

# ROUSSEAU Y KANT: UNA RELACIÓN PROTEICA

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

Universidad de Málaga

INTRODUCCIÓN.—1. LA RECEPCIÓN DE ROUSSEAU POR KANT: ALCANCE Y PROFUNDIDAD DEL INFLUJO.—2. LA FILOSOFÍA MORAL DE LA IGUALDAD Y DE LA AUTONOMÍA.—3. DE LA ANTROPOLOGÍA CONSTRUCTA A LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.—4. DEL CONTRATO SOCIAL NORMATIVO AL IDEAL DEL DERECHO DEL ESTADO.—5. BALANCE DE LA RELACIÓN: LA INDEPENDENCIA DE KANT.—BIBLIOGRAFÍA CITADA.

## RESUMEN

La relación Rousseau-Kant ha suscitado una amplísima bibliografía, pero todavía no ha llegado a formularse un balance mayoritariamente consensuado sobre la misma. Una de las razones para el disenso ha sido el diferente concepto de influencia que utilizan los comentaristas. La principal tesis que sostiene este trabajo es que se trata de una relación *proteica*: Kant leyó apasionadamente a Rousseau, pero lo interpretó desde su propia teoría. Así desactivó los principales conceptos políticos del ginebrino para aplicarlos a la ética. De todos los modos, resulta claro que el influjo de Rousseau sobre Kant es muy notable en sus teorías antropológica, moral y educativa, mientras que es mucho más aparente que real en sus teorías política y jurídica. En cualquier caso, Kant mantuvo siempre su independencia de criterio.

*Palabras clave*: Rousseau, Kant, relación proteica, autonomía, contrato social.

## ABSTRACT

The relationship between Rousseau and Kant has given rise to a vast bibliography but so far no agreement has been reached regarding its interpretation. One of the main reasons for the dispute has been differences regarding exactly what inte-

Intellectual influence means. This paper argues that the relationship between the two thinkers is proteiform, ie, Kant studied Rousseau intensely but from the viewpoint of his own theories. Thus, Kant neutralised Rousseau's key political concepts in order to apply them to the realm of ethics. Nevertheless, the author acknowledges Rousseau's conspicuous influence on Kant's anthropological, moral and educational theory, whilst considering his influence on his theories of politics and law to be superficial and of little underlying importance. Kant's thought always reflected his own independently reached criteria.

*Key words:* Rousseau, Kant, proteiform, autonomy, social contract.

#### INTRODUCCIÓN

La relación Rousseau-Kant, planteada en el último tercio del siglo XIX conjuntamente por estudiosos alemanes y franceses, ha provocado una amplísima bibliografía, en la que han participado también autores británicos e italianos (1), sin que hasta el momento se haya podido llegar a un acuerdo mínimo ni sobre el alcance preciso ni sobre la profundidad del influjo del ginebrino sobre Kant. A mi juicio, este desacuerdo se debe en parte a razones de enfoque y en parte a la ambigüedad del concepto de influencia. Para ciertos autores, como Philonenko y, en general, los británicos, el influjo se mide por las dependencias registradas y reconocidas por el segundo autor respecto del primero. Para los demás, en cambio, el concepto de influencia es mucho más amplio e indeterminado: incluye no sólo las ideas o teorías concretas, sino también la fuerza de inducción de nuevos horizontes mentales, la sugencia de ideas y motivos que el autor influido puede desarrollar de un modo propio e independiente, pero que deben el impulso inicial y algunas orientaciones generales, al menos, al primero. De todos modos, resulta incomprensible la opinión de un experto reconocido como A. Philonenko quien no sólo niega tal relación, sino que presenta a Kant como el crítico incesante de Rousseau (1968), para pasar a afirmar que el influjo de Rousseau en Kant es «una fábula», una «pura invención» (1971) y concluir que lo que sucede es

---

(1) Para una descripción breve de cada posición remito a mi trabajo de 1988, citado en nota 2. Los autores españoles nos hemos incorporado muy tarde al debate. Cabe citar los casos de J. GÓMEZ CAFARENA, *El teísmo moral de Kant*. Madrid, Cristiandad, 1983, 165-168, con algunas observaciones genéricas; J. MUGUERZA, «Contrato social y mito comunitario en Rousseau, Kant y Marx», en *Homenaje a A. Maravall*, 3 vols., Madrid, CIS, 1985, con un estudio comparativo de las tres posiciones a grandes rasgos; J. RUBIO CARRACEDO, 1988 y 1989 (véase nota 3) y E. BELLO, «La lectura kantiana del contrato social», en J. MUGUERZA y R. R. ARAMAYO, eds., *Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1989, 153-173, con un detallado estudio sobre la cuestión indicada por el título.

que Kant «deformó conscientemente» el pensamiento de Rousseau para acercarlo al suyo (1972) (2).

El segundo concepto de influjo me parece el adecuado y no sólo para el caso Rousseau-Kant. De todos modos, existe una base sólida como punto de partida: *a)* se da un reconocimiento explícito de Kant sobre su deuda con Rousseau al menos en tres textos inequívocos; y *b)* existe un elenco exhaustivo y preciso, elaborado por J. Ferrari (1979, 293-4) sobre la edición de la Academia, de las referencias expresas de Kant a Rousseau que contabiliza 79 citas (en 16 casos con expresión explícita de la obra concreta de Rousseau y en otros 18 con alusiones implícitas, pero claras); a estas citas hay que añadir otras 29 registradas en obras todavía no incluidas en la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín por aquella fecha (1979). Eso sí, el reconocimiento y las explicitaciones más claras se contienen en los escritos no destinados a la publicación, lo cual avala en cierto modo su veracidad. En las grandes obras de los ochenta es citado en forma excesivamente sucinta y escasamente generosa, mientras que reaparece con fuerza en las obras de los noventa, en especial en *Anthropologie* (1798).

Dado que ya me he ocupado de la base documental y del debate producido en un trabajo de 1988 (Rubio Carracedo, 1988, 29-74) y de las diferentes áreas de influencia en otro de 1989 (Rubio Carracedo, 1989, 349-368) dedicaré este ensayo a tratar en profundidad algunas de las cuestiones más debatidas en la compleja relación Rousseau-Kant (3).

---

(2) Philonenko está persuadido de que los intérpretes que insisten en el influjo persistente de Rousseau en Kant están completamente equivocados, ya que sucede todo lo contrario: Kant se propuso combatir las teorías de Rousseau, que consideraba equivocadas y perniciosas. Su opinión quedó ya claramente expuesta en su obra citada de 1968. Volvió a insistir con mayor énfasis en la introducción de 1971. Y se muestra ofuscado en su obra de 1972, donde repite en pocas páginas tres veces casi consecutivas (43, 46 y 48 —dos veces—) que Kant «deformó conscientemente» el pensamiento de Rousseau: «*On trouve toujours des passages; c'est l'esprit de l'oeuvre qu'il faut considérer. Ce fut l'honneur de Kant que de le faire et même de déformer l'esprit de cette oeuvre*» (ib. 48). Y en nota invoca el libro reciente de J. Starobinski (*La transparence et l'obstacle*, 1971) para añadir sin ninguna coherencia: «Il montra que Kant ne s'est pas trompé dans sa lecture de Rousseau, mais et c'est ce que nous affirmons avec énergie, a sciemment déformé l'esprit de la doctrine» (ib., nota 59, s.m.).

(3) J. RUBIO CARRACEDO, «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en E. GUIZÁN, coord., *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, 29-74; J. RUBIO CARRACEDO, «Rousseau en Kant», en J. MUGUERZA y R. R. ARAMAYO, eds., *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 349-368.

## 1. LA RECEPCIÓN DE ROUSSEAU POR KANT: ALCANCE Y PROFUNDIDAD DEL INFLUJO

Los tres pasajes más explícitos corresponden a *Bemerkungen* (Anotaciones) escritas mayoritariamente entre 1764-65 en su ejemplar de *Beobachtungen* (4), que constituyen una larga reflexión sobre Rousseau a lo largo de unas doscientas páginas, en las que comenta diferentes ideas del ginebrino, en especial las expresadas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombre*, *La nueva Heloisa*, *Emilio* y, en mucha menor medida, *El contrato social*. Como es sabido, se trata de la época en la que Kant cuestiona y revisa sus concepciones precedentes relativas a la moral y la antropología. Pues bien, una de las primeras dice así: «La primera impresión que un lector atento recibe de los escritos de Rousseau es que se encuentra ante una rara penetración de espíritu, un noble impulso de genio y un alma plena de sensibilidad en tal grado que jamás ningún escritor, en cualquier tiempo o país, puede haber poseído semejante conjunto de dotes» (AK 20 043 13).

El texto es elocuente por sí mismo. Kant tenía por entonces 40 años y había publicado ya ocho libros, por lo que no puede decirse que sea efecto de un deslumbramiento juvenil. Ciertamente es un influjo emocional (como subrayan los comentaristas británicos), pero también mental, como confirman los demás textos y la evolución del propio Kant. Por lo demás, el mismo regiomontano se muestra consciente y se pone en guardia: «El gusto entorpece la inteligencia. He de leer y releer a Rousseau hasta que la belleza de la expresión no me cautive; sólo entonces podré disponer de mi razón para juzgarle» (AK 20 030 05). Pese a su admiración genérica por el ginebrino, no deja de anotar su desconcierto ante algunas de sus opiniones tan singulares como paradójicas (AK 20 043 19). El eco de este impacto inicial se mantendrá activo en las diferentes modulaciones que se reflejan, sobre todo, en sus *Reflexionen* y en los borradores de lecciones, pero también en sus últimos escritos, por lo que se trata de un influjo intelectual a la vez persistente y renovado.

