crítica kantiana estableció al acto de conocer (cabe pensar aquí, por ejemplo en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorçet), sin embargo, sí es posible *creer* en este progreso y es más: debemos hacerlo. Esto se debe a que esta creencia otorga una perspectiva moral (más precisamente, jurídica) a la acción presente y futura de los seres humanos. En efecto, “*daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht,*

3 Véase también, al respecto, Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre la filosofía de la historia universal] “Es un falso principio [creer que] se pudieran liberar las cadenas del derecho y de la libertad, sin la liberación de la disposición del espíritu, que se pudiera llevar a cabo una revolución sin reforma” (1837/1986b, p. 535).

4 Véase Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Prefacio, pp. 127ss.).

*dergleichen der Rechtsbegriff ist*” [el entusiasmo verdadero se dirige solo siempre al ideal y ciertamente a lo moral puro, tal como es el concepto del derecho] (SF, p. 86 [161]).

No es por lo tanto la Revolución en sí misma, sino la esperanza que ella suscita, por mucho que esta esperanza haya sido cruelmente defraudada, la que se puede *interpretar* como un indicio de la perfectibilidad humana, otro gran tema rousseauiano. Esta interpretación se origina en la *naturaleza* de la humanidad y se dirige a examinar lo que ella nos permite suponer sobre sus fines morales: en el fondo, si hay progreso es porque *debemos* creer en ello, y el desarrollo posterior de los hechos nos da más razones para creerlo. En consecuencia, hay que leer los análisis de la *Contienda de las facultades* bajo la perspectiva de una pura teleología práctica (ÜGTP, pp. 182-183), esto es, bajo una óptica normativa.

Sin embargo, el telos mismo, esto es, “*die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen*” [la idea de una constitución según el derecho natural de las personas, que consiste en que quienes obedecen la ley deben ser también al mismo tiempo quienes legislan en unidad] (SF, pp. 90-91 [167]), no se puede establecer por este medio; su validez normativa no se puede demostrar en el marco del conocimiento del ser humano que queda situado en la frontera entre lo descriptivo y lo normativo, entre la naturaleza y la libertad.

En efecto, la antropología, que compete a la filosofía en la medida en que admite una parte aplicada junto a su parte pura (la metafísica), trata a la vez de lo que el ser humano *es* y de lo que *debe ser*, de “*dessen, was die Natur aus dem Menschen macht*” [eso que la *naturaleza* hace del ser humano] y de “*das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll*” [eso que el ser humano como agente libre hace de sí mismo o puede y debe hacer] (Anth., p. 119 [7]. Énfasis de Kant). Para el primer punto de vista, la antropología versa sobre el conocimiento de la naturaleza y se sitúa entonces bajo la jurisdicción de la filosofía teórica. Para el segundo, el de la antropología “pragmática” o “moral”, esta disciplina constituye la parte aplicada de la filosofía práctica. La otra parte, la filosofía práctica pura o metafísica de las costumbres, consiste por su parte en una *antroponomía* porque contiene las normas que la razón incondicionadamente legisladora dicta para el ser humano (MS, p. 406 [263]). Esta antropología pragmática enuncia “*nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur*” [solo las condiciones subjetivas, tanto las obstaculizadoras como las promotoras, de la

realización de las leyes de la primera [i.e., la metafísica de las costumbres] en la naturaleza humana] (MS, p. 217 [21]). En este sentido, pertenece a la filosofía práctica (normativa), pero en la medida en la que no trata sobre lo que el ser humano debe hacer sino sobre lo que “puede y debe hacer” con su naturaleza, le compete a su vertiente “*technisch-praktisch*” [técnicamente práctica] y no a la “*moralisch-praktisch*” [moralmente práctica], por retomar la distinción hecha en la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU, p. 172 [69]).

