

La ley de la humanidad y los límites del poder estatal¹

The Law of Humanity and the Limits of State Power

JULIUS EBBINGHAUS

Universidad de Marburgo, Alemania

CRISTINA GÓMEZ BAGGETHUN / ÓSCAR CUBO UGARTE*

Universidad de Oslo, Noruega / Universitat de València, España

Resumen

El presente texto traduce por primera vez al castellano «La ley de la humanidad y los límites del poder estatal», a partir de la edición de la editorial Bouvier: Julius Ebbinghaus, *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929-1954* (pp. 367 – 376). La traducción está antecedida por un estudio sobre Julius Ebbinghaus y su interpretación de la filosofía del derecho de Kant. En este ensayo clásico de 1953, Julius Ebbinghaus ofrece una clara articulación de las líneas fundamentales de la doctrina del derecho de Kant. Por un lado, hace patente que el sistema de la libertad política en Kant sólo puede garantizarse con un sistema legal positivo; por otro lado, y frente al positivismo jurídico, sitúa los límites de la dominación política en la ley de la humanidad. Las consecuencias normativas de dicho derecho se ponen de manifiesto en caso de injusticia extrema, cuyo ejemplo paradigmático lo ofrece la Alemania Nacionalsocialista. A partir la ley de la humanidad, Julius Ebbinghaus ofrece una justificación kantiana del concepto de delitos de lesa humanidad.

Palabras clave

Ley de la humanidad; Libertad; Ética; Coacción; Positivismo jurídico

¹ Fuente: “The Law of Humanity and the Limits of State Power”: en Julius Ebbinghaus *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929-1954*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 367 – 376

* Cristina Gómez Baggethun, University of Oslo. E-mail de contacto: c.g.baggethun@ilos.uio.no; Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València. E-mail de contacto: oscar.cubo@uv.es

Abstract

This paper offers the first Spanish version of “The Law of Humanity and the Limits of State Power” and is translated from the edition of the publishing house Bouvier: Julius Ebbinghaus, *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie* 1929-1954 (367 – 376). Our translation is preceded by a study of Ebbinghaus’s interpretation of Kant’s Philosophy of Law. This classical essay published by Ebbinghaus in 1953 provides a clear articulation of the outlines of Kant’s Doctrine of Right. He articulates the idea of political freedom and Kant’s argument that it can only be guaranteed by a legal system. He then contrasts this view with a version of legal positivism and places the limits of political domination in the law of humanity. The normative consequences of this law are evident in cases of extreme injustice, that have their paradigmatic example in National Socialist Germany. Based on the law of humanity, Julius Ebbinghaus offers a Kantian justification of the concept of crimes against humanity.

Keywords

Law of Humanity; Freedom; Ethics; Coercion; Legal Positivism

* * *

Desde 1933, los alemanes hemos tenido muchos motivos para reflexionar acerca de la ley humanidad² y los límites del poder del Estado. Pero esta reflexión conduce a veces a una conclusión con la que nos hemos familiarizado en Alemania durante los últimos diez años, a saber, que nuestra obligación real no era tanto la de reflexionar sobre la humanidad y el poder del Estado como la de mantener el poder de nuestro líder dentro de sus justos límites, y que fracasamos a la hora de cumplir con esta obligación. A esta acusación cabe añadir la de que los pensadores alemanes cometen tradicionalmente el error de olvidar que las instituciones políticas no viven conforme a la teoría, sino conforme las acciones de sus miembros. Podríamos decir que ni siquiera un catedrático puede contentarse con las sutilezas de la teoría y, por lo demás, aceptar el mundo tal como vaya. No es la teoría la que realmente puede limitar el poder del Estado. Si pudiera, sólo cabría lamentarse de lo inefectiva que ésta resultó cuando tanto necesitamos su eficacia.