---

(4) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 1764. Es de notar que Kant, tan ahorrativo, escribió sus *Bemerkungen* en los márgenes de su ejemplar de *Beobachtungen*, lo que indujo a que los editores pensasen que se trataba de anotaciones a su propio texto. Solamente fueron editadas en el tomo XI de la edición Rosenkranz-Schubert en forma de una selección realizada por Schubert con el título *Bemerkungen zu der Beobachtungen...*, siendo reeditado así en las sucesivas ediciones de HARTELSTEIN (1868) y de KIRCHMANN. La edición íntegra apareció sólo en el volumen 20 de la Akademie, aunque sin notas críticas, contra lo habitual en esta edición, lo que no deja de sorprender tanto más cuanto que la brevedad de los textos kantianos, redactados como notas sueltas, las hacía casi imprescindibles para aclarar la interpretación de algunos pasajes casi herméticos.

Ahora bien, ¿cuál fue la revelación principal que hizo Rousseau a Kant? Este mismo lo refiere con cierta solemnidad en el mismo escrito: «Soy por naturaleza un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creí que sólo eso podría constituir el honor de la humanidad y desprecié al pueblo ignorante. Rousseau me abrió los ojos y me devolvió al camino recto. Ha desaparecido la ofuscación que daba origen a esa preferencia, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que mi tarea puede aportar a todas las demás un valor: el de *promover los derechos de la humanidad*» (AK 20 044 12, s.m.).

Una confirmación preciosa nos la proporciona Herder, quien había sido discípulo de Kant por aquella época, en sus *Cartas para la liberación de la humanidad*, donde rememora la actitud del regiomontano en estos términos: «Con el mismo interés con que estudiaba a Leibniz, Wolff, Baumgartner, Crusius y Hume, con que escrutaba las leyes de la naturaleza en Newton, Kepler y los físicos, se aplicó a los escritos de Rousseau que acababan de aparecer, su *Emilio* y su *Eloísa*, como a todo descubrimiento científico que acabara de conocerse. Los ensalzaba y volvía una y otra vez a profundizar sin prejuicios en la naturaleza, así como en la dignidad moral del hombre» (Carta 79).

Es probable que el énfasis de Rousseau sobre el primado de la conciencia y la oposición entre el ser natural y el ser civilizado evocasen también en Kant la formación pietista que había recibido de sus padres. Pero el influjo intelectual va mucho más allá, como relata el propio Kant en un pasaje de las *Bemerkungen* donde no duda en atribuir a Rousseau el título de «Newton de la moral». Dice así: «Newton ha sido el primero en ver el orden y la regularidad, unidos a una gran simplicidad donde, ante él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad mal combinada, pero tras él los cometas siguen su curso describiendo órbitas geométricas. Rousseau ha sido el primero en descubrir bajo la diversidad de formas convencionales la naturaleza del hombre en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada. Hasta entonces la objeción de Alfonso y de Manes mantenía toda su validez. Tras Newton y Rousseau, Dios queda justificado y en adelante la doctrina de Pope queda como verdadera» (AK 20 058 16).

El texto resulta nítido y corrobora la profundidad del influjo. Sólo un arraigado prejuicio puede permitir a Paton (1946) afirmar que el paralelismo Newton-Rousseau es engañoso porque el texto kantiano contiene algunas imprecisiones: la fijación de las órbitas de los cometas se deben a Kepler más bien que a Newton y resulta impropio atar el dúo Newton-Rousseau

al carro de su designio de teodicea popiana. Ello es cierto, aunque si Kant leyó la *Carta a Voltaire* bien pudo vincular a Rousseau con Pope, aunque en versión mucho moderada (5). Pero ello en nada oscurece la claridad con que Kant atribuye a Rousseau en el orden moral los mismos títulos y la misma metodología empírico-racional que a Newton en el orden natural.

Por lo demás, el texto confirma la perspicacia de Kant. En efecto, mientras que sus colegas ilustrados franceses malentendían sus propuestas (Voltaire, Diderot, D'Alembert), Kant fue el primero, en su lectura de Rousseau, en captar la unidad interna de su pensamiento pese a la contraposición aparente que hacía entre naturaleza y cultura-sociedad. Kant interpretó el intento de Rousseau como una investigación antropológico-social con derivaciones morales y políticas. El ginebrino se proponía conocer la naturaleza originaria del hombre oculta tras las peripecias histórico-sociales; trataba de desvelar, en definitiva, el hombre original y su destino propio bajo las brumas del proceso civilizatorio y la desigualdad social. Kant repite esta idea una y otra vez. Pero, eso sí, su acuerdo en la teoría no obsta a un desacuerdo en el método: «Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural. Yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado» (AK 20 014 15). Como apunta Ferrari (1979, 184), Kant alude a la distinción que acababa de establecer (*Untersuchung...*, 1764) entre el método de los matemáticos (que proceden sintéticamente por construcción de conceptos) y el de los filósofos (que han de atenerse a la experiencia). El mismo Rousseau había comparado en el segundo Discurso (*Origen de la desigualdad...*) su método constructivo con el de Buffon y Maupertuis en sus intentos de reconstruir los orígenes.

Es de notar que no fue Kant el único en Alemania en interesarse vivamente por Rousseau. Tenemos también a Lessing, Schiller, el mismo Herder (quien en su correspondencia a propósito de las *Confesiones* le evoca como «lucero de la mañana») o Basedow. Y el interés por Rousseau perdurará en el idealismo (Fichte, Hegel). Todavía Nietzsche evocará en su diatriba con el

---

(5) En el texto hace referencia Kant a los que consideraba los dos grandes objetores del orden en el mundo físico (Alfonso) y en el mundo moral (Manes), respectivamente. Resulta admirable la curiosidad intelectual de Kant que le llevó a reconocer la fina y sutil objeción con la que Alfonso X el Sabio cerraba su recopilación *Libros del Saber de Astronomía*: «verdaderamente es digno de admiración el orden de los cuerpos celestes /.../. Pero hase de mejorar» (cita literal aproximada). Objeción que no siempre fue captada (Tomás de Aquino, su contemporáneo, no la recoge en su *Summa Theologica*, pese a que arruina su quinta vía para probar la existencia de Dios). Alfonso X el Sabio es una figura intelectual infravalorada en España, pero aun así resulta llamativo cómo DELBOS (1969, 98) elimina sin más a Alfonso de la cita kantiana (¿quién será ese Alfonso del que no tengo noticia?, habrá pensado). Puede ser una errata, pero resulta inexplicable, sobre todo en una tercera edición.

moralismo de Kant que a éste «le había picado también aquella tarántula moral que se llamó Rousseau» (Prólogo de *Aurora*). El influjo de Rousseau sobre Marx está sobradamente documentado; y, de hecho, Marx toma de su Rousseau la fórmula del anticontrato o contrato histórico de vasallaje (*Das Kapital*, I, 8.<sup>a</sup> sección cap. 30). Sin duda influyó, desde luego, que los alemanes no considerasen al ginebrino un autor francés, sino suizo. Ello pudo facilitar su recepción. De hecho, las obras de Rousseau eran inmediatamente traducidas al alemán. Y es probable que el clima prerromántico que dominaba ya la cultura alemana en aquel momento potenciase el interés. Pero Kant fue, entre todos, quien mejor supo entender el designio de Rousseau; incluso en la teoría educativa, es superior a Basedow (*Philanthropinum*). Por todo ello resulta llamativo que el influjo de Rousseau sobre Kant no haya pasado a los manuales, al menos en España, en contraste con el de Hume, siendo el primero mucho más importante que el segundo.

## 2 LA FILOSOFÍA MORAL DE LA IGUALDAD Y LA AUTONOMÍA

La lectura del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y de *Emilio* resultó decisiva para el abandono definitivo por parte de Kant del método lógico-deductivo de Wolff, quien «confunde lo bueno con lo verdadero» (*Untersuchung*, 1764), al mismo tiempo que le ayuda a superar como insuficiente el enfoque británico del *Moral Sense*. Un pasaje de *Beobachtungen* (1764) refleja ya la nueva actitud: «La verdadera virtud ha de reposar sobre principios que la hagan tanto más noble y sublime cuanto son más universales. Tales principios no consisten en reglas especulativas, sino en la conciencia de un sentimiento presente en el corazón de todos los hombres y que alcanza más allá de los principios particulares de la piedad y de la complacencia: el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana» (AK 2 311 29, s.m.).

Gurvitch (1922) insiste en que este pasaje constituye la conclusión del libro y señala el comienzo de la nueva ética kantiana. El fuerte influjo de Rousseau procedería, sobre todo, de *Emilio*, en especial del discurso del Vicario Saboyano (OC, IV, 522-597) donde éste asevera que la justicia y la bondad no son palabras abstractas, formadas por el intelecto, sino verdaderos sentimientos del alma ilustrados por la razón. Poco después identifica la conciencia con la facultad moral que no engaña jamás y proporciona una guía segura al hombre, ya que es un principio supraempírico e incondicionado (ib. 594-5). Rousseau plantea una dialéctica conciencia-razón como base de la ética, con una metodología que inaugura el constructivismo normativo



(que Kant trocará más tarde en constructivismo trascendental). La conciencia se ofrece por primera vez como principio incondicionado, como llave del «mundo del puro deber moral». Pero Ferrari (1979, 191) se equivoca cuando alinea conjuntamente a Rousseau y Kant en una supuesta posición iusnaturalista frente «a la doctrina autónoma de la *Aufklärung* intelectualista». Creo haber demostrado suficientemente la superación del iusnaturalismo en Rousseau (J. Rubio Carracedo, 1990; 2001); su interferencia en algunos pasajes de Kant es más discutible; pero es obvio que tanto la moral de Rousseau como la de Kant son autónomas por definición, pues ambas parten del principio de la dignidad humana, que sólo es inteligible prácticamente como autonomía moral; de ahí también que ambos se opongan a la moral utilitarista de la Ilustración.

