

SELECCIÓN DE ESCRITOS POLÍTICOS DE INMANUEL KANT

Joaquín Barceló

Introducción

Kant nació en 1724 y murió en 1804. Ya se acercaba a la edad de los sesenta años cuando comenzó a publicar las obras que le harían ocupar un lugar decisivo e insustituible en la historia del pensamiento filosófico occidental: la *Crítica de la Razón Pura* (1ª. ed., 1781), los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura* (1783), la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) y la *Crítica del Juicio* (1790). En 1784 inició la publicación de una serie de opúsculos que giran en torno a problemas de filosofía de la historia y de filosofía política; esta actividad habría de culminar en su monumental *Doctrina del Derecho*, que constituye la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres*, publicada en 1797. Entretanto, la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de América se había producido en 1776, y en 1789 Luis XVI había convocado a los Estados Generales, dando inicio a los acontecimientos que hoy conocemos como la Revolución Francesa. En otras palabras, la época de la mejor productividad intelectual de Kant se caracterizó por proporcionar suficientes incentivos para la reflexión en torno a los asuntos políticos. A pesar de ello, el filósofo no emprendió la tarea de redactar una gran obra

JOAQUÍN BARCELÓ. Profesor Extraordinario de Filosofía, Universidad de Chile. Profesor e Investigador, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

que tratara exhaustivamente los problemas de la teoría política, y su pensamiento sobre estas materias debe ser entresacado de escritos suyos redactados a menudo con otros propósitos. A ello se añade que, acaso debido a la naturaleza misma de estas obras, los planteamientos teórico-políticos de Kant no siempre están presentados con toda la precisión y rigor que sería de desear, de modo que —como el lector podrá comprobarlo por sí mismo— en muchos casos no carecen de ambigüedad o de vaguedad. Este hecho constituye, sin duda, una dificultad para el estudio de su teoría política.

A la anterior se añade otra dificultad, no ya de carácter formal, sino mucho más de fondo. Dentro de la cabeza formidable de Kant no hay nada que no esté estrechamente vinculado y entrettejido con todo lo demás. En su caso, ciertamente no puede hablarse de un “pensamiento lineal”. Esto hace que sea muy difícil, si no imposible, hallar un hilo conductor que pueda llevarnos paso a paso hacia el interior de la filosofía kantiana y que no constituya a la vez una mutilación bárbara de las conexiones existentes entre sus diversos enunciados. En cierto modo, cada afirmación de Kant supone y complica a todas las restantes. Por esta razón, dicho sea de paso, hemos renunciado a presentar esta selección de textos ordenada en forma de capítulos referidos a temas específicos, como por ejemplo el pacto social, los poderes del Estado y su separación, las formas del Estado, el gobierno representativo, los derechos inalienables, etc.; preferimos, en cambio, entregar los textos seleccionados en orden cronológico y tal como Kant los pensó, dejando intacta en cada uno de ellos la red de conexiones que su autor quiso poner de manifiesto por su intermedio, aun a riesgo de que se pierda su transparencia o de que la antología no llegue a cumplir una función claramente didáctica.

Otro de los aspectos de la dificultad recién señalada consiste en que las obras en que puede estudiarse el pensamiento político de Kant pertenecen sin excepción al llamado “periodo crítico” de su filosofía, es decir, al que se inaugura con la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*; por tanto, deben leerse a la luz de los enfoques básicos de sus obras críticas, especialmente de la recién nombrada y de la *Crítica de la Razón Práctica*. Hay, a nuestro entender, dos conceptos centrales elaborados en estas *Críticas*, sin los cuales resulta absolutamente imposible entender los planteamientos teórico-políticos kantianos; ellos son el de las ideas reguladoras de la razón —a las que Kant suele llamar simplemente “ideas”— y el de la libertad moral. Dada la importancia que atribuimos a ambos para la adecuada comprensión de los escritos políticos de Kant, dedicaremos el resto de esta introducción a un intento de hacerlos accesibles a los lectores no familiarizados con la filosofía crítica.

Las ideas reguladoras de la razón. En su *Crítica de la Razón Pura* se propuso Kant, en términos generales, examinar y poner a prueba la presunta capacidad de la razón para responder por sí misma, esto es, *a priori* (sin la poco confiable y por lo general inexistente ayuda de la experiencia) a las grandes preguntas acerca del alma, del mundo y de Dios considerados como cosas en sí. La investigación comienza por el examen de la experiencia misma, dado que Kant admite que ésta constituye el punto de partida, aunque no el origen último, de todo nuestro conocimiento. El primer resultado que arroja la búsqueda iniciada es que los objetos manifiestos a la experiencia sensible son meras apariencias fenoménicas y de ninguna manera “cosas en sí” que existan tal y como se nos muestran. En efecto, tanto el tiempo como el espacio en que se nos manifiestan no son sino formas puras de nuestra sensibilidad, y no objetos empíricos, de tal manera que cuando nos ofrece la experiencia sensible está, por así decirlo, pasado por el tamiz de dichas formas; en otras palabras, podemos tener la certeza, según Kant, de que hay cosas de cuya existencia nos informa nuestra experiencia, pero también, a la vez, de que dichas cosas no son en sí mismas como nos las representamos, ya que nuestra representación de ellas está adaptada a las condiciones peculiares impuestas por la estructura de nuestros órganos de conocimiento.

El conocimiento, sin embargo, no consiste en meras impresiones sensibles. Para constituirse, necesita cristalizar en enunciados (juicios, en la terminología kantiana) que revelan diversas relaciones entre conceptos. Estas relaciones son las categorías o conceptos puros del entendimiento, tales como unidad, pluralidad, causalidad, necesidad, posibilidad, etc. Las categorías no son exhibidas directamente por las apariencias fenoménicas, sino que proceden del entendimiento mismo, pero sin ellas las apariencias no revelarían ningún orden ni conexión y, por tanto, nada podría enseñarnos la experiencia: “las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia y son válidas, pues, *a priori* para todos los objetos de la experiencia”.

Todo nuestro conocimiento parte de la experiencia; ésta nos entrega apariencias fenoménicas tamizadas por las formas puras de *nuestra* sensibilidad (el espacio y el tiempo) y enlazados por conceptos puros de *nuestro* entendimiento (las categorías). Acerca de qué son y cómo son en sí mismas las cosas que desencadenan los procesos constitutivos de la experiencia, nada podemos saber, aparte de que existen. Se ha planteado así una distinción radical entre dos niveles o planos de la realidad. Hay, por una parte, un mundo sensible constituido por representaciones nuestras que nos muestran objetos recíprocamente vinculados por las categorías del entendimiento y distribuidos en diversos lugares del espacio y diversos instantes del

tiempo. Por la otra, hay un mundo inteligible formado por cosas existentes en sí mismas, ajenas a las relaciones espaciales y temporales y, por lo mismo, incognoscibles para nosotros, pero de las que podemos saber *a priori* que son causa de nuestras representaciones. Son, en la terminología kantiana, el nivel empírico y el nivel trascendental respectivamente.

¿Qué ocurre, entonces, con objetos tales como Dios, el alma y el mundo? Es claro que de ellos no poseemos experiencia alguna (Tal vez esto pueda parecer evidente en los casos de Dios y del alma, mas no tanto en el caso del mundo; pero es manifiesto que tampoco poseemos experiencia alguna del mundo en cuanto totalidad de cuanto existe). ¿Podemos, en consecuencia, prescindir de estas nociones y declarar que no corresponden a nada real? Tal vez nuestra época, más escéptica que la de Kant, pueda estar dispuesta a dar este paso en lo referente a Dios y al alma, pero ¿podría hacer lo mismo con el objeto no experimentable que es el mundo? ¿Cómo sería posible entender los objetos empíricos mismos sin considerar que ellos “pertenecen” al mundo? Aquí tenemos, pues, al menos un objeto puramente inteligible, no dado a la experiencia, pero del cual la razón no puede prescindir. Es una “idea trascendental pura”. Con esta expresión designa Kant a las ideas que no contienen nada tomado de la experiencia ni se refieren tampoco a objeto alguno que sea dado o siquiera determinable por la experiencia. En consecuencia, ninguna presentación nuestra, ninguna comprobación empírica, ninguna apariencia fenoménica puede ponernos en manifiesto una idea trascendental. Al producir ideas trascendentales puras, la razón no crea objetos que puedan ser exhibidos en la experiencia; ni siquiera crea conceptos susceptibles de ser pensados en sí mismos por el entendimiento. Nada se constituye por obra de las ideas trascendentales de la razón. Y no sólo esto; las ideas trascendentales mismas, desprovistas de toda función constitutiva de objetos o de conceptos e incapaces de ser experimentadas o aun entendidas, no tienen, en rigor, una existencia real; son, como dice Kant, meras “ficciones heurísticas”.

Pero si ello es así, ¿cuál es la función de las ideas trascendentales de la razón? Ellas poseen, según Kant, un uso regulador indispensable, que consiste en ordenar y dar unidad a los conceptos puros, estableciendo de este modo una meta para las actividades del entendimiento. Este último tiene por función unificar, mediante sus conceptos, todo aquello que hay de múltiple en el objeto; de análoga manera, la razón unifica, mediante sus ideas, lo múltiple de los conceptos, haciendo posible así que éstos puedan constituir series totales. Cada idea trascendental es, pues, un “foco imaginario”, ubicado fuera de los límites de toda experiencia posible, que orienta y dirige la ordenación de los conceptos. De este modo, a través de las ideas,

la razón logra “sistematizar” el conocimiento, esto es, exhibir la conexión de sus partes en conformidad con un principio único.

Las ideas trascendentales de la razón se hacen, por tanto, imprescindibles para que el entendimiento humano pueda realizar su actividad intelectual de manera cabal, proyectando sus conceptos sobre grandes unidades que le aseguran su mayor extensión posible. Tales unidades no son dadas, pero permiten organizar y comprender lo dado dentro de una totalidad. Sin las ideas trascendentales puras, nuestro conocimiento sería siempre parcial, fragmentario e inconexo. Si bien ellas se refieren a objetos de suyo inexistentes desde el punto de vista empírico, su uso regulador de la actividad del entendimiento es fundamental para asegurar que nuestro conocimiento de los objetos empíricos posea coherencia interna y una función significativa para nuestra vida.

Todo esto es de suma importancia para la recta comprensión de los escritos que siguen. Cuando Kant se refiere a las ideas del pacto social, del Estado, del poder legislativo de este último como expresión de la voluntad general, del derecho, de la libertad, etc., está hablando de meras ideas trascendentales de la razón, que no constituyen ningún objeto empírico pero que poseen un uso regulador; esto es, aun cuando ellas no sean efectivamente realizables en el mundo espacio-temporal, permiten concebir, sin embargo, a las correspondientes acciones concretas realizadas en los estados históricos (empíricos) como esfuerzos que manifiestan un sentido. Sería previsible, entonces, según Kant, que nunca un número cualquiera de hombres en un instante cualquiera del tiempo finito logre gozar de libertad, o de la plenitud de sus derechos, o alcanzar una voluntad unificada y concordante; a pesar de ello, los tribunales, asambleas, convenciones y parlamentos que llenan la historia fáctica de los estados históricos no son, ni mucho menos, vanas tentativas que sólo relevarían la insensatez humana, porque poseen un sentido racional *a priori*. La búsqueda concreta de justicia y de consensos constituye un incesante acercamiento a una meta de carácter racional que, al proporcionarle sentido, la hace a su vez posible. Dicha meta es *a priori* porque su fundamento es puramente racional. Por eso, no es demostrada ni refutada por los éxitos o fracasos que puedan exhibir los conatos de asociación o de legislación justa en el transcurso de la historia; más bien, por el contrario, los esfuerzos políticos humanos se revelan como dotados de sentido únicamente si se presupone la realidad trascendental práctica (y no empírica) de las ideas reguladoras que los informan; de otro modo, dichos esfuerzos no pasarían de ser mera expresión de arbitrariedad, capricho e insensatez.

La libertad moral. El problema de la libertad moral ocupa un lugar

central en dos obras de Kant, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Cuando se pasa de su estudio al de la noción de libertad política llama de inmediato la atención —a pesar de que ello no debería causar sorpresa— que en ambos casos su tratamiento corre a lo largo de la misma línea. En uno y otro caso fue decisiva para Kant la influencia del pensamiento político de Rousseau, quien afirma en el *Contrato Social* que “el impulso del solo apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad”.

Para entender la noción kantiana de libertad política es necesario, pues, examinar previamente su concepto de la libertad moral. Por lo pronto, esta última se muestra como una idea reguladora de la razón. Esto significa que cuando en la vida cotidiana adoptamos la decisión de hacer esto o lo otro, de ninguna manera podemos atribuirla al ejercicio de nuestra libertad. En el nivel empírico, esto es, en aquel del cual podemos tener experiencia en nuestra vida cotidiana, reina el condicionamiento causal, de modo que hemos de tener la certeza de que nuestras decisiones están estrictamente determinadas por causas externas, sean ellas presiones del mundo circundante o intereses concretos o factores psicológicos o somáticos que nos obligan a actuar de un modo y no de otro. En cuanto idea trascendental, la libertad no es constitutiva de ningún objeto de la experiencia posible.

La idea de libertad moral debe ser rastreada, pues, en un territorio en que no evidencien poseer vigencia alguna los condicionamientos de nuestra subjetividad, es decir, nuestra sensibilidad, nuestros deseos e inclinaciones, ni siquiera nuestra general aspiración a la felicidad; porque en la medida en que éstos determinen nuestros actos, no habrá libertad sino sujeción a impulsos contingentes, diferentes para los distintos individuos y aun cambiantes para una misma persona, según cuáles sean las circunstancias o la situación en que ella se encuentre. Según Kant, la libertad moral sólo se expresa en la voluntad que actúa por el deber, esto es, por reverencia a la ley universal o a la ley de la razón.

Esta ley universal de la razón es claramente *a priori* y constituye un mandato (imperativo) incondicionado, es decir, que no busca la obtención de ningún fin aparte de su propio cumplimiento (imperativo categórico). Puesto que tiene su origen en la razón misma, no depende de ninguna circunstancia ni imposición externa que obligue a acatarla, sino que lleva en sí misma el fundamento de la obligación a que nos somete. Si el hombre es un ser racional, está por ello mismo sujeto al cumplimiento irrestricto del imperativo categórico que es la ley de su propia razón.