² La expresión usada por Ebbinghaus en inglés es *the law of humanity*. Como se sabe, el inglés tiene una sola palabra, *law*, para referirse a lo que en castellano expresamos con dos. Por un lado, la palabra «derecho», como en «derecho internacional» y, por el otro, la palabra «ley», como en «ley de la memoria histórica». El alemán, por su parte, distingue como el castellano entre *Recht* y *Gesetz* [derecho y ley] y, en sus escritos en esa lengua, Ebbinghaus emplea la expresión *Recht der Menschheit* [derecho de la humanidad]. A pesar de ello, hemos decidido traducir *the law of humanity* por «la ley de la humanidad», porque consideramos que esta opción es la que proporciona mayor coherencia interna al texto, sobre todo en los pasajes en los que Ebbinghaus contrapone *the law of humanity* [la ley de la humanidad] y *the law of justice* [la ley de la justicia]. Sin embargo, el lector deberá tener en cuenta esta ambigüedad y recordar que, en ocasiones, usamos la palabra «ley» para referirnos a lo que en realidad es un «conjunto de preceptos y normas», a saber, lo que normalmente llamamos en castellano «derecho» [N. de los T.].

Permítaseme responder a esta cuestión no en tanto que alemán, sino en tanto que un catedrático que, al igual que el resto de los catedráticos del mundo, ha dedicado su vida a la teoría. No se puede domar a los tiranos con teorías; pero, evidentemente, tampoco se les doma sin ellas. Si una buena teoría no es capaz de liberar a nadie de las cadenas impuestas por un poder ilimitado, ¿no será que una mala teoría ha ayudado a este poder a deshacerse de sus limitaciones? En los siglos XVII y XVIII, no podría haberse derrocado la autoridad despótica de los monarcas absolutos sin la ayuda de ciertas teorías y, de hecho, fue una teoría de la responsabilidad personal la que guió a los vencedores cuando, en 1945, emprendieron la desnazificación de Alemania. El hecho de que, no sólo en Alemania, sino, al parecer, también en el resto del mundo, haya un cierto descontento con los resultados de este proceso, ¿no podría sugerir ciertas dudas acerca de si la teoría subyacente a la desnazificación era buena, o por lo menos, lo suficientemente rigurosa?

Siempre me ha impresionado que, en los supuestos del denominado positivismo jurídico, no pueda imponerse ninguna restricción legal al poder supremo, ni siquiera en teoría. Esta ausencia de restricciones es una consecuencia lógica de la idea de que no hay más derecho que el derecho civil. Por derecho civil se entiende el derecho establecido por una persona soberana, ya sea individual o colectiva, que posee el poder físico de imponérselo a sus súbditos. El derecho, tal como lo concibe el positivismo jurídico, no es un derecho para toda la humanidad, ya que por definición no puede aplicarse a todos los seres humanos. Su universalidad se ve limitada por su propia naturaleza, ya que ha de haber personas, o al menos una persona, exentas de él, personas para las cuales no es válido.

Ahora bien, cabe preguntarse si el principio de la legalidad jurídica, así concebido, es un verdadero principio. A esta pregunta me gustaría responder (14) formulando otra: ¿qué se entiende por un «verdadero principio»? Innegablemente se trata de un principio que se deja pensar, puesto que en la afirmación del positivismo jurídico no hay contradicción alguna. Y tampoco contradice la experiencia. Al contrario, lo que lo caracteriza es que sólo reconoce una base empírica para los derechos humanos. Si una persona tiene un derecho, evidentemente tiene también la potestad de restringir la libertad externa de los demás por la suya. Viajando por el mundo, sólo se encontrará un poder así allá donde las fuerzas del individuo se ven complementadas por la desbordante fuerza de un gobernante supremo. Sin embargo, la experiencia nos enseña también que, en materia moral, los seres humanos no son empiristas por naturaleza. Por ello, en lugar de cuestionar la corrección del principio del positivismo jurídico, prefiero preguntar si no sería posible diseñar un orden verdaderamente universal para la libertad externa entre los hombres. Tal orden es evidentemente concebible. Se trataría de un régimen de libertad externa limitada en la que, en contradicción con el positivismo, la reciprocidad de la limitación sería universal. En virtud de la ley de un sistema de este tipo, nadie tendría la potestad de limitar la libertad del otro sin estar él mismo igualmente limitado por la libertad de los demás. El verdadero significado de una ley de este tipo es que las limitaciones impuestas a la libertad de la humanidad son absolutamente independientes del poder ilimitado, y por ende arbitrario, de cualquiera. Se trata, por tanto, de una ley que por su propia naturaleza

requiere una *determinación legal* y no una *determinación arbitraria* de lo que los hombres son libres de hacer.