El programa de lecciones para el semestre de invierno 1765-6 confirma y explicita la posición kantiana y su vinculación con Rousseau. Kant comienza por la aseveración de que es preciso completar la filosofía práctica de los principios con «la doctrina de la virtud», que es la que determina el acuerdo de la intención con el principio. Ello implica una doble investigación; primera, sobre el hombre histórico y sus diferentes fases (simplicidad salvaje, simplicidad cultivada, civilización); y una segunda sobre la verdadera naturaleza del hombre. De tal modo que es preciso siempre examinar lo que se ha hecho «antes de demostrar lo que debe hacerse». Y éste es «el método según el cual hay que estudiar al hombre»; y no tan sólo al que «ha sido desnaturalizado» sino también «la naturaleza del hombre», que es permanente. Y añade: «este método de la investigación moral es un bello descubrimiento de nuestro tiempo y, si se examina el plan completo, se verá que ha sido totalmente ignorado por los antiguos» (AK 02 311 20). La resonancia del *Discurso sobre la desigualdad* es manifiesta, pero Kant parece atribuirse el protagonismo exclusivo del método. Es uno de los casos en los que, según Ferrari, con nuestras reglas de citación, el regiomontano no habría satisfecho siempre la obligación de declarar las fuentes. Pero en las *Bemerkungen*, en cambio, Kant se había referido al «método de Rousseau» frente al de los moralistas actuales, mucho más ingenuos, que declaran mal inherente al hombre lo que sólo es una peripecia histórica (AK 20 027 29). A continuación distingue Kant su método analítico frente al sintético de Rousseau, como antes mencioné.

Como es bien conocido, Rousseau se caracteriza por el optimismo sobre los orígenes y el pesimismo sobre la historia. Kant, en cambio, adoptará una posición inversa: pesimismo de los orígenes (la teoría luterana del mal radical) y optimismo teleológico e histórico. Pero el influjo de Rousseau hace que, por esta época, Kant no dude de la bondad natural hombre. Así en *Be-*



*merkungen* afirma: «No existe en el corazón humano una inclinación inmediata a las malas acciones sino, por el contrario, a las buenas» (AK 20 918 10). Es más, establece como criterio para distinguir la moral «falsa» y la «sana» una ilustración médica: la moral falsa es sólo sintomática, mientras que la sana es preventiva (AK 20 028 13). Antes había indicado: «el médico es el servidor de la naturaleza. Evitad el mal exterior; la naturaleza adoptará ella misma la dirección correcta. Si el médico dijera que la naturaleza misma está corrompida, ¿cómo querría mejorarla? El moralista está en el mismo caso» (AK 20 025 03). Lo que no implica que el hombre sea naturalmente virtuoso, ya que la virtud es siempre fruto de un laborioso esfuerzo moral, como su mismo nombre indica: *virtus* (AK 20 011 09).

A partir de 1770, en cambio, como apunta Ferrari (1979, 194), Kant adopta un rumbo diferente, que le aleja parcialmente de Rousseau al formular su ética formal del puro deber, que excluye toda apelación al sentimiento. En una de las *Reflexionen* de la época afirma tajantemente: «Rousseau busca lo natural bajo lo artificial, busca la mayor perfección en el estado civilizado sin contradecir la naturaleza. Pero se engaña teniendo esto por posible» (AK 16 063 25). Más adelante presentará a Rousseau como el defensor de la virtud innata en el hombre, y lo opone a Hume en cuanto defensor de la virtud artificial, decantándose por el segundo. Pero en una de las lecciones de ética de la misma época (publicada por Menzer), Kant precisa todavía que «sin un germen de bien en el hombre no sería posible moralidad alguna». Incluso en 1793, cuando formula en *Die Religion* (AK 06 020 08) la teoría del mal radical considera «una hipótesis benévola» la de aquellos moralistas que desde «Séneca a Rousseau» exhortan a «cultivar sin desfallecimiento el germen del bien que quizá se encuentra en nosotros». Todo parece indicar que en Kant permanece de algún modo latente el influjo rusioniano de la naturaleza original, que reaparece como germen del bien, aunque muy borrado por los efectos del pecado original, pero que resulta indispensable en cuanto «fundamento natural» tanto para la *Tugendlehre* (AK 06 445 02) como para la educación (textos reunidos por Ferrari, 1979, 195-6).

### 3. DE LA ANTROPOLOGÍA CONSTRUCTA A LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Como es sabido, durante la década de 1770-80 (durante la que no publicó prácticamente nada), Kant elaboró lentamente su nueva teoría moral; en el curso 1776-7 inicia también sus lecciones de pedagogía, en las que *Emilio* recibe una atención preferente. No obstante, ya en las *Bemerkungen* había apun-

tado Kant: «sólo la educación tal como la entiende Rousseau podría ayudar a reflorar la sociedad civil» (AK 20 175 05). ¿Por qué? Porque —añade— «una educación libre forma un hombre libre, como desea Rousseau» (AK 167 03). Y ello pese a que encuentra muy artificial y extremadamente difícil la posición del preceptor (AK 20 029 13). En sus *Lecciones de Pedagogía*, no obstante, subraya: «es en el fondo de la educación donde reposa el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana» (AK 09 444 18).

Pero *Emilio* le reveló mucho más que la importancia de la educación. Lejos de ver en él como muchos de sus contemporáneos una fantasía arbitraria, Kant percibe en el mismo, pese a ciertas exageraciones del ginebrino, una importante metodología constructiva, con la distinción que establece entre «idea» (razón) e «ideal» (imaginación): «la idea es una regla general, en abstracto; el ideal es un caso particular que someto a la regla. Así el *Emile* de Rousseau, con la educación que le da, es una verdadera idea de la razón. Pero no puede decirse nada determinado sobre el ideal /.../. La causa de esta exigencia de completud (*Vollständigkeit*) es que, de otro modo, no podríamos tener un concepto de perfección moral. La virtud del hombre es siempre incompleta. Sin embargo, nos hace falta siempre una medida para ver qué diferencia existe entre la incompletud y el más alto grado de virtud; y lo mismo sucede con el vicio /.../. En moral es necesario presentar las leyes en toda su perfección moral y su pureza. Es diferente si se quiere realizar tal idea y, aunque no sea enteramente posible, resulta de la mayor utilidad. Rousseau confiesa en su *Emile* que tal educación de un solo individuo exige toda una vida, o la mejor parte de ella» (AK 28 994 08).

Una lección de 1784 refleja con mayor exactitud esta metodología constructiva: «Rousseau dice que hacen falta tres cosas para la construcción de una casa: 1.º, la idea en la cabeza del arquitecto; 2.º, la *imago*, la imagen de la casa, que es sensiblemente diferente a la idea, pues las circunstancias no permiten la realización de la idea completa; 3.º, la apariencia, tal como la casa aparece. Y presenta un buen ejemplo: el moralista presenta la virtud en la idea; el historiador la presenta tal como la han poseído verdaderos hombres; y el poeta o dramaturgo la presenta sólo como aparece, simplemente como apariencia» (AK 28 1.274 26). Del mismo modo, son «las ideas de la razón» las que han de operar la conciliación del modelo natural y del modelo social, como precisa en una de las *Reflexionen* sobre antropología de 1788-9 (AK 15 617 26).

Kant vuelve una y otra vez a replantear y resolver lo que Cassirer bautizó como «el problema Rousseau»: la concepción unitaria de la naturaleza y la razón. Varios textos seleccionados por Ferrari (1979, 227 ss.) lo muestran con claridad. El primero corresponde a una de las *Reflexionen* sobre antro-

pología escrita en torno a 1783, y que se mantiene casi idéntica en la *Anthropologie* de 1798. La cuestión versa sobre cómo es posible discernir el destino natural del hombre en la cultura más elevada y en el seno de la sociedad civil. Pero Kant añade: para ello hay que interpretar y resolver «las tres propuestas paradójicas de Rousseau»: los males derivados de las ciencias (*Discurso de las ciencias y las artes*), los males derivados de la civilización (*Discurso sobre la desigualdad*) y los males de la mala educación (*Emilio*). Pues bien, según Kant, «todo el designio de Rousseau es éste: que el hombre obtenga el arte de reunir todas las ventajas de la cultura con todas las ventajas del estado de naturaleza /.../. En definitiva, el estado civil y el derecho de gentes. El primero consiste en la libertad e igualdad bajo la ley; el segundo, en la seguridad y el derecho de los estados, no por medio de la fuerza particular, sino según las leyes» (AK 15 889 19).

Las paradojas de Rousseau apuntan, pues, según Kant, una solución. Ésta es la tesis que defiende expresamente en *Muthmasslicher Anfang* (1786): se trata de resolver comprensivamente la relación naturaleza-libertad. Rousseau expuso en sus *Discursos* «la contradicción inevitable entre la civilización y la naturaleza humana», pero en su *Emile* y en su *Contrat social* «trata de resolver un problema aún mayor: el conocer cómo ha de progresar la civilización para desarrollar las disposiciones de la humanidad». Si no se resuelve adecuadamente, surgen las contradicciones sociales y «la desigualdad del derecho humano universal; desigualdad de la que tan justamente se lamentaba Rousseau, pero que resulta inseparable de la cultura mientras ésta no progrese siguiendo un plan» (AK 08 116-117).

