

Kant y la Revolución Francesa¹

Reidar Maliks²

Traducción: Agustín José Menéndez Menéndez³

Resumen. Al igual que los revolucionarios franceses, Kant defendía los derechos individuales y una constitución republicana. Sin embargo, el hecho de que rechazara el derecho a la revolución ha desconcertado a los estudiosos. En este artículo propongo una visión general del rechazo de Kant al derecho de revolución, lo sitúo en el contexto intelectual alemán y me valgo del mismo para dar cuenta de la opinión de Kant sobre los acontecimientos de Francia. En su matizada reconstrucción de las dos fases centrales de la revolución, Kant establece una distinción entre la transición política legítima y la rebelión popular anárquica.

Palabras clave: Kant, Revolución Francesa, Rebelión, Soberanía, Derechos.

[en] Kant and the French Revolution

Abstract. Like the French revolutionaries, Kant defended individual rights and a republican constitution. That he nonetheless rejected a right of revolution has puzzled scholars. In this article I give an overview of Kant's rejection of a right of revolution, compare it to the German intellectual context, and use it to explain Kant's view of the events in France. In Kant's nuanced account of the revolution's two central phases, he refined a distinction between legitimate political transition and lawless popular rebellion.

Keywords: Kant, French revolution, Rebellion, Sovereignty, Rights.

Cómo citar: Maliks, Reidar (2023). Kant y la Revolución Francesa. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 121-129. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.88965>

El rechazo por parte de Kant del derecho de resistencia y a la revolución ha dejado perplejos e incomodado a sus lectores desde hace más de doscientos años. Al estallar la Revolución Francesa en 1789, Kant era famoso por su teoría moral, que enfatizaba la autonomía individual. En diversos ensayos breves, el autor de la *Crítica de la Razón Pura* había mostrado que era más fácil promover la autonomía moral en el marco del Estado, en tanto que este era capaz de apoyar tanto la libertad individual como la soberanía popular. Su defensa de la voluntad general como parámetro de la justicia ponía de manifiesto su adhesión a [la teoría de] Rousseau, cuyas ideas habían ejercido una poderosa influencia sobre la Revolución Francesa. Sin embargo, en el ensayo *Teoría y práctica* de 1793 Kant concluía:

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. Y esa prohibición es incondicionada, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente –el jefe de Estado– haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contra-violencia. (Kant, 1793/1986, TP, 8, pp. 299-300, trad. p. 40).⁴

¹ Artículo invitado.

² Departamento de Filosofía, Estudios Clásicos, Historia del Arte y de las Ideas. Universidad de Oslo.

Correo electrónico: r.k.maliks@ifikk.uio.no

Algunas de las secciones que componen este trabajo fueron presentadas en la Academia Kantiana, Universidad Federal Báltica Immanuel Kant, Kaliningrado, en la conferencia “No al derecho a la sedición: Kant y el problema de la Revolución en la Filosofía Política del siglo XVIII al XXI”, que tuvo lugar el 9 de octubre de 2017; en el coloquio sobre la filosofía práctica de Kant celebrado en la Universidad de Bonn el 20 de noviembre de 2017; y en la 26ª Conferencia Internacional Hitotsubashi de Filosofía de Tokio en 2018; finalmente, en el 13º Congreso Internacional Kant en Oslo en 2019. Mi agradecimiento a los organizadores y a los participantes en tales encuentros.

³ Departamento de Filosofía y Sociedad. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid

Correo electrónico: agustmen@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2679-2080>

El traductor quiere agradecer el apoyo prestado por la biblioteca de Filosofía de la Universidad Complutense en la localización de los textos que han hecho posible incluir las versiones en castellano de los documentos originalmente en alemán.

⁴ [N. del T.]: Las citas a los textos a Kant se hacen indicando en abreviatura el texto que se cita, seguido del volumen y número de página de la edición de las obras completas de Kant de la Academia de las Ciencias alemana (originalmente publicadas por el editor Georg Reimer de Berlín; posterior-

Ludwig Heinrich Jakob, un contemporáneo de Kant que divulgó su pensamiento, se negó a creerlo: “Sin embargo, no puedo imaginar que realmente quiera decir eso. Un sometimiento incondicional a la obediencia [*leidender Gehorsam*] contradice de raíz el sistema moral de Kant” (Jakob, 1796). El rechazo del derecho de resistencia y de la revolución parecería privar a los individuos de la responsabilidad moral de juzgar al gobierno, y reducirlos a sujetos pasivos de un gobierno tiránico, sin recursos frente al mismo. ¿Qué queda en tales circunstancias de la libertad?

El rechazo incondicional de Kant del derecho de resistencia ha desconcertado a sus intérpretes desde entonces y ha contribuido a crear una imagen de Kant que Philip Pettit ha reafirmado recientemente. Kant, según afirma Pettit, carece de un concepto de “ciudadanía contestataria” (Pettit, 2014). Esto es lo que distingue no solo a Kant, sino al republicanismo alemán en general, de las demás tradiciones republicanas. Pettit contribuye a consolidar la imagen clásica de la filosofía política alemana, según la cual esta sería particularmente autoritaria. Por el contrario, sostendré que el rechazo de Kant al derecho a la revolución se fundaba tanto en el respeto del Estado de Derecho como en un constitucionalismo que buscaba encuadrar la soberanía popular en un marco jurídico. Procederé a desarrollar mi argumento en tres partes. En primer lugar, presentaré las ideas de Kant; en segundo lugar, contrastaré las mismas tanto con la teoría wolffiana del derecho natural como con la teoría republicana; y, finalmente, mostraré al lector cómo tales análisis pueden ayudarnos a entender la respuesta de Kant a la Revolución Francesa.

Kant rechaza el derecho de resistencia

Para empezar, esbozaré brevemente el argumento de Kant, centrándome en sus rasgos básicos. Esta cita resume su punto de vista:

[Cada resistencia] acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general” (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 299, trad. p. 40).