En consecuencia, nada autoriza a considerar los análisis de la segunda sección de la *Contienda de las facultades* como la expresión de una filosofía política esotérica que Kant hubiera disimulado para escapar del celo de la censura real. Esto se debe a que la filosofía política (que, dicho sea de paso, para Kant no es más que una “doctrina del derecho en ejercicio” [*ausübender Rechtslehre*], ZeF, p. 370 [107]), debe reposar sobre principios normativos *a priori* que solo pueden ser establecidos por la razón pura. Esta tarea metafísica pertenece a un orden distinto que la de reconstrucción *interesada* de la historia por parte de la filosofía, quien al igual que un adivino, *hace* y organiza ella misma los hechos que predice (SF, p. 80 [152]). En consecuencia, el juicio enardecido que Kant dirigió a la Revolución francesa o, más bien, el amor al derecho que se revela en sus declaraciones, se debe mantener dentro de los estrictos límites que el autor establece: este juicio forma parte de un esfuerzo de la facultad de filosofía que está en *conflicto* con la facultad de derecho (con la instancia institucional del derecho positivo), para “*die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen*” [extraer de las lecciones históricas los fundamentos racionales de la legislación] (SF, p. 33 [83]) y nada más. La revolución no es un hecho normativo, a lo más que puede llegar es a ser la ocasión que se le da a la filosofía para alimentar la creencia racional en el progreso del derecho.

### **La revolución: su imposibilidad jurídica, su efectividad política**

En la *Metafísica de las costumbres* y en los textos paralelos del legado manuscrito Kant condena repetidamente como sediciosa no solamente a la revolución, sino también cualquier forma de revuelta o de levantamiento popular: “cualquier mejora del Estado por medio de revolución es injusta” (Refl. 8045, XIX 542).<sup>5</sup> En la Consideración general sobre los efectos jurídicos de la unión civil, rechaza asimismo cualquier forma de derecho a la resistencia. Incluso si los actos del soberano son injustos en un grado supremo, “*Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks*” [contra el jefe supremo legislador del Estado no hay ninguna resistencia legítima del pueblo]

<sup>5</sup> Es muy importante distinguir (aunque la mayor parte de las traducciones no lo haga) entre lo que es injusto (*ungerecht*) y lo que es contrario al derecho (*unrecht*).

(MS, p. 320 [151]).<sup>6</sup> El punto es tan importante a los ojos del autor que lo vuelve a retomar en un contexto que no evoca especialmente este tipo de toma de postura. En el párrafo que dedica al derecho cosmopolita, Kant concluye una crítica severa contra los argumentos *civilizatorios* que se dan a favor de la colonización<sup>7</sup> con una comparación sorprendente con el subterfugio de los “revolucionistas” (*sic, revolutionisten*):

*wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volk zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.* (MS, p. 353 [194]).<sup>8</sup>

Las últimas líneas de la Conclusión de la *Doctrina del derecho* insisten en este punto. Hay que trabajar para acercarse al ideal de la unión jurídica de las personas bajo leyes públicas (MS, p. 355 [196]), pero este cambio no debe hacerse de manera revolucionaria, esto es,

*durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften [...] sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.* (MS, p. 355 [196]).<sup>9</sup>

¿Cómo se puede explicar esta crítica ensañada a la revolución por parte de un autor cuya simpatía por los principios de 1789 es manifiesta y que no dudó, en distintas ocasiones, en tomar posiciones políticas audaces para el contexto de la autocracia prusiana?

Descarto las explicaciones psicológicas (el anciano filósofo asustado por las revueltas), así como el argumento de la autocensura, que puede utilizarse para cualquier propósito y que, en este caso, queda debilitado por el hecho de que esta misma condena también aparece en los textos que Kant redactó

6 Más adelante retomaré la dificultad que supone traducir *Oberhaupt* (literal: “jefe supremo”) por “soberano”.

7 “*Diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen*” [Todos estos propósitos presuntamente buenos no pueden lavar las manchas de la injusticia de los medios usados para ellos] (MS, p. 353 [194]).

8 Trad: Si las constituciones estatales están deformadas, le corresponde al pueblo reformarlas por medio de la violencia y ser injustos una vez con el fin de fundar luego la justicia de manera tanto más segura y hacerla florecer.

9 Trad: mediante un salto, es decir, con la destrucción violenta de una constitución defectuosa hasta ahora vigente, [...] sino que debe ser buscado y realizado por medio de reformas graduales siguiendo principios fijos, conduciéndola en un acercamiento continuo al supremo bien político, la paz perpetua.

para su uso personal. Me parece que el argumento clave en esta discusión es de naturaleza exclusivamente teórica: la revolución, sea la que sea, resulta *jurídicamente impensable* ya que implica la ruptura con el orden normativo vigente o, utilizando un léxico más kelseniano o habermasiano que kantiano, porque supone una irrupción de la facticidad en el ámbito de la validez. La acotación de la última frase de la Conclusión de la *Doctrina del derecho*, que omití a propósito en la cita anterior, indica esto mismo con claridad meridiana: con la revolución “*denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen*” [se produciría un instante de aniquilación de toda condición jurídica] (MS, p. 355 [196]).