Este plan se enuncia ya en varias de las *Reflexionen* de la época: «Se puede progresar también en la cultura ciegamente y sin plan, y la naturaleza no nos ha dejado elección. Pero si casi hemos llegado, al final se impone establecer un plan: de educación, de gobierno, de religión, en el que la felicidad y la moral serán los puntos de referencia» (AK 15 896 033). En este pasaje, Kant parece suscribir el programa de Rousseau hasta en los objetivos (felicidad reconciliada con la justicia). Posteriormente, Kant se centrará sobre el objetivo de la justicia, dejando que la felicidad venga por añadidura. Pero ya aquí queda claro que entendió el *Contrato* con una intención predominantemente moral.

De hecho, el papel esencial en la reconciliación naturaleza-cultura lo confía a la educación. Un texto de *Anthropologie* (1798) lo confirma plenamente: la «verdadera opinión» de Rousseau no era la de proclamar «un retorno a los bosques», sino «expresar la dificultad que tenía la especie para acceder a su destino siguiendo una ruta aproximativa». Tales peligros de desviación son los que «describe en los *Discursos* y en *La nueva Heloísa*: «esos tres es-

critos, que representan el estado de naturaleza como un estado de inocencia/.../ deben servir simplemente como hilo conductor en el *Contrat social*, en *Emile*, el *Vicario Saboyano*, para salir del laberinto del mal donde la especie se ha encerrado por su culpa /.../. Admitía que el hombre es bueno por naturaleza(...), pero de un modo negativo, es decir, que no es malo por sí mismo y de modo intencional, pero está en peligro de ser contaminado más y más por guías malos o inexpertos» (AK 07 326 28). Este pasaje de su último libro publicado muestra bien elocuentemente cómo Rousseau sigue siendo no sólo su interlocutor privilegiado, sino en cierto modo su guía en las cuestiones antropológicas y morales. Educación y política habrán de conjuntarse para conducir a la especie a su destino moral. Kant se muestra más cauto y, a la vez, más optimista que Rousseau: más cauto, porque el mismo educador ha de ser educado; más optimista porque no comparte la visión de entropía social del ginebrino, aunque sin hacerse ilusiones tampoco: la humanidad es «una especie de seres razonables que se esfuerza, en medio de los obstáculos, en orientarse hacia el bien en un progreso continuo del mal» (ib. 333 03).

El extenso discurso del Vicario Saboyano en *Emilio* es, probablemente, el texto focal de Rousseau en su recepción por Kant. En él se perfilan ya algunos motivos básicos de la Razón Práctica kantiana, e incluso de su Razón Pura. Está claro que Rousseau no llega a formular la razón crítica, pero su refutación de la metafísica racionalista y la reflexión profunda que ofrece sobre las creencias básicas en las que se fundamenta la vida moral (el alma inmortal, la providencia divina, la libertad incondicionada) constituyen un preludio inequívoco de la razón práctica kantiana. En efecto, tanto la libertad moral, como la existencia de Dios y del alma inmortal no son para el Vicario Saboyano el resultado deductivo de una argumentación, sino que son convicciones profundas y compartidas sobre las que se asienta la exigencia moral (Rousseau, OC, IV, 586-9). Kant hilará más fino al precisar que son tres postulados trascendentales de la razón práctica. Pero en Rousseau se encuentra ya igualmente la primacía incondicionada de la libertad como condición de toda exigencia moral. Y las tres creencias fundamentales son las que garantizan la solución del viejo problema platónico de la conciliación de la felicidad con la virtud. Asimismo, el Vicario Saboyano insiste en el conflicto moral permanente entre la «voz del alma» (conciencia) y la «voz del cuerpo» (pasiones), conflicto que procede de la dualidad de la naturaleza humana. Para Rousseau la conciencia es una guía infalible y universal y se traduce mediante un juicio que confiere «toda la moralidad de nuestros actos». Pero la conciencia sola no se basta, porque aunque es una guía infalible e insobornable, lo es más bien en negativo y precisa de la ayuda de la razón, que le

muestra el bien en positivo; de este modo, la conciencia es ilustrada por la razón: «sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal»; pero «por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural» (OC, IV, 288; ib. 522-3).

También, en el *Contrato social*, Rousseau distingue entre la libertad civil (producto del contrato social) y la libertad moral, en la que se funden la virtud del hombre y la del ciudadano. La libertad moral se expresa mediante «la voz del deber» (ib., 364), y es expresión de la autonomía moral por la que el hombre es «verdaderamente dueño de sí» en medio de las leyes civiles ya que «obedecer a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (ib. 365). No obstante, como expondré más adelante, Kant terminará por disociar el mundo rusioniano íntimamente unido de moral y política, al adscribir únicamente al mundo moral los atributos derivados de la autonomía y de la voluntad general. Por lo demás, es obvio que los claros precedentes rusionianos no implican una dependencia de Kant, quien los reelaboró en su propio sistema; pero sí confirman la realidad de una influencia que se mantuvo hasta los últimos escritos del regiomontano. Y, como concluye Ferrari, en Kant se encuentra una interpretación básicamente correcta del ginebrino, que elaboró por su parte crítica y conceptualmente. Por eso, «si Rousseau despertó a Kant, Kant realizó, en cierta medida, a Rousseau» (Ferrari, 1979, 253).

#### 4. DEL CONTRATO SOCIAL NORMATIVO AL IDEAL DEL DERECHO DEL ESTADO

Puede decirse, en general, que Kant sintonizó en buena medida con Rousseau en los ámbitos antropológico, educativo y moral, pero se mostró claramente refractario a las ideas del ginebrino en el ámbito jurídico-político. Un síntoma claro es que el *Contrato social* ocupa un lugar muy secundario en su lectura de Rousseau. No hay duda de que Kant lo encontraba extraño a su sensibilidad jurídico-política. Todo parece indicar que el regiomontano lo consideraba un libro excesivo y con prescripciones irrealizables y hasta absurdas desde la óptica del sereno despotismo ilustrado de Federico II el Grande, su admirado rey. Por eso se esforzará en desviar al ámbito moral las radicales exigencias democráticas del ginebrino como a su lugar propio. Por lo que resulta innegable que Kant «moralizó» a Rousseau y, de esta manera, lo desactivó políticamente, mientras que los conceptos de contrato social y voluntad general los situaba en el ámbito trascendental, en un vano esfuerzo por unificar Hobbes y Rousseau en una síntesis muy realista, pero enteramente inconsistente.

Este diseño pretendidamente unificador, aunque en realidad dualista, contra la opinión de muchos comentaristas, que lo postponen al último período de Kant, aparece dibujado ya con bastante precisión en una de las primeras *Reflexionen*, en un programa de siete puntos, que transcribo en su totalidad:

«1) La indeterminación natural en la especie: la relación de sus poderes y de sus inclinaciones, y su naturaleza susceptible de adoptar toda clase de formas.

2) El destino del hombre. El estado esencial del hombre: si consiste en la simplicidad o en el máximo cultivo de sus capacidades y la mayor satisfacción de sus deseos. Si el grado de habilidad responde también a un fin natural: es lo que hay que investigar. Si debe cultivar las ciencias necesariamente /.../.

3) El hombre de la naturaleza considerado únicamente en sus cualidades personales, independientemente de su situación. Ésta es justamente la cuestión: ¿qué es natural y qué depende de causas externas y accidentales? El estado de naturaleza es un ideal de las relaciones externas del hombre puramente natural, esto es, del hombre salvaje. El estado social puede constituirse también con personas de cualidades puramente naturales.

4) *Emilio* o el hombre cultivado. El arte o el cultivo de las fuerzas y tendencias que se avienen mejor con la naturaleza. Mediante él se mejora la perfección natural.

5) En el estado exterior. El contrato social (vínculo de los ciudadanos) o ideal del derecho del estado (según la regla de igualdad) considerado *in abstracto*, sin tener en cuenta la naturaleza particular del hombre.

6) *Leviatán*: el estado de sociedad que es conforme a la naturaleza del hombre. Según la regla de seguridad (...).

7) La alianza de los pueblos: el ideal del derecho de los pueblos como perfeccionamiento de las sociedades desde el punto de vista de las relaciones exteriores.

/conclusión/ El contrato social o el derecho público como fundamento de la fuerza suprema. *Leviatán* o la fuerza suprema como fundamento del derecho público» (AK 19 098 32; refl. N.º 6.593, 1764-8).

Me parece un pasaje de importancia excepcional porque demuestra cómo, en una época tan temprana como 1764-8, lo sustancial de su pensamiento jurídico-político estaba ya claramente formulado sobre el dualismo legitimismo/realismo, esto es, del «estado exterior o ideal del derecho del estado», según la regla de igualdad, frente al estado *Leviatán* que es el estado conforme con la naturaleza real del hombre, según la regla de seguridad. Y la tajante conclusión: el contrato social o derecho público fundamenta la fuerza suprema o *Leviatán*; y ésta es, a su vez, es el fundamento del derecho público. Por tanto, ambos en el mismo plano de fundamentación recíproca y



no ya de simple, aunque indispensable, sostén material por parte del segundo, como hubiera sido lo más lógico. Y es que, en efecto, sus estudios jurídico-políticos en las fuentes de Grocio y Pufendorf parecen haberle marcado definitivamente. Me sorprende que todos los comentaristas consultados ignoren este pasaje; y que el mismo Ferrari, que es quien ha seleccionado el texto, lo aduce simplemente en una nota.

