

Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant¹

Platonic Ideals and Rousseauian Dreams in Kant's Political Thought

ROBERTO R. ARAMAYO*

Instituto de Filosofía del CSIC, España

“La desigualdad que hay entre un señor y su criado surge desde la violencia”
(Kant: *Logica Philippi*, Ak. XXIV 323).

“El principal empeño de Rousseau es que la educación sea libre y procure seres
humanos libres” (Kant: *Acotaciones a las “Observaciones”* Ak. XX 167).

Resumen

En este trabajo se rastrean las improntas dejadas en el pensamiento político kantiano por ciertas consideraciones de Platón y de Rousseau, que aquí hemos dado en identificar como ideales y ensoñaciones, con la convicción de que los ideales republicanos del primero influyeron en el segundo y habrían llegado por ese conductor a la reflexión práctica de Kant. La revolución interior que, según Kant, cada uno de nosotros verifica alrededor de los cuarenta años, habría tenido como un factor determinante en su propio caso la lectura de Rousseau, que Kant realiza justamente cuando muere uno de sus amigos más cercanos y queda impactado por esa pérdida. En este contexto cobra cuerpo una relativamente desatendida preocupación kantiana por la desigualdad y la injusticia social, que han estudiado por ejemplo entre nosotros María Julia Bertomeu y Nuria Sánchez Madrid.

¹ Este trabajo se adscribe a los Proyectos de Investigación Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America: WORLDBRIDGES (F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644) y *Prismas filosófico-morales de las crisis: Hacia una nueva pedagogía sociopolítica* (FFI2013-42395-P). También se inscribe en el proyecto sobre *Kant, sus clásicos y el clasicismo* promovido por CTK E-Books (www.contextoskantianos.net), y que tuvo lugar en la Universidad de Los Andes (Bogotá, Colombia) a finales de mayo de 2015, organizado por Rodolfo Arango y Catalina González, con la participación de Roberto R. Aramayo, Luis Eduardo Molina, Efraín Lazos, Lisímaco Parra, Pablo Oyarzun y Luis Placencia.

* Research Profesor at the IFS-CCHS/CSIC. Email for contact: aramayo@ifs.csic.es <http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo/> <http://orcid.org/0000-0002-4771-8306>

Palabras clave

Kant, Rousseau, Platón, filosofía política kantiana, desigualdad, injusticia social.

Abstract

This paper tracks the influence that Plato and Rousseau had on Kant's thinking, taking as key point the meaning given to ideals and revêries, moving from the idea that republican ideals of Plato were received by Kant's practical philosophy through the mediation of Rousseau. I claim that the internal revolution that, according to Kant, each human being goes through around his 40es, was highly influenced by the reading of Rousseau, which Kant precisely endeavours as one of his most close friends dies and he remains deeply shocked by the lost. In this context arises the till now less studied Kant's concern with inequality and social injustice, analysed in spanish-speaking Kant scholarship by María Julia Bertomeu and Nuria Sánchez Madrid.

Keywords

Kant, Rousseau, Plato, Kantian Political Philosophy, Inequality, Social Injusticie

1. Platón y Rousseau en Kant

Uno podría tener la impresión de que a Kant no le interesaba demasiado la historia de la filosofía, quizá por no haber cultivado esa divulgación que propugnaba la “filosofía popular”, como le reprochó Christian Garve². A decir verdad, buena parte de tal historia estaba escribiéndose entonces y sí tuvo muy presentes a buena parte de sus coetáneos, los pensadores del Siglo de las Luces y sus aledaños, algunos de los cuales influyeron en una u otra faceta de su pensamiento. Kant mantuvo que no se puede enseñar filosofía y su pretensión como docente era que sus alumnos aprendieran a filosofar, porque ante todo le interesaba que sus alumnos pensaran por si mismos, por su cuenta y riesgo, sin andaderas ni tuteladas ajenas, procurando hacerse cargo del punto de vista de los demás y ser coherentes con sus propias reflexiones, tal como enuncia en la *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Sin embargo, esta declaración de intenciones no significa en absoluto que despreciase la antigüedad clásica, a la vista del continuo diálogo que Kant mantiene con las principales corrientes del pensamiento antiguo tanto en el *Nachlass* como en las *Vorlesungen*, por no hablar de sus obras más señeras³, donde no faltan los elogios a la

² Traductor de Cicerón a requerimiento de Federico II de Prusia.

³ Cf. v.g. Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Marburg, 2004. Una monografía clásica sobre la deuda teórica de Kant con Platón es la de Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Hamburg, 1921. En esa misma época O. Wichmann publicó *Platon und Kant: Eine vergleichende Studie*, Berlín, 1920. El estudio más sistemático

consistencia de autores como Epicuro ni una gran admiración teórico-política hacia Platón. Tampoco significa que no estuviese al tanto de cuanto acontecía en su época, toda vez que Kant se interesó sobremanera por la física newtoniana, por Leibniz⁴ y Spinoza⁵, por algunos miembros de la Ilustración escocesa como Hume o Adam Smith⁶, y ciertamente por toda la obra de Rousseau, existiendo además conexiones muy plausibles con el pensamiento político de Diderot⁷.

Puestos a destacar dos pensadores con quienes Kant declara de modo explícito haber contraído una neta deuda intelectual, estos podrían ser por múltiples motivos Platón entre los antiguos y Rousseau entre sus contemporáneos, pues conviene tener muy presente que Rousseau nació apenas doce años antes que Kant y por lo tanto pertenecían a la misma generación. Aquí nos proponemos mostrar cómo el pensamiento político de Kant se nutre de los ideales platónicos sobre la comunidad política y de las ensoñaciones rousseauianas acerca de las claves para armonizar nuestra convivencia. Ambos autores quedan hermanados en algunos pasajes de los escritos inéditos kantianos de esta guisa: “El genio ensoñador cultiva ideas; el entusiasta ejecuta acciones conforme a ideas veraces o en la aplicación práctica de tales ideas. Rousseau es un ensoñador que merece el máximo respeto; Platón fantasea con ideas”⁸.

2. El arquetipo de la república platónica⁹

Comencemos por Platón, para pasar luego a Rousseau. Al parecer Kant conocía a Platón a través del manual sobre historia de la filosofía que utilizaba en sus clases¹⁰. Con todo, el

hasta el momento acerca del “encuentro” de Kant con Platón a lo largo de su obra es el de Alberto L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all’idea di mondo*, Pisa, ETS, 2007,

⁴ Cf. Roberto R. Aramayo, “Kant, lecteur et interprète de Leibniz: à propos de l’harmonie préétablie, la téléologie, Dieu et le destin”, in Wenchao Li (Hrsg), *Fur unser Glück oder das Glück anderer* (Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 18-23 Juli 2016), Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 2016, vol. II, pp. 15-25.

⁵ En una nota de la segunda edición de la tercera *Crítica* Spinoza es la ejemplificación del ateo virtuoso; cf. Roberto R. Aramayo, “Le souverain Bien à la lumière de ‘l’imperatif de l’espoir’ chez Kant: dialogue avec Spinoza et Rousseau”, *Kant. La raison pratique. Concepts et Héritages*, Vrin, Paris, 2015, pp. 365-373.

⁶ Sobre Adam Schmidt y Kant remito a mi trabajo sobre “La versión kantiana de ‘la mano invisible’ (y otros alias del destino”, en Aramayo, R.R., Mugerza, J. y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-124.

⁷ Cf. mis trabajos en prensa titulados “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant” y “Is Diderot perhaps an unknown *Newton of politics* for Kant? *The Histoty of the two Indies an Kantian political thought*”.

⁸ *Refl.* 921, Ak. XV, 407.