Me aventuro a afirmar que cuando alguien habla en general de «su derecho» [*his right*], es ésta la ley que tiene en mente. Al hablar de esta forma, le da igual si hay o no un poder físico capaz de imponer su reivindicación sobre los demás por medio de su propia libertad ilimitada de acción. Aquello que alguien reivindica como sencillamente su derecho, lo reivindica en referencia a un sistema ideal en el que no se le puede denegar ninguna libertad que no contradiga la determinación universal de la libertad por ley.

Si ahora consideramos más detenidamente la ley de un sistema de este tipo, se percibe fácilmente que, por su propia naturaleza, se trata de la ley de una sociedad común a todos los hombres. El positivismo está muy equivocado al pensar que la idea puramente racional de una ley que hace posible la libertad personal de cada individuo ha de referirse necesariamente a una ley que protege los intereses del individuo frente a la comunidad. *Esta ley no protege ningún interés, ni de las personas ni de las comunidades. Ni siquiera protege la libertad, sino que la crea.* Y lo hace condicionando la libertad natural no regulada y precaria de los individuos a la posibilidad de unirla legalmente con la libertad de los demás. Al hacer esto, se revela como la única ley en virtud de la cual es posible una sociedad universal y estable común a todos los hombres. La violación de esta ley hace que sea imposible unir las voluntades de los hombres, en relación a su libertad externa, en una voluntad general de la humanidad. Cualquier libertad concedida o asumida contraria a dicha ley sería una libertad para someter la libertad de los otros a mi propio placer. Por consiguiente, cualquier violación de la misma equivale a la posibilidad de la discordia entre los hombres. Porque resulta evidente que la voluntad de un hombre no puede concordar con la voluntad de otro que se proponga mantener la libertad de interferir arbitrariamente en que (15) haga lo que le plazca. Si esto está claro, parece igualmente claro que la ley de una posible armonía entre los hombres por medio de leyes que determinen su libertad externa es, al mismo tiempo, la ley de una comunidad que abarca a todos los hombres. En este sentido, puede denominarse a esta ley *la ley de la humanidad*.

Por tanto, una persona que se considera a sí misma sujeto de posibles derechos [*rights*] no habla en tanto que individuo, ni como miembro de un determinado grupo de seres humanos. Habla de sí mismo en tanto que miembro de la comunidad puramente ideal de toda la humanidad.

Se podría decir que todas estas consideraciones son muy abstractas. Ciertamente lo son y pienso que deben serlo. No es culpa del filósofo que los hombres conciban una idea tan abstracta como el acuerdo de las limitaciones recíprocas de su libertad con su posible determinación por leyes. La culpa es de la razón humana. La razón requiere la determinación de lo particular por lo general. Una acción libre entre los hombres ha de ser determinable por leyes generales. Esta idea tan abstracta y, al mismo tiempo, en mi opinión tan simple, es la idea en virtud de la cual la razón ha creado en cada ser humano la convicción indestructible de que él es una persona con derechos frente a las demás personas.

II

Con esto hemos establecido las bases para una consideración del poder del Estado. Ahora comenzaremos por preguntarnos qué relación podría haber entre la ley de la humanidad, tal como la hemos concebido, y dicho poder. ¿Implica la ley de la humanidad, por sí misma alguna necesidad de poder? Consideremos qué deberes pueden deducirse inmediatamente de nuestra ley. En primer lugar, sería una violación palpable de dicha ley que un hombre sometiera libremente su propia libertad a las órdenes arbitrarias de otro. Si lo hiciera, imposibilitaría la armonía legal entre su propia libertad y la de la persona a la que a que se ha sometido. De modo que, como es obvio, su acción violaría la ley.