Como es habitual en Kant, un principio formal determina la permisibilidad de una acción. Lo que importa moralmente no son los *finis materiales* que pretende alcanzar un revolucionario, sino si los medios que emplea para alcanzar tal fin son susceptibles de ser universalizados. La cuestión, entonces, es si las siguientes máximas podrían hacerse universales y establecerse en forma de derecho público: “siempre que concluya que una ley es injusta, puedo resistirme a ella”, o “si el gobierno es tiránico, puedo intentar derrocarlo por la fuerza”. Si yo quiero adoptar cualquiera de estas máximas, debe ser posible que todos los demás las adopten también. La conclusión a la que llega Kant es sencilla: proceder de ese modo conduciría a la disolución de la constitución civil. No se trata de una afirmación empírica sobre la destrucción real de la sociedad, sino de una afirmación moral. O lo que es lo mismo, Kant sostiene que la máxima es incompatible con una condición jurídica *legítima*. Desarrollemos formalmente este argumento.

La principal premisa de Kant es que un acto solo es permisible si es compatible con una condición jurídica ideal, un *Rechtszustand*. La cuestión no es si un acto está permitido de *hecho* en un sistema jurídico realmente existente. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* francesa de 1789 y la Constitución [francesa] de 1793 afirman el derecho de resistencia, pero eso no significa que esté permitido en un sentido moral. Para Kant, hay dos pasos básicos para identificar esta condición jurídica ideal. El primero es el principio de justicia, que denomina Principio Universal del Derecho. “*El derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal” (Kant, 1793/1986, TP 8, p. 290, trad. p. 26). Al afirmar este principio, se sostiene esencialmente que la libertad de elección solo puede ser limitada por la igual libertad de elección de los demás. El principio es formal porque solo especifica que las personas deben actuar de modo que sus elecciones sean posibles simultáneamente, y no material porque no dice nada sobre los fines que deben perseguir las personas. Las autoridades públicas no deben preocuparse por los fines que las personas persiguen en sus vidas, sino solo por los medios que utilizan para obtenerlos, en la medida en la que estos inciden sobre las posibilidades de los demás de perseguir sus propios fines. A todo ello subyace un derecho innato a la libertad, entendida en el sentido republicano como independencia de las decisiones de los demás (algo que enfatiza Ripstein (2009) en su influyente obra).

Sin embargo, el Principio Universal del Derecho es indeterminado respecto a muchos derechos y deberes. Lo que exige la igualdad en la libertad –por lo que respecta tanto a los derechos privados a la propiedad, los contratos y las relaciones familiares como a los derechos públicos de un Estado– es algo que debe desarrollarse mediante leyes. Ningún individuo podría hacerlo por sí mismo, fuera, por así decirlo, de su condición jurídica, porque nadie tiene derecho a imponer, en tanto que particular, sus puntos de vista a los demás. Hacerlo sería establecer una asimetría, en la que todo el mundo dependería de la elección arbitraria de la persona (privada) que tomara la decisión. Inspirándose en la voluntad general en su versión rousseauniana, Kant sostiene que ninguna voluntad unilateral puede decidir sobre la justicia. El bien y el mal solo pueden ser determinados legítimamente por una voluntad *omnilateral*, una voluntad que solo puede provenir de la autoridad jurídica pública en el Estado. Por lo tanto, existe

mente por Walter de Gruyter), y a continuación el número de página en la traducción al castellano que se indica en la bibliografía final. La única excepción la constituyen los pasajes tomados de las *Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho*, de las que no tenemos noticia de traducción al castellano. De este modo (Kant, 1793, TP, 8, pp. 299-300; trad. p. 40) corresponde a Teoría y Práctica, volumen 8º de las obras completas, páginas 299-300; con la traducción tomada de la página 40 de la edición de Tecnos del texto kantiano.

–fundado en un postulado de la razón pública– un deber para aquellos que inevitablemente entran en relaciones los unos con los otros, de salir del estado de naturaleza y entrar en el Estado (político). Solo en el Estado pueden las personas interactuar respetando la igualdad libertad de cada cual de forma sistemática. De ello se deriva la obligación de obedecer al derecho, porque esta es la condición formal para la libertad externa, a la que todos tienen derecho por naturaleza. Como había argumentado Rousseau, las personas ceden su derecho a decidir a una autoridad pública y no son libres de decidir cuándo obedecen o cuándo no. Merece la pena recordar que para Kant el Estado no surge a través de un contrato social real, dado que ningún contrato podría ser (jurídicamente) vinculante antes de la constitución del Estado. El contrato social para Kant es meramente un ideal, un ideal que afirma la justicia como aquello que los individuos en principio no pueden rechazar.

La premisa menor en el argumento de Kant contra la resistencia es que la máxima de resistir al Estado significa condicionar la autoridad pública jurídicamente establecida a la elección unilateral. O lo que es lo mismo, no someter el juicio personal a la autoridad pública. Ello no implica que las personas estén equivocadas y que el gobierno tenga siempre razón. Un gobierno puede promulgar leyes o decretos injustos, y un particular puede entender mejor que el gobierno lo que exige la igualdad en la libertad. Sin embargo, la forma adecuada de corregir el sistema es desde dentro, a través de los procedimientos previstos para su reforma. Es importante subrayar que Kant insiste en el derecho a la libre expresión, específicamente como instrumento con el que tener al gobierno al corriente de sus errores (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 304, trad. p. 46). Recurrir a la fuerza privada, por el contrario, implica no haber abandonado del todo el estado de naturaleza. Como ha escrito Christine Korsgaard (1997), la resistencia por motivos benévolos es una forma de paternalismo, porque implica que un particular imponga su punto de vista a todos los demás en el Estado. Negarse a acatar lo dispuesto por un sistema jurídico es “obrar mal en grado sumo”, que es la forma que tiene Kant de decir que no se obra mal contra una persona en particular, sino contra el derecho mismo, que es la condición previa para que todos gocen de libertad (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 301, trad. p. 43; Kant, 1797/1994, MC, 6, p. 308, trad. p. 138; Kant, 1795/2018, PP, 8, p. 382, trad. p. 101).