⁹ Cabe recomendar aquí la magnífica introducción de Salvador Mas a su cotraducción de la *República* de Platón (Akal, Madrid, 2010, pp. 5-163) y su libro *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. E igualmente Lucas Soares, *Platón y la política*, Tecnos, Madrid, 2010.

diálogo de Kant con Platón fue subrayado por la Escuela neokantiana de Marburgo. Según Paul Natorp, “aquel que no percibe en Platón ciertos rasgos de Kant, y viceversa, ha debido entender a los dos bastante mal”¹¹. Y en el bicentenario del nacimiento de Kant (1924), Max Wundt sostuvo que “la antigua fe platónica en la realización del bien en el mundo es el aliento que vivifica la metafísica kantiana”¹². En una observación de gran envergadura hermenéutica de la primera *Crítica*, Kant se refiere justamente a Platón al afirmar que cabe llegar a entender el pensamiento de un autor acerca de un tema determinado mejor de lo que el propio autor se comprendió a sí mismo¹³. Lo importante para Kant es que Platón se atrevió a ir más allá de los criterios que ofrecía el mundo de los sentidos gracias a las alas suministradas por las ideas¹⁴. A Kant no le interesaba el rendimiento de las ideas en el terreno especulativo, donde sólo pueden confundirnos y hacernos tomar por tierra firme lo que no serían sino icebergs cubiertos por una densa bruma. Pero, en cambio, a Kant sí le interesa enormemente el rédito que las ideas o ideales de corte platónico pueden allegar en el ámbito de lo práctico, es decir, el papel que pueden desempeñar en el terreno de la libertad. Según Kant, hay ciertas cosas que no se dejan conocer a partir de la experiencia. Esto es lo que ocurre cuando no se pretende saber cómo sea esto o aquello, sino cómo debe o ha de ser. De ahí las ideas de Platón¹⁵. Ya en el § 9 de la *Dissertatio* de 1770 señala Kant que “Platón llama *ideal*, *Idea*, a la *máxima perfección* -por ejemplo, su idea de República- y es el principio de todo lo que está contenido bajo la noción general de toda perfección, por cuanto los grados inferiores no se piensan determinables sino delimitando el máximo”¹⁶. El que un hombre pueda no actuar nunca estrictamente conforme al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico, ya que únicamente por medio de esa idea resulta posible juzgar acerca del valor moral o determinar la ausencia del mismo¹⁷. Kant encuentra muy reprochable que se tomen las leyes relativas al

¹⁰ Entre 1762 y 1782 Kant se sirvió de la *Historia critica philosophia* (1756) de Jakob Brucker.

¹¹ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Meiner, Hamburg, 1994, p. 462).

¹² Max Wundt, *Kant as Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 433.

¹³ *KrV* A 314, B 370.

¹⁴ *KrV* A5, B9.

¹⁵ *Refl.* 445, Ak. XV, 184.

¹⁶ De esta manera, se presenta un claro enlace entre la noción metafísica de perfección y la lógica interna de la Idea.

¹⁷ *KrV* A 316, B 372.

deber de aquello que se hace¹⁸, por cuanto sería conformarse con lo que hay sin intentar cambiarlo, limitándose a dar por bueno lo que hay.

Los ideales están inscritos en la propia razón, desde donde nos ofrecen arquetipos y estos resultan fundamentales en el orden de lo práctico. Al entender de Kant, “no poseemos otra guía de nuestras acciones salvo el comportamiento de ese hombre divino que portamos en nuestro interior, con el que nos comparamos, bajo cuya luz nos juzgamos y merced al que podemos hacernos mejores, aunque nunca lleguemos a ser como él”¹⁹. Recordemos que al final de la *Crítica de la razón práctica* Kant nos habla de dos cosas que colman nuestro ánimo con una admiración y un respeto siempre renovados y crecientes, cuanto más frecuentemente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*²⁰. Algo muy acorde con estas líneas de Rousseau: “Quien quiera que seas entra dentro de ti mismo, aprende a consultar tu conciencia y tus facultades naturales, pues con ellos serás justo, bueno y virtuoso”²¹. La ley moral kantiana brota de nuestra propia conciencia sin precisar del respaldo de ninguna autoridad divina o humana, de esa misma conciencia que Rousseau califica en sus *Cartas morales* de “instinto divino, voz inmortal y celestial, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses”²².

Pero volvamos a las referencias kantianas para con Platón y hagámoslo sin abandonar tan siquiera la primera *Crítica*. “La *República* de Platón –escribe Kant en la *Dialéctica trascendental*- se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada”. Un tipo de ensoñación que a Kant le parece muy necesario en el terreno de lo práctico. En ese contexto Kant critica a quienes denigran la pretensión platónica de que los gobernantes se familiaricen con las ideas y entienden que la política precisa del realismo, afirmando lo siguiente: “Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás -no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues está se seguirá por sí sola- es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de

¹⁸ *KrV* A 319, B 376.

¹⁹ *KrV* A 569, B 597.

²⁰ *KpV* Ak. V 161.

²¹ *CC* 634, V 65-66.

²² *Cartas morales*, *OC* IV 111.

base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes”²³, es decir, que posibilitar el mayor grado de libertad sin perjudicar a otros y permitiendo la coexistencia, sería un criterio normativo que serviría de modelo para las leyes éticas en general, las cuales comprenderían las morales y las jurídicas, dada la simetría que Kant mantiene siempre entre los planos de la moralidad y de la legalidad. En ambos casos se trata de “restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales pueda coexistir con la libertad de cualquier otro”²⁴.

La reflexión política kantiana se verá presidida por este planteamiento y en uno de sus últimos escritos, *El conflicto de las Facultades*, Kant seguirá reivindicando el papel de la idea platónica entrelazándolo con la exigencia rousseauiana de que el ciudadano sea colegislador de su comunidad política: “La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella, que se denomina ideal platónico –*res publica noumenon*–, no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general”²⁵. A los ojos de Kant, nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que invocar una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a tiempo tales instituciones de acuerdo con ideas y de canjear éstas por burdos conceptos extraídos de la experiencia que hacen fracasar cualquier empeño de cierto alcance. La idea que presenta un ideal inalcanzable por definición como arquetipo a perseguir es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. Nadie puede determinar dónde tiene que detenerse la humanidad, ni cuál es la distancia que necesariamente separa al ideal de su realización, porque se trata de la libertad y la libertad tiene que ser capaz de franquear cualquier frontera predeterminada²⁶.

Siempre que no se las pretenda hacer pasar por sustancias, las ideas platónicas desempeñan el papel de orientar nuestra praxis en cuanto ficciones heurísticas, lo que las introduce en la visión que tenemos sobre “este mundo”, de la mano de un giro inmanente

²³ *KrV* A316, B373.

²⁴ *Rel. Ak.* VI 98. Cf. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 183 y ss.

²⁵ *SdF Ak.* VII 90-91.

²⁶ *KrV A* 317, B 374.

que las vuelve especialmente aptas para la orientación político-práctica. Al desarrollar su propia noción del contrato social Kant no deja de tener presentes tanto a Platón como a Rousseau. En términos kantianos el contrato social u originario es una mera idea de la razón que tiene su indudable virtualidad práctica, cual es la de obligar a cualquier legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y considere a cada ciudadano como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal; “pues ésta es la piedra de toque para compulsar la legitimidad de toda ley pública”²⁷ –leemos en *Teoría y práctica*. Por otro lado, al margen de la forma que adopte un gobierno y el número de personas que lo compongan, siempre se debe gobernar de modo republicano, es decir, *como si* perteneciéramos a una *república*, de suerte que todos los ciudadanos sean tratados según principios conformes al espíritu de las leyes de la libertad²⁸ y no resulte contradictorio que los destinatarios de las leyes se las hubiesen podido dar a sí mismos.

3. Las enseñanzas de Platón sobre los reyes filósofos²⁹

Según confiesa en su *Carta VII* -uno de sus escritos de autoría más dudosa desde el punto de vista filosófico-, el propio Platón estuvo tentado de dedicarse a la política activa, pero distintos avatares frustraron ese anhelo. Sin embargo, nunca dejó de pensar que “a no ser que los filósofos reinen en las ciudades o quienes ahora se llaman reyes y gobernantes se dediquen a la filosofía de manera genuina y adecuada, y vengan a coincidir ambas cosas, el poder político y la filosofía, no habrá reposo para los males de las ciudades ni para el género humano”³⁰. Con esa firme convicción decidió instruir como filósofo al tirano de Siracusa y estuvo a punto de ser vendido como esclavo por el dictador que se proponía ilustrar cuando frisaba la cuarentena³¹. Curiosamente, en una nota de su *Antropología* Kant refiere una peripecia similar que habría protagonizado el cínico Diógenes con esa misma edad³². Al ser capturado el filósofo cínico por unos piratas

²⁷ *ÜdG* Ak. VIII 297.