Es claro que una ley moral así concebida no puede contener ningún principio concreto de conducta aplicable a casos o circunstancias particula-

res, sino tan sólo la “forma” de toda acción racional libre en general. Por estos se afirma que la ética kantiana es una “ética formal”. El imperativo categórico dice únicamente: “actúa sólo sobre la base de aquella máxima que a la vez pudieras querer que se convierta en ley universal”. Esto equivale a exigir que mi acción se conforme siempre a lo que la razón señala que debería ser la conducta de todos los seres racionales. El ser racional es el único fin perseguido por la ley moral. Y puesto que el hombre es un ser racional, el imperativo categórico puede adoptar una nueva formulación, que no es, sin embargo, distinta de la primera: “actúa de tal modo que trates a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la de cualquiera otro, siempre a la vez como un fin, y nunca meramente como un medio”.

En algunos otros textos kantianos la libertad moral es entendida ante todo como liberación del hombre respecto de los instintos animales. Ella impone al hombre la tarea de forjarse un orden superior, de carácter racional, para su acción. Precisamente porque la libertad se funda en la racionalidad, su concepto no es el de la indiferencia en la elección entre alternativas distintas abiertas a la acción posible. Por el contrario, la acción libre es para Kant aquella que se ciñe estrictamente a la legalidad impuesta por la razón práctica: “la libertad es propiamente una facultad de subordinar todas las acciones arbitrarias a las motivaciones de la razón”. Por eso es que no pertenece a la libertad la posibilidad de querer lo malo en la medida en que se le reconoce como tal y se tiene el poder de evitarlo. Del mismo modo, la acción propia del mundo de los sentidos, que es el ámbito en que realizan sus actos los animales, no es libre, porque está condicionada y determinada por los estímulos sensibles como sus causas externas; más aún, todo movimiento producido por causas externas no es en rigor ni siquiera una acción sino una pasión. Por consiguiente, sólo puede hablarse de acción libre en el nivel de la voluntad racional autónoma, donde la libertad viene a ser propiamente lo que Kant llama la consciente “autoactividad” de la voluntad, y la voluntad es, por su parte, la facultad de actuar según principios, esto es, según la representación de leyes propias de un ser racional. Si podemos llamar libres a los actos humanos, no es porque ellos no estén sometidos a una legalidad estricta, sino porque no están determinados por causas externas (como serían, por ejemplo, los estímulos sensoriales), rigiéndose, en cambio, por una ley rigurosa de origen interno emanada de la razón misma.

La libertad consiste, pues, en someter el arbitrio individual a los principios de la razón, que nos eleva por encima de los restantes animales pero que, por pereza y sobre todo por temor, procuramos evitar ejercer. En sentido moral, la libertad es el sometimiento de las acciones a leyes que tiene su origen *a priori* en la razón misma. La acción libre se caracteriza

únicamente por la autonomía, y no por la carencia de determinación rigurosa: “una voluntad libre y una voluntad sometida a leyes morales son lo mismo”. Análogamente, libertad en el sentido político será el sometimiento de los actos de los individuos a leyes emanadas únicamente del Estado a que pertenecen. La vida política libre se caracteriza, según Kant, por una autonomía consistente en que las leyes civiles que la regulan no le son impuestas a la sociedad civil desde el exterior, sino que tienen su origen en ella misma. No importa cuán numerosas, minuciosas, estrictas y rigurosas sean dichas leyes, porque en el mundo político tampoco puede existir una libertad consistente en la indiferencia de la elección. Así como para el individuo la mayor libertad se identifica con la más estricta moralidad, de manera análoga se confunden, para la sociedad civil, la libertad política con el imperio irrestricto del derecho y de la ley.

Señalemos una última analogía entre la libertad moral y la libertad política en la concepción kantiana. La voluntad del hombre como ser racional es la fuente de la ley moral en cuanto forma que se aplica universalmente a la acción porque su origen, la facultad racional, pertenece universalmente a todos los seres humanos. De la misma manera, la voluntad de la comunidad civil organizada en la estructura del Estado es la fuente de la ley civil que obliga universalmente a todos los súbditos porque su origen, el poder legislativo del Estado, representa universalmente a todos los ciudadanos. Kant ha utilizado así la noción rousseauiana de la “voluntad general” para fundamentar la obligación inherente a la ley civil, precisándola como “la voluntad unificada y concordante del pueblo”. Pero ya el mismo Rousseau había advertido que su voluntad general no es necesariamente la voluntad de todos, ni siquiera la de la mayoría, y que aun puede no ser la voluntad de nadie en particular. ¿Por qué, entonces, recurrió Kant a un concepto tan elusivo para construir su teoría de la libertad política? Aquí es necesario recordar nuevamente que, tanto en el mundo moral como en el ámbito político, la libertad es considerada por nuestro filósofo como una idea trascendental de la razón, cuyo uso es meramente regulador y no constitutivo de la realidad empírica. Lo mismo hay que decir de su noción de la voluntad general. A la luz de la experiencia política ésta no puede dejar de mostrarse inconsistente. Kant, sin embargo, la transformó en una idea reguladora de la razón, cosa que Rousseau no tenía la posibilidad de hacer, puesto que no había llevado a cabo una crítica de la razón teórica y carecía, por tanto, de la distinción fundamental entre el ámbito trascendental y el mundo empírico.

Abrigamos la esperanza de que las explicaciones precedentes sirvan para aclarar muchas oscuridades de los textos que se presentan a continuación. Ellas imponen, claro está, una tarea al lector, quien deberá preguntarse

a cada paso si lo que Kant afirma fue entendido por el filósofo como válido en el plano trascendental de las ideas reguladoras de la razón o en el nivel empírico. Esperamos que de este modo se desvanezcan algunas aparentes inconsistencias de las afirmaciones kantianas, como por ejemplo: que un monarca absoluto puede representar legítimamente la voluntad general soberana del pueblo, que el pacto social tiene plena vigencia a pesar de que jamás haya tenido lugar, que toda democracia es despótica, que el mejor gobierno es el republicano, pero que los súbditos de una monarquía autocrática despótica carecen de todo derecho a la revolución, que ninguna ley promulgada conforme a derecho puede ser injusta, que la desigualdad y la guerra son fuente de todos los males y de todos los bienes, etc.

Sólo resta decir que la presente selección se basa en el texto de la edición preparada por W. Weischedel: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, 1956-64. Las traducciones son nuestras. No hemos hecho ningún intento de mejorar la torpeza estilística de Kant ni de aligerar las frecuentes oscuridades de su redacción, por temor de inducir interpretaciones erróneas de su pensamiento. De los textos presentados, el que se titula *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* Es el único que ha sido traducido en su integridad, excepción hecha de una irrelevante nota al pie de página.

Idea de una Historia Universal desde una Perspectiva Cosmopolita (1784)

Cuarta Proposición

El medio de que se sirve la naturaleza para efectuar el desarrollo de todas las capacidades humanas es el antagonismo de las mismas en la sociedad en la medida en que éste llega a ser finalmente causa de un ordenamiento de la misma conforme a leyes. Por antagonismo entiendo aquí la sociabilidad insocial de los hombres, es decir, su inclinación a entrar en sociedad, unidad, sin embargo, a una resistencia permanente que sin cesar amenaza disolver la sociedad. Esta tendencia reside evidentemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a socializarse, porque en tal estado siente que es más hombre, esto es, que desarrolla sus disposiciones naturales. Pero posee también una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque halla en sí a la vez el carácter insocial de querer dirigirlo todo según su arbitrio y por eso espera resistencia de todos lados, así como sabe también de sí mismo que tiende a resistir a los otros. Pero es esta

resistencia la que despierta todas las fuerzas del hombre, haciéndolo superar su inclinación a la pereza y, arrastrado por el afán de honra, de poder y de riqueza, forjarse un lugar entre sus semejantes, a quienes no puede soportar pero de quienes tampoco puede prescindir. Así se dan los primeros pasos auténticos desde la primitividad hacia la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; así se desarrollan poco a poco todos los talentos, se forma el gusto y aun, mediante una continua ilustración, se inicia un modo de pensar que puede transformar con el tiempo la grosera capacidad natural de discriminación moral en principios prácticos determinados, y convertir así finalmente a la sociedad reunida por motivaciones patéticas en una totalidad moral. Sin esa cualidad, en sí misma nada amable, de la insociabilidad de que surge la resistencia que cada uno deberá enfrentar necesariamente en sus pretensiones egoístas, todos los talentos permanecerían eternamente ocultos en germen en un arcádica vida pastoril de completa armonía, suficiencia y amor recíproco; los hombres, bondadosos como los corderos que pastorean, no habrían dado a su existencia un valor mayor que a la de su ganado; no llenarían el vacío de la creación con respecto a su meta como naturalezas racionales. ¡Demos gracias, pues, a la naturaleza por la intolerabilidad, por la vanidad competitiva y envidiosa, por el apetito jamás saciado de posesión y de poder! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente sin desarrollarse. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor qué le conviene a su especie y quiere discordia. El quiere vivir cómoda y agradablemente; pero la naturaleza quiere que deba salir de la inercia y de la satisfacción inactiva, y entregarse al trabajo y al esfuerzo para que descubra los medios de evadirse nuevamente de éstos por su habilidad. Los estímulos naturales para ello, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia permanente de que nacen tantos males pero que conducen a una nueva expansión de las fuerzas y a un variado desarrollo de las capacidades naturales, ciertamente delatan el orden de un sabio Creador y no la mano de un espíritu maligno que hubiera contrahecho o deteriorado envidiosamente su magnífica obra.

Quinta Proposición

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución la obliga la naturaleza, es el establecimiento de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. Puesto que la suprema intención de la naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus capacidades, sólo puede alcanzarse,

en el caso del género humano, en la sociedad, y específicamente en aquella que tiene la mayor libertad y por tanto un permanente antagonismo de sus miembros pero a la vez la más rigurosa determinación y garantía de los límites de esta libertad para que pueda ser consistente con la libertad de otros, la naturaleza quiere también que la humanidad se procure a sí misma este fin de su destino, así como todos los restantes. Así, la suprema tarea de la naturaleza para el género humano debe ser formar una sociedad en que la libertad bajo leyes externas esté vinculada en el más alto grado con un poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa; porque sólo mediante la solución y ejecución de la misma puede lograr la naturaleza sus restantes propósitos en nuestra especie. El hombre, por otra parte tan propenso a una libertad sin límites, se ve forzado a entrar en esta condición restrictiva por la necesidad, y a saber por la mayor de todas, la que se imponen recíprocamente a sí mismos hombres cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir largo tiempo en libertad natural. Sólo que una vez encerradas en el cerco de la asociación civil, esas mismas inclinaciones tienen los mejores efectos; como los árboles de un bosque, precisamente porque cada uno trata de privar al otro del aire y del sol, se fuerzan recíprocamente a buscar uno y otro por encima de sí mismos, logran así un hermoso crecimiento rectilíneo, en tanto que aquellos otros que, en libertad y distantes entre sí, extienden sus ramas a su antojo, crecen atrofiados, torcidos y encorvados. Toda cultura y arte que adornan a la humanidad, y el más bello orden social, son los frutos de la insociabilidad, que se constriñe a sí misma a disciplinarse y así, por un arte forzoso, a desarrollar completamente los gérmenes de la naturaleza.

Sexta Proposición

Este problema es el más difícil y, a la vez, el que el género humano tarda más en resolver. La dificultad que ya la mera idea de esta tarea pone ante los ojos es la siguiente: el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, necesita un señor. Porque ciertamente abusa de su libertad en su relación con sus semejantes; y si bien desea, como criatura racional, una ley que establezca límites a la libertad, su inclinación animal egoísta lo lleva sin embargo a exceptuarse de ella siempre que pueda. Requiere, pues, de un señor que quebrante su propia voluntad y lo fuerce a obedecer a una voluntad universalmente válida dentro de la cual cada uno pueda ser libre. ¿Dónde hallará, empero, a este señor? Únicamente en el género humano. Pero éste será igualmente un animal que necesita un señor.

Podrá hacerlo, pues, como desee; pero no se echa de ver cómo logrará darse una autoridad para la justicia pública que sea ella misma justa, por mucho que la busque en una persona individual o en una sociedad de personas escogidas para este efecto; porque cada una de ellas abusará siempre de su libertad si no tiene por encima de sí a nadie que ejerza poder sobre ella en conformidad con las leyes. La autoridad suprema tiene que ser justa por sí misma, pero a la vez humana. Por eso es esta tarea la más difícil de todas; su solución perfecta es, en verdad, imposible. De una madera tan torcida como la de que está hecho el hombre, no puede tallarse nada derecho. Tan sólo la aproximación a esta idea no es exigida por la naturaleza.¹ Que ella sea también la última en ponerse en obra se sigue además de que requiere conceptos correctos acerca de la naturaleza de una constitución posible, gran experiencia adquirida de muchos asuntos del mundo y, sobre todo, una buena voluntad preparada para su aceptación; tres condiciones de esta índole sólo pueden hallarse juntas con gran dificultad y, cuando esto acontece, muy tardíamente, después de muchos vanos intentos.

Séptima Proposición

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación jurídica externa entre los Estados y no puede ser resuelto sin este último. ¿De qué sirve elaborar una constitución civil jurídica entre hombres individuales, esto es, ordenar una comunidad? La misma insociabilidad que forzó a los hombres a formarla es nuevamente la causa de que cada comunidad en sus relaciones externas, es decir, como un Estado frente a otros Estados, se encuentre en irrestricta libertad, de modo que cada una de ellas debe esperar de las otras todos los males que oprimieron a los hombres individuales y los obligaron a entrar en una condición civil sujeta a leyes. La naturaleza ha utilizado nuevamente, pues, la intolerabilidad de los hombres, aun la de las grandes sociedades y cuerpos estatales de esta clase de creaturas, como un medio para hallar, en el inevitable antagonismo de los mismos, una condición de paz y seguridad; es decir, ella hace que a través de las guerras, a través de los tensos e

¹ El papel del hombre es, pues, muy artificial. Nada sabemos de lo que ocurre con los habitantes de otros planetas y su modo de ser; pero si realizamos bien esta misión de la naturaleza, podremos lisonjearnos de no tener que ocupar un lugar inferior entre nuestros vecinos en el universo. Acaso entre ellos pueda cada individuo realizar completamente su destino durante su vida. Para nosotros, ello no es posible; sólo la especie puede esperarlo.

incesantes preparativos para ellas, a través del apremio que por esta causa tiene que sentir interiormente cada Estado, aun en épocas de paz, después de muchos frustrados intentos iniciales, pero finalmente después de muchas devastaciones, vuelcos y aun el completo agotamiento de las fuerzas internas, accedan a lo que la razón habría podido aconsejar también sin necesidad de tantas dolorosas experiencias: la salida de la condición sin leyes de los salvajes y el ingreso a una confederación de pueblos en la que cada Estado, aun el más pequeño, pueda hallar su seguridad y su derecho no por su propio poder ni por su propio juicio jurídico, sino sólo por esta gran confederación (*Foedus Amphictyonum*), por su fuerza reunida y por la decisión según leyes de su voluntad unificada. Por muy fantástica que pueda parecer esta idea, y aunque haya sido ridiculizada en un Abate de St. Pierre o en un Rousseau (tal vez porque ellos creyeron que su realización estaba próxima), es, sin embargo, la salida inevitable del apremio a que los hombres se someten recíprocamente y que tienen que forzar a los Estados a la resolución (por muy difícil que les sea adoptarla) a que fue forzado tan contra sus deseos el hombre salvaje, a saber: despojarse de su libertad brutal y buscar la paz y la seguridad en una constitución jurídica. Todas las guerras son, según esto, otros tantos intentos (no en la intención de los hombres, pero sí en la intención de la naturaleza) de establecer nuevas relaciones entre los Estados y de constituir, mediante la destrucción o al menos el desmembramiento de los antiguos, cuerpos nuevos que, sin embargo, o bien en sí mismos o bien unos con otros, no se podrán mantener y tendrán que padecer por ello nuevas revoluciones semejantes; hasta que por fin, en parte gracias al óptimo ordenamiento de la constitución civil en el interior, en parte gracias a acuerdos y legislación comunes en lo exterior, se alcance una situación que pueda mantenerse automáticamente al modo de una comunidad civil (...).