No obstante, en la recepción de Rousseau que reflejan las *Bemerkungen*, Kant se aproxima en ocasiones a la postura radical del ginebrino. Así cuando observa: «se habla mucho de virtud, pero hay que erradicar la injusticia para poder ser virtuoso /.../. Toda virtud se hace imposible sin aquella resolución» (AK 20 151 07). Y cuando trata de la libertad, tras comentar el conflicto rusoniano entre individuo y sociedad, concluye: «nadie duda de que vale más morir que vivir encadenado» (AK 20 091 09). Y nada le parece tan «penoso y antinatural» como «la sumisión de un hombre a otro hombre», ya que «el hombre dependiente no es ya un hombre, ha perdido toda la dignidad, no es más que un accesorio de otro hombre» (ib. 094 01). Es más, condena todo gobierno despótico ya que «quien impone hacer algo por obediencia cuando hubieran bastado para ello motivos internos, ese tal hace esclavos» (ib. 066 07). Y ello es aplicable también a la legislación: «el grado del poder legislativo supone la desigualdad y hace que un hombre pierda por relación a otro un grado de libertad /.../. Una voluntad que se ha sometido a otra es incompleta y contradictoria porque el hombre posee una espontaneidad /.../» (ib. 065 24), lo que casi suena a un pasaje anarquista en el primer Kant.

Pero estos acentos no vuelven a repetirse. Tras el impacto inicial, Kant se propuso encontrar el modo de conciliar a Rousseau con Hobbes en el ámbito jurídico-político. De ahí la época tan temprana del programa anteriormente citado. El impacto legitimista de Rousseau vino a romper la solidez del ordenamiento jurídico-político de los juriconsultos (Grocio, Pufendorf, Burlamaqui). Y Kant hubo de intentar una síntesis. Por tanto, en puridad no es cierto que Kant corrigiera a Rousseau basándose en Hobbes, sino que fue Rousseau quien provocó un fuerte replanteamiento del positivismo jurídico en Kant. Eso sí, el contrato social legitimador pasará a ser «el ideal del derecho del estado», pero Kant podrá aún repetir con Rousseau y contra Grocio: «no hay contrato posible entre el amo y el esclavo» (AK 19 148 01).

Por lo demás, es claro que Kant postergó la elaboración de su teoría jurídico-política hasta concluir la triple fundamentación crítica, así como su filosofía de la historia. El intento sistemático lo realizará solamente en la *Rechtslehre* (1797), tras la tentativa incompleta de *Theorie und Praxis*. Pero con anterioridad aparecen algunos apuntes, a partir de las *Reflexionen*. En una de ellas escribe: «Ley-Constitución civil-Desarrollo de todos los talen-



tos y gérmenes morales. Así el bien sale del mal /.../. Rousseau tiene razón en su crítica de la imperfección de la constitución del estado. Es contraria a la naturaleza, pero es un germen del bien /.../» (AK 15 779 26). Pero, en general, puede decirse que Kant tiende a destacar el aspecto positivo del ordenamiento jurídico, por imperfecto que sea, para evitar el radicalismo de Rousseau. Quizá porque, como afirmó en *Idee...*, «el hombre es un animal que necesita un amo» (AK 08 023), haciéndose eco de Lutero.

Eso sí, Kant se mostró una vez más perspicaz al entender el contrato social rusioniano como un constructo normativo, sin vertiente historicista alguna, a diferencia del contrato diseñado por los juriconsultos, aunque limitando su validez al plano ideal regulativo. Ya en una de las *Reflexionen* asevera que se trata de «un pacto ideal» (AK 19 368 05). Pero el primer tratamiento sistemático ha de esperar a *Theorie und Praxis* (1793), donde comienza por presentarlo como «un contrato originario, el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil y, por tanto, enteramente legítima, y constituirse una república». Y lo define de modo paralelo a Rousseau: «Pero este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*) en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada de un pueblo en una voluntad general y pública (...), no es posible suponerlo en modo alguno como un hecho (*factum*) (e incluso es imposible suponerlo como tal) /.../». Pero seguidamente se distancia del ginebrino para apelar al idealismo trascendental del «como si» (*als ob*): «Es, por el contrario, una simple Idea de la razón, pero posee una realidad (práctica) indudable, en el sentido de que obliga a todo legislador a dictar sus leyes como pudiendo haber sido emanadas de la voluntad colectiva de todo un pueblo, y a todo sujeto a considerar, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si (*als ob*) él hubiera concurrido a formar una voluntad de tal género mediante su sufragio. Porque tal es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública» (AK 08 297 02).

Esta solución del «como si» trascendental es tan ingeniosa como poco convincente, puesto que, al contrario que Rousseau, legitima el despotismo con tal de que sea ilustrado (6), y no llega a una democracia mínima. Ponerse en la perspectiva de la voluntad general no es someterse a la deliberación pública de la que se origina o en la que se encuentra la voluntad general, del

---

(6) Tampoco me parece desdeñable el influjo en Kant de la práctica del despotismo ilustrado tal como la ejecutaba su admirado monarca Federico II, el denominado «rey filósofo», quien introdujo la exigencia de encabezar la promulgación de una ley con un preámbulo explicativo de la misma, a fin de que los súbditos pudiesen obedecerla de modo voluntario y motivado, «como si» hubieran colaborado en su gestación, al igual que el rey había tenido presentes a sus súbditos al redactar la ley.

mismo modo que la posición monológica nunca puede remplazar a la dialógica por mucho que se esfuerce en prever las objeciones y las respuestas.

El planteamiento del contrato social en la *Rechtslehre*, en cambio, se mantiene más próximo al de Rousseau, aunque cambiando su naturaleza: «El acto por el que el pueblo se constituye en Estado (o, más propiamente, la Idea de éste, la única que permite pensar la legalidad) es el contrato originario, según el cual todos (*omnes et singuli*) abandonan en el pueblo su libertad exterior para encontrarla como miembros de una república, esto es, como el pueblo considerado como Estado (*universi*), y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado una parte de su libertad exterior innata a un fin, sino que ha dejado enteramente la libertad salvaje y sin ley para reencontrar su libertad en general en una dependencia legal, es decir, en un Estado jurídico, y por tanto completa, ya que esta dependencia legal procede de su propia voluntad legisladora» (AK 06 325 30). Como puede apreciarse una vez más, Kant no está dispuesto a llevar el contrato, incluso como Idea, al ámbito propiamente político, sino que lo limita al jurídico.

Ello se aprecia también en la división de los tres poderes del Estado, que Kant acepta en la *Rechtslehre*, pero para acentuar su unidad, en un pasaje en el que hace una imputación a Rousseau bastante forzada. Éste es el pasaje: «Hay tres poderes diferentes (*potestas legislativa, executoria, judiciaria*) mediante los que el Estado (*civitas*) tiene su autonomía, es decir, su forma, y se conserva según las leyes de la libertad. Es en su unidad donde radica la salvación del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*) por la que no hay que entender ni el bien de los ciudadanos, ni su felicidad, porque esa felicidad puede estar (como afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o bajo un gobierno despótico más cómodo y más deseable de esperar; sino que se trata del Estado de la mayor concordia —acuerdo entre la constitución y los principios del derecho— al que la razón nos obliga a tender por un imperativo categórico» (AK 06 318 04).

Por su parte, también la voluntad general rusioniana es reconceptualizada por Kant en los términos de «la voluntad general unificada a priori». Como es sabido, Rousseau toma el concepto de Montesquieu, quien a su vez hereda una larga tradición que viene de Malebranche y de Spinoza, en diferentes sentidos. Diderot sostuvo frente a Rousseau que debía entenderse en sentido monológico: «es la voz de la conciencia que resuena en el silencio de las pasiones». Pero el ginebrino mantuvo siempre su sentido dialógico: la voluntad general sólo se puede conocer a través de la deliberación en la asamblea pública.

Gurvitch (1922, 391-7) realizó un importante estudio comparativo del concepto de voluntad general en Rousseau y en Kant, llegando a la conclu-

sión de que en Rousseau era «una sustancia metafísica» mientras que en Kant era una «idea regulativa». Pero Gurvitch comete el error de adoptar como propia de Rousseau la posición de Diderot en el artículo del mismo nombre de la *Enciclopedia*, que éste había publicado anónimamente, como tantos otros. Y la detallada refutación que Rousseau le dedicó en el segundo capítulo del *Manuscrit de Génève* le confundió. Pero difícilmente Rousseau iba a concebir la voluntad general como una entidad separada cuando se mostró tan crítico con los planteamientos metafísicos de los iusnaturalistas. Aunque existen algunos pasajes oscuros, lo cierto es que cuando busca explicarla de modo claro no duda en asentarla en «la voz de la mayoría» (la unanimidad sólo era requerida para el contrato originario), pues «del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general» (OC, III, 439). Ciertamente, tal cálculo nunca es reductible a la mayoría empírica liberal. De ahí su famosa distinción entre «la voluntad de todos» (que es la negociada entre los particulares) y la «voluntad general» (la que es conforme a los objetivos del contrato). La primera resulta de la «suma de las voluntades particulares», mientras que la segunda puede inferirse «de la suma de las diferencias» entre los particulares, supuesto que éstos buscan siempre objetivos privados (ib. 371). Es decir, se calcula al modo de una integral, como sugiere Philonenko. Pero la voluntad de todos normalmente no coincide con la voluntad general, sino que suele convertirse en su peor enemigo al lograrse mediante la negociación de los intereses de cada grupo o facción.