²⁸ Cf. *SdF* Ak. VII 91.

²⁹ Cf. Roberto R. Aramayo, *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*.

³⁰ Platón, *Republica*, V 473d. Cf. “El filósofo rey: filosofía y política”, epígrafe 1.9 de la introducción de Salvador Mas a su edición de *La República* de Platón, Akal, Madrid, 2009, pp. 56 y ss.

³¹ En realidad Platón fue vendido como esclavo y liberado por un amigo suyo que pagó su rescate, pero no se sabe a ciencia cierta si esa venta fue ordenada por Dionisio o se debió a que su navío zozobró en las costas de Egina por una tormenta.

³² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, 2, 74.

durante un viaje marítimo y verse subastado en un mercado de esclavos, cuando se le preguntó por sus habilidades, Diógenes contestó: “sé gobernar, por lo que debéis buscarme un comprador que tenga necesidad de un señor”³³. Una vez superada la perplejidad en que le había sumido esta respuesta, el mercader decidió convertir a Diógenes en instructor de su propio hijo, quien gracias a esa educación habría devenido un hombre bueno y virtuoso. Kant comparte el juicio platónico de considerar al filósofo como un hombre que sabe gobernar a otros, pero lo adopta desde una perspectiva pedagógica sin traducirlo a un programa político, aun cuando considere que la práctica política debe someterse sin reticencias a la teoría del derecho.

El Kant maduro de los años noventa proclama en *Hacia la paz perpetua* que no cabe confiar en que los reyes filosofen o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero ni siquiera hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente la libertad que debe caracterizar a los juicios e ideales morales, aunque por otro lado es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o callar a los filósofos, sino que por el contrario les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea de gobierno³⁴. Esto lo dice en un irónico *Artículo Secreto*, que como vemos invoca el principio de publicidad y que Kant se animó a incorporar a la segunda edición de su ensayo, tras el éxito cosechado por su traducción al francés y la buena acogida que le dispensaron los protagonistas de la Revolución francesa. Este artículo secreto viene a derogar las aspiraciones platónicas de que los filósofos se conviertan en gobernantes o viceversa, al tiempo que declara a la filosofía una insoslayable instancia consultiva del poder de turno, el cual debería recabar la opinión de un espectador cualificado que no está comprometido en el juego. Cualquier gobernante que pretenda servirse de un barniz ético para ocultar la verdadera naturaleza de sus fechorías será calificado por Kant de *moralista político*, mientras que su antagonista, el *político moral*, en realidad sí compartiría muchos rasgos con el ideal del filósofo rey platónico³⁵.

³³ *Anthrop.*, Ak. VII 292 n.

³⁴ *ZeF*, Ak. VIII 369.

³⁵ Cf. *ZeF*, Ak. VIII 377; cf. *La Quimera del Rey Filósofo*, pp. 117 y ss.

4. La revolución interior que nos muestra otro universo moral³⁶

Sólo un retrato adornaba el sobrio despacho de trabajo de Kant. Ahumado por el humo de su pipa había un retrato de Rousseau, un contemporáneo suyo que sólo había nacido doce años antes que él y por lo tanto eran prácticamente de la misma generación. Los biógrafos de Kant aseguran que éste había leído todas las obras de Rousseau y que lo conocía bien. Además propalaron la conocida anécdota de que Kant sólo dejó de dar puntualmente sus paseos al quedar enfrascado por la lectura de Rousseau, seguramente por el *Emilio*, que le hizo ver la importancia de la educación y reflexionar sobre la conveniencia de poner a la religión dentro de los límites de la mera razón, aunque también pudo tratarse del *Contrato social* y/o de cualquiera de los dos *Discursos*. Comoquiera que sea, Kant levantó acta del enorme impacto que le produjo su lectura de Rousseau en unas anotaciones que realizó en los márgenes de un libro suyo, el ejemplar que tenía en su biblioteca de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*³⁷.

Estas notas fueron escritas entre 1764 y 1765, es decir, cuando Kant tiene alrededor de cuarenta años, la misma edad que tenía Platón en su primer viaje a Siracusa con el ánimo de convertir en filósofo a un tirano y que también son los años que Kant atribuye a Diógenes cuando se convirtió en preceptor del hijo de quien le había comprado como esclavo³⁸. En esas reflexiones anotadas en los márgenes de las *Observaciones* Kant deja constancia del tremendo impacto que tuvo sobre su trayectoria intelectual las obras de Rousseau, cuya lectura imprime en él un irreversible giro práctico. De alguna manera, Kant se propone continuar la obra de Rousseau, cambiando únicamente de método. “Rousseau –

³⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, “Del destino como eco de nuestro talante (o de la verdadera revolución)”, epígrafe 8 de “La versión kantiana de la mano invisible”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 119 y ss.; cf. Roberto R. Aramayo, “Los ensueños de Rousseau. Una cartografía de nuestra conciencia moral y civil”, estudio introductorio a *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016, pp. 11-60.

³⁷ En aquella época se escribía al dorso de las cartas recibidas o en los márgenes de los libros, porque el papel era un bien escaso. Eso, junto a la tinta utilizada, ha permitido datar muchas de las llamadas Reflexiones o los borradores que Kant conservó. Desgraciadamente las dos Guerras mundiales acabaron con buena parte de los manuscritos kantianos y ahora sólo podemos acceder a sus textos por la magnífica labor de quienes comenzaron a principios del Siglo XX la edición de sus obras completas editadas por la Real Academia de las Ciencias Prusiana, lo que conocemos como Akademie-Ausgabe (AA o Ak.), por mucho que merezca la pena reeditarla con nuevas notas e introducciones.

³⁸ “Todo corso que al cumplir los cuarenta años no esté casado y no lo haya estado, será excluido de por vida del derecho de ciudadanía”, proclama Rousseau en su *Constitución para Córcega* (OC III 941).

dice- procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado”³⁹.

Kant anota también que la elocuencia de Rousseau le distrae, por lo que debe releerlo una y otra vez para estudiar sus contenidos con una mayor frialdad, sin dejarse embargar por el embrujo de su pluma⁴⁰. Estas anotaciones reflejan las sucesivas sensaciones experimentadas por Kant en su lectura de Rousseau: “La primera impresión de quien lee los escritos de Rousseau, con un ánimo distinto al de matar el tiempo, es la de hallarse ante un ingenio muy poco común y ante un alma tan sensible como quizá nunca haya tenido ningún otro escritor de cualquier época o lugar”. Una vez superado el hechizo de su fascinante retórica, en un segundo momento el lector se ve embargado por la perplejidad que suscitan los paradójicos puntos de vista de Rousseau, pareceres tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno llega a preguntarse “si este autor no consagra su extraordinario talento sino a esgrimir la mágica fuerza de su extraordinaria elocuencia en aras de una cautivadora originalidad cuya agudeza le hace descollar entre sus rivales”⁴¹.

Pero al margen de estas consideraciones sobre el peculiar y seductor estilo literario de Rousseau, Kant nos confiesa que las lecturas de Rousseau han modificado radicalmente sus inquietudes. Manifiesta haber tenido desde siempre la vocación de investigar y la inquietud por extender sus conocimientos, acicateado por el disfrute que le procura cada nuevo descubrimiento. Recordemos la teoría que lleva el nombre de Kant-Laplace sobre la formación del sistema solar. Sin embargo, Rousseau le ha hecho ver las cosas de otro modo. Kant reconoce que despreciaba la ignorancia y que creía que sólo el saber podía dignificar a la humanidad. Pero esa deslumbrante superioridad se desvanece al enseñarle Rousseau que hay otras batallas más urgentes. “Aprendo a honrar a los hombres –escribe Kant- y me consideraría el más inútil de los trabajadores, si no creyera que mi labor reflexiva puede proporcionar algo valioso a los demás contribuyendo a establecer los derechos de la humanidad”⁴². Rousseau aparece ante los ojos de Kant como el Newton del

³⁹ *Bemerkungen*, Ak. XX, 14. Cf. Roberto R. Aramayo, “Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005). pp. 237-252.