Los revolucionarios suelen afirmar que no expresan una opinión privada, sino que representan al pueblo. Sin embargo, ¿cómo puede establecerse que tal es el caso? Normalmente, la voluntad general se determina y se hace vinculante mediante un procedimiento omnilateral en el sistema jurídico. En opinión de Kant, no hay forma de identificar la voluntad del pueblo salvo a través de la unión que surge mediante el procedimiento legislativo en una condición jurídica, entre otras razones porque no hay forma previa al derecho de identificar quién es el pueblo o quién habla en su nombre. Una vía abierta al revolucionario es la de establecer una estructura jurídica alternativa. Sin embargo, el resultado de ello son dos soberanos que reclaman autoridad sobre el mismo territorio, lo que requiere un tercer soberano que arbitre entre ellos. Kant, al igual que Hobbes, demostró que tal cosa conduce a una regresión ad *infinitum* (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 300, trad. p. 40) (cf. Hobbes, 1651, p. 224, trad. p. 260).

La conclusión a la que llegamos, por tanto, es que ningún individuo o pueblo puede tener derecho a resistirse a su propia autoridad pública jurídicamente establecida. A diferencia de la teoría clásica europea de la resistencia de los monarcómacos, no existe un contrato social real que los resistentes puedan invocar como justificación legal de su resistencia, y a diferencia de la influyente justificación de la revolución salida de la pluma de John Locke, no existe conjunto alguno de principios de derecho natural que puedan hacerse valer unilateralmente contra el gobierno. ¿No hay otra forma de que los kantianos justifiquen la revolución? Sería tentador, por supuesto, argumentar que la revolución debería, no obstante, permitirse cuando sus consecuencias pueden ser muy beneficiosas. Es tentador pensar que un breve acto de injusticia podría justificarse por sus buenas consecuencias, medidas en valores kantianos como la libertad y la ilustración. Sin embargo, en opinión de Kant, nunca tenemos derecho a anteponer los fines materiales a los principios formales. Los actos que no pueden justificarse por el Principio Universal del Derecho no pueden justificarse apoyándonos en sus buenas consecuencias materiales, simplemente porque los fines no justifican los medios.

Derecho natural y teorías republicanas de la resistencia y de la revolución

Una vez presentados los rudimentos del punto de vista de Kant, quiero compararlo ahora con las defensas del derecho de resistencia y a la revolución avanzadas en Alemania en el siglo XVIII. Podemos distinguir entre las teorías del derecho natural y aquellas que podemos denominar en un sentido amplio republicanas, las primeras inspiradas por Christian Wolff, las segundas por Rousseau.

El primer tipo de resistencia fue propuesto por los teóricos proto-utilitaristas del derecho natural de la escuela wolffiana, entre ellos Gottfried Achenwall, Daniel Nettelbladt, H. G. Scheidenmantel y Ludwig Höfner. La principal diferencia con la propuesta de Kant era que consideraban que la legitimidad del gobierno dependía de que proporcionara beneficios materiales. Christian Wolff había argumentado que el Estado existe para promover la perfección humana y el bien común. “La felicidad pública es la ley suprema”, escribió Wolff, haciéndose eco del adagio de Cicerón, que era un lugar común en la época. La felicidad, entendida en términos eudemonistas, es el camino que conduce a la perfección de la virtud. La perfección, definida como lo contrario del egoísmo, significa honrar a Dios y al bien común. Tal es el núcleo de la ley natural, cuya principal tesis es: “Haz lo que te haga a ti y a tu condición más perfectos, y omite lo que te haga a ti y a tu condición menos perfectos” (Wolff, 1720/2003, p. 338). La tarea del estado es hacer cumplir esta ley natural, convirtiendo así a los súbditos en seres más perfectos. Mientras que para Kant la justicia se define por unos principios formales sobre la compatibilidad de la libre elección, para Wolff la justicia consiste en promover un fin concreto.

Siguiendo a Wolff, Achenwall consideraba que el propósito del estado era asegurar la prosperidad pública, definida en términos económicos como el fomento de una población numerosa, una agricultura y un comercio prósperos, escuelas e infraestructuras desarrolladas. La legitimidad del gobernante, y la obligación del pueblo de obedecerle, se derivan de este deber (Achenwall, 1763). Sus principios de justicia son totalmente materiales y obedecen simplemente a los fines que las personas desean alcanzar individual y colectivamente. Para alcanzar estos fines, los individuos se agrupan y crean una sociedad y un gobierno. Esto ocurre mediante dos contratos diferenciados. En primer lugar, las personas se unen mediante un contrato social y crean la sociedad. En un segundo momento, las personas, que ya constituyen una sociedad, establecen un gobierno. Esto también se hace contractualmente, a través de un “contrato de sujeción”, que se perfecciona cuando el pueblo promete su obediencia al gobernante a cambio de que este se encargue de garantizar la prosperidad pública. A diferencia de Kant, estos son contratos reales, no meros experimentos mentales, y tienen como resultado hacer la obediencia condicional. Un gobernante que no asegure la prosperidad pública pierde su autoridad. El caso paradigmático es el del tirano que se enriquece a costa de lo público. En tales supuestos, el pueblo tiene derecho a resistirse al gobierno para reconducirlo a la búsqueda de la prosperidad pública, o a rescindir el contrato de sujeción y destronar al monarca (Achenwall, 1763, §204). Técnicamente, cuando el pueblo se retira unilateralmente del contrato de sujeción, entra en un estado de naturaleza *entre* el gobernante y los súbditos. Los individuos (por lo que concierne a sus relaciones mutuas) no vuelven al estado de naturaleza, dado que el contrato social los mantiene unidos. En este aspecto concreto, la propuesta de Achenwall es similar a la de John Locke.