(...) Lo que hacía la condición carente de fines de los salvajes, esto es, entorpecer el desarrollo de todas las capacidades naturales de nuestra especie, para tener que salir finalmente de tal estado por la fuerza de los males a que la sometía y entrar en una constitución civil en que esos gérmenes pudieran desarrollarse, eso mismo hace la bárbara libertad de los Estados ya establecidos. Mediante la aplicación de todas las fuerzas de las comunidades para armarse unas contra otras, mediante las devastaciones producidas por la guerra, más aún por la necesidad de mantenerse constantemente preparadas para ella, se impide el pleno desarrollo de las capacidades naturales en su progreso y los males que de ello nacen obligan a nuestra especie a buscar una ley de equilibrio para la resistencia, de suyo saludable, de unos Estados frente a otros, que brota de su libertad, y a

introducir un poder unido que la imponga, obteniendo así una condición cosmopolita de seguridad pública de los Estados. Esta no carecerá de peligros, ya que las fuerzas de la humanidad pueden adormecerse, pero contendrá un principio de igualdad de la acción y reacción mutuas para que no se destruyan recíprocamente. Antes de que este último paso (a saber, la unión de los Estados) pueda darse, encontrándose a medio camino de su desarrollo, la naturaleza humana tiene que sufrir los peores males bajo la engañosa apariencia de una prosperidad exterior; y en la medida en que omite este último escalón que nuestra especie tiene que ascender, Rousseau no andaba equivocado cuando prefería la condición de los salvajes. Nos cultivamos en alto grado por el arte y la ciencia. Nos hemos civilizado hasta la saciedad en todas las formas del decoro y la decencia sociales. Pero falta mucho todavía para que podamos considerarnos moralizados. La idea de moralidad dice relación con la cultura; pero el uso de esta idea que se resuelve únicamente en nuestro comportamiento respecto del deseo de honra y de la decencia exterior, es mera civilización. Mientras los Estados apliquen todas sus energías a sus vanos y violentos propósitos expansivos, obstaculizando así incesantemente los lentos esfuerzos de sus ciudadanos por cultivar internamente su pensamiento y aun privándolos de todo apoyo en este respecto, nada se puede esperar; porque se requiere una larga labor interna de cada comunidad destinada a la educación de sus ciudadanos. Todo bien que no está injertado en una intención moralmente buena no es sino apariencia y brillante miseria. El género humano permanecerá en esta condición hasta que se haya evadido del caos de sus relaciones entre Estados del modo en que lo he dicho.

Octava Proposición

Se puede visualizar a grandes rasgos la historia del género humano como el cumplimiento de un plan oculto de la naturaleza para establecer una constitución política perfecta en lo interior y, para este fin, también en lo exterior, como la única condición en que ella puede desarrollar plenamente todas sus capacidades en la humanidad (...).

(...) Hoy se encuentran los Estados en relaciones recíprocas tan artificiales que ninguno puede descuidar la cultura interna sin perder fuerza e influencia ante los otros; por consiguiente, aun sus designios ambiciosos aseguran suficientemente, si no el progreso, al menos la mantención de este fin de la naturaleza. Además, la libertad civil no puede hoy tampoco ser reprimida sin que los inconvenientes de ello se hagan sentir en todas las

actividades, especialmente en el comercio, con lo cual disminuye también la fuerza del Estado en sus relaciones exteriores. Esta libertad aumenta gradualmente. Si se impide a los ciudadanos buscar su prosperidad del modo que prefieran pero que sean conciliable con la libertad de los demás, se inhibe la vitalidad de la actividad general y, con ella, las fuerzas del conjunto. Por eso se elimina cada vez más la limitación de las personas en su hacer y omitir y se concede una general libertad religiosa. Así nace poco a poco, con eventuales ilusiones y quimeras, la ilustración como un gran bien, que aun puede liberar al género humano de los egoístas propósitos de engrandecimiento de sus señores si éstos tan sólo comprenden su propio provecho. Pero esa ilustración, y con ella también cierto sentimiento favorable al bien que un hombre ilustrado no puede dejar de tener cuando lo comprende plenamente, ascenderá poco a poco hasta los tronos y ejercerá su influencia sobre los principios de gobierno. Aunque, por ejemplo, los gobernantes del mundo no tienen hoy dinero para establecimientos educacionales públicos ni, en general, para todo lo que concierne a un mundo mejor, porque todo está ya contabilizado para la próxima guerra, al menos verán su propia ventaja en no impedir los esfuerzos de su pueblo, aun sí débiles y lentos, en este aspecto. Por último, la guerra misma ha llegado a ser tan artificiosa, tan insegura en sus resultados para ambos bandos, no sólo en sí misma sino también por sus secuelas, que se hacen sentir en la forma de una siempre creciente deuda nacional (una invención moderna) cuya cancelación no es visualizable, que se ha convertido en una empresa muy dudosa; y la influencia que toda conmoción en un Estado ejerce sobre los demás en nuestro continente, tan interconectado por la industria, es notoria; lo que hace que los Estados se ofrezcan como árbitros, debido al peligro que los amenaza y aun cuando no tengan para ello autoridad legal, anticipando así un gran cuerpo de Estados del futuro, para el cual el pasado no ofrece ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político no se muestra actualmente más que como un bosquejo muy primitivo, un sentimiento de él empieza a despertar sin embargo en sus miembros, que están interesados en la mantención del todo. Esto permite abrigar la esperanza de que, luego de muchas revoluciones de su conformación, tendrá lugar por fin lo que constituye el más alto propósito de la naturaleza, una condición cosmopolita universal como el seno en que se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.

**Respuesta a la Pregunta:
¿Qué es Ilustración? (1784)**

Ilustración es la salida del hombre de la incapacidad debida a sí mismo. La incapacidad es la impotencia para servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. Esta incapacidad es debida a sí mismo si su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de resolución y de valor para servirse del suyo sin la dirección ajena. *Sepere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es la divisa de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas de que gran parte de los hombres permanezca gustosamente en la incapacidad a lo largo de toda su vida, a pesar de que la naturaleza los liberó hace ya mucho de la conducción ajena (*naturaliter maiorenes*), y de que a otros les resulte tan fácil convertirse en sus tutores. Es tan cómodo ser incapaz. Si tengo un libro que posee entendimiento en mi lugar, un director espiritual que tiene conciencia por mí, un médico que juzga la dieta para mí, etc., no necesito hacer ningún esfuerzo. Si puedo pagar, no me es necesario pensar; otros asumirán por mí esa fastidiosa tarea. Esos tutores que benévolamente han tomado sobre sí la tuición, cuidan de que la gran mayoría de los hombres (incluyendo a todo el bello sexo) tenga el paso a la capacidad no sólo por difícil sino también por muy peligroso. Después de haber entontecido a su ganado y de haberlo prevenido cuidadosamente para que las mansas creaturas no se atrevan a dar un solo paso fuera de los corrales en que las encerraron, le muestran el peligro que las amenaza si intentan andar por su cuenta. Sólo que este peligro no es tan grande, porque después de algunas caídas aprenderían por fin a caminar; pero los ejemplos de esta índole atemorizan y habitualmente hacen rechazar todo intento ulterior.

Es difícil, pues, para cada hombre individual evadirse de esta incapacidad que casi se le ha hecho connatural. Ha llegado hasta a cobrarle afecto y por el momento no está realmente capacitado para servirse de su propio entendimiento, porque nunca se le dejó que lo intentara. Las prescripciones y las fórmulas, esos instrumentos mecánicos del uso racional, o más bien del abuso de sus dotes naturales, son los grillos de una incapacidad permanente. Quien se deshiciera de ellos, daría sin embargo un salto inseguro sobre la más pequeña zanja, porque no está habituado a moverse libremente. Por eso son muy pocos los que han conseguido salir de la incapacidad por el cultivo del propio espíritu y emprender una marcha segura.

Mayor es la posibilidad de que un público se ilustre a sí mismo, y en verdad, si sólo se le deja la libertad para ello, será casi inevitable. Porque siempre habrá, aun entre los tutores impuestos a la gran masa, algunos que

piensan por sí mismos y que, después de haberse liberado del yugo de la incapacidad, difundirán en torno suyo el espíritu de una apreciación racional del propio valor y de la vocación de cada hombre para pensar por sí mismo. Lo notable en esto es que el público, anteriormente sujeto por ellos a tal yugo, los obliga después a ellos mismos a someterse a él cuando lo incitan algunos de sus tutores que son incapaces de toda ilustración; tan nocivo es sembrar prejuicios, que finalmente se vengan de quienes han sido sus autores o promotores. Por eso, un público puede alcanzar la ilustración sólo lentamente. Mediante una revolución puede producirse tal vez la caída de un despotismo personal o de una opresión codiciosa o sedienta de poder, pero nunca una verdadera reforma del modo de pensar, sino que nuevos prejuicios servirán, como los antiguos, de guía a la gran masa no pensante.

Para esta ilustración no se requiere, sin embargo, otra cosa que libertad; a saber, la menos nociva de cuanto pueda llamarse libertad, esto es, hacer uso público de su razón en todo. Pero oigo decir por todos lados: ¡no razonéis! El oficial dice: ¡no discutáis, ejercitaos! El ministro de hacienda: ¡no discutáis! El sacerdote: ¡no discutáis, creed! (Un único señor en el mundo dice: ¡discutid cuando queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!). Por todas partes hay limitación de la libertad. ¿Qué limitación de ella es nociva para la ilustración y cuál, en cambio, no lo es, sino que la favorece? Respondo que el uso público de la razón debe ser siempre libre y que él solo puede producir la ilustración entre los hombres; el uso privado de la misma, en cambio, debe ser estrictamente limitado con frecuencia, sin que por ello se perjudique particularmente el progreso de la ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien puede hacer de ella como experto ante todo el público lector. Llamo uso privado al que puede hacer de su razón alguien a quien se ha confiado algún cargo o función civil. Muchos asuntos que son del interés de la comunidad requieren de ciertos mecanismos en virtud de los cuales algunos miembros de la comunidad deben comportarse en forma meramente pasiva para que el gobierno los oriente, mediante una artificial unanimidad, hacia los objetivos públicos, o al menos para evitar que frustren esos objetivos. Aquí, por cierto, no está permitido discutir, sino que se debe obedecer. En la medida, sin embargo, en que esta parte de la maquinaria se ve a sí misma como miembro de toda una comunidad, o aun de la sociedad cosmopolita, es decir, en calidad de experto que mediante sus escritos se dirige a un público en sentido propio, puede discutir sin que por ello se perjudiquen los asuntos a los que él se dedica en parte como miembro pasivo. Sería, pues, muy perjudicial si un oficial en servicio que ha recibido una orden de un superior arguyera abier-

tamente acerca de la conveniencia o de la utilidad de la orden recibida; tiene que obedecer. Pero equitativamente no se le puede impedir que, como experto, haga observaciones acerca de los defectos del servicio militar y las someta al juicio de su público. El ciudadano no puede negarse a pagar los impuestos que le son asignados; aún más, una crítica impertinente de tales cargas, cuando debe solventarlas, puede ser castigada como un escándalo (que podría desencadenar una resistencia generalizada). Pero él mismo no actúa, sin embargo, contra el deber de un ciudadano si expresa públicamente su opinión, en cuanto experto, contra la inoportunidad o la injusticia de tales imposiciones. Del mismo modo está obligado un eclesiástico a predicar a sus alumnos del catecismo y a su comunidad de acuerdo con el credo de la Iglesia a la que sirve, porque fue admitido en ella bajo esta condición. Pero como experto tiene plena libertad y aun el deber de comunicar al público todos sus pensamientos cuidadosamente examinados y bien intencionados acerca de las inadecuaciones de ese credo, y sus sugerencias para la mejor institución de la religión y de la Iglesia. Nada hay en esto que pueda pesar en la conciencia. Porque lo que enseña dentro de su ministerio, como representante de la Iglesia, lo presenta como algo respecto de lo cual él no tiene libertad para enseñarlo según su propio criterio sino de acuerdo con lo prescrito y en nombre de otro. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o aquello, y éstas son las razones en que se funda. Extrae entonces todas las consecuencias prácticas para su comunidad de preceptos que él mismo no suscribiría con plena convicción, pero que a la vez se obliga a exponer porque no es del todo imposible que en ellos se esconda alguna verdad y porque en todo caso al menos no contienen nada que contradiga interiormente a la religión. Pues si creyera encontrar en ellos algo de esto último, no podría en conciencia continuar ejerciendo su ministerio y debería renunciar a él. El uso de su razón que hace, pues, un predicador ante su comunidad es un uso meramente privado, porque la comunidad, por grande que sea, es siempre una reunión doméstica; y en este respecto él, como pastor, no es libre ni debe serlo, ya que cumple un cometido ajeno. Como experto, en cambio, que a través de sus escritos le habla al público en sentido propio, es decir, al mundo, o sea como eclesiástico que hace uso público de su razón, goza de ilimitada libertad para servirse de su propia razón y para hablar en nombre de su propia persona. Pues que los tutores del pueblo (en las cosas espirituales) hayan de ser ellos mismos incapaces, es un absurdo que conduce a la eternización de los absurdos.