En segundo lugar, la ley nos impone el deber de limitar nuestra propia libertad para que concuerde con la libertad legítima de los demás. El hombre que viola los derechos de los demás, repito, es aquél que no ciñe su propia libertad a los límites requeridos para su posible armonía legal con la libertad de los demás. Si ignora por principios estos límites, toma su propio poder material como medida para su trato con los demás, como si estos fueran meras cosas. Y por tanto viola la humanidad en ellos, como en el primer caso violó la humanidad en sí mismo.

Podemos resumir estos dos principios en un doble precepto: no te reduzcas a ti mismo a objeto del poder arbitrario de los demás, ni reduzcas a los demás a objetos del tuyo. Sin embargo, la unión de estos dos principios genera una dificultad real que nos lleva más allá de los límites de la trivialidad analítica. A pesar de que estos dos principios parecen encajar muy bien entre sí, es imposible cumplir ambos incondicionalmente. Esto resulta evidente cuando consideramos el hecho indiscutible de que el hombre que trata legalmente a los demás no tiene ninguna garantía de que los demás vayan a tratarlo a él de la misma manera. En consecuencia, la propia ley lo obliga a asumir una situación contradictoria. Si no está seguro de la norma de conducta de los demás, es perfectamente posible (16) que se reduzca a sí mismo a objeto del placer de los otros, precisamente, al someter la suya a dicha ley. Esto no sólo *puede* ser así, sino que seguramente *será* así. Cualquiera que, en conformidad con la ley, se abstenga de someter la libertad de otras personas a su propio poder arbitrario, por este mismo acto hará que su propia libertad dependa del placer de los demás. Y por tanto violará la ley. ¿Qué puede significar esto? Significa, evidentemente, que un estado de cosas en el que el comportamiento legal de un hombre hacia otro no implique necesariamente una legalidad recíproca del comportamiento del otro hacia él, es en sí mismo contrario a derecho. Y lo es porque imposibilita el cumplimiento de la ley. De este modo, hemos sacado a la luz un tercer principio: la propia ley nos obliga a crear un estado de cosas en el que todo aquél que respete la libertad legal de los otros tenga toda la garantía posible de que los demás respetarán la suya. Si ahora nos imaginamos este precepto dado a hombres que no viven en un estado así y nos preguntamos qué pueden hacer para producirlo, la respuesta es clara. Han de someterse a una autoridad común que tenga el poder de imponer las leyes, y cuyo único objetivo sea la garantía universal de sus derechos. La ley requiere el sometimiento a un poder de este tipo. En consecuencia, tenemos que admitir que la ley crea para cada hombre un derecho

originario a exigir a los demás que se unan con él para someterse a un poder de este tipo. De esta manera se demuestra que no es posible otra soberanía legítima entre los hombres que la de aquella voluntad cuya ley es la garantía universal de los derechos; esto es, *la ley de la justicia pública*. Todo sometimiento de los hombres que no esté diseñado para garantizar los derechos de todos es injusto, despótico y contrario a la ley de la humanidad.

Quiero insistir, sobre todo en Gran Bretaña, en que esto no es una proclamación del anticuado liberalismo económico. La total libertad de acción económica bien podría ser un instrumento para reducir a los pobres a depender del poder arbitrario de los ricos. En la medida en que tiene este efecto, vulnera el derecho constitucional del poder del Estado y, en esa misma medida, ha de ser limitada por el derecho positivo. Pero el fundamento de dicha limitación no debe buscarse en la benevolencia, y su objetivo no debe ser la felicidad general. La felicidad no es algo que pueda obtenerse a través de leyes generales y, por tanto, no puede ser la finalidad de la legislación del Estado. El único objeto legítimo de la legislación estatal es proteger a todos, por medio de leyes generales, contra el poder arbitrario de cualquiera; y es en virtud de esto, y únicamente por esto, por lo que la legislación pública no tiene sólo el derecho sino también el deber de interferir en la libertad económica.