La cuestión no es saber si los órdenes jurídicos y políticos merecerían ser transformados o incluso abolidos: en el caso del Antiguo Régimen, eso era verdadero, porque un régimen fundado sobre la desigualdad de condiciones es contrario a los principios fundamentales de todo orden constitucional: la libertad legal, la igualdad civil y la independencia (MS, p. 313 [142]).<sup>10</sup> Lo que no resulta *jurídicamente pensable* es la aniquilación momentánea del derecho *en general* que implica todo momento revolucionario. Como ha señalado Carl Schmitt (un autor que podría sorprender ver citado en un contexto como este y, sin embargo...), es preciso distinguir entre la revisión de la constitución (*Verfassungsänderung*), su suspensión (*Suspension*), su violación (*Verfassungsdurchbrechung*), su supresión (*Verfassungsbeseitigung*) y su aniquilación (*Verfassungsvernichtung*) (2003, pp. 99-100 [115-116]). La revolución es ante todo la aniquilación de la constitución, es decir, siguiendo a Schmitt, “una supresión de la constitución establecida (y no solamente de una o varias leyes constitucionales particulares), acompañada de la supresión del poder constituyente en la que se basaba” (2003, p. 99 [115]). Esto es, el derecho entendido como “*der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*” [El conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de una persona puede conciliarse con el arbitrio de otra según una ley universal de la libertad] no permite pensar su propia destrucción (MS, p. 230 [38]).

Con todo, lo que es impensable *jurídicamente* no lo es *políticamente*, al menos si se acepta dar al concepto de política una connotación menos estrictamente jurídica de la que Kant le dio y teniendo en cuenta que de la revolución surge un nuevo orden constitucional, a pesar del carácter ajurídico de su origen (algo que es de todas formas el caso general: el derecho, dirá

10 Véanse también los textos paralelos de TP, 390 y ZeF, 349ss.

Hegel, si no tiene por principio la violencia, lo tiene casi siempre por origen).<sup>11</sup>  
Cito a Kant:

*Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat.* (MS, 322-323 [154-155]).<sup>12</sup>

Sería posible juzgar esta actitud como paradójica o, incluso, como oportunista: Kant condena cualquier forma de revolución, pero afirma que hay que aceptar las revoluciones que han triunfado. Sin embargo, no creo que aquí haya ningún equívoco por su parte. Simplemente, Kant intenta permanecer fiel a la idea tan estricta que se hace del derecho y del orden jurídico constitucional: el derecho no puede prever su propia abolición, y mucho menos, pensar en ella; pero tanto el jurista como el filósofo tienen el deber de tener en cuenta los efectos jurídicos de aquello que es eminentemente ajurídico: la revolución.

### ¿Quién es el soberano?

En cualquier caso, me sigue pareciendo que aún hay zonas de sombra en esta argumentación de Kant, sobre todo en lo referido a las cuestiones de la soberanía y de su sujeto (o de su titular), sobre las que, pese a su rigor habitual, parece mostrar una postura dubitativa. O incluso, es posible que su propia duda afecte a su actitud sobre las revoluciones. A primera vista todo parece claro: de manera clásica (o en tránsito a convertirse en clásica), entre los tres poderes que conforman al Estado “*in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll*” [en la idea, tal como él debe ser según principios jurídicos puros] (MS, p. 313 [142]. Énfasis de Kant), la soberanía (*Herrschergewalt*) le corresponde al poder legislativo. Además, Kant añade que el poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo (MS, ib.) y precisa:

*Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen,*

<sup>11</sup> Véase Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 433, Werke 10, p. 223.

<sup>12</sup> Trad: Además, cuando una revolución ha triunfado y se funda una constitución nueva, la ilegitimidad del comienzo y de su realización no liberan a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que ahora tiene el poder.

*mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.* (MS, pp. 313-314 [143]).<sup>13</sup>

Las cosas parecen claras: agudo lector de Rousseau (por mucho que parezca ignorar aquí la distinción entre voluntad general y voluntad de todos,<sup>14</sup> que conocía muy bien), Kant adhiere a la idea de que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general, de lo que resulta, siguiendo a Rousseau, que “el soberano, que no es nada más que un ser colectivo, solo puede estar representado por sí mismo” (Rousseau, 1964, p. 368). La clara distinción que Kant establece entre el soberano del pueblo (*Beherrscher des Volks*) y el regente (*Regent*) o rey, que solo es el jefe del poder ejecutivo (RL, p. 317 [147]), es fiel a la que estableció Rousseau entre el soberano y el príncipe (1964, pp. 395-396). Para disipar toda ambigüedad, Kant especifica que un gobierno que fuera al mismo tiempo legislador ha de llamarse *despótico* (*despotisch*) por contraposición a *patriótico* (*väterliche; regimen paternale*) (MS, pp. 316-317 [147]).

Sin embargo, en este punto las cosas se tornan poco claras. En efecto, a lo largo del texto de la *Doctrina del derecho*, se produce un desplazamiento léxico que favorece la idea de que la *voluntad unificada del pueblo* puede tener perfectamente como representante a una persona moral o física, la del monarca: en el §47, Kant sostiene que quien tiene el poder legislativo, el soberano en el sentido de Rousseau, por lo tanto “el pueblo unido mismo” (*vereinigte Volk selbst*), es calificado como *Oberhaupt*, jefe supremo o “soberano universal” (MS, p. 315 [145]). En otro pasaje y reforzando el léxico militar, se lo designa con el título de *Oberbefehlshaber*, comandante en jefe o jefe supremo (MS, p. 323 [156]). A partir de ahí, y olvidando aparentemente su definición inicial de soberanía, Kant tiende a distinguir e incluso a oponer no al pueblo unido respecto de la multitud desunida, el pueblo soberano respecto del pueblo súbdito, que es lo que cabría esperar, sino el soberano (*¡Oberhaupt!*) respecto del pueblo, que de hecho es rebajado al rango de multitud. Dos pasajes de la Observación general ejemplifican con claridad este desplazamiento:

Lo que la voluntad unida del pueblo no decidirá nunca [...], tampoco puede decidirlo el jefe de Estado (*Staatsoberhaupt*). (MS, p. 328 [162]).<sup>15</sup>

13 Trad: solo la voluntad concordante y reunida de todas las personas, en la medida en que cada una de ellas decide lo mismo para todas y todas lo mismo para cada una, por lo tanto sólo la voluntad popular unida, puede ser legisladora.

14 Véase Rousseau (1964, pp. 371ss).

15 Texto original: “*Was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen*”.

Lo que el pueblo (la masa entera de los súbditos) no puede decidir sobre sí mismo y sus coasociados, no puede tampoco decidirlo el soberano sobre el pueblo. (MS, p. 329 [163]).<sup>16</sup>

Aquí se mezclan e incluso se invierten las definiciones iniciales: el pueblo ya no es el soberano, sino la “masa entera de los súbditos” frente a él; y el *Staatsoberhaupt*, diferenciado de la “voluntad unificada del pueblo” (*allgemeine Volkswill*), se aproxima peligrosamente al *Regent*, al *príncipe* en el sentido de Rousseau, es decir, al jefe del ejecutivo que, sin embargo, debería diferenciarse estrictamente del soberano legislador. De repente, es posible hablar de un “conflicto entre el pueblo y el soberano” (*Streit zwischen Volk und Souverän*), dado que son siempre dos personas morales diferentes (*immer zwei verschiedene moralische Personen*) (MS, p. 320 [152]). Justo aquello que en Rousseau era una imposibilidad lógica (excepto, precisamente, cuando se confunde la voluntad general y la voluntad de todos).

No se le debe atribuir a Kant toda la responsabilidad por estas vacilaciones, propias de una fase transitoria en la que se intenta bien o mal conciliar la unidad de la soberanía y la dualidad de sus vectores, en el título III de la *Constitución francesa* de 1791:

Artículo 1. La soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Ella pertenece a la Nación; ninguna facción del pueblo ni ningún individuo, se pueden atribuir su ejercicio.