Pero ¿no podría una sociedad de eclesiásticos, por ejemplo un sínodo o un venerable presbiterio (como se llama entre los holandeses), obligarse por juramento con algún credo invariable para mantener y perpetuar

una tutela superior sobre cada uno de sus miembros y, por su intermedio, sobre el pueblo? Digo que ello es completamente imposible. Semejante contrato pactado con el fin de impedir para siempre toda ulterior ilustración del género humano es absolutamente nulo, aun si fuera ratificado por el poder supremo, por los parlamentos y por los más solemnes tratados. Ninguna época puede comprometerse bajo juramento a poner a la siguiente en condiciones que le hagan imposible extender sus conocimientos (principalmente los de tal importancia), corregir los errores y, en general, progresar en ilustración. Ello constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste precisamente en este progreso, y los descendientes tendrían pleno derecho a rechazar tales resoluciones como adoptadas ilegítima y abusivamente. La piedra de toque de todo cuanto puede ser resuelto para un pueblo es la pregunta si ese pueblo podría haberse impuesto él mismo semejante ley. Esto podría ser posible por breve tiempo y en espera de una mejor, para introducir cierto orden, en tanto que a la vez se deja en libertad a cada ciudadano, y principalmente a los eclesiásticos, para hacer públicas a través de escritos, en calidad de expertos, sus observaciones acerca de los defectos de las actuales disposiciones; entretanto, el orden introducido continuaría hasta que la comprensión de la naturaleza del asunto estuviera tan difundida y asegurada que se pudiera traer ante la corona una proposición por unidad de sufragios (aun cuando no sea de todos) para que se proteja a aquellas comunidades que se hubiesen unido a una orientación religiosa diferente de acuerdo con su concepto del mejor saber, sin impedir sin embargo que otras quieran perseverar en la antigua. Pero no es permisible en absoluto la unión, ni siquiera dentro de la duración de la vida de un hombre, en torno a una concepción religiosa permanente que no pueda ser puesta en duda públicamente por nadie, anulando así una etapa del progreso de la humanidad hacia su mejoramiento al esterilizarla y hacerla aun desventajosa para la posteridad. Una persona puede postergar su ilustración en lo que le concierne saber sólo para sí misma y únicamente por algún tiempo; pero descuidarla definitivamente para sí o aun para la posteridad equivale a vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Lo que ni siquiera un pueblo puede resolver para sí mismo, menos aún puede resolverlo un monarca para el pueblo, porque su dignidad legislativa descansa precisamente en que él reúne la voluntad total del pueblo en la suya. Si él tan sólo cuida de que todo mejora verdadera o presunta sea consistente con el orden civil, puede dejar que sus súbditos hagan ellos mismos todo lo que estimen necesario para la salvación de sus almas; no es esto lo que le concierne, pero sí evitar que unos impidan a otros por la violencia trabajar con toda su capacidad en la

definición y fomento de aquello. Es aún lesivo a su majestad que se inmiscuya en esto cuando somete a supervisión gubernamental los escritos con que sus súbditos procuran poner sus opiniones en limpio, así como cuando lo hace fundándose en su propio supremo saber, con lo que se expone a la crítica de que *Caesar non est supra grammaticos*; y mucho más aún cuando rebaja tanto su poder supremo como para apoyar en su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Cuando se plantea, pues, la pregunta: ¿vivimos hoy en una época ilustrada?, mi respuesta es: no, pero sí en una época de ilustración. Tal como están hoy las cosas, falta mucho todavía para que los hombres, tomados en su conjunto, se encuentren o puedan ser puestos en condiciones de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento en materias religiosas sin la conducción de otro. Sin embargo, poseemos claras señales de que hoy se les abre el campo para que trabajen libremente con vistas a ello y de que disminuyen paulatinamente los impedimentos para la ilustración general o la salida de la incapacidad debida a sí mismo. En este respecto es ésta la época de la Ilustración o el siglo de Federico.

Un príncipe que no tiene por indigno de sí decir que él considera su deber no prescribir nada a los hombres en materias religiosas, dejándoles en ello plena libertad, y que por tanto no acepta para sí la altiva designación de tolerante, es ilustrado y merece la alabanza de un mundo y de una posteridad agradecidos como el primero que, al menos desde el gobierno, liberó al género humano de la incapacidad y dejó a cada uno en libertad para servirse de su propia razón en todos los asuntos de conciencia. Bajo su gobierno, venerables eclesiásticos pueden, sin perjuicio de su ministerio, exponer libre y públicamente al mundo, en calidad de expertos sus juicios y opiniones que en uno u otro punto difieren del credo aceptado, y más aún pueden hacerlo aquellos otros a quienes no limita ningún ministerio. Este espíritu de libertad se extiende hacia el exterior, aun allí donde tiene que luchar con impedimentos provenientes de gobiernos que malinterpretan su función; porque exhibe un ejemplo de cómo no hay que temer nada de la libertad para la tranquilidad pública y la unidad de la comunidad. Los hombres se liberan por sí mismos paso a paso de la barbarie si sólo no existe la intención de mantenerlos artificialmente en ella.

He puesto principalmente el acento de la ilustración, como salida del hombre de la incapacidad debida a sí mismo, en los asuntos religiosos, porque respecto de las artes y de las ciencias nuestros amos no tienen ningún interés en constituirse en tutores de sus súbditos y sobre todo porque aquella incapacidad es la más perjudicial y deshonrosa de todas. Pero el pensamiento de un jefe de Estado que favorece a la primera va aún

más allá y comprende que, aun con respecto a la legislación, no hay peligro en permitir a sus súbditos hacer uso público de su propia razón y exponer abiertamente al mundo sus pensamientos acerca de la mejor elaboración de la misma, hasta con una libre crítica de la ya existente. De esto tenemos un brillante ejemplo, pues ningún monarca ha superado aún al que nosotros honramos.

Pero sólo el que es ilustrado él mismo y no se asusta de sombras, disponiendo además de un ejército numeroso y bien disciplinado para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no se atrevería a decir cualquier Estado libre: ¡discutid cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced! Aquí se muestra un proceso extraño e inesperado de las cosas humanas, como, por los demás, casi todo es paradójal en él cuando se lo mira a grandes rasgos. Un alto grado de libertad civil parece ventajoso para la libertad espiritual del pueblo, pero le pone barreras insuperables; un grado menor de ella, en cambio, le abre un espacio para difundirse con toda su capacidad. Si la naturaleza ha hecho desarrollarse bajo esta dura corteza el germen que cuida con mayor solicitud, a saber, la inclinación y la vocación para el pensamiento libre, éste repercute luego poco a poco en la mentalidad del pueblo (haciéndolo cada vez más capacitado para la libertad de la acción) y por último también en los principios del gobierno, que encuentra ventajoso tratar al hombre de acuerdo con su dignidad, ya que es más que una máquina.

Acerca del Refrán:
Eso puede ser correcto en teoría
pero no vale en la práctica
(1793)

Entre todos los contratos por los cuales un número de hombres forma una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) es de una naturaleza tan especial que, si bien tiene mucho en común con todos los restantes respecto de su ejecución (porque todos se orientan por igual a la obtención de algún objetivo social cualquiera), éste se distingue empero esencialmente de todos los otros por el principio que lo funda (*constitutio civilis*). La unión de muchos para algún objetivo común (que todos buscan) se da en todos los contratos sociales; pero una unión de ellos que sea un fin en sí misma (porque cada uno debe buscarla), que sea por eso un deber primario e incondicionado en toda relación externa de los hombres en general, que

no pueden evitar influirse recíprocamente unos a otros, sólo se da en una sociedad en la medida en que ésta se halla en estado civil, esto es, en que constituye una comunidad. El fin que en tales relaciones externas es por sí mismo un deber y la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los restantes deberes externos, es el derecho de los hombres bajo leyes coercitivas públicas mediante las cuales pueda determinarse para cada uno lo suyo y asegurarlo contra las agresiones de todos los demás.

Pero el concepto de un derecho externo en general deriva enteramente del concepto de la libertad en las relaciones externas recíprocas de los hombres, y no tiene nada que ver con los fines que los hombres buscan naturalmente (la aspiración a la felicidad) ni con la prescripción de los medios para obtenerlos, de tal modo que todo esto último no debe intervenir para nada como principio determinante de aquella ley. El derecho es la limitación de libertad de cada uno por la condición de su armonía con la libertad de cualquiera en la medida en que ésta sea posible en conformidad con una ley universal; y el derecho público es la suma de las leyes públicas que hacen posible tal armonía en forma permanente. Puesto que toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro se llama coerción, se sigue que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin perjuicio de su libertad en la totalidad de su vinculación con otros) están, sin embargo, bajo leyes coercitivas; porque así lo quiere la razón misma, y específicamente la razón pura que legisla *a priori*, que no considera ningún fin empírico (aquellos que se incluyen bajo el nombre general de felicidad); ya que respecto de esto último y de en qué consista, los hombres piensan de maneras muy diferentes, de suerte que su voluntad no puede sujetarse a ningún principio común ni, por tanto, a ninguna ley externa que esté en armonía con la libertad de cada uno.

Considerada meramente como condición jurídica, la condición civil se funda, pues, *a priori* en los siguientes principios:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad como hombre;
2. La igualdad del mismo con cualquiera otro, como súbdito;
3. La independencia de cada miembro de una comunidad como ciudadano.

Estos principios no son a la vez leyes que promulga el Estado ya constituido, sino leyes sólo por las cuales es posible la formación de un Estado en conformidad con principios racionales puros del derecho humano externo. Por consiguiente:

1. La libertad como hombre es un principio para el establecimiento de una comunidad que yo expreso en la fórmula: Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (como él se representa el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no coarte la libertad de otros para aspirar a un fin semejante que sea consistente con la libertad de cualquiera otro (es decir, con este derecho del otro) según una ley universal posible. Un gobierno erigido sobre el principio de la benevolencia hacia el pueblo como la de un padre hacia sus hijos, esto es, un gobierno paternal (*imperium paternale*), en que los súbditos se ven forzados a comportarse de modo puramente pasivo, como niños incapaces que no pueden distinguir lo que les es verdaderamente provechoso o nocivo, y a esperar que el juicio del jefe de Estado determine cómo han de ser felices y que su bondad lo quiera, es el mayor despotismo pensable (una constitución que suprime toda libertad de los súbditos, quienes dejan de poseer derecho alguno). Para hombres capaces de derechos, y a la vez en relación con la benevolencia del gobernante, sólo puede pensarse un gobierno no paternal sino patriótico (*imperium, non paternale, sed patrioticum*). Patriótico es el modo de pensar con que cada uno en el Estado (sin excepción del jefe del Estado) considera a la comunidad como su seno materno, o al país como el suelo patrio del cual y para el cual ha nacido y que él ha de legar como una valiosa prenda, sintiéndose autorizado para defender los derechos del mismo mediante leyes de la voluntad común, pero no para someterlo a su antojo incondicionado. Este derecho de la libertad pertenece al miembro de la comunidad en cuanto hombre en la medida en que éste es en general un ser capaz de derechos.

2. La igualdad como súbdito puede adoptar esta fórmula: Todo miembro de la comunidad tiene, frente a todos los demás, derechos coercitivos, de los cuales se exceptúa el jefe del Estado (porque éste no es un miembro de la comunidad, sino su creador o conservador), el cual es el único que puede obligar sin estar él mismo sujeto a leyes coercitivas. Todo aquel que está bajo leyes en un Estado es súbdito, y con ello queda sometido al derecho coercitivo al igual que todos los otros miembros de la comunidad, con la excepción de uno solo (persona física o moral), el jefe del Estado, sólo por quien toda coerción jurídica puede ser ejercida. Porque si éste también pudiera ser obligado, ya no sería el jefe del Estado y la secuencia de la subordinación se remontaría hasta el infinito. Si fueran, empero, dos (personas libres de coerción), ninguna de ambas estaría bajo leyes coercitivas y ninguna de ellas podría hacerle injusticia a la otra, lo que es imposible.

Esta igualdad permanente de los hombres en cuanto súbditos de un

Estado es del todo consistente con la mayor desigualdad en el número y la cuantía de sus posesiones, ya sea por superioridad corporal o espiritual sobre los demás, o por bienes de la fortuna exteriores a ellos o por derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de modo que el bienestar de unos dependerá en gran medida de la voluntad de otros (el de los pobres, de la de los ricos), unos deberán obedecer (como los hijos a sus padre, o la mujer al hombre) y otros mandar, unos servirán (como el jornalero) y otros le pagarán, etc. Pero según el derecho (que en cuanto declaración de la voluntad general sólo puede ser uno, y que sólo concierne a la forma jurídica, no a su materia o al objeto sobre el cual tengo un derecho), son, sin embargo, todos iguales como súbditos. Puesto que nadie puede obligar a alguien de otro modo que a través de ley pública (y su autor, el jefe de Estado), pero también a través de ella cualquiera otro se le opone en igual medida, nadie puede perder esta capacidad de obligar (y con ella, su derecho frente a otros) si no es por su propio delito, ni puede tampoco cederla por sí, esto es, mediante un contrato, es decir, una acción legal que haga que no posea derechos sino meras obligaciones; porque al hacerlo se privaría a sí mismo del derecho de contratar, de modo que el contrato sería nulo.

De esta idea de la igualdad de los hombres como súbditos en la comunidad deriva la fórmula: Todo miembro de la misma debe poder alcanzar en ellas todas las jerarquías de un rango (que pueden corresponder a un súbdito), para lo cual puede aplicar su talento, su diligencia y su suerte; y los otros súbditos no pueden impedirselo en virtud de prerrogativas hereditarias (como privilegios para cierto rango), manteniéndolo por siempre a él y sus descendientes sin ascenso posible (...)

3. La independencia (*subisufficiencia*) de un miembro de la comunidad como ciudadano, esto es, como colegislador. Con respecto a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser tenidos por iguales en lo que concierne al derecho de hacer estas leyes. Aquellos que no poseen tal derecho están, con todo, sometidos al cumplimiento de dichas leyes en cuanto miembros de la comunidad, y por eso participan de la protección conforme a ellas, sólo que no en cuanto ciudadanos sino en cuanto protegidos de la sociedad. Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les es legalmente permitido o no permitido, es el acto de una voluntad pública, de la que emana todo derecho y que no debe, pues, poder hacer justicia a nadie. Para ello no hay otra voluntad que la de la totalidad del pueblo (donde todos resuelven sobre todos, y por ello cada uno sobre sí

mismo), porque sólo a sí mismo nadie puede hacerse injusticia. Si es otra, en cambio, la mera voluntad de otro no podría resolver nada sobre él que no pudiera ser injusto; por tanto, su ley requeriría aún de otra ley que limitara su legislación, por lo cual ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad (A constituir este concepto de libertad externa, igualdad y unidad de la voluntad de todos, y para esta última es condición la independencia cuando las dos primeras son tomadas en conjunto, ya que supone sufragio). Esta ley fundamental, que sólo puede originarse en la voluntad general del pueblo (unificado), se llama el contrato originario.