⁴⁰ *Bemerkungen*, Ak. XII, 30

⁴¹ *Bemerkungen*. Ak. XX, 43-44.

⁴² *Bemerkungen*, Ak. XX 44

mundo moral⁴³, porque el autor del *Discurso sobre la desigualdad* le ha hecho sensible a los problemas originados por la desigualdad y el elitismo. “La suposición de la desigualdad también hace desigual al hombre. Sólo la doctrina de Rousseau puede conseguir que el filósofo ilustrado se sincere con su saber y, sin apoyarse en la religión, no se considere mejor que el hombre común”⁴⁴.

Como Kant explica en sus *Lecciones de ética*, “Rousseau pone las cosas en su sitio, advirtiéndole que el saber por el saber, la mera erudición, no constituye el fin de la humanidad. El hombre de ciencia no puede creer que por ser tal detenta un privilegio con respecto a sus conciudadanos, puesto que cualquier artesano contribuye al mismo con su propio quehacer”⁴⁵. Por otro lado, el autor del *Emilio, o de la educación* también le ha hecho advertir a Kant la suma importancia de la pedagogía. “La educación de Rousseau es la única fórmula para restablecer el florecimiento de la sociedad civil. Pues allí donde la opulencia se incrementa sin tasa, dando lugar a la indigencia, la opresión y el menosprecio, así como a la guerra, nada pueden hacer las leyes por cambiar las cosas”⁴⁶ –leemos en estas anotaciones de Kant.

Como ya hemos señalado, resulta interesante reparar en la edad que tiene Kant cuando levanta acta de este cambio de rumbo en sus intereses vitales, fijando sus prioridades en cultivar una suerte de filosofía política comprometida con los cambios sociales, aunque no abandone del todo su interés por las cuestiones científicas. Kant ronda la cuarentena, la edad que especifica en sus clases de *Antropología* para verificar la revolución interior que todos deberíamos acometer en el transcurso de nuestras vidas. Es muy posible que la prematura muerte de un amigo muy cercano, acontecida en 1764, incidiera en estas reflexiones a la hora de fijar este punto de inflexión vital⁴⁷. En la primera sección de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (sección que iba a publicarse en una revista berlinesa, pero fue censurada), Kant nos dice que el tránsito de la legalidad - u observancia de las leyes- a la moralidad -o cumplimiento de la ley moral por sí misma-

⁴³ *Bemerkungen*, Ak. XX 58-59.

⁴⁴ *Bemerkungen*, Ak. XX 176.

⁴⁵ *Lecciones de ética*, Critica, Madrid, 1988, p. 291.

⁴⁶ *Bemerkungen*, Ak. XX 175.

⁴⁷ En 1764, cuando Kant tiene cuarenta años, muere prematuramente su amigo Funk y eso le hace adoptar férreas máximas que regularizaron su vida cotidiana, dejando de jugar a las cartas y de asistir a los conciertos y al teatro; cf. Antoine Grandjean, *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris, 2016, p. 20.

no puede hacerse mediante reformas paulatinas, sino que tiene que darse una revolución interior en la intención, una revolución que atañe al modo de pensamiento⁴⁸.

El hombre consciente de haber cambiado su modo de pensar adquiere gracias a sí mismo, porque nadie, ni la naturaleza ni otros lo pueden hacer por él, un carácter de índole moral, el cual tiene un valor intrínseco y está por encima de todo precio⁴⁹, como la voluntad buena en sí misma de que nos habla la *Fundamentación*: “La educación, los ejemplos y las enseñanzas no pueden producir esta firmeza y perseverancia en los principios *poco a poco*, sino sólo como por medio de una explosión que sigue de repente al hastío que causan las constantes fluctuaciones del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta”⁵⁰. Muy probablemente, Kant está recreando aquí su propia experiencia y la conversión que experimentó al leer los escritos de Rousseau, quien no sólo determina la sensibilidad político-social de Kant, sino también sus planteamientos morales, como muestran las concomitancias entre la *Profesión de fe de un Vicario saboyano* y la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. En el tercer paseo de las *Ensoñaciones de un paseante solitario* Rousseau nos habla también de la gran revolución que se consumó en su interior y que le desveló otro mundo moral cuando cumplió los cuarenta años, al desarraigar de su corazón la codicia y el ansia que ponen precio a todo cuanto decidió abandonar desde entonces⁵¹. También los pueblos experimentan revoluciones que producen efectos parecidos a las revoluciones interiores de los individuos, haciendo que renazcan de sus cenizas y recuperen el vigor de la juventud, como según nos dice Rousseau en su *Contrato social*⁵² sería el caso de Esparta en los tiempos de Licurgo, de la Roma republicana posterior a la dinastía de los Tarquinos o de Holanda y Suiza tras la expulsión de los tiranos.

⁴⁸ *Religion*, Ak. VI 47.

⁴⁹ *Anthrop.* Ak. VII 292.

⁵⁰ *Anthrop.* Ak. VII 294. He aquí la sospecha kantiana con respecto al abuso de los ejemplos y catecismos en el ámbito de la educación moral.

⁵¹ *OC I* 1115 y 1114. Como ya hemos apuntado, la lectura de Rousseau coincidió con la muerte de un amigo de Kant que parece haber modificado sus pautas cotidianas.

⁵² *OC III* 385. Kant anotará en una de sus Reflexiones que “La revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos” (Ref. 1438; AK. XV 628)

5. *Esparta y la Roma republicana como polis modélicas*⁵³

(junto a la República de Ginebra)

Quizá tenga cierto interés reparar en un tema muy asociado al pensamiento de Rousseau y que no lo está en absoluto con el de Kant, aun cuando sí está presente en las obras del filósofo de Königsberg, si se leen con atención. Me refiero al tema de la desigualdad, que Rousseau no sólo trata en *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, sino prácticamente por doquier. Parece obvio que la sensibilidad rousseauiana hacia esa temática le viene dada por el mito de Esparta. Rousseau asegura en las *Confesiones* que Plutarco fue la lectura más influyente de su infancia y que lo siguió releendo hasta el final de su vida. La idealizada Esparta que Rousseau tiene presente se cincela merced al Plutarco de la *Vida de Licurgo*⁵⁴ y el Platón de las *Leyes* o la *República*⁵⁵. Diógenes consideraba a Esparta como el último asilo de la vida según la naturaleza y es el tipo de polis que sirve de modelo al *Contrato social*, al igual que lo es la vieja Roma y el trasunto de ambas que Rousseau quiso ver en su Ginebra natal. No en vano el *Discurso sobre la desigualdad* está dedicado a la República de Ginebra y tanto el primer *Discurso* como el *Contrato* los firma enorgulleciéndose de ser un ciudadano de Ginebra.

Contra lo que pensaba la mayoría de sus contemporáneos, en su *Discurso sobre las artes y las ciencias* Rousseau opone Esparta a Atenas, decantándose a favor de la primera y en contra de la segunda. La ciudad de Pericles simboliza la civilización y, por ende, la corrupción, precisamente porque la primera fuente del mal es la desigualdad, de la desigualdad provienen las riquezas, de éstas nacen el lujo y la ociosidad, las ciencias y las artes generan vicios, etc. Los paradójicos argumentos de Rousseau son bien conocidos⁵⁶. Nos hacemos esclavos de lo superfluo, de lo que ya no sabemos prescindir, en lugar de cultivar la modestia y frugalidad. “¿Qué darían porque Esparta no hubiera existido?”, viene a decir retóricamente Rousseau con respecto a sus contemporáneos, que temerían las

⁵³ Quiero constatar en este punto mi deuda con el libro de Denise Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris, 1974, *passim*.

⁵⁴ “Cuando vemos en la *Vida de Licurgo* las leyes que da a los lacedemonios creeríamos estar leyendo la historia de *Sevarambes*” (Montesquieu, *Espíritu de las Leyes* IV-6).

⁵⁵ “En el pensamiento utópico de Platón no habita el anhelo de una libertad perdida, sino el de una homogeneidad y orden alcanzado, y con un modelo histórico concreto: Esparta” (Salvador Mas, *Ethos y polis*, Itsmo, Madrid, 2003, p. 227ss.).