Por lo demás, es claro que Kant entendió siempre la voluntad general como un principio supraempírico. Los textos más claros se encuentran en *Theorie und Praxis*: la voluntad general es «la única que determina lo que es justo entre los hombres, lo que —como expresión de la voluntad general— no puede ser más que único, y que concierne a la forma del Derecho, y no a la materia u objeto al que tengo derecho» (AK 08 292). Pasaje que es casi un eco de un texto de Rousseau: «esta voluntad general es la regla de lo justo y de lo injusto» (OC, III, 245). Pero Kant le confiere un sentido puramente formal.

El mismo sentido de idea regulativa aparece en *Zum ewigen Frieden* (1795): «La voluntad general del pueblo unificado, la voluntad de todos unificante y unificada en la medida en que cada uno decide lo mismo respecto de todos y todos lo mismo para cada uno» (AK 06 313-4). Y poco más adelante la identifica con «la Razón pura legisladora (*homo noumenon*)» en cuanto opuesta al «*homo phaenomenon*» (ib. 335), por lo que es «un apriori de la razón» (ib. 338), con lo que se consuma su trascendentalización. La deliberación práctica rusioniana ha sido remplazada por la idea regulativa en el legislador. Las consecuencias en el orden jurídico-político resultan manifies-

tas: de una república deliberativa e igualitaria se pasa a un régimen nominal de monarquía constitucional y representativa; en realidad, despotismo ilustrado, porque el legislador de Kant es un ilustrado trascendental que delibera en nombre de todos y decide qué es lo justo. Rousseau ofreció también el elogio de la ley, que corre paralelo al que había hecho de la conciencia (OC, IV, 201), pero se trataba de una ley en cuya elaboración el ciudadano había colaborado efectivamente de alguna forma, por lo que se reconocía espontáneamente en la misma; su libertad quedaba siempre a salvo, porque al obedecer la ley se obedecía, en realidad, a sí mismo.

Otro factor sobre el que los comentaristas, tanto los de Rousseau como los de Kant, no suelen incidir lo suficiente es la publicidad de las acciones. También aquí gravita el influjo de Rousseau, quien considera que sólo la deliberación pública (en la asamblea de ciudadanos) es garantía formal para la correcta definición de la voluntad general. Pero también juega un papel similar en el ámbito de la moral privada. Así el triángulo amoroso en *La nueva Heloísa*, que tanto escandalizó y encandiló a sus lectores, se justifica básicamente en que las relaciones del trío son libres y son públicas. Es más, Rousseau insiste en la arquitectura de los espacios y parques públicos, en los que todo ha de ser visible; sólo lo que se hace en secreto le parece inmoral. Pues bien, en el apéndice II de *Zum ewigen Frieden*, Kant establece con rotundidad que «la forma de la publicidad» constituye el «concepto trascendental del derecho público», ya que «sin publicidad no habría justicia»; por tanto, «la capacidad de publicarse debe residir en toda pretensión de derecho» y debe entender como «un criterio a priori de la razón para conocer en seguida, como por un experimento, la verdad o falsedad de la pretensión citada». Tanto es así que Kant puede enunciar la siguiente «fórmula trascendental del derecho público: las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad». Su aplicación es pertinente no sólo en el ámbito ético, sino también en el jurídico, ya que es «relativo al derecho de los hombres» en cuanto «principio trascendental de publicidad». Por lo demás, el objetivo perseguido por ambos autores es similar: poner una barrera eficaz a los egoísmos particularistas que amenazan siempre la expresión y la realización de la voluntad general. La Escuela de Erlangen, Habermas y Rawls han tomado buena nota, en sus respectivas teorías, de la importancia decisiva de la publicidad rousoniano-kantiana.

Respecto a la filosofía de la historia es patente la diversidad de las posiciones de Rousseau y de Kant, aunque también es claro que Kant elaboró su teoría en incesante discusión con Rousseau. Tal es el caso, contra lo que piensa Philonenko, de su teoría de la «insociable sociabilidad» del hombre, tal como la expone en *Idee* (1784), frente a la teoría de la sociabilidad defen-

dida por los iusnaturalistas, que corre en paralelo con la crítica rusioniana de los mismos en el *Discurso sobre la desigualdad*: en Rousseau, como en Kant, la sociabilidad es un imperativo asumido en aras del perfeccionamiento de la especie, pero no es algo originario. Kant afirma tajantemente en una de las *Reflexionen* que se debe al «vínculo civil». Y añade: «hay que esperar que alcanzará su destino moral completo por medio del vínculo moral» (AK 15 608 17).

Y en otra reflexión posterior escribe: «Rousseau tenía toda la razón cuando hablaba de los inconvenientes de las ciencias y de la desigualdad. Pero no se trata de volver atrás (el estado natural) sino de poder discernir la vía hacia la perfección según los fines de la naturaleza y por la coincidencia cada vez más perfecta entre el orden del arte y el de la naturaleza» (AK 15 635 22). Este pasaje expresa claramente la versión kantiana de los dos constructos rusionianos, el modelo natural y el modelo civil. Kant, sin embargo, sustituirá el primero por una teleología de la naturaleza, sobre la que asienta su optimista filosofía de la historia, dominada por un teleologismo infalible, que apuntala mediante los postulados de la razón práctica que garantizan la existencia de un Dios providente. Kant pensaba que el error del pesimismo histórico de Rousseau partía de concebir que la reconciliación de naturaleza y cultura era un objetivo de acción inmediata (AK 063 25). Para el regiomontano era notorio que sólo podía ser un objetivo aproximativo, mediante sucesivas reformas en el estado de derecho. De todos modos, resulta también indudable que el ginebrino hubiera encontrado el sistema de Kant infundadamente optimista.

Respecto del programa de la «Paz Perpetua», Kant tuvo las primeras noticias sobre el proyecto del abate Saint-Pierre a través del resumen efectuado por Rousseau (1761), pero no seguramente del «juicio» que escribió sobre el mismo, que fue publicado con posterioridad (1782). De ahí que Kant sitúe a Rousseau al alimón con Saint-Pierre, cuando es notorio que el ginebrino se mostró muy crítico, precisamente a causa de su ingenuo racionalismo: el abate pensaba que la demostración de que algo era racional bastaba para su ejecución. Rousseau admiraba el proyecto de la «sociedad de naciones», pero pensaba que no podría realizarse mediante alianzas multilaterales entre monarcas, sino sólo mediante la violencia ejercida por la potencia hegemónica y, en tal caso, ya no veía claras las ventajas; otra cuestión sería si fuera posible una alianza de repúblicas democráticas; sólo entonces se garantizaba que la «paz perpetua» no fuera la paz de los cementerios.

Kant alude al proyecto de Saint-Pierre por primera vez en una de las *Reflexionen* de 1764-66 y, en adelante, mantendrá siempre su simpatía para con el mismo. Pero sólo en 1784, en *Idee* plantea el proyecto de sociedad de na-

ciones como una transposición del contrato social a escala de naciones. Y añade: «por novelesca que pueda parecer esta idea, y aunque aparezca ridícula en un Saint-Pierre o un Rousseau (tal vez porque la creían muy próxima), tal es, sin embargo, la salida inevitable de la miseria en que los hombres se arrojan unos a otros, y que debe forzar a los Estados a adoptar la resolución (aunque les cueste mucho) que el salvaje aceptó también a disgusto: la resolución de renunciar a la libertad brutal para buscar reposo y seguridad en una constitución conforme a las leyes» (AK 08 024 29). Y hasta piensa que es una tarea específica de los alemanes, como dice en una de las *Reflexionen* (AK 15 591 11).

Por lo demás, su juicio moral sobre el grado de corrupción de las sociedades históricas no iba muy a la zaga del de Rousseau. En el mismo *Idee* escribe con ironía: «estamos muy civilizados en el ámbito del arte y de la ciencia. Estamos civilizados hasta el punto de sucumbir ante la urbanidad y los usos sociales de todo tipo. Pero en cuanto a considerarnos ya moralizados, eso es demasiado» (AK 08 026 17). De hecho, en *Theorie und Praxis* considera que la corrupción moral de la época y la explotación que de ella hacen los monarcas constituyen los obstáculos mayores para la realización del proyecto (AK 08 313 02). Por fin, en *Zum ewigen Frieden* presenta un plan de reglas negativas y positivas para hacer posible la sociedad de naciones que garantizará «la paz perpetua», pero todavía entonces considerará oportuno condenar severamente los intentos justificadores de la guerra por parte de los iusnaturalistas (AK 08 355 09). Finalmente, en la *Rechtslehre* aparece ya una visión más resignada, si bien considera irrenunciable el objetivo; eso sí, recomienda evitar toda impaciencia revolucionaria y se pronuncia por «una reforma insensible siguiendo principios firmes, que puede conducir a la paz perpetua mediante una aproximación continua al supremo bien político» (AK 06 355 26) (7).