El que posee el derecho de sufragio en esta legislación se llama ciudadano (*citoyen*, es decir, del Estado, no *bourgeois*, de la ciudad). La única cualidad requerida para ello, aparte de la natural (que no sea niño ni mujer), es que sea su propio señor (*sui iuris*), que tenga, pues, alguna posesión (entre las que pueden contarse también todo arte, artesanía, bello arte o ciencia) que lo alimente; es decir, que él, en los casos en que deba contar con otros para vivir, cuente con ellos sólo para la enajenación de lo que es suyo y no para consentir que otros hagan uso de sus fuerzas; en suma, que no sirva a nadie que no sea la comunidad en el sentido propio de la palabra. En esto son los artesanos y los grandes (o pequeños) terratenientes todos iguales, a saber, poseen el derecho a un solo voto (...)

Pero todos los que poseen este derecho a voto tienen que consentir en conjunto a la ley de la justicia pública; porque, de otro modo, entre los que no la consienten y los primeros surgiría un conflicto jurídico que requeriría de otro principio jurídico aún más alto para que fuera resuelto. Si, pues, lo primero no puede esperarse de todo un pueblo y es previsible que sólo pueda alcanzarse una mayoría de votos, y ni siquiera inmediatamente de los votantes (en un pueblo grande), sino de sus delegados en cuanto representantes del pueblo, entonces el fundamento último del establecimiento de una constitución civil tiene que ser el principio de contentarse con esta mayoría como si fuera un consentimiento universal aceptado mediante un contrato.

Aquí hay, pues, un contrato originario, sólo sobre cuya base puede fundarse entre los hombres una constitución civil y, por tanto, completamente jurídica, y establecerse una comunidad. Sólo que este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), como coalición de toda voluntad particular y privada en un pueblo con vistas a una voluntad comunitaria y pública (con el propósito de una legislación puramente jurídica), no necesita ser presupuesto de ninguna manera como un hecho (ni siquiera es posible como tal), como si tuviera que demostrarse históricamente que un

pueblo, cuyos derechos y obligaciones hemos heredado, efectivamente realizó alguna vez tal acto y nos hubiera dejado de él alguna segura noticia o instrumento, oral o escrito, para considerarse vinculado por una constitución civil ya existente. Es, empero, una mera idea de la razón, que posee, sin embargo, indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si hubieran podido surgir de la voluntad unificada de todo un pueblo, y a considerar a todo súbdito que quiera ser ciudadano como si hubiera prestado su consentimiento a dicha voluntad. Porque ésta es la piedra de toque de la conformidad a derecho de toda ley pública. Si ésta es de tal suerte que sería imposible que todo un pueblo pudiera darle su consentimiento (como, por ejemplo, que cierta clase de súbditos deba tener hereditariamente la nobleza), no es justa; pero si sólo es posible que un pueblo consienta en ella, entonces es deber considerar justa a dicha ley, aun en el supuesto de que el pueblo se encontrara en ese momento en tal situación y en tal disposición de ánimo que, si se le consultara, probablemente rehusaría dar su consentimiento.

Pero esta limitación vale evidentemente para el juicio del legislador, no para el del súbdito. Si un pueblo hubiera de juzgar que una cierta legislación efectiva con toda probabilidad perjudicaría su felicidad, ¿qué debe hacer? ¿No debería resistirla? La respuesta sólo puede ser que no tiene nada que hacer sino prestar obediencia. Porque no se trata aquí de una felicidad del súbdito que deba esperarse de las creaciones o de la administración de la comunidad, sino ante todo meramente del derecho que debe ser asegurado a cada uno, lo cual constituye el supremo principio del que deben derivarse todas las máximas que conciernen a la comunidad y que no puede ser restringido por ningún otro. En relación con la primera (de la felicidad), no es posible dar ningún fundamento universalmente válido para las leyes. Porque tanto las circunstancias temporales como también las ilusiones mutuamente conflictivas y cambiantes en que cada uno hace consistir su felicidad (en qué deba hacerla consistir, nadie puede prescribírselo), hacen imposibles todos los fundamentos seguros y la hacen inaplicable por sí sola como principio de la legislación. El enunciado *salus publica suprema civitatis lex est* mantiene intacto su valor y su prestigio; pero la salud pública que hay que considerar en primer término es precisamente aquella constitución jurídica que asegura a cada uno su libertad mediante leyes, con lo cual le es lícito buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no viole la libertad universal conforme a derecho y, con ella, el derecho de otros súbditos.

Si el poder supremo promulga leyes orientadas primariamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, la población y similares), ello no se

hace como finalidad del establecimiento de una constitución civil sino meramente como medio de asegurar el Estado de derecho, principalmente contra enemigos externos. En esto, el jefe de Estado tiene autoridad para juzgar por sí mismo si ellas dicen relación con el florecimiento de la comunidad, que es necesario para asegurar su fuerza y fortaleza tanto internamente como contra enemigos externos; por consiguiente, no para hacer feliz al pueblo contra su voluntad, sino para hacer que exista en cuanto comunidad. En el enjuiciamiento de si esas medidas fueron adoptadas prudentemente o no, el legislador puede errar, pero no en la cuestión si acaso la ley concuerda o no concuerda con el principio jurídico; porque para ello dispone de la idea del contrato originario como pauta infalible y *a priori* (y no debe confiar en experiencias que ante todo deberían instruirlo acerca de la aplicabilidad de sus medios, como en el caso del principio de felicidad). Porque si tan sólo no es contradictorio que todo un pueblo consienta en tal ley, por muy grata que le parezca, ella es conforme a derecho. Pero si una ley pública es conforme a derecho, y por tanto irreprochable desde tal perspectiva, entonces va unida a la autoridad para obligar y, por otro lado, a la prohibición de resistir de hecho a la voluntad del legislador; esto es, el poder estatal que promulga las leyes es también irresistible, y no existe ninguna comunidad jurídica carente de tal poder que reprime toda resistencia interna, porque esta última sólo puede producirse en conformidad con una máxima que, aceptada universalmente, aniquilaría toda constitución civil y anularía la única condición en que los hombres pueden poseer derechos en general.

De aquí se sigue que toda resistencia al poder legislador supremo, toda incitación a manifestar de hecho el descontento de los súbditos, toda oposición conducente a la rebelión son el delito mayor y máximamente punible en la comunidad, porque destruyen sus fundamentos. Esta prohibición es incondicionada, de modo que, aún si ese poder o su agente, el gobernante, lesiona el contrato originario y así, en la opinión de los súbditos, ha menoscabado su derecho de legislar por haber autorizado al gobierno para actuar con violencia (tiránicamente), con todo no le es lícito al súbdito oponer ninguna resistencia. La razón de esto es que, en una constitución civil existente, al pueblo no le asiste ya el derecho de juzgar cómo debería ella ser administrada. Porque si se supone que lo tiene, y específicamente para oponerse al juicio del verdadero jefe de Estado, ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de ambos puede hacerlo como juez de su propia causa. Por tanto, debería haber un jefe sobre el jefe de Estado, que resolviera entre éste y el pueblo, lo que es contradictorio. Tampoco puede invocarse aquí un derecho de necesidad (*ius in casu necessitatis*) — el cual es, sin más, en cuanto presunto derecho de hacer injusticia en la más

extrema necesidad (física), un sin sentido—² para levantar esta barrera que limita la fuerza del pueblo. Porque el jefe de Estado puede querer justificar su duro proceder contra los súbditos por la obstinación de éstos, así como éstos su rebelión por la queja fundada en sus indebidos sufrimientos, ¿y quién habrá de decidir? Sólo puede hacerlo quien tiene la responsabilidad de la suprema mantención del derecho público, y éste precisamente el jefe de Estado, sin que nadie en la comunidad tenga derecho a disputarle esta responsabilidad (...)

Se ve con toda evidencia que el principio de la felicidad (la que no puede estrictamente dar lugar a ningún principio determinado) tiene malas consecuencias en el derecho estatal, así como también en la moral, aun si quien lo defiende posee las mejores intenciones. El soberano querrá hacer feliz al pueblo según su mejor entender y se hará déspota; el pueblo no se dejará arrebatar la universal aspiración humana a la propia felicidad y se hará rebelde. Si se hubiese planteado antes que nada la pregunta por lo que es de derecho (para lo cual existen principios *a priori* que ningún empirista podrá contrahacer), permanecería la idea del contrato social en toda su indiscutible dignidad, pero no como un hecho (como lo quiere Danton, que tiene por nulos sin él a todos los derechos y a toda propiedad en la constitución civil realmente existente) sino sólo como un principio de la razón para el enjuiciamiento de toda constitución jurídica pública en general. Y se comprendería que mientras no haya una voluntad general, el pueblo no tiene ningún derecho de coerción contra su gobernante, porque sólo puede obligar legalmente en virtud de ella; pero cuando ésta ya existe, tampoco se genera una coerción que pueda ejercer contra él, porque en tal caso el pueblo sería el supremo señor; por consiguiente, el pueblo no posee nunca

² No existe *casus necessitatis*, excepto cuando los deberes, a saber, un deber incondicionado y otro (tal vez grande, pero) condicionado, entran en conflicto; por ejemplo, cuando para evitar una desgracia del Estado se trata de la traición de un hombre a otro que podría estar con él en una relación, digamos, de padre e hijo. Evitar el mal del primero es un deber incondicionado, pero evitar la desgracia del segundo es sólo condicionado (a saber, en tanto que no se haya hecho culpable de algún crimen contra el Estado). La acusación ante la autoridad que el segundo haría de la acción del primero, la hará tal vez con la mayor repugnancia, pero compelido por una necesidad (a saber, la necesidad moral). Pero si de alguien que ha arrojado de su tabla a otro náufrago para salvar su vida se dice que la necesidad (física) le ha dado derecho para ello, esto es falso. Porque conservar mi vida es sólo un deber condicionado (cuando se puede hacer sin delinquir); en cambio, no arreatársela a otro que no me ofende y que ni siquiera me pone en peligro de perder la mía, es un deber incondicionado. Los autores de derecho civil general son del todo consecuentes con la permisión legal que acuerdan a estos casos de necesidad. Porque la autoridad no puede vincular ninguna pena con su prohibición, ya que su pena debería ser la muerte. Pero sería una ley absurda la que amenazara a alguien con la muerte si éste, en circunstancias peligrosas, no se entregó voluntariamente a ella.

derecho coercitivo (resistencia en palabras o en obras) contra el jefe de Estado (...)

**Para la Paz Perpetua:
u Bosquejo Filosófico**
(texto conforme a la segunda edición, 1976)

Primer Artículo Definitivo de la Paz Perpetua
La Constitución Civil en todo Estado ha de ser Republicana

La constitución que se basa en primer lugar en principios de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres), en segundo término en principios de la dependencia de todos respecto de una única legislación común (como súbditos), y en tercer lugar en la ley de la igualdad de los mismos (como ciudadanos del Estado) —la única que se desprende de la ideal del contrato originario en que tiene que fundarse toda legislación jurídica de un pueblo— es la republicana.³ En lo que concierne al derecho, ésta

³ La libertad jurídica (esto es, externa) no puede definirse al modo acostumbrado como la permisión de “hacer lo que se quiera siempre que no se haga injusticia a nadie”. Porque ¿qué significa permisión? La posibilidad de una acción en la medida en que con ella no se haga injusticia a nadie. Entonces la explicación diría: “Libertad es la posibilidad de las acciones con las que no se hace injusticia a nadie. No se hace injusticia a nadie (y se puede también hacer lo que se quiera) cuando a nadie se hace injusticia”. En consecuencia, es una tautología vacía. Mi libertad externa (jurídica) debe ser explicada más bien así: es la permisión para no obedecer a ninguna ley externa sino a aquellas a que pudiera haber dado mi consentimiento. Del mismo modo, la igualdad externa (jurídica) en un Estado es aquella relación entre los ciudadanos por la cual ninguno puede obligar jurídicamente a otro sin someterse a la vez a la ley de poder ser obligado recíprocamente por éste de la misma manera (No es necesaria una explicación del principio de la dependencia jurídica, porque éste está contenido ya en el concepto de una constitución del Estado en general). La validez de estos derechos innatos e inalienables que pertenecen necesariamente a la humanidad es confirmada y reafirmada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con seres superiores (si es que los concibe), puesto que él se piensa a sí mismo como ciudadano de un mundo suprasensible de acuerdo con los mismos principios. En lo que concierne a mi libertad, no tengo ninguna obligación, ni siquiera respecto de las leyes divinas que son conocidas por mí mediante la pura razón, sino en la medida en que yo mismo pueda haber dado a ellas mi consentimiento (porque sólo a través de la ley de la libertad de mi propia razón puedo formarme un concepto de la voluntad divina). En lo referente al principio de igualdad con respeto al más sublime de los seres que yo pueda concebir aparte de Dios (algún gran Eón), no existe una razón por qué yo sólo tendría el deber de obedecer y él, el de mandar, si yo en mi lugar cumplo con mi deber como él en el suyo. Este principio de la igualdad no rige (como el de la libertad) para la relación con Dios, porque éste es el único ser al que no se aplica el concepto de deber.

En lo que concierne al derecho de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto

es, pues, en sí misma la que fundamenta originariamente a todas las formas de constitución civil. La pregunta es, entonces: ¿es ella también la única que puede conducir a la paz perpetua?

Aparte de la claridad de su origen, por nacer de la fuente pura del concepto de derecho, la constitución republicana tiene buenas perspectivas respecto de la consecuencia deseada, a saber, la paz perpetua. La razón de esto es la que sigue. Cuando (como no puede dejar de ocurrir en esta constitución) se requiere del consenso de los ciudadanos para decidir si ha de haber guerra o no, nada hay más natural que el hecho de que ellos duden mucho de querer iniciar un juego tan nocivo, puesto que tendrán que enfrentar todas las penurias de la guerra (como son tener que combatir ellos mismos, financiar los costos de la guerra con sus propios haberes, reparar fatigosamente las devastaciones que ella deja tras de sí y, para colmo de males, hacerse cargo por fin de una deuda que amarga la paz y que nunca terminará de pagarse debido a la proximidad de nuevas guerras). En una constitución, en cambio, en que los súbditos no son ciudadanos, que no es, por tanto, republicana, la guerra es una de las cosas más triviales del mundo, porque el soberano no es un conciudadano sino el amo del Estado y ella no produce menoscabo alguno en sus banquetes, cacerías, lugares de solaz, fiestas de la corte, etc.; la guerra se decide, pues por las causas más insignificantes, como una excursión, y sólo por decencia se deja livianamente su justificación a un cuerpo diplomático siempre dispuesto a ello.