⁵⁶ Dicho sea de paso, Rousseau afirma que “El Estado donde perdura la virtud es aquel donde no se dan filósofos” (*Discurso sobre la desigualdad* I, 12).

lecciones del modelo espartano⁵⁷. La avaricia, el deseo de poseer es la fuente de todos los males al entrañar desigualdad. Por eso el gran legislador Licurgo habría considerado que igualar las fortunas suponía la mejor base para la democracia. “Después de haber introducido la abolición de las deudas –cuenta Plutarco-, Licurgo se propuso también repartir a partes iguales todo lo que había en las casas para hacer desaparecer por completo la desigualdad y la disparidad. Cuando se hizo esto, desapareció toda injusticia de Esparta, pues ya no se podía robar, ni dejarse sobornar, ni cometer fraudes ni hurtar. También proscribió todo lo superfluo”⁵⁸. En sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau sostiene que el lujo no se erradica mediante leyes suntuarias, porque hay que extirparlo del fondo de los corazones, imprimiendo en ellos gustos más sanos y nobles⁵⁹ mediante una educación comunitaria que los padres han de confiar al Estado. “¿Queréis haceros una idea de la educación pública? –leemos en el *Emilio*-. Leed la *República* de Platón. Esta no es en absoluto una obra de política, sino el más hermoso tratado de educación que se haya escrito”⁶⁰.

Junto a Esparta Rousseau tiene presente a esa Roma republicana que Tito Livio identificaba como tierra de libertad, frugalidad e incorruptibilidad. No en vano lo único que Rousseau retuvo en su memoria tras el místico arrebató de la iluminación o ensoñación de Vincennes⁶¹ fue la prosopopeya de Fabricio del primer *Discurso*. El mito romano es de naturaleza ética, como para Montesquieu y Platón. “Si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”, afirma Rousseau en el *Contrato social*⁶². Sin embargo, habría que poner entre paréntesis a la Roma de Fabricio y de Catón el censor, a la Esparta de Licurgo y al idealizado trasunto de ambos que Rousseau aprecia durante un determinado periodo de su vida en la república de Ginebra. Todo ello casa con la profunda nostalgia que tiene Rousseau de una sociedad

⁵⁷ Aun cuando Diderot también elogia la figura de Licurgo en el artículo dedicado a “Esparta” por la *Enciclopedia*: “Hay que ver en Licurgo al filósofo que mejor ha conocido la naturaleza humana, el que mejor ha visto hasta qué punto las leyes, la educación y la sociedad pueden cambiar al hombre”.

⁵⁸ Plutarco, *Obras morales y de costumbres III. Máximas espartanas*, Gredos, Madrid, 1987, p. 197.

⁵⁹ OC III 965.

⁶⁰ OC IV 250.

⁶¹ La iluminación de Vincennes se llama así porque la tuvo mientras se dirigía a pie a visitar a su por entonces gran amigo Diderot, recluido en el Castillo de Vincennes. Las paradojas del primer *Discurso* habrían sido en realidad una idea de Diderot, como yo mismo he apuntado en otros lugares; cf. “Diderot, o el apogeo del filosofar”, mi estudio introductorio a D. Diderot, *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 11-48.

⁶² OC III, 406. Kant dirá en *Hacia la paz perpetua* que, gracias al mecanismo de la insociable sociabilidad, se puede establecer unas leyes que permitan la convivencia incluso en un pueblo de demonios, puesto que la legislación les mantendría a raya merced a un equilibrio entre las fuerzas de repulsión.

auténticamente moral. “Los que quieran tratar separadamente la moral y la política nunca entenderán nada de ninguna de las dos cosas”⁶³ –leemos en el *Emilio*. Al igual que en Kant, ambas cosas deben darse la mano, porque las leyes políticas están llamadas a favorecer el cumplimiento de la legislación moral⁶⁴. En su *Discurso sobre la Economía política* Rousseau nos habla de la ley como “esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, así como a no estar en contradicción consigo mismo”⁶⁵. Sólo se es libre al someterse a las leyes. La polis es el símbolo de la libertad, de una cierta concepción de igualdad que consiste en que nadie tiene derecho a servirse de su prójimo. “Es la autoridad del Estado la que garantiza toda dependencia personal al ciudadano”⁶⁶. Según el *Contrato social*, “en un Estado verdaderamente libre, los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con su dinero”⁶⁷. En uno de sus *Fragmentos autobiográficos*, Rousseau aconseja a las gentes de bien que busquen una sociedad que se vayan a vivir a la comunidad de Platón⁶⁸. Y en las *Cartas desde la montaña* Rousseau afirma lo siguiente: “Si no hubiera hecho sino un sistema cabría relegar al *Contrato social* con la *Republica* de Platón, la *Utopía* de Moro y los *Sevarambes* al país de las quimeras. Pero describo un objeto existente”⁶⁹, refiriéndose a esa idealizada Ginebra que habría heredado las virtudes de la Roma republicana y la Esparta de Licurgo. “Fuera de Esparta se era ambicioso, avaro e inicuo; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban dentro de sus muros” –leemos en el *Emilio*⁷⁰.

⁶³ OC IV 524.

⁶⁴ Recientemente en otro lugar he enfatizado el acento que Kant puso ya desde la década de los ochenta en hacer ver que la política era una necesaria condición de posibilidad para la moralidad: "Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784", *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (Univ. de Cartagena, Colombia), 2015, pp. 13-25; cf. Roberto R. Aramayo, "Right as a Sign of a Philosophical Chiasm: Freedom and its Evolution in Kant's Opuscles", en VV.AA., *Critical Paths outside the Critiques. Kant's Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcatle upon Tyne, pp. 398-409.

⁶⁵ OC I 248. También afirma que “la voz del pueblo es la voz de Dios”; cf. Roberto R. Aramayo *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2015, p.71ss / *Rousseau; E la política fece l'uomo (così come le conosciamo)*, Hachette, Milano, 2015, pp. 71ss. / *E la política fez o homen (tal como é)*, 2015, pp. 71ss.

⁶⁶ OC III 364.

⁶⁷ OC III 429.

⁶⁸ OC I 1125.

⁶⁹ OC III 810. Cabría señalar que Rousseau también quiso describir una mínima república ideal en el Clarens de *La nueva Eloísa*.

⁷⁰ OC IV 249.

6. Rousseau contra las desigualdades generadas por la opulencia⁷¹

Para Rousseau los dos principios rectores de toda legislación son la libertad o independencia y una igualdad sin la que dicha independencia no podría subsistir⁷². Esta igualdad no significa que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente idénticos, sino que el poder se ejerza sin violencia y con arreglo a las leyes, y la diferencia de riquezas no propicie “que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”⁷³. Obviamente puede haber desigualdades con respecto a la fuerza o al ingenio u otras que se deban a circunstancias tales como la edad o a la salud, pero todos los ciudadanos deberían ser iguales en lo tocante a las convenciones y al derecho. Bajo los malos gobiernos esa igualdad –advierte Rousseau- no será más que aparente e ilusoria, porque sólo servirá para mantener al pobre en su miseria y facilitar que los ricos disfruten de su usurpación, merced a leyes útiles para quienes poseen demasiado y perjudiciales para los que nada tienen⁷⁴. El problema es que se da una extrema desigualdad en la manera de vivir, un exceso de ociosidad en unos y un exceso de trabajo en otros, los alimentos demasiado rebuscados e indigestos de los ricos, la mala alimentación de los pobres⁷⁵. Rousseau piensa que uno debe buscar su propio bien causando el menor mal posible a los otros⁷⁶. Por ello no debería consentirse que “un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras las multitud hambrienta carece de lo necesario”⁷⁷.

Esto no significa que Rousseau se plantee abolir la propiedad privada, toda vez que reconoce al derecho de propiedad como “el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos e incluso más importante que la propia libertad bajo ciertas consideraciones, al

⁷¹ Para profundizar en este tema puede resultar útil acudir al libro de Yves Vargas, *Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme*, Delga, Paris, 2014, *passim*. También puede resultar útil el libro que me fue encargado para la colección promovida en español por el diario *El País* y que fue traducido al italiano y el portugués citado en la nota 65.