##### 5. BALANCE DE LA RELACIÓN: LA INDEPENDENCIA DE KANT

¿Cuál es el balance final de la relación Rousseau-Kant? Lo menos que puede decirse es que se trata de una relación no sólo compleja sino proteica: los influjos y los temas se funden y se transforman. Por eso, tras un siglo y pico de discusiones, las opiniones están lejos del consenso. Así, según Philo-

---

(7) Sus coetáneos tampoco tomaron el proyecto muy en serio. El mismo Kant refiere que un viajero relataba haber visto en una cantina de Silesia un cartel sarcástico «Zum ewigen Frieden», bajo el cual podían depositar monedas los parroquianos.



nenko, se dan «tres oposiciones fundamentales» entre ambos: 1.<sup>a</sup>, la negativa por parte Kant de todo derecho al pueblo para hacer la revolución; 2.<sup>a</sup>, la distinción que introduce Kant entre pueblo y soberano; y 3.<sup>a</sup>, la adopción por Kant de la distinción de Sièyes entre ciudadanos activos y pasivos (Philonenko, 1968). Los tres puntos se enmarcan en el ámbito jurídico-político, en el que las discrepancias son mayores, como acabo de exponer. Pero aun así habría que matizar la primera y la tercera: la 1.<sup>a</sup>, cuando Rousseau invita a la revolución es en el *Discurso sobre la desigualdad* y lo hace en un marco histórico concreto (OC, III, 190-I; 352); pero en el *Contrato* Rousseau desautoriza expresamente la revolución porque siempre causa más problemas de los que resuelve; la 3.<sup>a</sup>, porque precisamente Sièyes es tributario de Rousseau al establecer esta distinción, aunque le dé un sentido casi contrapuesto.

La relación fue también proteica porque Kant fue el más perspicaz lector de Rousseau. Por eso el ginebrino fue, ante todo, una fuente de inspiración, incluso a partir de sus famosas paradojas y sus violentas hipérboles: lo que desconcertaba a sus colegas ilustrados franceses y a Hume, no fue secreto para Kant, quien fundió en su propio crisol todas las influencias recibidas. En este sentido Kant mantuvo a salvo su independencia de pensador. Pero, en ocasiones, instrumentalizó a Rousseau, como también a Newton, en sus designios providencialistas. E instrumentalizó, sobre todo, su pensamiento democrático: desde la misma concepción del contrato social hasta la caricatura que hace de la soberanía popular. Todo ello a favor de una legitimación del despotismo ilustrado, que era su opción personal tanto como su teoría política, la teoría del «como si (*als ob*)» en la que se traiciona el espíritu y la letra de toda democracia.

Pero conviene matizar más cuidadosamente. Tras una consideración atenta, y tras examinar la bibliografía pertinente, cabe señalar las siguientes discrepancias de importancia en el pensamiento jurídico-político de Rousseau y de Kant:

La primera y fundamental: *el concepto mismo de contrato social y sus consecuencias para el orden constitucional y la regla de justicia*. Como es bien sabido, Rousseau plantea el contrato social como un constructo procedimental y normativo por el que se crea la comunidad cívico-política según las exigencias de libertad e igualdad, que constituyen la transformación efectuada mediante el contrato social de los instintos naturales básicos del *amour de soi* y de *pitié*. Como dice Rousseau: «si nadie tiene autoridad natural sobre su semejante, y si la fuerza no produce derecho, sólo quedan las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres» (OC, III, 255). En realidad, no es una convención, es un constructo normativo, porque no se basa en ningún hecho histórico, sino que cumple la función de



una génesis normativa. Y es procedimental porque puede reiterarse en cualquier tiempo o lugar sin que varíe el resultado: «hay que encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada uno, al unirse a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (ib. 360).

Es la comunidad política democrática, formada por ciudadanos activos en los que reside la soberanía popular, que ejercen en la asamblea pública. Una de sus primeras resoluciones será la de promulgar una «ley de gobierno» en la que se marcan las líneas de actuación del mismo y se nombra un ejecutivo, ley que será revisada cada dos años con fecha y orden del día fijos de antemano. Se trata, pues, de un modelo democrático radical, de fuerte inspiración republicana. La Asamblea General o Soberano promulga las leyes siguiendo el único criterio de la voluntad general. En su último escrito político, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau acepta finalmente la representación política, pero se trata de una representación que he denominado directa por contraposición a la indirecta o liberal, y que se caracteriza por exigir un programa político, una rendición de cuentas periódica a sus electores y un juicio político de éstos sobre la actuación del representante (8).

No es preciso insistir en que encontraba absurdo el pacto de Hobbes (ya que sacrificaba la libertad en aras de la seguridad) y no aceptaba el doble contrato de Pufendorf (contrato de asociación civil seguido por otro de sumisión política, porque el segundo era el que configuraba definitivamente la sociedad). Existe un único contrato de asociación cívico-política que garantiza la libertad-igualdad de los contratantes e instituye la soberanía popular, ejercida en la asamblea pública de ciudadanos conforme a la guía de la voluntad general. La «revolución copernicana» de Rousseau consistió en percatarse de que no era posible más que un solo contrato, el de asociación cívico-política, sobre el que podría establecerse sólidamente la soberanía popular, no sólo moral, sino también —e inseparablemente— política, que siempre sería injustificable ceder a otro, excepto la delegación de la función gubernativa, pero con las necesarias garantías. Con ello, queda también sólidamente fundada la función legislativa, gracias a la cual se hace posible re-

---

(8) Para todo lo concerniente al contrato social de Rousseau remito a mi libro *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, CEC, Madrid, 1990. Para la representación directa, me permito remitir a mi ensayo «Por un modelo democrático liberal-republicano» (2000), publicado también con el título «¿Democracia republicana versus democracia liberal?», en J. RUBIO-CARRACEDO, J. M. ROSALES y M. TOSCANO, eds., 2002. Recopilado también en mi libro *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ética, ciudadanía y democracia*, Comares, Granada, 2005, 36-62.

solver el gran problema de la democracia moderna: cómo reconciliar la libertad con la ley; esto es, cómo hacer posible obedecer la ley y permanecer libre; y ello es así porque el ciudadano participa siempre, de algún modo, en la elaboración de la ley («obedecerse a sí mismo es libertad») y la ley democrática siempre tiene una garantía moral y jurídica de ser la voluntad general.

¿Sucede en Kant algo equiparable? Estoy de acuerdo con Adela Cortina (1989a, 1989b) y Eduardo Bello (1989) cuando aseveran, con diferentes matices, que en Kant no existe un verdadero contrato social. Ya en las *Reflexionen* (1766-9) lo consideraba «un pacto ideal» (AK 19 368). Pero a partir de *Theorie und Praxis* insistirá en el texto antes citado que se trata de «un contrato originario, el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil y, por tanto, enteramente legítima, y constituirse una república». Tal contrato consiste en una coalición de cada voluntad particular y privada de un pueblo en una voluntad general y pública (de orden exclusivamente jurídico) y no es, ni puede entenderse, como un hecho. Hasta aquí la formulación corre paralela a la de Rousseau, aunque con la importante reducción del alcance del contrato al mero orden jurídico, sustrayéndole toda la sustancia política. Pero seguidamente el contrato se diluye en una mera «Idea de la razón» que obliga solamente al legislador, conminándole a dictar sus leyes «como pudiendo haber sido emanadas de la voluntad colectiva de todo un pueblo», mientras que los súbditos en cuanto ciudadanos han obedecer «como si él hubiera concurrido a formar una voluntad de tal género mediante su sufragio. Porque tal es la piedra de toque de toda ley pública» (AK 08 297).

«La Piedra de toque», repite un tanto compulsivamente en diferentes textos hasta el final. Pero lo cierto es que donde Rousseau dice el ciudadano colegisla, Kant pone un «como si» colegislará monológico y trascendentalizante. Con lo cual no sólo desactiva totalmente a Rousseau, sino que trueca su propio sistema en una legitimación del despotismo ilustrado, ya que el monarca es el único árbitro real de si se atiene o no a la voluntad general. Es más, a los ciudadanos se les veta entrar en tales consideraciones, en un paralelismo con el final de la segunda parte del *Leviatán* que no puede ser disimulado. Por lo demás, considero errónea la opinión que pretende explicar esta posición de Kant a partir de la inquietud que le producía la deriva jacobina de la Revolución Francesa. Ya demostré antes que el hobesiano de Kant (a través de los jurisconsultos) precede al influjo de Rousseau, sobre el que se impone finalmente, dejando al despotismo únicamente la obligación de ser ilustrado (en cada ley ha de someterse al «como si» pudiera ser la voluntad general), pero sin ningún tipo de arbitraje que pueda revisar eficazmente su autenticidad. En

definitiva, la obligación del *als ob* impuesta al monarca, sin un control con garantías, suena demasiado a una invocación en vano.

Poco importa que la prescripción signifique una cuarta formulación del imperativo categórico, como quiere Philonenko, que afectaría sólo al monarca: «lo que no puede decidir un pueblo sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo» (*Theorie und Praxis*). Porque aunque supongamos la buena intención en el monarca legiferante, tal buena intención no es garantía contra el error. De ahí la necesidad de una asamblea pública deliberativa y autónoma, como garantía mínima de que la ley aprobada representa la voluntad general.

Las consecuencias de esta posición para los respectivos sistemas político-jurídicos resultan decisivas. Baste enumerar rápidamente algunos casos a modo de ilustraciones.

a) En el contrato social rusioniano los ciudadanos confían su libertad o independencia natural a la voluntad general, que se la devuelve trocada en libertad civil (legal) y libertad moral (autonomía) (OC, III, 364-5). Los comentaristas liberales insisten en que existe peligro de caer en una «democracia totalitaria» y citan incesantemente la famosa frase: «se le forzará a ser libre» (OC, III, 364) (9) como prueba de ello. Aparte de su formulación paradójica e hiperbólica, tan al gusto literario de Rousseau, el contexto es claro (y un pasaje paralelo de *Emilio* lo confirma: «forzadme a ser mi propio dueño no obedeciendo a mis sentidos, sino a mi razón» (OC, IV, 651-2). Se trata simplemente de rememorar la fuerza vinculante del contrato a quien se desvía del mismo, pero sin salir nunca de los cauces democráticos. Kant, en cambio, escinde la libertad en dos pares dicotómicos: «libertad exterior» (o legal), la que somete al estado, y «libertad interior» o autonomía moral, que trasciende a toda convención o voluntad general. Consiguientemente el individuo queda escindido de la sociedad, aunque el regiomontano considere que su antagonismo mutuo opera como motor del progreso moral (AK 08 303).