Para que no se confunda (como habitualmente sucede) la constitución republicana con la democrática hay que señalar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden dividirse distinguiendo las personas que ejercen el poder supremo del Estado o bien la clase de gobierno del pueblo por sus autoridades, sean éstas quienes sean. La primera clasificación se llama propiamente la forma del poder (*forma imperii*), y de ésta hay sólo tres posibles, a saber, que el poder de mando lo tenga sólo uno, o algunos vinculados entre sí, o todos los que constituyen la sociedad civil

súbditos, para responder a la pregunta si la nobleza hereditaria es admisible hay que establecer únicamente si el rango (de un súbdito por sobre otro) concedido por el Estado precede al mérito o si éste debe preceder a aquel. Es evidente que si el rango se vincula con el nacimiento, es del todo incierto si el mérito (idoneidad y fidelidad al cargo) también se seguirá; esto es equivalente a que a un favorecido se le concediera (tener un mando) sin ningún mérito, y es algo que jamás decidiría la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es el principio de todos los derechos). Porque un noble no es, por serlo, un hombre noble. Por lo que respecta a la nobleza funcionaria (como podría denominarse al rango de una alta magistratura que debe ser ganada por méritos), su rango no se adhiere como propiedad a la persona sino al cargo, y con ello no se lesiona a la igualdad; porque cuando la persona deja su cargo abandona simultáneamente el rango y se reincorpora al pueblo.

(autocracia, aristocracia y democracia, o mando del príncipe, mando de la nobleza y mando del pueblo). La segunda es la forma del gobierno (*forma regiminis*), que consiste en el modo establecido por la constitución (el acto de la voluntad general por el cual una masa llega a ser un pueblo) en que el Estado hace uso de su poder plenario; desde este punto de vista es republicano o despótico. El republicanismo es el principio estatal de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) respecto del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de las leyes que ha promulgado él mismo, con lo que la voluntad pública es manipulada por el regente al modo de su voluntad privada. De las tres formas del Estado, la democracia en el sentido propio de la palabra es necesariamente un despotismo, porque ella funda un poder ejecutivo en que todos resuelven por sobre y eventualmente también contra uno (que, por tanto, no consiente), con lo que todos deciden, pero no son todos, lo cual constituye una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea representativa, propiamente lo de-forma, porque el legislador no puede ser a la vez ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (así como lo universal de la premisa mayor de una deducción lógica no puede a la vez subsumir a ella lo particular de la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones estatales mantienen el defecto de dar lugar a tal clase de gobierno, en ellas es posible al menos que adopten un tipo de gobierno conforme al espíritu de un sistema representativo, así como Federico II, que por lo menos dijo que él sólo era el supremo servidor del Estado;⁴ en cambio, esto es imposible en la democracia, porque ahí cada uno quiere ser señor. Puede decirse, por consiguiente, que cuanto más reducido sea el personal del poder estatal (el número de los que mandan) y mayor su representatividad, tanto más cerca estará la constitución del Estado de la posibilidad del republicanismo, y que podrá esperar acceder por fin a él mediante graduales reformas. Por este motivo, alcanzar esta única constitución perfectamente legal de otro modo que por una revolución violenta es más difícil en la aristocracia que en la monarquía, pero en la democracia es imposible. Pero al pueblo, sin comparación, le importa mu-

⁴ Se ha criticado a los altos apelativos que suelen atribuirse a un gobernante (el ungido por Dios, el dispensador y representante de la voluntad divina en la tierra) como groseras y mentirosas adulaciones; pero sin razón, según mi parecer. Lejos de inspirar arrogancia al señor del país, deberían más bien humillar su espíritu, si tiene entendimiento (lo que debe ser presupuesto), y hacerlo pensar que ha asumido un cargo demasiado grande para un hombre, a saber, el más sagrado que Dios ha establecido en la tierra, el de administrar el derecho de los hombres, de modo que debe estar siempre preocupado de no lesionar en lo más mínimo esta joya de Dios.

cho más la clase de gobierno⁵ que la forma del Estado (a pesar de que ésta depende en buena medida su mayor o menor adecuación para ese fin). Si la clase de gobierno ha de conformarse a los conceptos del derecho, tiene que adoptar el sistema representativo, el único que hace posible un gobierno republicano, sin el cual (cualquiera que pueda ser la constitución) ella será despótica y violenta. Ningunas de las así llamadas repúblicas de la Antigüedad lo conoció, y por eso tuvieron que caer inevitablemente en el despotismo, del que el más soportable es el consistente en el poder supremo de uno solo.

Segundo Artículo Definitivo de la Paz Perpetua

El Derecho Internacional debe Fundarse en un Federalismo de Estados Libres

Los pueblos, en cuanto Estados, pueden ser considerados como hombres individuales que, en estado de naturaleza (es decir, en independencia de leyes externas), se ofenden aun por su vecindad misma, y cada uno de ellos, por su propia seguridad, puede y debe exigir del otro que forme con él una constitución similar a la civil, que pueda asegurar el derecho de cada uno. Esta sería una liga de pueblos, aunque no debería ser, empero, un Estado internacional. En esto último habría una contradicción, porque todo Estado contiene la relación de un superior (legislador) con un inferior (obediente, a saber, el pueblo); pero muchos pueblos en un Estado constituirían sólo un pueblo, lo cual contradice el supuesto (ya que aquí se trata del derecho recíproco de los pueblos en la medida en que ellos constituyen diversos Estados y no han de ser fundidos en un solo).

Sentimos profundo desprecio por el apego de los salvajes a su anárquica libertad, en que mantienen incesantes peticiones en vez de someterse a una obligación legal constituida por ellos mismos, prefiriendo así una

⁵ En su lenguaje grandilocuente, pero hueco y vacío, se precia Mallet du Pan de que una experiencia de muchos años le permitió finalmente convencerse de la verdad de la conocida sentencia de Pope: “dejad que los locos disputen sobre el mejor gobierno; el mejor es el mejor administrado”. Si esto ha de significar que el gobierno mejor administrado es administrado mejor, entonces, según la expresión de Swift, mordió una nuez que lo remuneró con un gusano; pero si significa que es también el mejor tipo de gobierno, esto es, la mejor constitución estatal, es absolutamente falso; porque los ejemplos de gobiernos buenos no prueban nada acerca de la clase de gobierno. Nadie ha gobernado mejor que un Tito o un Marco Aurelio; sin embargo, el uno dejó como sucesor a un Domiciano y el otro a un Cómodo. Con una buena constitución ello no habría podido ocurrir, porque la falta de idoneidad de éstos para el cargo se conocía con suficiente anterioridad y el poder del gobernante era también suficiente para haberlos excluido.

libertad racional a una desbocada, y lo consideramos primitivismo, rudeza y bestial degradación de la humanidad; del mismo modo, debería pensarse, los pueblos civilizados (reunido cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir lo antes posible de una condición tan abyecta. En lugar de ello, cada Estado hacer residir más bien su majestad (pues majestad de los pueblos es una expresión absurda) precisamente en no someterse a ninguna obligación legal externa, y la gloria de su soberano consiste en que, sin necesitar él mismo de ponerse en peligro, dispone de muchos miles para que se sacrifiquen por algo que no les importa; la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos está principalmente en que mientras muchas tribus de estos últimos son completamente devoradas por sus enemigos, los primeros hacen de los vencidos un uso mejor que comérselos y prefieren aumentar con ellos el número de sus súbditos, esto es, el acopio de instrumentos para guerras aún más extendidas.

Frente a la maldad de la naturaleza humana, que se hace manifiestamente ostensible en las relaciones libres de los pueblos (a pesar de que se disimula mucho en la condición jurídico-civil por la coerción del gobierno), es admirable que la palabra “derecho” todavía no haya sido eliminada del todo, por pedante, de la política bélica, y que ningún Estado se haya atrevido aún a declararse públicamente en favor de esta opinión. Porque todavía se cita fielmente a Hugo Grocio, a Pufendorf, a Vattel y a otros (meros dolientes consoladores) para justificar un ataque bélico, aun cuando sus códigos, formulados filosófica o diplomáticamente, no tienen la menor fuerza legal ni pueden tampoco tenerla (porque los Estados como tales no están sujetos a una coerción externa común); pero no existe un solo ejemplo de que alguna vez un Estado haya sido movido a abandonar sus proyectos por argumentos premunidos con testimonios de hombres tan importantes. Este homenaje que cada Estado rinde (al menos en las palabras) al concepto de derecho demuestra, sin embargo, que en el hombre hay una capacidad moral mayor, aunque temporalmente adormecida, para llegar a dominar en sí mismo el principio del mal (que no puede negar) y para esperarlo también de los demás; pues de otro modo los Estados que quieren hacerse la guerra unos a otros nunca tendrían la palabra “derecho” en la boca, como no fuera por burla, como ese príncipe galo que declaraba: “La naturaleza ha dado a los fuertes la ventaja sobre los débiles de que éstos deben obedecerles”.

El modo en que los Estados reivindican su derecho no puede ser nunca un proceso, como lo es en un tribunal externo, sino tan sólo la guerra; mas el derecho no queda decidido por ésta ni por su desenlace favorable, la victoria, y el tratado de paz pone ciertamente fin a esta guerra, pero no a la condición que busca siempre pretextos para otra (condición que no

puede ser declarada propiamente injusta, porque en ella cada uno es juez en su propia causa); aunque para los Estados no vale en virtud del derecho internacional aquello que en virtud del derecho natural vale para los hombres en condición de carencia de leyes, esto es, el haber de salir de dicha condición (porque ellos, en cuanto Estados, ya poseen internamente una constitución jurídica y se sustraen, por tanto, a la coerción de otros para incorporarlos a una constitución legal ampliada según sus conceptos jurídicos); y en tanto que la razón, desde el trono del poder legislativo moral supremo condena absolutamente la guerra como procedimiento jurídico, haciendo en cambio de la paz un deber inmediato que, empero, no puede establecerse ni asegurarse sin un contrato de los pueblos entre sí; por todo ello tiene que haber una liga de naturaleza especial, que podría denominarse una liga de paz (*foedus pacificum*) y que se distinguiría de un tratado de paz (*pactum pacis*) en que éste pone fin a una sola guerra, en tanto que aquella procuraría poner fin a toda guerra. Esta liga no es para que el Estado adquiera algún poder, sino simplemente para la mantención y seguridad de su libertad propia y a la vez de la de otros Estados confederados, sin que ellos por esto deban someterse (como los hombres en el estado de naturaleza) a leyes públicas y a una coerción entre los mismos. Es posible mostrar que esta idea de federalismo, que poco a poco deberá extenderse a todos los Estados y que así conducirá a la paz perpetua, es realizable (tiene realidad objetiva). Porque si la fortuna dispone que un pueblo poderoso e ilustrado pueda constituirse en una república (que por su naturaleza debe estar inclinada a la paz perpetua), ésta constituirá un centro para la unión federal de otros Estados que puedan unirse a ella con el fin de asegurar la condición de libertad estatal conforme a la idea del derecho internacional y extenderla paulatinamente mediante diversas alianzas de este género.

Es comprensible que un pueblo diga: “no ha de haber guerras entre nosotros, porque conformaremos un Estado, es decir, estableceremos un supremo poder legislativo, gubernativo y judicial que dirima pacíficamente nuestros conflictos”. Pero si el Estado dice: “no ha de haber guerras entre mí y otros Estados, aunque no reconozco ningún poder legislador supremo que asegure mi derecho y cuyo derecho yo asegure”, no se entiende en qué puede fundar la custodia de su derecho si no es en un sustituto del vínculo social civil, a saber, en un libre federalismo que la razón tendrá que asociar necesariamente con el concepto de derecho internacional si es que todavía puede pensarse en éste.

No es posible pensar un concepto del derecho internacional como derecho para la guerra (porque éste sería un derecho que determina lo justo no según leyes externas universalmente válidas que limitan la libertad de

cada individuo, sino mediante la violencia en conformidad con máximas unilaterales); habría que entender que para hombres de este parecer es perfectamente justo destruirse mutuamente y que la paz perpetua sólo sería hallada en el gran sepulcro que encierra todos los horrores de la violencia junto con sus causantes. Para Estados que mantienen relaciones entre sí, no puede haber otra manera racional de salir de la condición anárquica, que no contiene sino guerras, que ceder, al modo de hombres individuales, su libertad salvaje (carente de leyes), adaptarse a leyes coercitivas públicas y configurar así un Estado internacional (*civitas gentium*) que estará en constante crecimiento y que finalmente incluirá a todos los pueblos de la tierra. Ya que, sin embargo, de acuerdo con su idea del derecho internacional, no quieren esto de ninguna manera y rechazan *in hypothesis* lo que es correcto *in thesi*, sólo podrá haber (si no todo ha de perderse), en lugar de la idea positiva de una república mundial, el sustituto negativo de una liga durable en permanente extensión, que impida las guerras y que detenga el curso de la inclinación hostil y adversa al derecho, aunque con el peligro constante de que ésta irrumpa nuevamente (Virgilio: *Furor impius intus... fremit horridus ore cruento*).⁶

La Metafísica de las Costumbres: Doctrina del Derecho (1797)

45.

Un Estado (*civitas*) es la reunión de un número de hombres bajo leyes jurídicas. En la medida en que éstas, en cuanto leyes, son necesarias *a priori*, esto es, se siguen de suyo (y no estatutariamente) de conceptos del derecho exterior en general, la forma de aquel es la forma de un Estado en general, es decir, del Estado en su idea, tal como debe ser según principios puros del derecho, que sirve de regla (*norma*) a toda reunión efectiva en una comunidad.