III

Ya hemos expuesto la ley de la humanidad y hemos derivado de ella la legitimación del poder del Estado. Recordando la célebre *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de la Revolución Francesa, podemos decir que hemos derivado el *droit du citoyen* del *droit de l'homme*. Si ahora aplicamos esta derivación a la cuestión de los límites del poder del Estado, la conclusión es sencilla. Tendremos que afirmar que la autoridad del Estado está limitada por la ley de la humanidad. De acuerdo con nuestras premisas, esto significa (17) que el derecho [*right*] de cualquier poder restrictivo ha de limitarse a elaborar y hacer cumplir las leyes que sean necesarias para garantizar los derechos de todos. Pero aquí surge una nueva dificultad, una dificultad que, por decirlo así, pone de manifiesto toda la miseria de la humanidad, si consideramos a la humanidad no como una comunidad ideal que *debería* existir, sino como aquélla que realmente existe en nuestra experiencia. En el orden ideal, sin duda, la competencia del soberano para imponer su voluntad sobre sus súbditos *depende* de la conformidad de su voluntad con la ley universal de la justicia. Sin embargo, bajo las condiciones de la experiencia, nadie puede poseer esta competencia, a menos que posea primero el poder material para hacer cumplir su voluntad. Por un lado, la legalidad de la voluntad es la condición de su poder; por el otro, el poder de la voluntad es la condición de su legalidad.

Repito, es la condición de su *legalidad*. Esto no significa, simplemente, que en el orden natural de las cosas la soberanía siempre está condicionada por el poder material. Eso sería una afirmación trivial. Significa más bien que nadie que no posea un poder irresistible sobre los hombres tiene el *derecho* de imponer su voluntad sobre ellos. Esto

puede parecer una conclusión desesperada. Pero si se sigue necesariamente de nuestras premisas, tiene que estar contenida en la propia ley de la humanidad. ¿Puede esto probarse? No sólo pienso que sí, sino que, además, suministrar la prueba requiere muy poca reflexión. Sólo hay una voluntad que es necesariamente conforme con la ley de la justicia y ésta es la voluntad universal de la humanidad, considerada como la unión de todos los hombres bajo las leyes generales de su libertad. Para unir a los hombres tal como son bajo dichas leyes es necesario el poder. No podemos suponer que los hombres se unen *por sí mismos* bajo tales leyes, ya que nadie está obligado a renunciar a su libertad natural sin la garantía de que los demás hagan lo mismo. Para proporcionar una garantía de este tipo se requiere poder. Así pues, si consideramos la conformidad con la ley de la justicia como condición a priori de la autoridad legítima de una voluntad, ninguna voluntad humana real puede tener jamás autoridad legal alguna. Nuestro principio ideal frustra toda posibilidad de justicia entre los hombres. En consecuencia, estamos en contradicción con la ley que exige justicia, y ésta es la ley de la humanidad.

Parece que hemos descubierto la raíz del problema del derecho y del poder [*right and might*]. No debemos hacer de la justicia real de una voluntad la condición de su legítima soberanía, ya que al hacerlo destruimos la posibilidad de la justicia entre los hombres. En otras palabras, la autoridad del soberano, si está limitada, no puede estar limitada por el principio de la justicia, ya que sin el poder del Estado la justicia no es posible. Un argumento escolástico de muy corto alcance, que han adoptado algunos filósofos modernos, reza como sigue: es la justicia la que necesita el poder de una voluntad soberana; por lo tanto, si esta voluntad viola la justicia, pierde su autoridad. Sin embargo, el argumento adecuado es el siguiente: es la justicia la que necesita el poder de una voluntad soberana; por lo tanto, si la justicia ha de ser posible entre los hombres, no puede ser la condición legal de la autoridad de esa voluntad.

Se podría decir que ésta no es absoluto una conclusión edificante. Y en efecto no lo es. Es simplemente una consecuencia del epigrama, aparentemente cínico, con arreglo al cual el hombre es un animal que necesita de un amo. Esto expresa más claramente la advertencia que he mencionado al principio: que el poder supremo no ha de estar limitado (18) por la teoría. No puede estar restringido por ningún reconocimiento, por válido que sea, de que *debería* actuar en conformidad con la justicia. Quien declare que sólo obedecerá lo justo, expresa, en realidad, su renuencia a obedecer en absoluto. Establece así un estado de naturaleza permanente, y renuncia a la soberanía en favor de la libertad sin ley.