Artículo 2: la Nación, de la que emanan exclusivamente todos los Poderes, no puede ejercer más que por delegación. —La Constitución francesa es representativa: los representantes son el cuerpo legislativo y el rey.

Un soberano, la nación; dos representantes: la asamblea y el rey. La continuación de esta historia era bastante previsible... Del mismo modo, en Kant la soberanía pertenece a la voluntad unificada del pueblo, pero el portavoz de esta voluntad unificada es el *Staatsoberhaupt* o el *Oberbefehlshaber*, lógicamente distinto del rey o el *Regent*, del jefe del ejecutivo, incluso si físicamente se llegaba a confundir con él. Y al igual que el curso posterior de la Revolución ya estaba inscrito en la ambigüedad del texto de la Constitución de 1791, las vacilaciones de Kant sobre la continuidad del orden constitucional, interrumpido o no por el hecho extrajurídico de la revolución, reflejan su propia incapacidad de discernir claramente la cuestión de *quién* era el soberano. Dicho de otro modo: por mucho que Kant haya utilizado la expresión, lo que le faltaba en su argumentación era una teoría fuerte del poder constituyente como la que

<sup>16</sup> Texto original: “*Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen*”.

ya había formulado Sieyès en *¿Qué es el tercer Estado?*, un texto que Kant no podía desconocer.

### Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras originales de I. Kant. Todas las citas textuales en castellano son traducción de Macarena Marey. Se indica primero la paginación de las obras completas y, a continuación, la paginación de la traducción disponible, incluida en este listado.

Assemblée Nationale Constituante 1789-1791 (1791). *Constitution Française 1791* [Constitución francesa 1791]. París, Francia: Imprimerie Nationale.

Condorçet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Nacional. (Trad. Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez).

Erhard, Jean-Benjamin (1996). Du droit du peuple à faire la révolution (1793) [Sobre el derecho del pueblo a hacer la revolución, 1793] (J. Berger y A. Perrinjaque, Trads.). En *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 94(3), 551-552. (Trabajo original de 1793).

Fichte, Johann Gottlieb (1974). *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* [Consideraciones dirigidas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa] (Jules Barni, Trad.). París, Francia: Payot.

Hegel, Georg Wilhelm (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 10, Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. Versión castellana: (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ramón Valls, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1830).

Hegel, Georg Wilhelm (1986b). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [Lecciones sobre la filosofía de la historia]. En *Werke* (v. 12). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1837).

Losurdo, Dominique (1993). *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant* [Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant] (J. M. Buée, Trad.). Lille, Francia: Presses Universitaires de Lille.

Kant, Immanuel (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften* [Obras completas de Kant]. Berlin et al., Deutschland: hrsg. von der Königlich

- Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa. Trad.) Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original de 1793).
- Kant, Immanuel (1977). *Crítica del juicio* (M. García Morente. Trad.). Madrid, MD: Espasa Calpe. (Trabajo original de 1790).
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua* (J. Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca Nueva. (Trabajo original de 1795).
- Kant, Immanuel (1991) *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original de 1785).
- Kant, Immanuel (1993). Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica”. En *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las facultades* (R. Rodríguez Aramayo Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1798).
- Kant, Immanuel (2005). Prolegómenos a toda metafísica del futuro que pueda presentarse como ciencia (Trad. J. Besteiro y A. Sánchez Rivero). Buenos Aires, Argentina: Losada. (Trabajo original de 1797).
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura* (Edición bilingüe alemán-español. M. Caimi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Colihue. (Trabajo original publicado en 1781 / 1787).
- Ritter, Joachim (1970). *Hegel et la Révolution française* [Hegel y la Revolución francesa] (Jean Carrère, Trad.). París, Francia: Beauchesne
- Rousseau, Jean-Jaques (1964). *Du Contrat social* [El contrato social]. En *Oeuvres Complètes* (v. 3). París, Francia: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres]. París, Francia: Gallimard.
- Schmitt, Carl (2003). *Verfassungslehre* [Teoría de la Constitución]. Berlín, Alemania: Duncker & Humblot.
- Sieyès, Emmanuel (1989). *¿Qué es el tercer estado?* (Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo

original publicado en 1789).

Tosel, André (1988). *Kant révolutionnaire. Droit et politique*. [Kant revolucionario. Derecho y política]. París, Francia: PUF.