Todo Estado contiene tres poderes, esto es, la voluntad unificada en general en una triple persona (*trias politica*): el poder supremo (soberanía) en la del legislador, el poder ejecutivo en la del regente (conforme a la ley), y el poder judicial (como reconocimiento de lo suyo de cada cual según la ley)

⁶ Virgilio, *Eneida*, I, 294-6. El pasaje íntegro, que Kant cita incompleto, dice así: "En el interior, el Furor impío, sentado sobre crueles armas y atadas sus espaldas por cien amarras de bronce, grita horriblemente con sangrienta boca" (Nota del traductor).

en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*); al modo de las tres proposiciones de una inferencia racional práctica: la mayor, que contiene la ley de la voluntad; la menor, que contiene el mandato de proceder según la ley, es decir, el principio de subordinación a la misma, y la conclusión, que contiene el dictamen jurídico (la sentencia) acerca de lo que es derecho en cada caso.

46.

El poder legislativo sólo puede corresponderle a la voluntad unificada del pueblo. En efecto, puesto que de él debe proceder todo derecho, forzosamente no debe poder hacer injusticia a nadie mediante sus leyes. Si alguien ordena algo contra otro, siempre es posible que le haga injusticia, pero nunca lo hace en lo que decide para sí mismo (porque *volenti non fit iniuria*). Por tanto, sólo puede ser legisladora la voluntad concordante y unificada de todos en la medida en que cada uno decide para todos exactamente lo mismo que todos para cada uno; y ésta es la voluntad general unificada del pueblo.

Los miembros de tal sociedad (*societas civilis*), es decir, de un Estado, reunidos para legislar, se llaman ciudadanos (*cives*), y sus atributos jurídicos, inseparables de su ser (como tales), son: la libertad jurídica de no obedecer a ninguna otra ley sino a aquella a la que han prestado su consentimiento; la igualdad civil para no reconocer en el pueblo a otro superior a ellos sino a aquel a quien tengan la facultad moral de obligar jurídicamente como éste puede obligarlos; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, para que puedan no deber la propia existencia y mantención al arbitrio de otro en el pueblo, sino a los propios derechos y fuerzas como miembros de una comunidad; consecuentemente, la personalidad civil para que no necesiten ser representados por otro en los asuntos legales.

Sólo la capacidad del sufragio constituye la cualificación de un ciudadano; ella supone, con todo, la independencia en el pueblo del que no pretende tan sólo ser parte de la comunidad sino también miembro de la misma, esto es, una parte actuante de ella, en común con otros, dependiendo de su propio arbitrio. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano activo y el pasivo, aunque el concepto de este último pareciera estar en contradicción con la explicación del concepto de un ciudadano en general. Los ejemplos siguientes pueden servir para resolver esta dificultad: el “junior” de un comerciante o de un artesano, el sirviente (que no esté al servicio del Estado), el incapaz (*naturaliter vel civiliter*),

todas las mujeres y, en general, todo aquel que está obligado a mantener su existencia (alimentación y abrigo) no por su propia empresa sino bajo las órdenes de otros (excepto las del Estado), carecen de personalidad civil y su existencia no es sino inherencia. El leñador que empleo en mi propiedad, el herrero en la India que va de casa en casa con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar el hierro, comparados con el carpintero o el herrero europeos, que pueden ofrecer públicamente como mercaderías los productos de su trabajo; el preceptor privado en comparación con el maestro de escuela; el villano censatario comparado con el arrendatario, son meros peones de la comunidad, porque reciben órdenes y protección de otros individuos y no poseen, por tanto, independencia civil.

Esta dependencia de la voluntad de otros y la desigualdad correspondiente no se oponen de ninguna manera, sin embargo, a su libertad e igualdad como hombres que en conjunto constituyen un pueblo; más bien puede este pueblo, según las solas condiciones de éstas, convertirse en un Estado y adoptar una constitución civil. Para poseer, empero, el derecho de sufragio en esta constitución, vale decir, para ser ciudadanos y no meramente estar sometidos al mismo poder estatal, no todos cualifican con igual derecho. Porque de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado según las leyes de la libertad e igualdad naturales, no se sigue su derecho de tratar al Estado mismo como miembros activos, de organizarlo o de colaborar en la introducción de ciertas leyes; sino sólo que, cualquiera que pueda ser la índole de las leyes positivas que se votan, no deben ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la correspondiente igualdad de todos en el pueblo, a fin de que puedan elevarse desde esta condición pasiva hacia la activa.

47.

Estos tres poderes del Estado son dignidades y, en cuanto necesariamente emanados de la idea de un Estado en general como esenciales para su formación (constitución), son dignidades del Estado. Contienen la relación de un jefe universal (que, desde la perspectiva de las leyes de la libertad, no puede ser otro que el pueblo mismo unificado) con la multitud desmembrada del mismo como súbditos, es decir, del soberano (*imperans*) frente al sujeto (*subditus*). El acto mediante el cual el pueblo se constituye a sí mismo en Estado, aunque sea propiamente sólo la idea de él, únicamente según la cual puede pensarse la juridicidad del mismo, es el contrato originario, por el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo ceden su libertad

externa para recuperarla de inmediato como miembros de una comunidad, es decir, del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado por un propósito una parte de su libertad externa innata, sino que él ha abandonado por completo su libertad salvaje carente de leyes para volver a hallar su libertad en general sin menoscabo en una dependencia legal, esto es, en una condición jurídica; porque esta dependencia nace de su propia voluntad legisladora.

48.

Los tres poderes del Estado están, pues, en primer lugar, recíprocamente ordenados (*potestates coordinatae*) como otras tantas personas morales, esto es, el uno es el complemento del otro para la cabalidad (*complementum ad sufficientiam*) de la constitución del Estado; pero, en segundo lugar, están también recíprocamente subordinados (*subordinatae*), de tal manera que uno no puede usurpar a la vez la función del otro, a la que debe asistir, sino que posee su propio principio, es decir, manda ciertamente en la cualidad de una persona particular, pero de todos modos bajo la condición de la voluntad de una superior; en tercer lugar, por la reunión de ambas, la ordenación y la subordinación, confieren su derecho a cada súbdito.

De estos poderes, considerados en su dignidad, hay que decir que la voluntad del legislador (*legislatoris*) respecto de aquello que concierne al “mío” y “tuyo” externos es irreprensible, que la facultad de ejecutar del jefe supremo (*summi rectoris*) es irresistible y que el dictamen del juez supremo (*supremi iudicis*) es inapelable.

49.

El regente del Estado (*rex, princeps*) es aquella persona moral o física a la que le corresponde el poder ejecutivo (*potestas executoria*); es el agente del Estado que nombra a los magistrados y prescribe al pueblo las reglas según las cuales cada uno dentro de él puede adquirir algo o conservar lo suyo según la ley (por subsunción de un caso bajo ella). Considerado como persona moral se llama el directorio o gobierno. Sus mandatos al pueblo, a los magistrados y a sus autoridades (ministros) encargadas de la administración del Estado (*gubernatio*) son ordenanzas, decretos (no leyes), porque conciernen a decisiones en casos particulares y son dictados en cuanto modificables. Un gobierno que fuera a la vez legislador debería

ser llamado despótico, en oposición al patriótico, bajo lo cual no hay que entender uno paternal (*regimen paternale*), que es el más despótico de todos (los ciudadanos tratados como niños), sino uno de la patria (*regimen civitatis et patriae*), donde el Estado mismo (*civitas*) trata a sus súbditos a la vez como miembros de una familia y como ciudadanos, vale decir, que según las leyes de su propia independencia cada uno se posee a sí mismo y no depende de la voluntad absoluta de otro junto a él o sobre él.

El soberano del pueblo (el legislador) no puede, entonces, ser a la vez el regente, porque éste se encuentra bajo la ley y es obligado por ella, a saber, por otro, el soberano. Este último lo puede despojar de su poder, puede deponerlo, o reformar su administración, pero no puede castigarlo (éste es el único significado de la expresión que circula en Inglaterra: el rey, esto es, el poder ejecutivo supremo, no puede obrar mal); porque castigar es a su vez un acto del poder ejecutivo, que posee la facultad suprema de apremiar en conformidad con la ley, pero que en tal caso estaría él mismo sujeto a apremio, lo que es contradictorio.

Por último, ni el soberano ni el gobernante pueden juzgar, sino solamente nombrar jueces en calidad de magistrados. El pueblo se juzga a sí mismo por medio de aquellos conciudadanos suyos que son designados mediante libre elección como representantes del mismo y para cada acto en particular. Pues el dictamen jurídico (la sentencia) es un acto particular de la justicia pública (*iustitiae distributivae*) por un administrador del Estado (juez o tribunal) sobre un súbdito, es decir, por uno que pertenece al pueblo y, por tanto, no está revestido de ningún poder para conceder a alguien lo suyo. Puesto que cada uno en el pueblo es meramente pasivo respecto de esta relación (con la autoridad), cualquiera de ambos poderes podría hacer injusticia al súbdito al decidir acerca de lo suyo en los casos contenciosos, porque no decidiría el pueblo mismo, ni declararía si sus conciudadanos son culpables o no culpables; una vez establecido el hecho en la acusación, el tribunal tiene poder para aplicar la ley, y el poder judicial para retribuir lo suyo a cada cual a través del poder ejecutivo. Sólo el pueblo puede, entonces, juzgar a cualquiera en él, aunque sólo mediatamente a través de sus representantes designados por él mismo (el jurado). Estaría también por debajo de la dignidad del jefe de Estado hacer de juez, esto es, ponerse en situación de poder cometer injusticia y exponerse así a una apelación (*a rege male informatum ad regem melius informandum*).

Son, pues, tres poderes diferentes (*potestas legislativa, executoria, iudiciaria*) los que confieren al Estado (*civitas*) su autonomía, es decir, le permiten formarse y conservarse según las leyes de la libertad. En su reunión consiste la salvación del Estado (*salus reipublicae suprema lex*

est), la que no debe entenderse como el bienestar de los ciudadanos ni como su felicidad, porque bienestar y felicidad pueden tal vez (como lo afirma también Rousseau) hallarse mucho más cómoda y agradablemente en el estado de naturaleza o aun bajo un gobierno despótico.

Observación General sobre los Efectos Jurídicos de la Naturaleza de la Comunidad Civil

A.

Desde el punto de vista práctico, el origen del poder supremo no es investigable por el pueblo que le está sometido, es decir, el súbdito no debe sutilizar activamente sobre dicho origen como si fuera un derecho controvertido (*ius controversum*) respecto de la obediencia que le es debida. Porque, puesto que el pueblo tiene que ser considerado como unido bajo una voluntad legisladora general para que pueda juzgar legítimamente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*), no puede ni debe juzgar de otro modo que como lo quiere el actual jefe de Estado (*summus imperans*). Si originalmente precedió de hecho un contrato efectivo de sumisión al mismo (*pactum subiectionis civilis*), o si precedió la fuerza y la ley sólo le vino en zaga, o también si ello debió ocurrir en este orden, son sutilezas del todo vanas para el pueblo que se encuentra bajo la ley civil, pero que amenazan peligrosamente al Estado; pues si el súbdito que ha excogitado dicho origen último resiste a la autoridad actualmente en el poder, sería castigado, exterminado o expulsado (como desterrado, *exlex*) en virtud de las leyes de la misma, es decir, con todo derecho. Una ley tan sagrada (invulnerable) que, en la práctica, es ya un crimen ponerla en duda y suspender así su efecto aun por un instante, es concebida como si no pudiera proceder de hombres sino de algún supremo legislador irreprochable; éste es el sentido de la afirmación “toda autoridad viene de Dios”, la que no establece un fundamento histórico de la constitución civil sino una idea en cuanto principio práctico de la razón, y significa el deber de obedecer al poder legislativo actualmente constituido, cualquiera que pueda ser su origen.

De aquí se sigue la afirmación: en el Estado, el soberano solamente tiene derechos respecto del súbdito, pero ningún deber (coercitivo). Más aún, si el órgano del soberano, el regente, procediera contrariando las leyes, por ejemplo con tributaciones, reclutamientos y semejantes, o contrariamente a la ley de la igualdad en la distribución de las cargas del Estado, el

súbdito puede formular una queja por esta injusticia, pero de ningún modo puede resistirla.

Tampoco puede la constitución contener ningún artículo que haga posible a un poder del Estado, en caso de transgresión de las leyes constitucionales por el poder supremo, resistirlo y, con ello, limitarlo. Porque quien ha de limitar a un poder estatal debe poseer más o al menos igual fuerza que el que es limitado y, como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, debe ser capaz también de protegerlo y de juzgar legalmente en cualquier circunstancia que sobrevenga, para poder así ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces no es aquel sino éste el poder supremo, lo que es una contradicción. El soberano procede entonces, a través de su ministro, a la vez como regente, y por tanto despóticamente, y la ilusión de dejar que el pueblo haga representar al poder limitante a través de sus diputados (ya que éste sólo tiene el poder legislativo), no puede encubrir el despotismo hasta el punto que no se lo vea en los medios de que se sirve el ministro. El pueblo, representado por sus diputados (en el Parlamento), tiene en estos garantes de su libertad y de sus derechos a gentes vivamente interesadas por él y por sus familias, por su mantención en ejércitos, flotas y cargos públicos dependientes del ministro, y que (en lugar de la resistencia contra la usurpación del gobierno, cuya pública manifestación necesita de una previa unanimidad en el pueblo, que no puede empero ser permitida pacíficamente) están más bien siempre dispuestos a entregarse al gobierno. Así, pues, la llamada Constitución estatal moderada, como ley fundamental del derecho interno del Estado, es un sin sentido y, en lugar de ser de derecho, es un principio prudencial para, en lo posible, no dificultar sus influjos arbitrarios sobre el gobierno al poderoso usurpador de los derechos del pueblo, encubriendo su influencia bajo la apariencia de una oposición permitida al pueblo.