⁷² El estado civil nos hace adquirir además una libertad moral, “la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (*Contrato social* I, 8; *OC* III 365). Resulta pertinente invocar aquí el concepto de *Egaliberté* del que nos habla E. Balibar (cf. el segundo capítulo del magnífico libro de Alicia García Ruíz, *Para que el mundo no se destruya, por una emancipación ilustrada*, Catarata, 2016).

⁷³ *OC* III 391.

⁷⁴ *OC* III 367.

⁷⁵ *OC* III 138.

⁷⁶ *OC* III 156.

⁷⁷ *OC* III 194.

ser la propiedad el auténtico garante de los compromisos de los ciudadanos”⁷⁸. Rousseau no acaricia la idea de “destruir la propiedad particular, porque esto es imposible”, pero sí aspira a circunscribirla a los más estrechos márgenes que sea posible⁷⁹. La misión más necesaria y complicada de un gobierno consiste en perseguir con total integridad “la protección del pobre contra la tiranía del rico. El mayor mal ya está hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener. Sólo cabe ejercer toda la fuerza de las leyes sobre la *mediocridad* -lo que hoy llamaríamos *clase media* y por tanto se hallarían entre ambos extremos-, pues las leyes son igual de impotentes contra los tesoros del rico y contra la miseria del pobre: el primero las elude, el segundo se les escapa, pues uno rasga su tela y el otro la atraviesa”⁸⁰. Uno de los principales asuntos de cualquier gobierno se cifra en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, impidiendo por todos los medios la excesiva acumulación de patrimonio y evitando que sea necesaria la beneficencia, ya que no se trata de construir hospitales para los pobres, sino de impedir que los ciudadanos puedan caer en la pobreza. La opulencia y la miseria generan el odio entre los ciudadanos, al verse suplantado el interés público por la primacía de los intereses particulares.

Para erradicar al mismo tiempo la opulencia y la indigencia, Rousseau se muestra firme partidario de fomentar una clase media y gravar a las grandes fortunas, con el fin de equilibrar nocivas desigualdades abismales y auspiciar una saludable cohesión social. El mantenimiento del Estado exige cuantiosos gastos y los miembros de la sociedad deben contribuir a sus sostén, mas no paritariamente, sino en proporción a sus recursos. Quien posea diez veces más debería pagar diez veces más y quien simplemente posea lo necesario no debería pagar nada. En lugar de proteger las ingentes propiedades del rico e impedir al miserable disfrutar de la cabaña que ha construido con sus propias manos, habría que acabar con la impunidad de los poderosos. Los impuestos fiscales deben distinguir entre lo superfluo y lo necesario, de suerte que “la tasa del que tiene algo superfluo pueda

⁷⁸ OC III 263. Este reconocimiento no es óbice para que Rousseau también diagnostique que el cortejo de la desigualdad y como efectos de la propiedad los hombres experimentan “una ambición que les devora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por auténtica necesidad que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, tanto mas peligrosos cuanto que para hacer su jugada con una mayor seguridad adopta a menudo la máscara de la benevolencia” (OC III 291).

⁷⁹ OC III 961.

⁸⁰ OC III 258.

igualarse, si es preciso, a la suma total de lo que exceda sus bienes necesarios”⁸¹. Según señala Rousseau en ese artículo escrito para la *Enciclopedia* de Diderot y que se titula *Economía política*, “para repartir las tasas de manera equitativa y verdaderamente proporcional, su imposición no debe hacerse sólo en razón de los bienes de los contribuyentes, sino por la razón compuesta de la diferencia entre sus condiciones y lo superfluo de sus bienes”⁸², es decir, multando los excesos y podando la depredación. A juicio de Rousseau, “para autorizar sobre un terreno cualquiera el derecho del primer ocupante, hace falta que no se ocupe sino la cantidad requerida para subsistir”⁸³

7. ¿Cómo aborda Kant la injusticia social?⁸⁴

A decir verdad, Kant muestra una gran sensibilidad a las desigualdades sociales y, acaso por su propia trayectoria personal, es un ardoroso defensor del mérito. Al igual que Rousseau, Kant cree que ningún privilegio adquirido debiera lastrar o favorecer que uno alcance una u otra posición social mediante su talento y sus esfuerzos. Así por ejemplo, si Rousseau manifiesta que la herencia no supone en absoluto una ley fundamental y depende tan sólo de la autoridad pública, porque el derecho de propiedad no se extiende más allá de la propia vida y al morir deja de pertenecernos cualquier bien⁸⁵, Kant no admite que los privilegios puedan ser hereditarios, porque el nacimiento no puede entrañar ninguna desigualdad jurídica ni sometimiento alguno a leyes coactivas. En *Teoría y práctica* lo enuncia con total claridad: “No puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene

⁸¹ OC III 271.

⁸² OC III 273.

⁸³ OC III 366. En sus adiciones a la *Historia de las dos Indias* Diderot aplicará el esquema de adquirir una propiedad necesaria para subsistir a través del trabajo a sus tesis anticolonialistas: “¿Acaso la naturaleza de la propiedad no es idéntica en todas partes, *fundada en la toma de posesión a través del trabajo*, y en un largo y apacible disfrute? Europeos, ¿podrías decirme a qué distancia de vuestra residencia se invalida este sagrado título? ¿A veinte pasos? ¿A diez leguas? Decís que no. Pues bien, entonces a diez mil leguas tampoco” (OC III, 697).

⁸⁴ Para este punto recomiendo quedar atentos a la publicación del trabajo inédito “Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano”, presentado como ponencia por María Julia Bertomeu el 1 de marzo de 2016 en Madrid, en el Instituto de Filosofía del CSIC. Este trabajo me hizo releer los pasajes que Kant dedica a esta problemática en las *Lecciones de ética*, *La Metafísica de las costumbres* y *Teoría y práctica*. También resultan interesantes algunas contribuciones de Nuria Sánchez Madrid (cf. v.g. el volumen colectivo titulado *Kant and social policies*, Palgrave, 2016).

⁸⁵ Cf. OC III 1402. “Por su naturaleza, el derecho de propiedad no se extiende más allá de la vida del propietario, de modo que, desde que muere, su bien deja de pertenecerle, por lo que prescribir las condiciones bajo las cuales podrá disponer de él, supone en el fondo alterar en apariencia su derecho y no tanto ampliarlo en efecto” (OC III 263).

dentro de la comunidad”, de suerte que cualquiera pueda alcanzar “por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía social”⁸⁶. Casi a regañadientes admite que se pueda transmitir por herencia las propiedades adquiridas, sin dejar de advertir que con ello se genera una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad, mas nada puede impedir que cualquiera esté facultado para elevar su posición “si su talento, su aplicación y su suerte” lo hacen posible.

En lo tocante al derecho nadie puede tener una ventaja de partida y el ascenso social únicamente debe depender de uno mismo, de nuestra capacidad o de nuestra sincera voluntad, sin que pueda interponerse la voluntad de otro y sólo quepa sortear circunstancias adversas de las que no pueda culparse a nadie⁸⁷. De hecho, Kant dice que los artesanos y los grandes propietarios son iguales entre sí a la hora de votar, porque atentaría contra el principio de igualdad que una ley les distinguiera con las prerrogativas de una determinada posesión y ello, añade Kant de pasada y entre paréntesis, “sin entrar en la cuestión de cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos y cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores”⁸⁸. Puede que no desarrolle el tema, pero apuntado queda su parecer al respecto, una opinión que recuerda mucho al planteamiento rousseauiano de tener en cuenta la distinción entre lo necesario para la subsistencia y lo superfluo, siendo esto algo que suele menoscabar el acceso generalizado a lo imprescindible. Kant observa que ningún propietario puede transmitir el suelo a las siguientes generaciones hasta el infinito para su exclusivo disfrute y que el Estado puede abolir esa transmisión en cualquier momento con la única condición de indemnizar a los supervivientes⁸⁹.

En sus *Lecciones de Ética* Kant explicaba a sus alumnos que todos tenemos derecho a disfrutar de los recursos vitales que hay en el mundo sin sustraer nada de la

⁸⁶ *UdG Ak. VIII 293*. Podría decirse que el único testamento válido para Kant es el de la buena –o mala– fama y ese buen nombre sería la única propiedad que nos sobrevive tras la muerte del buen (*MdS Ak. VI 295*), de modo que el plagio de un difunto le sustrae una parte de su honra y significa tanto como un secuestro de su buen nombre (296n.).