La teoría de Achenwall convierte la resistencia en un mecanismo de responsabilidad política y en un aspecto de la política ordinaria. Para Kant esta propuesta sería garantía de un desorden continuado, dado que el sistema jurídico no tendría la última palabra en los desacuerdos y conflictos. A ello se une que la felicidad es un principio inestable en tanto que principio político: “El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota; el pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz, y se vuelve rebelde” (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 302, trad. p. 44). Es un hecho que discrepamos sobre los fines, y si la legitimidad del Estado está ligada a alcanzar determinados fines, también discreparemos sobre la legitimidad del Estado. Así pues, para Kant la teoría proto-utilitarista del derecho natural era una receta para el desorden continuo y la inestabilidad jurídica.

Kant era más favorable a una tradición alternativa de resistencia, que se desarrolló siguiendo el camino abierto por Rousseau al sostener la soberanía popular, y que se inspiró también en la teoría moral de Kant. Podemos llamarla tradición republicana alemana, ya que su principio básico era el derecho subjetivo a la libertad, entendido como independencia frente a las decisiones (privadas) de los otros. Entre estos autores republicanos se encontraban Ludwig Henrich von Jakob, Johan Benjamin Erhard, Johann Adam Bergk, Karl Heinrich Heydenreich y Gottlob Fichte. Siguiendo a Rousseau y a Kant, la autoridad legítima debe ser tal que no exprese una voluntad privada arbitraria, sino que establezca la voluntad general. La finalidad del Estado es proteger el derecho a la libertad de sus miembros valiéndose de su fuerza, a la que se suma la de los particulares. Los republicanos se opusieron enérgicamente al eudemonismo paternalista del absolutismo ilustrado, como afirmó Fichte de forma contundente: “No, príncipe, tú no eres nuestro *Dios*. De *Él* esperamos la felicidad; de *ti* la protección de nuestros derechos. Con nosotros, no debes ser *bondadoso*, debes ser *justo*” (Fichte, 1845/1986, p.12).

También desde este punto de vista, la obediencia es *condicional*. Si el derecho está desconectado de su fundamento moral en la libertad individual, no genera ninguna obligación, como escribió Erhard: “[I]o que contradice la razón no puede ser ley para los humanos, es el discurso de un necio o la amenaza de un ladrón” (Erhard, 1795/1970, p. 16). El gobierno tiránico disuelve el estado y, por tanto, cesa la obligación de obedecer. La consecuencia es que el pueblo puede resistirse al gobernante, que en sentido estricto deja de serlo. Como escribió Karl Heinrich Heydenreich: “Tan pronto como el gobernante [*Oberherr*] o los súbditos dejan de considerar sagradas las leyes básicas de la sociedad, no se puede decir que siga existiendo verdaderamente un estado. El gobernante, entonces, deshace los lazos de la sociedad con cada intervención [*eingriff*] en las leyes básicas.” (Heydenreich, 1794, p. 154). A diferencia de lo sostenido por Achenwall, el pueblo no descuida el compromiso jurídicamente articulado de obediencia, estipulado en un “contrato de sometimiento”, sino que todo el edificio jurídico de la sociedad se disuelve, y el pueblo unido toma las riendas y puede elaborar una nueva constitución. Lo hacen fuera de cualquier marco jurídico, en lo que Erhard denomina el tribunal de la conciencia, y siguiendo criterios morales. Por eso no hay, en términos técnicos, una impugnación de la afirmación de Kant según la cual nadie puede desobedecer al Estado ni utilizar unilateralmente la fuerza para derrocarlo, porque la premisa que subyace aquí es que el Estado está ya disuelto. Pero, a diferencia de Kant, creen que el pueblo puede actuar colectivamente para deshacerse del antiguo régimen e instaurar uno nuevo. El verdadero reto y peligro, tal y como lo veían los republicanos alemanes, era la anarquía, y la solución al problema de la acción colectiva consistía en lo que consideraban una solución kantiana: la ilustración. Una población consciente de sus derechos morales podrá actuar de forma concertada al margen de las estructuras jurídicas.

La revolución francesa

Teniendo en cuenta que Kant rechazaba el derecho de resistencia y la revolución, parecería que cualquier transición de un régimen autoritario tendría que hacerse siguiendo procedimientos ordenados jurídicamente y con autorización “desde arriba”, como Kant escribe de hecho en *Conflicto de las facultades* (Kant, 1798/2003, CF, 7, p. 92, trad. p. 169). Los gobernantes tienen un deber (no exigible) de implantar un gobierno republicano. Pero, ¿no nos condu-

ciría esta solución a situaciones en las que los súbditos de los déspotas no pudiesen hacer nada? Mientras estén cruzando el umbral hacia una condición jurídica, parecería que los súbditos no tienen nada que hacer aparte de dirigir peticiones al gobernante, valiéndose de la esfera pública, a la que Kant se refería como el paladín del pueblo (Kant, 1793/1986, TP, 8, p. 304, trad. p. 46). Los individuos también pueden tratar de sustraerse al dominio del jefe supremo del Estado (Kant, 1797/1994, MC, 6, pp. 331 y 371, trad. pp. 166, 217). Muchos han sido los que han observado que esto parece llevar a la conclusión de que Kant tendría que negar la legitimidad de la Revolución Francesa. Lo que parecería extraño, teniendo en cuenta la proximidad entre los ideales de Kant y los de la revolución, a la que se ha hecho frecuente referencia (Vorländer, 1912; Fehér, 1990). Al igual que los revolucionarios, Kant defendía la libertad, la dignidad humana y una constitución republicana, apoyaba el derecho del soberano a acabar con las órdenes nobiliarias y la iglesia, y siguió muy de cerca las normas de ciudadanía que se establecieron en Francia. Incluso admitió que su propio pensamiento dependía en cierta medida de las innovaciones institucionales puestas en marcha por la revolución, y lo utilizó como explicación de por qué su sección de derecho público estaba poco desarrollada: todavía estaban ocurriendo tantas cosas en la esfera política que era prudente ver cómo se desarrollaban los acontecimientos antes de publicar sobre el tema (para mayor detalle, véase Maliks, 2022).