Aquellos pensadores que hicieron depender el derecho del gobernante de la condición de que sus actos fueran justos, han sentido sin duda el peso de esta dificultad. Vieron claramente que no se podía permitir que toda injusticia privara al soberano de su autoridad. Este principio sería, muy evidentemente, incompatible con cualquier autoridad estable. ¿Qué ley, qué acto de gobierno, puede decirse que no contiene ningún elemento de injusticia de ningún tipo? No es de extrañar que Locke y sus seguidores se esforzaran por determinar la cantidad exacta de injusticia necesaria para abolir la autoridad de un soberano. Si tuvieron éxito o no, puede juzgarse a partir de una famosa consecuencia

histórica de su filosofía: la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. He aquí una legislación que declara que la enorme injusticia cometida por la Corona Británica contra los ciudadanos de la Federación había destruido el fundamento de su necesaria lealtad. La lista de acusaciones por medio de la cual Jefferson intentó demostrar este veredicto es bien conocida. Pero si la justicia hizo posible tal veredicto, ¿no requería ésta igualmente que el acusado tuviera la oportunidad de defenderse a sí mismo? Si lo requería, ¿era justo permitir que los acusadores presentaran el veredicto? Evidentemente no; y, sin embargo, alguien podría decir que tampoco habría sido justo dejar el veredicto en manos de la Corona Británica. ¡Ah! He aquí el problema. Porque si, en este caso, fuera erróneo dejar el veredicto en manos de la Corona, es también erróneo suponer que la Corona tenía autoridad soberana alguna sobre los colonos. Tenía que haber habido una tercera parte a la que correspondía, propiamente, este poder. Si se permiten veredictos contra el poder supremo, entonces ningún poder es supremo. Es absurdo imaginar que la opinión de un súbdito de que un acto de su soberano ha sido injusto pueda tener validez jurídica alguna contra el soberano. Esta opinión debe conservar siempre el carácter de una queja. Nunca puede alcanzar el carácter de un veredicto, ni siquiera el de una acusación. Porque aunque no sea cierto, como enseña el positivismo, que el poder del soberano sea el que crea los derechos de los hombres, sí que es cierto que estos derechos no pueden hacerse efectivos públicamente a no ser que dependan de ese poder. Por lo tanto, aquél que se declare independiente de su soberano nunca podrá afirmar que está llevando a cabo un acto de justicia.

IV

¿Es esto todo lo que se puede decir acerca de los límites del poder del Estado? Si ningún acto que contradiga su supremacía puede ser acorde con la justicia, ¿no significa esto que el poder del Estado es realmente ilimitado y que tiene el derecho de hacer lo que le dé la gana con sus súbditos? No, no significa eso; pero mostrar que no es así requiere una nueva explicación, que afortunadamente es también final.

Me parece evidente que cualquier persona (física o moral) que detente el poder supremo puede cometer actos contra sus súbditos que sobrepasan con creces (19) los límites de la mera injusticia. Cuando el rey Herodes ordenó la matanza de los niños en Belén, ¿perpetró una mera injusticia contra ellos? Y cuando Hitler aniquiló a los judíos, ¿fue esto ilegal sólo en el sentido en que es ilegal condenar a un acusado sin concederle un juicio justo? Cuando, después de la última guerra, los juristas alemanes trataron de proporcionar una definición satisfactoria de aquellos actos del hitlerismo a los cuales no podía exigirse legítimamente obediencia, siguieron limitándose al principio de la justicia y no tardaron en verse inmersos en las mismas dificultades que Locke y otros como él. Lo único que consiguieron demostrar fue que la ciencia de los derechos naturales —que es lo que estamos tratando aquí— había hecho pocos progresos efectivos desde comienzos del siglo XVIII. La ilegalidad de tales actos no puede describirse adecuadamente como la

violación de una ley de la justicia, *sino sólo como la violación de la propia humanidad en la persona de las víctimas*. ¿Qué significa esto? ¿Cómo podemos determinar con precisión la diferencia entre dichos actos y meros actos de la injusticia? ¿Y cómo se puede demostrar que nadie está obligado a acatar el poder de un Estado que ordene tales actos de inhumanidad?