⁸⁷ *UdG Ak. VIII 294*.

⁸⁸ *UdG Ak. VIII 296*.

⁸⁹ *MdS Ak. VI 324*.

cuota que le corresponde a los demás. Si nadie violara jamás el derecho de los otros, “no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene su origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes, aunque la miseria humana suele ser consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre”⁹⁰. Cuando se auxilia a un indigente sólo se repara parcialmente una injusticia, porque si no se acumularan más recursos vitales de los estrictamente necesarios, “no existiría ningún rico, mas tampoco pobre alguno”⁹¹. Al ayudar a quien se halla en la indigencia por haberle despojado previamente de sus pertenencias, no se realiza un acto de generosidad, sino “la bien poco meritoria compensación de lo que se le había sustraído de antemano”⁹². Se cree satisfacer un deber humanitario cuando, tras procurarse primero toda clase de riquezas, se paga un pequeño tributo dando voluntariamente algo a los pobres, pero “si los hombres fuesen justos a su debido tiempo, no existirían los pobres y no tendríamos que darles limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia”⁹³. Kant reitera estos argumentos en su *Metafísica de las costumbres* del siguiente modo: “La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que algunos se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros. En tales circunstancias, ¿acaso es algo meritorio la ayuda que el rico pueda prestar a los necesitados?”⁹⁴.

Más que reparar con un paternalismo presuntamente caritativo la injusticia social de una desigualdad extrema que genera miseria para una parte de la población, Kant entiende que el Estado debe prevenirla mediante los oportunos gravámenes a quienes han acumulado más de la cuenta, resultando lícito que, sobre todo en periodos de aguda crisis social, el gobierno obligue a los más acaudalados a procurar los medios de subsistencia a quienes carecen de los recursos más básicos para proteger a la comunidad en su conjunto. El Estado tiene en esos momentos el derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo al sustento de sus conciudadanos menos favorecidos, sin que esa medida desemboque en una redistribución más equitativa de las riquezas. Se trata en el fondo de una

⁹⁰ AK. XXVII.1, 415.

⁹¹ Ak. XXVII.1, 416.

⁹² Ak. XXVII.1, 432.

⁹³ Ak. XXVII.1, 455.

⁹⁴ *MdS* Ak. VI 454.

organización estatal del deber de mantener con vida a parte del cuerpo civil. “Eso puede realizarse gravando el patrimonio de los ciudadanos para satisfacer las necesidades del pueblo por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas”⁹⁵. Además de para lo que hoy daríamos en llamar prestaciones sociales o cobertura sanitaria y educativa, los impuestos no deben destinarse por ejemplo al mantenimiento de la iglesia, cuyo sostenimiento no puede correr a cargo del Estado, teniendo que encargarse de ello la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe⁹⁶. Pero los impuestos sí deben servir en cambio para la formación y el mantenimiento vitalicio de los funcionarios⁹⁷. El pueblo, que debe correr con los gastos generados por la preparación de un funcionario, quiere sin duda que éste se encuentre a la altura del trabajo que se le ha encomendado, “pero esto sólo puede suceder si se prepara y aprende durante un tiempo suficiente, durante el cual pierde el que hubiera podido emplear para aprender cualquier otro trabajo que le sustente, siendo preciso que todos puedan ascender del cargo inferior a los superiores (que si no caerían en manos de ineptos) y que, por lo tanto, todos puedan contar con un porvenir asegurado de modo vitalicio”⁹⁸. Leyendo estas líneas resulta inevitable recordar que Kant llegó a ser catedrático y rector de la Universidad de Königsberg tras una laboriosa carrera académica iniciada como *Privatdozent*. A su juicio, ningún rango puede ser hereditario, porque “la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad que posibilitan prestar servicios al Estado”⁹⁹. Por otra parte, la aún noción optimista del mercado, dinamizador del oxímoron consistente en la “insociable sociabilidad”, conduce a Kant a no esperar nada especialmente negativo de la correlación de fuerzas sociales que activa.

Según Kant, los tres principios que deben regular el establecimiento de un Estado con respecto al derecho son la libertad, la igualdad la independencia¹⁰⁰. Cualquier ciudadano debe ser libre para buscar su propia felicidad del modo que mejor le parezca siempre que no perjudique los derechos ajenos y pueda coexistir con la libertad de los demás, sin estar sometido a un gobierno que pretenda ser paternalista velando por su

⁹⁵ *MdS* Ak. VI 326.

⁹⁶ *MdS* Ak. VI 327-328.

⁹⁷ Forma parte de la visión particular que Kant posee de un aún no enteramente formado Estado de derecho el elogio de las instalaciones educativas privadas, con frecuencia mejor organizadas que las de rango público

⁹⁸ *MdS*, Ak. VI 328.

⁹⁹ *MdS*, Ak. VI 329.

¹⁰⁰ Cf. *UdG* Ak. VIII 290ss. y *MdS* 314. De nuevo la *Egaliberté*.

felicidad, porque no cabe imaginar peor despotismo. A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel hasta el que pueda llevarle su talento, su aplicación y su suerte, resultando ilícito que otros conciudadanos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria. En suma, los miembros de un Estado en cuanto ciudadanos han de tener la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. Por otro lado, la igualdad civil significa simplemente que nadie puede ser más que nadie en materia de derechos. Esa libertad e igualdad precisan de la independencia, es decir, de ser autosuficiente y no depender de una voluntad ajena, no teniendo que agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro, sino a los propios derechos y facultades en cuanto miembro de la comunidad.

Este planteamiento parece corroborar que Kant fue un atento lector de Rousseau y tuvo muy en cuenta la sensibilidad mostrada por éste hacia las desigualdades sociales suscitadas por un gobierno injusto. En esa república idónea lo principal es que nadie debe ser tratado por los otros, ni siquiera por sí mismo, como un mero medio, porque “un hombre puede ser su propio señor (*sui juris*) mas no propietario de sí mismo (*sui dominus*), es decir, no puede disponer de sí mismo a su antojo ni mucho menos de otros seres humanos”¹⁰¹. Como señala María Julia Bertomeu, “lo propio de esta tradición republicana, que Kant compartió con los revolucionarios franceses, fue pensar que la condición natural de los hombres es la libertad y que la igualdad no es otra cosa que la reciprocidad de la libertad de todos”¹⁰². Y la libertad es entendida como “la independencia con respecto al arbitrio de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según leyes universales”¹⁰³, lo que nos hace recordar ese arquetipo de máxima colibertad que representaba la república platónica, según el Kant de la primera *Crítica* y el Rousseau del *Contrato social* o el *Discurso sobre la desigualdad*.

En resumidas cuentas, vemos que las ideas platónicas no son en modo alguno correlatos de una sustancia, sino arquetipos modélicos para nuestra legislación moral y política, cuya virtualidad práctica se revela fundamental para Kant y juegan un papel estelar en su pensamiento práctico. Por su parte, las ensoñaciones morales y políticas de Rousseau imprimen un giro práctico a la filosofía de Kant, que determina el primado

¹⁰¹ *MdS* Ak. VI 270.

¹⁰² Cf. p.12 del manuscrito citado más arriba y que se publicará en la revista *Isegoría*.

¹⁰³ *MdS*. Ak. VI 237.

kantiano del uso práctico de la razón. Si Rousseau dice que al cumplir los cuarenta años descubrió un nuevo universo moral, a esa misma edad la lectura de Rousseau le hace descubrir a Kant la primacía del mundo moral. En *Sobre las enfermedades de la cabeza*, Kant distingue a los fanáticos y visionarios de los genuinos entusiastas, definiendo al entusiasmo como aquella ensoñación preñada de buenos sentimientos morales, algo sin lo cual “jamás se ha conseguido nada grande en el mundo”¹⁰⁴. El ejemplo que pone para ilustrar la figura del entusiasta no es otro que Rousseau. Y el propio Kant experimentará ese entusiasmo ante la Revolución francesa¹⁰⁵, en la que Kant una eventual encarnación de los ideales platónicos y un resultado de las ensoñaciones rousseauianas. Platón, Rousseau y Kant hacen de la justicia el hilo conductor de sus reflexiones.