La opinión generalizada entre los estudiosos sostiene que Kant defendió los fines de la revolución, pero no los medios que se emplearon para alcanzarlos. Esa tesis es correcta en líneas generales, pero se impone matizarla, ya que es necesario distinguir los distintos y complejos aspectos de la revolución. Aunque los filósofos, incluso los comentaristas de Kant, a menudo se refieren a la Revolución Francesa como si se hubiese tratado de único acontecimiento, para Kant, como para cualquier observador coetáneo, la Revolución consistió en una serie de acontecimientos. Kant utilizó estos eventos como ejemplos con los que ilustrar los procesos de transición política. En concreto, el filósofo de Königsberg se centró en dos de esos acontecimientos en particular, a saber, las transferencias de soberanía en 1789 y 1792. En ambos casos, la fuerza motriz fue la soberanía popular, el derecho de un pueblo a crear su propia constitución. La primera de esas transferencias, sin embargo, constituiría un ejemplo de transición constitucional adecuada al principio de la soberanía popular, mientras que el segundo sería un caso de perversión del mismo. El primero fue lo que Kant llamó una “metamorfosis”, una transición desde una constitución existente, mientras que el segundo fue una “palingenesia”, una destrucción de una constitución, con vuelta al estado de naturaleza (para un análisis de estos conceptos, véase Williams, 2003). Detengámonos brevemente en el análisis de ambas instancias.

El primer ejemplo es la transición de la autoridad suprema de Luis XVI a la Asamblea Nacional en junio de 1789. Kant se vale de este caso para ilustrar lo que ocurre cuando un jefe de estado decide aceptar ser representado por una asamblea nacional. Un monarca, por ejemplo, puede decidir dejar de ser el representante de la nación y delegar esa tarea en una asamblea. La asamblea nacional hablará entonces en nombre de la comunidad, sus leyes se reputarán la expresión de la voluntad general unida de la nación y el monarca dejará de ser soberano. Esto es exactamente lo que Kant creyó que había ocurrido en la primavera de 1789, cuando Luis XVI convocó a los Estados Generales para que le asesoraran en materia tributaria. Los Estados Generales evolucionaron hasta convertirse en la Asamblea Nacional, la cual asumió la autoridad soberana. Kant lleva razón, por supuesto, al suponer que Luis XVI no tenía intención de abandonar el poder, pero según el relato histórico al uso, se vio obligado a hacerlo por los representantes renegados del Tercer Estado, en lo que fue una revolución violenta. El argumento de Kant, en resumen, es que dado que el soberano otorgó a la Asamblea el derecho a decidir en materia tributaria, también debió otorgarle el derecho sobre el gobierno en general, en la medida en la que la autoridad tributaria presupone la autoridad para decidir en asuntos tales como la guerra, dado que esta última exige decisiones sobre [la financiación del] gasto público.

Por tanto, un poderoso gobernante de nuestro tiempo cometió un considerable error de juicio al querer salir de un apuro, ocasionado por grandes deudas del Estado, transfiriendo al pueblo la tarea de asumir y distribuir esa carga según su parecer [*daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen*]; porque naturalmente no solo cayó en sus manos el poder de legislar sobre la tributación de los súbditos, sino también el poder de legislar sobre el gobierno [*Regierung*]: es decir, impedir que se endeude de nuevo por derroche o por la guerra, con lo cual el poder soberano [*Herrschergewalt*] del monarca desapareció por completo (no solo se suspendió) y pasó al pueblo, a cuya voluntad legisladora se sometió ahora lo mío y lo tuyo de cada súbdito (Kant, 1797/1994, MC, 6, p. 341, trad. p. 180).

Las notas preparatorias de Kant indican que pensaba que el pueblo reunido en asamblea no solo estaba llamado a dar consejo, sino a garantizar (*verbürgen*) las deudas públicas con sus bienes (Kant, 1760-1804/2020, Refl, 19, p. 595). De ello deduce que el pueblo debe ponerse en la posición de quien tiene pleno derecho a disponer de sus bienes, y es por lo tanto soberano. Este argumento hunde sus raíces en la teoría de Kant que caracteriza al soberano como propietario supremo (*dominus territorii*), el poseedor público con “derecho a asignar a cada uno lo que es suyo”, es decir, a decidir sobre los derechos de propiedad (Kant, 1797/1994, MC, 6, p. 323, trad. p. 155).⁵ El argumento que avanza Kant, por tanto, es que al otorgar al pueblo el derecho a decidir en materia tributaria, Luis XVI puso al pueblo en situación de poder declararse soberano, que es lo que hicieron en realidad los líderes del Tercer Estado el 17 de junio de 1789, cuando se negaron a aceptar las antiguas normas y afirmaron ser la Asamblea Nacional.

⁵ La autoridad del soberano sobre en materia tributaria justifica la abolición de los derechos de propiedad de la nobleza y de la Iglesia, medidas que se hicieron eco de las decisiones de la Asamblea Nacional Constituyente francesa de 4 de agosto de 1789.

Este argumento conduce a la confusión por dos razones. En primer lugar, no fue *al pueblo* sino a los Estados Generales a los que convocó Luis XVI. Se trataba de los antiguos tres órdenes de los que el pueblo solo constituía uno, y en los que la nobleza y el clero tenían poder de veto, ya que en la votación por órdenes estos dos últimos (que compartían el interés en mantener el antiguo régimen) pesaban más que el pueblo. En segundo lugar, el monarca no permitía que los estamentos generales decidiesen, sino que meramente les pedía consejo. La carta de convocatoria del rey en abril de 1789 se limitaba a solicitar el consejo y la ayuda de sus leales súbditos (*nous conseiller et nous assister*) (Luis XVI, 1789, p. 1). Se podría concluir sin dificultad que Kant se estaba haciendo ilusiones o justificando ideológicamente un partido con cuyas conclusiones estaba de acuerdo (y que había recuperado el poder cuando Kant escribió *La metafísica de las costumbres*) (para estas interpretaciones, véanse Henrich, 1993, p. 111 y Losurdo, 1983).