Otros comentaristas apelan a la práctica jacobina en la Revolución Francesa. Pero del hecho de que los jacobinos apelaran al magisterio de Rousseau no se sigue que su interpretación fuera la correcta. Se trató más bien de una instrumentalización de Rousseau. Porque es seguro que éste se habría indignado ante tales prácticas, dado que, además, había desautorizado todo intento revolucionario como algo impropio.

---

(9) Para el examen de esta cuestión y su discusión pormenorizada remito a mi libro de 1990, 64-66 y 154-170. Esta interpretación ha sido refrendada recientemente por S. G. AFFELDT, «The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free», *Political Theory*, 27, núm. 3, 1999, 299-333.

b) Mientras que Rousseau rechaza la representación política liberal y sólo admite finalmente una representación directa (mediante delegados con instrucciones y revocabilidad), Kant afirma enfáticamente que «toda verdadera república es, y no puede ser más que, un sistema representativo del pueblo» (AK 06 341). Y, como apunta Polin (1965, 163-173), de que el contrato social no sea un hecho cree poder deducir que el pueblo no puede ser soberano en la práctica, sino sólo en la idea, por lo que ha de someterse como «sujeto» al «jefe supremo del estado», que es quien ostenta en exclusiva su representación (AK 08 300), con lo que la soberanía popular se ha trocado en un pacto hobbesiano de sumisión, aunque sea libremente aceptada, posición que Rousseau calificaba de «necia».

c) El planteamiento de la soberanía popular en Rousseau tiene tintes muy fuertes, hasta casi parecer irreales, pero la trabazón lógico-normativa es impecable. En palabras de Von Gierke, el concepto de soberanía popular «constituye el verdadero concepto fundamental de la teoría de Rousseau, del que derivan como corolario todos los principios que él fue el primero en enunciar y que todos ignoraban antes de él; puesto que eliminando el contrato de dominio le fue fácil acabar con todos los derechos del soberano» (O. von Gierke, 1913, 115-6). Sin duda Von Gierke exagera, puesto que la corriente monarcómaca invocó siempre la soberanía popular para llegar hasta el tiranicidio, eso sí, tras el pertinente juicio popular. Rousseau nunca llegó a nada similar: la asamblea pública simplemente cesaba al gobierno, en su caso, y procedía a nombrar otro. Kant, en cambio, arrastró toda su vida la contradicción de admirar las conquistas revolucionarias ilustradas, en especial en su ensayo *¿Qué es Ilustración?*, a la vez que tachaba de crímenes «inexpiables» los juicios revolucionarios, en especial el de Luis XVI, en cuanto subversión total del orden legal.

Hay aquí una razón de moderación y una exigencia de calma (como cuando critica la impaciencia de Danton por establecer la nueva constitución). Pero también hay una opción por el despotismo con tal de que sea ilustrado. Por eso el ciudadano kantiano sólo dispone de autonomía moral, porque la civil o legal la deposita exclusivamente en el «jefe legiferante del estado», respecto del cual ninguna oposición del pueblo puede ser legítima, ni aun cuando su actuación pueda serle lesiva (AK 06 320ss) o contraria a su felicidad (AK 08, 297-8ss). Es decir, puede plantear objeción de conciencia en su fuero interno, pero nunca la desobediencia civil.

d) Respecto de la separación de los poderes del estado, la discrepancia es lógicamente muy importante. Propiamente, ninguno de los dos acepta una separación de los poderes del estado, sino sólo una división del poder del estado en tres funciones plenamente autónomas. Los dos comparten también

un énfasis marcado por la unidad de los poderes en el único poder estatal. Pero difieren radicalmente en la primacía que otorgan a uno de los poderes: el poder legislativo del Soberano (así es denominada la asamblea pública de ciudadanos) en Rousseau, respecto del que tanto el ejecutivo como el judicial dependen en las funciones que les delega por una ley general expresa; y el ejecutivo Soberano, en Kant, que engloba también el legislativo, que hace de la representación política un aditamento meramente representacional.

Las consecuencias son más fuertes de lo que parece a primera vista. Aunque a los ciudadanos se les reconoce en teoría la libertad legal, la igualdad civil y la independencia individual (AK 06 314; AK 08 290) en la práctica sólo cuentan con la libertad moral en su fuero interno. Porque en Kant, como observa Polin (1965, 177), el derecho no produce la justicia (que se conforma sólo con una legislación a priori), sino la mera legalidad. Además, Kant da por sentado que el poder siempre se ejerce deficientemente y, sobre todo, que siempre es preferible el orden legal, sea el que fuere, a la situación de anomia. Lo que implica también que, si una revolución triunfa y se consolida, hay que obedecer sin reservas a la nueva legalidad establecida (AK 08 301).

En *Die Religion*, sin embargo, al igual que en otros ensayos menos sistemáticos, Kant se muestra más próximo a Rousseau, como cuando planta cara a las protestas que se levantaban por las injusticias de la Revolución Francesa con la consigna de que la Revolución causa problemas, pero hay que ejercer la libertad, porque es la única forma de que el pueblo llegue a su madurez. Lo cierto es que Kant mantuvo siempre su admiración por la Revolución Francesa. En la *Crítica del juicio* (párrafo 65) no duda en definirla como la «transformación completa de un gran pueblo en un estado». Según Kryger (1979, 212ss) hay que apelar también en Kant a la paradoja de la libertad: la revolución es condenable, pero hay que ser libres para realizar la libertad. El problema es su excesiva disyunción entre la ley y la moral, al igual que la absorción de la política por el derecho. El ciudadano queda situado con ello en una posición de esquizofrenia entre la legalidad y la moralidad que le resulta imposible de resolver.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

##### *Fuentes*

- KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. Bd. 1-27, Preussische Akademie der Wissenschaften (sigla AK).
- ROUSSEAU, J.-J.: *Oeuvres Complètes*. Ed. De B.Gagnebin & M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, vols. I-V (sigla OC).

## Bibliografía

- BELLO, E.: «La lectura kantiana del contrato social», en J. MUGUERZA y R. R. ARAMAYO, eds., *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 153-173.
- CASSIRER, E.: «Das problem Jean-Jacque Rousseau», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 41, 1932, 177-213 y 479-515; v. ingl. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Nueva York, Columbia Univ. P., 1954; 2.<sup>a</sup>, 1967.
- CORTINA, A., «Estudio preliminar», a I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989a.
- «El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant», en J. MUGUERZA y R. R. ARAMAYO, eds., *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989b, 174-188.
- DELBOS, V.: *La philosophie pratique de Kant*, PUF, 3.<sup>a</sup>, París, 1969 (1.<sup>a</sup>, 1905).
- «Rousseau et Kant», en J.-J. ROUSSEAU, Alcan, París, 1912.
- FERRARI, J.: *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Librairie Klincksieck, París, 1979.
- GIERKE, O. von: *J. Althusius und die Entwicklung des naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1913.
- GOYARD-FABRE, S.: *L'interminable querelle du contrat social*, ed. De l'Université d'Ottawa, 1983.
- GURVITCH, G.: «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten», *Kantstudien*, 27, 1922, 138-164; v. fr. *Revue de Met. et de Morale*, 4, 1971, 385-405.
- KRYGER, G. A.: *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, A. G. NIZET, París, 1979.
- LEVINE, A., *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Univ. of Massachusetts P., Amherst, 1976.
- J. MUGUERZA, «Contrato social y mito comunitario en Rousseau, Kant y Marx», en *Homenaje a A. Maravall*, CIS, 3 vols., Madrid, 1985.
- PATON, H. J.: *The Categorical Imperative*, Hutchinson, Londres, 1946.
- PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte au 1793*, Vrin, París, 1968.
- «Introduction» a I. KANT, *Doctrine de Droit*, Vrin, París, 1971.
- *L'oeuvre de Kant*, La philosophie critique, vol. 2, Morale et politique, Vrin, París, 1972, 41-57.
- POLIN, R.: «Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernement d'après Kant», en *Rousseau et la philosophie politique*, PUF, París, 1965.
- RILEY, P.: *Will and Political Legitimacy. A critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard Univ. P., 1982.
- RUBIO-CARRACEDO, J.: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, CEC, Madrid, 1990.
- *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Trotta, Madrid, 1996; 2.<sup>a</sup>, 2000.
- «Por un modelo democrático liberal-republicano», en J. RUBIO-CARRACEDO, J. M. ROSALES y M. TOSCANO, eds. *Retos pendientes en ética y política*, Suplemento 5 de

- Contrastes, Málaga, 2000, 105-120. Publicado nuevamente en la edición de dicha obra por Trotta, Madrid, 2002, con el título «¿Democracia republicana versus democracia liberal?», La versión completa se publicó en mi libro *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ética y democracia*, cap. 2, Comares, Granada, 2005.
- «Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo», en *Isegoría*, 24, 2001, 97-114.
- «La ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas y la necesidad de la educación cívico-política para neutralizarla», *Revista de Estudios Políticos*, 128, 2005, 5-28.
- VLACHOS, G.: *La pensée politique de Kant*, PUF, París, 1962 (esp. 52-72).
- VOSSLER, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1963.
- WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1983.