Coda: Emociones políticas e Ilustración

Quizá cupiera matizar que, si bien Platón articula su reflexión política en torno a la realidad eidética de la justicia, tanto Rousseau como Kant optan por afrontar más bien las injusticias. A decir verdad, los pensadores ilustrados supieron combinar el culto a la razón con su reconocimiento al papel jugado por lo que podríamos denominar sentimientos morales y emociones políticas. En sus cuentos morales Diderot entiende que la *indignación* frente a una situación injusta supone el mejor criterio para dirimir dilemas morales o políticos y por eso prioriza lo que dio en llamar código natural en su teoría de los tres códigos¹⁰⁶. La *compasión* era fundamental para el Adam Smith que publicó una *Teoría de los sentimientos morales*. Rousseau no puede concebir la cohesión social sin presuponer una mínima *empatía* y asegura que sólo se puede pensar después de sentir¹⁰⁷. Kant nos habla del sentimiento moral que supone el respeto infundido por la ley moral¹⁰⁸ y ensalza el *entusiasmo* que embarga al espectador de la Revolución francesa, al ver cómo un pueblo gobernado por el despotismo transita hacia su imprescindible republicanización aún cuando lo haga en medio de terribles tribulaciones¹⁰⁹, definiendo al entusiasmo como una

¹⁰⁴ Cf. Ak. II 267.

¹⁰⁵ Cf. v.g. Roberto R. Aramayo, “Immanuel Kant. La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmopolita”, en VV.AA., *Historia del análisis político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 427 y ss.

¹⁰⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, Epílogo a Diderot, *El paseo del escéptico*, Laetoli, Pamplona, 2016. De alguna manera Voltaire también compartiría este culto a la indignación al menos en su lucha contra el fanatismo; cf. Roberto R. Aramayo, *Voltaire. La ironía frente al fanatismo*, Barcelona, 2016.

¹⁰⁷ Cf. Roberto R. Aramayo, *Rousseau. Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2016.

¹⁰⁸ Cf. *KpV* Ak. V 80.

¹⁰⁹ Cf. *Refl.* 8077, Ak. XIX 604; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, Madrid, 2001, pp. 186-190.

simpatía conforme al deseo y una *involucración afectiva* en el bien. “El verdadero entusiasmo –escribe Kant en *El conflicto de las Facultades*- se ciñe siempre tan sólo a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del derecho y de la justicia”¹¹⁰. Estas consideraciones planeaban sobre el ambiente, de suerte que Madame de Staël en su libro sobre *Alemania* distinguirá entre el entusiasmo y el fanatismo. “Muchas personas advierte mándame de Stäel- se previenen contra el entusiasmo y lo confunden con el fanatismo, lo cual es un gran error; el entusiasmo nos lleva a sacrificar nuestro propio bienestar y es lo único que puede contrarrestar nuestra tendencia al egoísmo”¹¹¹.

Indignación, compasión, empatía y entusiasmo representan unas disposiciones sentimentales altamente apreciadas como emociones políticas por pensadores ilustrados tan relevantes como Diderot, Smith, Rousseau o Kant. Y tales templos de ánimo permiten abrir nuevas líneas de lectura en el interior de la historia de la filosofía. La receptividad para tales movimientos emocionales del pensar permitió a Kant reconocer su deuda con un pensador como Platón, al que ni siquiera había leído con anterioridad. Tengo para mí que revisar sus consideraciones sobre tales emociones políticas podría resultar bastante muy útil para los tiempos en que nos ha tocado vivir. Pero todo esto, aun cuando esté relacionado con lo que hemos visto aquí, no deja de ser otra historia y debe quedar para otra ocasión.

BIBLIOGRAFIA:

FUENTES

AK: *Immanuel Kants Werke*, Akademie-Ausgabe. Berlín, 1902 y ss. (29 vols.).
OC: Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1959-1995 (5 vols.).
CC: *Correspondance complète de Jea Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1965-1998 (52 vols.).

N.B.: Traducciones al español de Kant y Rousseau a cargo de Roberto R. Aramayo:

KANT, I.:

--- *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos sobre filosofía política y de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

--- *Fundamentación para una metafísica de las costumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

--- *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.

--- *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, Alianza, Madrid, 2012.

--- *El conflicto de las Facultades, en tres secciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

¹¹⁰ Cf. *SdF* Ak. VII 85-86.

¹¹¹ Madame de Stäel, *Alemania*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 187 y 188.

- *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
 --- *Immanuel Kant. Antología*, Península, Barcelona, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques:

- : *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdeés, Madrid, 2006.
 ---: *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdeés, Madrid, 2016.

Literatura secundaria:

ARAMAYO, Roberto R.: "La plausible impronta (política) de Diderot en Kant", *Ideas y Valores* 66, n^o 163 (2017), pp. 13-37.

<http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/61939/pdf1>

- Aramayo, Roberto R.: "Right as a Sign of a Philosophical Chiliasm: Freedom and its Evolution in Kant's Opuscles", en VV.AA., *Critical Paths outside the Critiques. Kant's Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcatle upon Tyne, 2016, pp. 398-409.

- Aramayo, Roberto R.: "Los ensueños de Rousseau. Una cartografía de nuestra conciencia moral y civil", estudio introductorio a *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdeés, Madrid, 2016, pp. 11-60.

- Aramayo, Roberto R.: "Kant, lecteur et interprète de Leibniz: à propos de l'harmonie préétablie, la téléologie, Dieu et le destin", in Wenchao Li (Hrsg), *Fur unser Glück oder das Glück anderer". Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses (Hannover, 18-23 Juli 2016)*, Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 2016, vol. II, pp. 15-25.

- Aramayo, Roberto R.: *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es) / Rousseau; E la política fece l'uomo (così come le conosciamo) / E la política fez o homen (tal como é)*, Bonallettera Alcompás, Barcelona 20015 / Hachette, Milano, 2015 / Portugal, 2015.

- Aramayo, Roberto R.: "Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784", *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (Univ. de Cartagena, Colombia), 2015, pp. 13-25.

- Aramayo, Roberto R.: "Diderot, o el apogeo del filosofar", mi estudio introductorio a D. Diderot, *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 11-48.

- Aramayo, Roberto R.: "Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005), pp. 237-252.

- Aramayo, Roberto R.: "Le souverain Bien à la lumière de 'l'imperatif de l'espoir' chez Kant: dialogue avec Spinoza et Rousseau", *Kant. La raison pratique. Concepts et Héritages*, Vrin, Paris, 2015, pp. 365-373.

- Aramayo Roberto R.: *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*.

- Aramayo Roberto R.: La versión kantiana de 'la mano invisible' (y otros alias del destino", en Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-124.

- Aramayo, Roberto R.: *Crítica de la razón urcrónica*, Tecnos, Madrid, 1990.

BERTOMEU, María Julia: "Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano", *Isegoría* –aprobado y pendiente de programación.

GARCÍA RUÍZ, Alicia: *Para que el mundo no se destruya, por una emancipación ilustrada*, Catarata, 2016.

GRANDJEAN, Antoine, *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris, 2016

LEDUC-FAYETTE, Denise: *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris, 1974,

MAS, Salvador: *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Itsmo, Madrid, 2003.

MAS, Salvador: estudio introductorio a su edición de Platón, *La Republica*, Akal, Madrid, 2009.

1987. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres III. Máximas espartanas*, Gredos, Madrid,

2007 SIANI, Alberto L.: *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea di mondo*, Pisa, ETS,

SOARES, Lucas: *Platón y la política*, Tecnos, Madrid, 2010.

NATORP, Paul: *Platos Ideenlehre*, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

SANCHEZ MADRID, Nuria et alia: *Kant and social policies*, Palgrave, 2016.

Kants SANTOZKI, Ulrike: *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von*

STÄEL, Madame de: *Alemania*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

VARGAS, Yves: *Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme*, Delga, Paris, 2014,

WUNDT, Max: *Kant as Metaphysiker*, Stuttgart, 1924.