Por fin podemos cosechar los frutos de la paciente resistencia a las sutilezas y trivialidades aparentes de nuestro análisis introductorio. La pregunta es: ¿a qué nos referimos, en principio, cuando hablamos de una ley injusta o un acto injusto del poder gubernamental o jurídico? Y nuestra respuesta es que nos referimos a un acto que restringe la libertad externa del individuo de una manera que no puede justificarse por las exigencias de una garantía universal de los derechos; es decir, que no puede justificarse por la necesidad de asegurar a todo el mundo contra el poder arbitrario de sus conciudadanos. Si un acto carece de esta justificación, surge de una decisión arbitraria del legislador o del juez. Pero esta decisión, por arbitraria que sea, no priva a los súbditos de su humanidad mientras la restricción impuesta posea el carácter de una universalidad posible. Incluso si les obliga a saludar al sombrero del gobernante, o les prohíbe oler el perfume de violetas, no anula la capacidad de nadie para limitar la libertad de los otros conforme a la suya. En otras palabras, no le priva de todos los derechos posibles. Es cierto que pierden el derecho a pasar por delante del sombrero del gobernante sin levantar el brazo o su propio sombrero. Y sin embargo esto es mejor que vivir en el estado de naturaleza, donde no estás sometido a las órdenes de ningún superior, pero nunca sabes si la libertad sin ley de los demás te dejará alguna libertad a ti. La restricción de la libertad natural es la consecuencia inevitable de toda regulación general de la libertad. Por lo tanto, mientras las restricciones arbitrarias impuestas por el poder del Estado no sobrepasen los límites de una posible armonía de la libertad por medio de la ley, no sobrepasan tampoco, por muy arbitrarias que parezcan, la competencia del poder estatal como tal, es decir, su competencia para restringir la libertad personal por ley. Tampoco hay ninguna restricción determinada de la libertad personal — siempre que permita la universalidad— que no pueda, en circunstancias especiales, asumir el carácter de una restricción justa. En circunstancias especiales, los requisitos de la garantía general pueden prohibirnos incluso oler el perfume de violetas. (20)

Ésta es una de las caras de la moneda. ¿Qué encontramos en la otra? Encontramos que hay actos de los poderosos que carecen de legalidad alguna, porque su legalidad implicaría *que era legalmente imposible para las personas afectadas actuar legalmente*. Quizá esto suene algo misterioso, así que me apresuro a explicarlo. No puede haber ninguna ley positiva, por ejemplo, que niegue a determinadas personas todo derecho a adquirir propiedad. Una ley de este tipo imposibilitaría que estas personas usaran las cosas legalmente. Ahora bien, si cualquier uso que hagan de las cosas es ilegal, todo el mundo tendrá derecho a impedir que usen las cosas. Esto implica, evidentemente, que su libertad para usar las cosas ha perdido todo su poder legal para restringir la libertad de los demás con respecto al mismo uso. Y por lo tanto, en este sentido, han perdido su condición de seres humanos y han sido reducidos a la condición de meros objetos. Con respecto al uso de las cosas, se han convertido en meros objetos del poder arbitrario de los demás

hombres, dado que por ley han perdido toda su capacidad para restringir este poder en favor de su propia libertad de acción. ¿Puede alguien dejar de reconocer que el haber sido privado de esto es una violación de un tipo muy diferente a la de cualquier acto de mera injusticia? La ley les informa, por así decirlo, de que, al no poseer derechos, ni siquiera pueden ser tratados injustamente; y esto es precisamente lo que el poder del Estado nunca puede decirle a ninguno de sus súbditos sin sobrepasar las competencias que le otorga la ley de la humanidad.