Sin embargo, existe una explicación alternativa plausible. Posiblemente Kant se refería en concreto a la Sesión Real (*Séance Royale*) de Luis XVI del 23 de junio, en la que el monarca permitió a los tres estamentos deliberar juntos sobre un tema limitado (la fiscalidad) y durante un tiempo limitado (una sesión). En la Sesión, Luis XVI declaró que no se debía pedir dinero prestado sin el consentimiento de los Estados Generales, pero al mismo tiempo afirmó que ninguna decisión podía tener fuerza de ley sin su acuerdo (reclamando así poder de veto). Al enunciar este compromiso, el monarca comete varios errores, y sostiene, falsamente, que la soberanía puede dividirse: en términos de ámbito, de tiempo, y entre dos partes. Esto contradecía no solo la teoría de la soberanía de Kant, sino también la doctrina oficial de la soberanía del monarca francés, que (de Bodin a Bossuet) se sustentaba en que el rey era el único representante del pueblo. Una vez que asigna a los Estados Generales la tarea de representar al pueblo, como sucedió cuando se les otorgó la potestad de decidir en materia fiscal, el monarca ya no puede pretender ser el representante del pueblo. Como escribe Kant:

Así pues, la desgracia del rey procede directamente de su propia soberanía, pues una vez que había permitido que se reunieran todos los diputados del pueblo, entonces ya no era nada; pues su poder legislativo se fundaba únicamente en que representaba a todo el pueblo. En ello se manifiesta la iniquidad de que una sola persona sea el soberano (Kant, 1760-1804/2020, Refl, 19, p. 596).⁶

Cuando el pueblo, a través de la agencia del Tercer Estado, asumió la autoridad soberana, no hizo más que extraer las conclusiones que derivaban de tales disposiciones. Habiendo sido convocado para reformar el Estado, tenía derecho a asumir la soberanía por sí mismo (Kant, 1760-1804/2020, Refl, 19, p. 582). Aunque no se trataba de una revolución, porque la autoridad se transfería sin volver al estado de naturaleza, distaba mucho de ser una transición perfecta. Enfrentado a un Tercer Estado desafiante, y con la perspectiva de encontrarse con resistencia, a Luis XVI no le quedaban muchas opciones. Y pese a todo, esta metamorfosis difiere significativamente de la sucesión caótica de eventos en 1792-1793.

El segundo ejemplo de transición fue la rebelión popular. Se produjo en 1792, y se dirigió contra Luis XVI, por entonces monarca constitucional, incluyendo su posterior juicio y ejecución en 1793. Kant se vale de tales acontecimientos para ilustrar lo equivocado de recurrir a la revolución y de castigar a un jefe de estado. Los acontecimientos comenzaron a desarrollarse el 10 de agosto, cuando facciones radicales que acusaban a Luis XVI de tramitar una contrarrevolución asaltaron el palacio de las Tullerías, encarcelaron al rey, abolieron la Asamblea Nacional y proclamaron la república. Posteriormente, el antiguo monarca fue juzgado y ejecutado a pesar de que su persona era inviolable según la Constitución de 1791. Kant se centra en el juicio y ejecución del monarca, argumentando que aunque se intentó presentar lo hecho como un procedimiento formalmente correcto, en realidad se trató solo de un caso de justicia política: o lo que es lo mismo, la proscripción de un enemigo. Los rebeldes actuaron de este modo porque consideraban (con razón) al antiguo monarca una amenaza y querían protegerse frente a la contrarrevolución. En esta secuencia de hechos cabe distinguir dos violaciones: en primer lugar, se anulan los principios de una relación adecuada entre un monarca soberano (constitucional) y el pueblo

de suerte que la violencia, con la frente bien alta y siguiendo principios, se eleva sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo, sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible.” (Kant, 1797/1994, MC, 6, p. 320, trad. p. 154).

Al sostener que el pueblo puede juzgar al soberano se sostiene un principio, que hemos visto, es incompatible con la condición jurídica, de ahí que al hacerlo acaben con el estado. La segunda violación es instrumentalizar la ley con el propósito anárquico de matar a un soberano, lo cual es “peor aún que el asesinato mismo, ya que contiene un principio que haría imposible incluso la regeneración de un estado destruido.” (Kant, 1797/1994, MC, 6, p. 322, trad. p. 154). Hubiera sido mejor, piensa Kant, simplemente ejecutar al monarca sin pretensiones de cobertura jurídica y más bien ampararse en la existencia de un estado de necesidad.

⁶ [N. del T.]: Como se indica en la nota *supra*, las *Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho* de Kant no nos consta hayan sido traducidas al castellano. Procedemos pues a traducir directamente del alemán. El texto original reza: “Also kommt das Unglück des Königes, nachdem er einmal alle Volksdeputirte sich hatte versammeln lassen, gerade von seiner Souveränität her, er war alsdenn nichts; denn seine Gesetzgebende Gewalt gründet sich nur darauf, daß er das ganze Volk repräsentirt; daraus erhellet auch die Ungerechtigkeit einer einzelnen Person als Souverains”.

El veredicto de Kant sobre los acontecimientos posteriores al 10 de agosto de 1792 se basó en su rechazo de un derecho de resistencia, fundamentado a su vez en la doctrina de la inviolabilidad soberana. Esa teoría excluye que quepa oponer derechos jurídicos contra el soberano, y niega cualquier pretensión de un derecho moral a representar al pueblo contra el jefe del estado, que a su vez representa la voluntad general unida. Si no se respetan esas premisas básicas de la condición civil, se abrirá el paso al tipo de justicia política que se aplicó en París a finales del otoño de 1792. Los intentos de los delegados de ocultar su justicia política bajo el barniz de un proceso jurídicamente autorizado solo empeoraron las cosas, porque implicaron que fundaban la república sobre un principio que rechazaba la supremacía de la autoridad pública jurídicamente establecida. Construyeron el nuevo estado sobre un principio que garantizaba la inestabilidad permanente, algo que habría demostrado el siglo de revoluciones que se sucedió en Francia.