Contra el jefe legislante del Estado no existe, pues, resistencia legal alguna del pueblo, porque una condición legal sólo es posible mediante la sumisión a su voluntad legislatora general; por tanto, no hay derecho alguno de levantamiento (*seditio*), menos aún de rebelión (*rebellio*), mucho menos todavía de atentado personal contra la persona individual (monarca) en su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) bajo pretexto de abuso de su poder (*tyrannis*). El más pequeño intento de ellos es alta traición (*proditio eminens*), y el traidor de esta índole no puede ser castigado con menos que con la muerte, como quien intenta asesinar a su patria (*parricida*). La obligación del pueblo de soportar aun el abuso considerado intolerable del poder supremo se funda en que su resistencia contra la legislación suprema no puede ser sino ilegal ella misma, y debe ser pensada

como aniquiladora de toda la constitución jurídica. Porque, para estar autorizado para la resistencia, debería existir una ley pública que se la permitiera al pueblo, es decir, la legislación suprema debería contener en sí la determinación de no ser suprema, haciendo del pueblo, en cuanto súbdito, en uno y el mismo juicio, soberano sobre aquel de quien es súbdito; lo cual es contradictorio, y la contradicción se hace evidente de inmediato a través de la pregunta: ¿quién debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano (puesto que son, jurídicamente considerados, dos personas morales distintas)? Donde se muestra que el primero quiere serlo en su propia causa.⁷

⁷ Puesto que el derrocamiento de un monarca puede ser concebido, sin embargo, como una deposición voluntaria de la corona y una abdicación de su poder con devolución del mismo al pueblo, o también como una dejación de él realizada sin violencia a la real persona y por la cual ella se reduce a la condición de un particular, el crimen del pueblo que lo provocó puede tener al menos el pretexto del derecho de necesidad (*casus necessitatis*), pero nunca el menor derecho de castigar al soberano por su anterior administración, porque todo cuanto él hizo antes en su capacidad de soberano debe ser considerado como ocurrido conforme al derecho externo, y él mismo, concebido como fuente de las leyes, no puede cometer injusticia. Entre todas las atrocidades de una subversión del Estado por rebelión, el asesinato mismo del monarca no es la peor, porque sería concebible que el pueblo lo comete por miedo de que, si permanece vivo, podría recobrar el poder y hacerlo padecer el merecido castigo, de modo que el asesinato no sería disponer de un derecho de castigo sino sólo de conservación de sí mismo. Pero su ejecución formal es lo que llena de estremecimiento reiterado a un alma empapada en las ideas de los derechos humanos cada vez que piensa en el destino de Carlos I o de Luis XVI. ¿Cómo puede explicarse este sentimiento de la completa inversión de los conceptos del derecho, que no es un sentimiento estético (una compasión, efecto de la imaginación que se pone en el lugar del desgraciado) sino moral? Se la ve como un crimen que permanece eternamente y no puede ser borrado (*crimen immortale, inexpiabile*), y parece semejante a aquel pecado que, según los teólogos, no puede ser perdonado ni en este mundo ni en el otro. La explicación de este fenómeno del alma humana parece desprenderse de las siguientes reflexiones sobre sí mismo, las que también arrojan luz sobre los principios del derecho en el Estado.

Toda trasgresión de la ley puede ser explicada, y no debe serlo de otro modo, como brotando de una máxima del trasgresor (la de constituir su delito en regla); porque si obedece a un impulso sensorial no habría sido cometida por él en cuanto ser libre y no le podría ser imputada; cómo le sea posible empero al sujeto adoptar tal máxima contra la clara prohibición de la razón legisladora, no se deja explicar enteramente, porque sólo son susceptibles de explicación los acontecimientos acordes con el mecanismo de la naturaleza. El trasgresor puede cometer su delito o bien en conformidad con la máxima de una regla objetiva aceptada (como universalmente válida), o bien sólo como una excepción de la regla (para dispensarse ocasionalmente de ella). En este último caso, sólo se aparta (aunque premeditadamente) de la ley; él puede aborrecer su trasgresión pero a la vez sólo querer evadir la ley, sin revocar formalmente la obediencia a ella. En el primero, en cambio, rechaza la autoridad misma de la ley, cuya validez no puede sin embargo negar ante su razón, y se establece por regla actuar en contra de ella; su máxima se opone, pues, a la ley no sólo por falta (*negative*) sino aún por derogación (*contrarie*) o, como se suele expresarlo, *diametraliter*, como contradicción (hostilmente a la vez). Hasta donde lo podemos comprender, es imposible que los hombres come-

Una modificación de la Constitución (defectuosa), que algunas veces puede ser necesaria, debe ser llevada a cabo entonces sólo por el soberano mediante una reforma, pero no por el pueblo mediante una revolución; y cuando ésta ocurre, sólo puede alcanzar al poder ejecutivo, no al legislativo. En una constitución tal que el pueblo, a través de sus representantes (en el Parlamento), pueda resistir legalmente a ella y a su representante, el ministro —la que se llama entonces una constitución limitada—, no hay una resistencia activa (de la unión arbitraria del pueblo para obligar al gobierno a algún procedimiento determinado y, con ello, realizar él mismo un acto del poder ejecutivo), sino sólo una resistencia negativa, esto es, un repulsa del pueblo (en el Parlamento), y no le permite condescender siempre a las exigencias que él estima necesario imponer a la administración estatal; más bien, si esto último ocurriera, sería una señal segura de que el pueblo está corrompido, de que sus representantes son venales y de que el soberano es despótico en el gobierno a través de su ministro, siendo este último un traidor del pueblo.

Por otra parte, si una revolución ha tenido éxito y se ha establecido una nueva constitución, la ilegalidad de su comienzo y de su ejecución no puede liberar a los súbditos de la obligación de adaptarse, como buenos ciudadanos, al nuevo orden de las cosas, y no pueden rehusar su obediencia leal a la autoridad que ahora tiene el poder. El monarca destronado (que ha sobrevivido a dicha subversión) no puede ser demandado a causa de su administración pasada y menos aún ser castigado si él, habiendo vuelto a la condición de ciudadano, prefiere su propia tranquilidad y la del Estado al riesgo de alejarse de dicha condición y de emprender la aventura de la

tan semejante trasgresión consistente en una maldad formal (completamente inútil), y sin embargo no puede ser omitida en un sistema de moral (aun como mera idea de lo extremadamente malo).

El motivo del horror cuando se piensa en la ejecución formal de un monarca por su pueblo es que el asesinato tiene que ser pensado sólo como excepción de la regla que el pueblo constituyó en su máxima, pero la ejecución es una inversión completa de los principios de la relación entre el soberano y el pueblo (porque el pueblo, que debe su existencia a la legislación del soberano, se convierte en señor de éste), de modo que la violencia se impone altiva y conforme a principios sobre el más sagrado derecho, y esto, como un abismo que todo lo devora inevitablemente, al modo de un suicidio perpetrado por el Estado en sí mismo, parece ser un crimen irremisible. Hay, pues, motivos para suponer que el acuerdo para tales ejecuciones no se funda en un supuesto principio jurídico sino en el temor por parte del pueblo de la venganza del Estado que tal vez pueda revivir, y que la formalidad sólo es adoptada para dar al hecho la apariencia de una pena y, con ello, de un procedimiento jurídico (que no lo sería el asesinato); encubrimiento que se frustra, empero, porque tal presunción del pueblo es aún peor que el asesinato mismo, ya que contiene un principio que debería hacer imposible la reconstrucción de un Estado destruido.

recuperación del poder como pretendiente, sea mediante una contrarrevolución preparada en secreto o mediante el apoyo de otras potencias. Si prefiere esto último, le asiste, por cierto, su pleno derecho, porque la rebelión que le privó del mando era injusta. Si, en cambio, otras potencias tienen el derecho de aliarse en una confederación por el bien de este soberano desgraciado, meramente para no dejar impune el delito cometido por el pueblo y para que no permanezca como escándalo para todos los Estados, en otras palabras, si están facultadas y llamadas a devolver por la fuerza su antigua constitución a cualquier otro Estado en que alguna se ha establecido mediante una revolución, esto es un asunto del derecho de gentes.

51.

Los tres poderes del Estado, que emanan del concepto de una comunidad general (*res publica latius dicta*), son otras tantas relaciones de la voluntad unificada del pueblo, que surge *a priori* de la razón, y un idea pura de un jefe de Estado que posee realidad práctica objetiva. Este jefe (el soberano) es aún, sin embargo, un ente de razón que representa al pueblo en su totalidad, por cuanto carece todavía de una persona física que represente al más alto poder estatal y que confiera a esta idea efectividad sobre la voluntad de pueblo. La relación de la primera con la segunda puede concebirse de tres maneras diferentes: o bien en el Estado uno manda a todos; o bien algunos, que son iguales entre sí, mandan en conjunto a los demás; o bien todos juntos mandan a cada uno y, por tanto, también a sí mismo. Esto es, la forma del Estado es autocrática, o aristocrática, o democrática (La expresión monárquica, en lugar de autocrática, no es adecuada al concepto que aquí se necesita; porque monarca es el que tiene el poder más alto, pero autócrata o déspota es el que tiene todo el poder; éste es el soberano, aquel lo representa meramente). Se comprende fácilmente que la forma estatal autocrática es la más simple, a saber, la relación de uno (el rey) con el pueblo, por lo cual sólo uno es el legislador. La aristocrática está ya compuesta por dos relaciones: la de los dignatarios (como legisladores) entre sí para constituir al soberano, y luego la de este soberano con el pueblo. La democrática es, con todo, la más compleja, pues debe primero unificar la voluntad de todos para hacer de ellos un pueblo, y luego poner sobre esta comunidad al soberano, que es, él mismo, tal voluntad unificada. En lo que concierne a la administración del derecho en el Estado, ciertamente la más simple es a la vez la mejor; pero, en lo que toca al derecho mismo, es la más peligrosa para el pueblo, en consideración del despotismo al que

tanto incita. La máxima racional es la simplificación de la maquinaria del pueblo unificado mediante leyes coercitivas, pero sólo cuando en el pueblo todos son pasivos y obedecen a uno que está sobre ellos; mas esto no produce súbditos que sean ciudadanos. En cuanto al consuelo con que debe conformarse el pueblo, a saber, que la monarquía (o propiamente autocracia) es la mejor constitución si el monarca es bueno (esto es, si no sólo tiene la voluntad sino también la sabiduría para ello), éste pertenece a los refranes tautológicos y no dice otra cosa sino que la mejor constitución es aquella por la cual el administrador del Estado es mejor regente, vale decir, aquella que es mejor.

52.

Es vano investigar los testimonios históricos de este mecanismo; es decir, no es posible alcanzar el momento del comienzo de la sociedad civil (porque los salvajes no documentan su sometimiento a la ley y se puede presumir también que, por la naturaleza de los hombres primitivos, ella debe haber comenzado por la fuerza). Es punible emprender esta indagación con el propósito de modificar mediante la fuerza la constitución ahora vigente. Porque tal modificación tendría que ocurrir por un amotinamiento del pueblo y no por legislación; pero una sedición, en una constitución ya existente, es el trastorno de todas las relaciones jurídico-ciudadanas y, con ello, de todo derecho; es decir, no es la modificación sino la disolución de la constitución ciudadana y luego el tránsito a su mejor metamorfosis, o más bien palingenesis, que requiere un nuevo contrato social sobre el que el anterior (ahora derogado) no tiene influjo. Pero al soberano debe serle posible cambiar la constitución vigente si ella no es conciliable con la idea del contrato originario y, al hacerlo, dejar subsistir aquella forma que esencialmente permite al pueblo constituir un Estado. Tal modificación no puede, empero, consistir en que el Estado se transforme por sí mismo de una de estas tres formas en alguna de las dos restantes, como por ejemplo que los aristócratas acuerden someterse a una autocracia, o fundirse en una democracia, o al revés, como si dependiera de la libre elección y del parecer del soberano a qué constitución vaya a someter al pueblo. Pues aun en el caso de que resolviera transformarse en una democracia, haría injusticia al pueblo, porque éste rechazaría tal constitución y tendría a una de las dos restantes por más soportable.

Las formas del Estado son sólo la letra (*littera*) de la legislación originaria en la condición civil, y pueden por tanto permanecer en la medida en que sean tenidas por necesarias en virtud de un antiguo y largo hábito

(sólo subjetivamente, entonces) como pertenecientes a la maquinaria de la constitución estatal. Pero el espíritu del contrato originario (*anima pacti originarii*) contiene la obligación del poder constituyente de adecuar la clase de gobierno a esa idea, y de esta manera modificarla poco a poco y continuamente, si no se puede hacerlo de una sola vez, para que llegue a coincidir por sus efectos con la única constitución de derecho, a saber, la de una república; y resolver aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para efectuar la sujeción del pueblo, en la originaria (*rationale*) que, ella sola, hace de la libertad el principio o mejor la condición de toda coerción, libertad que es necesaria para una constitución jurídica en el sentido auténtico del Estado y a la cual conducirá finalmente también según la letra. Esta es la única constitución permanente en que la ley es autárquica y no depende de ninguna persona particular, fin último de todo derecho público, única condición en la cual a cada uno se le puede dar perentoriamente lo suyo; entretanto, mientras aquellas formas del Estado según la letra deban representar tantas personas morales diferentes revestidas con el poder supremo, sólo puede reconocérsele a la sociedad civil un derecho interno provisorio y no una condición absolutamente de derecho.

Toda verdadera república es, empero, y no puede ser sino un sistema representativo del pueblo que cuida de sus derechos en nombre del mismo a través de todos los ciudadanos reunidos por medio de sus delegados (diputados). Tan pronto como un jefe de Estado (sea un rey, la nobleza o la totalidad del pueblo, la unión democrática) se hace representar también en su persona, entonces el pueblo reunido no sólo representa al soberano sino que lo es; porque en él (el pueblo) se halla originariamente el poder supremo, del que deben derivar todos los derechos de los particulares como meros súbditos (en todo caso como funcionarios del Estado), y la república así erigida ya no necesita soltar las riendas del gobierno y entregarlas nuevamente a quienes las habían tenido antes, que podrían luego anular todas las nuevas disposiciones con total arbitrariedad.

Fue, pues, un grave error de juicio de un poderoso gobernante de nuestro tiempo querer desembarazarse de fuertes deudas del Estado traspasando al pueblo la atribución de asumir y distribuir dicha carga según su mejor parecer; porque éste, entonces, adquirió naturalmente el poder legislativo no sólo respecto de la tributación de los súbditos sino también respecto del gobierno, a saber, evitando que el gobierno contrajera nuevas deudas por excesivos gastos o por guerras, con lo que el poder del monarca desapareció por completo (no fue únicamente suspendido) y pasó al pueblo, a cuya voluntad legisladora quedó sometido desde entonces el mío y el tuyo de cada súbdito. Tampoco puede decirse que en ello debía suponerse

una promesa tácita pero formal por parte de la Asamblea Nacional de no constituirse en soberana, sino tan sólo de administrar este asunto y, después de resuelto, poner nuevamente en manos del monarca las riendas del poder, porque semejante contrato sería en sí mismo nulo e inexistente. El derecho de la suprema legislación en la cosa pública no es enajenable sino que es el derecho personal por excelencia. Quien lo posee, sólo puede establecer disposiciones sobre el pueblo por la voluntad general del pueblo, pero no sobre la voluntad general misma, que es el fundamento último de todos los contratos públicos. Un contrato que obligara al pueblo a restituir nuevamente su poder, no le correspondería como fuerza legislativa y, sin embargo, lo obligaría, lo que es una contradicción según aquello de que nadie puede servir a dos amos. □