Se observará que el término «humanidad», en el sentido en que lo estamos utilizando, no tiene ninguna relación con lo que puede llamarse caridad o benevolencia, ni con ninguna otra virtud privada similar. Lo que hemos dicho no es que la ley no deba privar a un hombre de la posibilidad de adquirir propiedades porque necesita comida, refugio y vestimenta. No es necesario negar que el Estado tenga el deber de proteger a los hombres contra el peligro de depender de un poder arbitrario para su libertad de adquirir estas cosas. Pero aquí, como anteriormente, la cuestión decisiva es la libertad legal de los hombres. Las leyes positivas a las que hemos acusado de violar la ley de la humanidad son las leyes que reducen a los hombres a la condición de objetos materiales. Y esta violación es mucho más grave de lo que podrá ser jamás cualquier denegación de caridad. Se comete el mismo tipo de violación en una ley que anula el derecho de determinadas personas a entablar contratos legalmente vinculantes para los demás, y también en cualquier ley que condene a los hombres a muerte por su credo religioso o su origen racial. Por tanto resulta también evidente que tales leyes niegan a las personas implicadas toda posibilidad de acciones legales. Y en el último ejemplo, la negación es particularmente monstruosa, puesto que lo que se niega es la posibilidad legal de la vida misma. Su misma vida se ilegaliza porque los actos por los que podría legalizarse están fuera de su alcance. Es tan imposible para la voluntad de un hombre convencerse de aquello en lo que no cree, como lo es cambiar su origen racial. Por tanto, dichas personas están condenadas a muerte incondicionalmente; puesto que están privadas, por principio, de todo poder para restringir la libertad de los demás de una manera que les permita vivir entre ellos.

De este modo hemos establecido la diferencia profunda entre un acto de injusticia y un acto de inhumanidad. Sólo en el último caso, los que detentan el poder del Estado rebasan sus competencias como tales. (21) Esto no significa que el Estado tenga la competencia legal de actuar injustamente, sólo significa que tiene la competencia legal de exigir obediencia a una orden incluso cuando ésta se considere injusta. Aquí debemos recordar los argumentos por los que probamos que esta competencia no depende de la justicia. En el caso de un acto de inhumanidad, en cambio, no puede exigir legítimamente la obediencia. Ésta puede parecer una conclusión inútil, ya que si uno es forzado a ejecutar, no hay cabida ni para la obediencia ni para la desobediencia. Pero al decir esto olvidamos que queda un espacio para las órdenes del tirano a sus oficiales, y que estas órdenes no tienen derecho a la obediencia. Y no sólo eso, sino que además el subordinado que se da cuenta de que una orden no puede tener ninguna legalidad, tiene la obligación de negarse a ejecutarla. Esto, sin embargo, no implica que tenga derecho a rechazar la obediencia a la

autoridad del Estado, dado que una orden que no pueda poseer legalidad no puede ser reconocida como emanada de la autoridad legal del Estado. La persona que emite una orden de este tipo estará actuando siempre en su capacidad privada, incluso cuando utilice el poder irresistible que detenta para imponer su voluntad sobre su subordinado. Pero ¿qué sucede si el subordinado obedece? ¿Puede ser castigado legítimamente? Si existen, en tal Estado, leyes positivas que castiguen dicha obediencia, puede y debe ser castigado, siempre que haya consentido libremente a ejecutar la orden. Pero si su consentimiento fue obtenido por la fuerza y bajo la amenaza de una o varias personas que detentaban un poder supremo e irresistible, ¿qué pasaría? Ciertamente, su acción sería ilegal. Pero ¿sería también punible? La ley penal alemana establece que una acción no es punible cuando el autor se vio forzado a llevarla a cabo por un poder irresistible. ¿No requiere la justicia de una ley de este tipo?

Dejo esta cuestión a su propio juicio. Mi tarea, creo, está terminada; y espero que estén de acuerdo conmigo en que las consideraciones teóricas que he expuesto no carecen de importancia práctica. A menudo digo a mis estudiantes: «Si quieres enfrentarte a los verdaderos problemas morales de la vida humana, debes ahondar tanto como puedas en las abstracciones». Estoy profundamente convencido de que, en la base de la confusión moral en la que se encuentra el mundo contemporáneo, se esconde la falta de una teoría lo suficientemente abstracta. Lo que violaron los alemanes fue la ley de la humanidad. La inevitable reacción a esta violación se ha convertido, a su vez, en fuente de dificultades aparentemente insuperables acerca de la justicia. Este intento, que someto ahora a su juicio, de distinguir y relacionar estas dos nociones pretende contribuir a aliviar tales dificultades.

(22)