Los estudios de Kant sobre la reforma de 1789 y la rebelión de 1792 constituyen sus intentos de comprender la naturaleza de la soberanía popular y cómo las personas, actuando juntas, pueden establecer un gobierno republicano. Lo que tienen en común los acontecimientos de 1789 y 1792 es el intento de los protagonistas de justificar sus actos afirmando que representaban al pueblo. Este principio de soberanía popular estaba totalmente en consonancia con la idea fundacional de Kant de que la libertad solo puede combinarse con la autoridad dentro de una constitución que represente la voluntad general unida. Kant utilizó su teoría para interpretar y evaluar dos usos muy diferentes del principio. Sieyès impulsó su reforma constitucional en 1789 negando la legitimidad de los antiguos estamentos y fundamentando la legitimidad de lo hecho en la nación que actúa a través de una asamblea representativa. El 95% de la sociedad, los plebeyos, eran la columna vertebral de la nación, y la nobleza y el clero, meros parásitos. La pretensión de representar a la nación se formuló en un foro establecido precisamente para ese fin por el soberano existente tras elecciones. Danton y Robespierre también afirmaron actuar en nombre de la nación contra un monarca traidor en la rebelión de 1792, y sin embargo se situaron a la cabeza de la toma de poder por parte de sectores de la comuna de París, oponiéndose directamente al soberano. Kant afirmó que su pretensión de actuar en nombre del pueblo era incoherente, porque el pueblo solo podía actuar a través de las instituciones existentes establecidas mediante el derecho para tal fin. Los líderes populares de la insurrección carecían de legitimación para desafiar a la Asamblea Nacional, y abandonar el principio de inmunidad soberana solo les enredaba en sus contradicciones.

Conclusión

El rechazo de Kant del derecho de resistencia se dirigía principalmente contra la tesis según la cual la legitimidad del estado deriva de los beneficios materiales que proporciona, y se sustenta en un acuerdo contractual. Dicho de otro modo, Kant argumentaba contra Achenwall y los demás defensores del despotismo ilustrado. Sin embargo, también expresaba su rechazo a la idea de que el pueblo pueda actuar espontáneamente y con efectos jurídicamente vinculantes fuera del estado. O lo que es lo mismo, Kant mostró su escepticismo frente a las defensas radicales de la soberanía popular, defendidas por algunos autores republicanos y por los radicales durante la revolución en Francia. Evidentemente, le preocupaba el potencial paternalista de las facciones que pretenden destruir un orden jurídico imperfecto, pero que funciona, en aras del fomento de la libertad.

Kant se preocupa por evitar la posible interpretación de su teoría moral en el sentido de que podemos actuar (individual o colectivamente) contra una estructura jurídica mediante la afirmación de un conjunto de leyes morales naturales contra ella. La libertad solo puede ser preservada, sostiene Kant, si las afirmaciones sobre el bien o el mal están mediadas por instituciones jurídicas, de lo contrario se convierten en una nueva fuente de desigualdad y dominación, pero en este caso por el agente revolucionario que unilateralmente (pero tal vez afirmando representar al pueblo) destroza un sistema jurídico que funciona y lo sustituye por su visión subjetiva del bien y el mal. Esto no significa que cualquiera que pretenda ser un gobernante y que controle el aparato coercitivo del estado deba ser reconocido como un poder legítimo, pero sí implica que una estructura institucional existente no puede ser dejada de lado por la apelación a una visión superior de la moralidad. La lección que nos imparte Kant es que, en política, la apelación unilateral a la moral contra el derecho, aunque pueda parecer atractiva, correr el riesgo de terminar siendo instrumental a la dominación.

Por supuesto, Philip Pettit lleva razón al señalar que Kant no tiene una teoría de la resistencia legítima al estado, y si ese fuera el estándar de una loable “ciudadanía contestataria”, entonces Kant carecería efectivamente de ella. Pero aunque no hay lugar en el autor de la *Paz Perpetua* para la “ciudadanía contestataria” en el sentido de resistencia violenta, puede haber, por supuesto, un cuestionamiento público de la autoridad, de dos formas distintas. En primer lugar, la esfera pública puede asumir esta función. La esfera pública informal es el lugar en el que la gente expresa sus opiniones sobre el gobierno. Kant insiste explícitamente en que la libertad de expresión puede servir para exigir responsabilidades a los gobernantes. En segundo lugar, la esfera pública formal, en forma de asamblea legislativa, también puede impugnar y resistirse a las iniciativas del gobierno. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant afirma que los legisladores que no se oponen al gobierno de vez en cuando no cumplen con su deber de proteger los derechos del pueblo. Ambos procesos operaron durante la Revolución Francesa. Aunque instigada por Luis XVI y, por tanto, en un proceso “descendente”, fue impulsada por el pueblo actuando a través de los cauces de participación regulares.

Bibliografía

- Achenwall, Gottfried (1763). *Iuris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum, et jus gentium* [La última parte del derecho natural, que comprende el derecho de familia, el derecho público y el derecho de gentes]. Sumtibus Victorini Bossigellii. Disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015052554956&view=1up&seq=5>
- Erhard, Johann Benjamin (1795/1970). *Über das Recht zu einer Revolution des Volkes und andere Schriften* [Sobre el derecho a la revolución popular y otros escritos]. (Hellmut G. Haasis, Ed. y postfacio). Carl Hansen Verlag. Versión de 1795 disponible en <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10040419?page=5>.
- Fehér, Ferenc (1990). Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution [La Razón Práctica en la Revolución: El diálogo de Kant con la Revolución Francesa]. En F. Fehér (Ed.). *The French Revolution and the Birth of Modernity* [La Revolución Francesa y el Nacimiento de la Modernidad] (pp. 174-197). University of California. Disponible en https://archive.org/details/frenchrevolution0000unse_a4w7.
- Fichte, Johann Gottlieb (1845/1986). Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten [Reclamación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa, que hasta ahora la han suprimido]. En *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche werke* (pp. 3-35). Vol. 6. Veit. Disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah6r42&view=1up&seq=1>; [Edición original de 1793]. [Traducción: Fichte, Johann Gottlieb (1986). Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos. Tecnos (pp. 1-48). (Faustino Oncina Coves, Trad.)].
- Henrich, Dieter (1993). On the Meaning of Rational Action in the State [El Significado de la Acción Racional en el Estado]. En Ronald Beiner y William James Booth (Eds.). *Kant and Political Philosophy: the Contemporary Legacy* [La Filosofía Política de Kant: El legado contemporáneo] (pp. 97-116). Yale University. Disponible en <https://archive.org/details/kantpoliticalphi0000unse>.
- Heydenreich, Karl Heinrich (1794). *Versuch uber die Heiligkeit des Staats und die Moralitat der Revolutionen* [Ensayo sobre la santidad del Estado y la moralidad de las revoluciones]. Im Schwickertschen Verlage. Disponible en https://books.google.es/books?id=m0tCAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Hobbes, Thomas (1651/1996). *Leviathan* [Leviatán] (Richard Tuck, Ed.). Cambridge University. Disponible en <https://archive.org/details/leviathan000hobb> [Traducción: Hobbes, Thomas (1989). *Leviatán* (Carlos Mellizo, Ed. y Trad.). Alianza]
- Jakob, Ludwig Heinrich (1796). *Antimachiavel, oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams: Auf Veranlassung zweyer Aufsätze in der Berl. Monatsschrift (Sept. und Dec. 1793) von den Herren Kant und Genz* [Antimaquiavelo, o sobre los límites de la obediencia cívica: a instancias de dos ensayos en el Berl. Mensual (septiembre y diciembre de 1793) por los Sres. Kant y Genz]. In der Rengerschen Buchandlung. Disponible en https://books.google.es/books/about/Antimachiavel_oder_%C3%9Cber_die_Grenzen_des.html?id=vpgyAQAAMAAJ&redir_esc=y. [Originalmente publicado de forma anónima]
- Kant, Immanuel (1760-1804/2020). *Reflections on the philosophy of law* [Reflexiones sobre la filosofía del derecho]. En *Lectures and Drafts on Political Philosophy* [Lecciones y Borradores en Filosofía Política] (Frederick Rauscher, Ed. y Trad.). Cambridge University. Disponible en <https://www.cambridge.org/core/books/kant-lectures-and-drafts-on-political-philosophy/18AA6AB64DE77BA999B32E2E7525AB98> [se sigue la traducción del autor].
- Kant, Immanuel (1793/1986) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. *Berlinische Monatsschrift*, Septiembre, 201-284. [Traducción: Kant, Immanuel (1986). En torno al tópico: Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica. En *Teoría y Práctica* (pp. 3-60). (M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Trans.). Tecnos].
- Kant, Immanuel (1795/2018). *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Friedrich Nicolovius. Disponible en https://books.google.de/books?id=G_ZkAAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false [Traducción: Kant, Immanuel (2018). Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico (Roberto R. Aramayo, Trad.). Alamanda. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=773482&orden=0&info=open_link_libro].
- Kant, Immanuel (1797/1994). *Metaphysik der Sitten*. Friedrich Nicolovius. Disponible en https://books.google.es/books?id=N7dRAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Traducción: Kant, Immanuel (1994). Metafísica de las Costumbres (Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Trans.). Tecnos]
- Kant, Immanuel (1798/2003) *Der Streit der Facultäten in drey Anschnitten*. Friedrich Nicolovius. Disponible en https://books.google.es/books/about/Der_Streit_der_Facultäten_in_drey_Absch.html?id=dYMYMOrWEBoC&redir_esc=y [Traducción: Kant, Immanuel (2003). El conflicto de las facultades (Roberto R. Aramayo, Trad. y est. prel.). Alianza].
- Korsgaard, Christine M. (1997). Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution [Tomándose el derecho por su mano: Kant y el derecho a la revolución]. En Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (Eds.). *Reclaiming the History of Philosophy: Essays for John Rawls* [Reivindicando la historia de la filosofía: Ensayos para John Rawls] (pp. 297-328). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527258.012> Disponible en <https://archive.org/details/reclaiminghistor0000unse>
- Losurdo, Domenico (1983). *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Bibliopolis [Traducción: Losurdo, Domenico (2010). *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant* (Guillermo Escolar Martín, Trad.). Escolar y Mayo].
- Luis XVI (1789). *Lettre du Roi pour la convocation des états-généreux, à Versailles, le 27 Avril 1789* [Carta del rey para la convocatoria de los estados generales, en Versalles, 27 de abril de 1789]. De l'imprimerie royale. Disponible en https://archive.org/details/lettreduroipourl_1.
- Maliks, Reidar (2022). *Kant and the French Revolution* [Kant y la Revolución Francesa], Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/9781108529723>
- Pettit, Philip (2014). Two Republican Traditions [Dos Tradiciones Republicanas]. En Andreas Niederberger y Philipp Schink (Eds.). *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* (pp. 169-204). [Democracia Republicana: Libertad, Derecho y Política]. Edinburgh University. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748643066.003.0008>
- Ripstein, Arthur (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* [Fuerza y libertad: la filosofía jurídica y política de Kant]. Harvard University. <https://doi.org/10.4159/9780674054516>
- Vorländer, Karl (1912). Kants Stellung zur Französischen Revolution [La posición de Kant sobre la Revolución Francesa]. En *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70ten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht* [Tratados filosóficos.

Ofrecidos a Hermann Cohen en su 70 cumpleaños (4 de julio de 1912)] (pp. 247-269). Verlag Bruno Cassirer. Disponible en <https://archive.org/details/philosophischeab00berl>

Williams, Howard (2003). *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism* [La crítica de Kant a Hobbes: Soberanía y Cosmopolitanismo]. University of Wales. Disponible en <https://www.gwales.com/goto/biblio/en/9780708318140/>.

Wolff, Christian (1720/2003). *Reasonable Thoughts about the Actions of Men, for the Promotion of Their Happiness* [Pensamientos razonables acerca de las acciones de los hombres para la promoción de su felicidad]. En J. B. Schneewind (Comp.). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* [Filosofía Moral de Montaigne a Kant] (pp. 331-351). Cambridge University. Disponible en <https://archive.org/details/moralphilosophyf0000unse/page/n3/mode/2up>