

DOCUMENTO

Observaciones complementarias al razonamiento del Sr. Profesor Kant sobre la relación entre teoría y praxis

Friedrich von Gentz

PRESENTACIÓN: GENTZ, DIVERGENCIA E INSUFICIENCIA DEL CRITICISMO POLÍTICO DE KANT

El fantasma de la revolución ha acompañado la historia política contemporánea desde el comienzo. Como contrapartida, su devenir real, cuando no se tradujo eventualmente en la vacua ficción de la pura negatividad empírica (el mito de la ‘revolución permanente’), ha proyectado normalmente la alargada sombra de su positividad más oscura: el orden, la imperiosa necesidad de un orden total, que conjure o condense el furor revolucionario. El perfil específico de ese orden ha estado igualmente en función del tipo de relación que se mantuviese con la idea de revolución. Allí donde ésta ha sido alentada como una vana ilusión racionalista, su porvenir utópico se ha saldado usualmente con un orden administrado por la *intelligentsia* hasta el más mínimo detalle de la vida. En cambio, donde fue sentida como una fuerza apocalíptica de carácter diabólico, el miedo paralizante a ella se resolvió generalmente en una defensa obsesiva del orden autoritario establecido por los poderes tradicionales (monarquía, aristocracia, clero). A este segundo grupo pertenece, casi como pionera de esta tendencia, la figura histórica de Friedrich von Gentz (1764-1832), funcionario de carrera, teórico de la política y estadista, nacido en Breslau y residente en Berlín y en Viena, primero al servicio del Estado prusiano, después al de la Restauración posnapoleónica, como asesor privado de Metternich.

La trayectoria de Gentz, en efecto, constituye acaso un ejemplo prototípico de cómo la experiencia originaria de la Revolución y, en particular, la vivencia terrible y temerosa de la misma como poder del caos precipita progresivamente el pensamiento burgués, formado en los principios de la razón y del derecho natural, por la senda del conservadurismo hasta el extremo de pactar con las fuerzas reaccionarias del antiguo régimen. Únicamente la necesidad desesperada de orden, de un orden que se percibe constantemente

amenazado por su contrario, puede explicar una evolución, intelectual y política, tan sinuosa y casi siempre brusca como la de Gentz, la cual puede resultar por ello teóricamente incoherente o ser tachada —como así ha ocurrido— en lo práctico de oportunismo político. Sin embargo, entre el funcionario cuasi liberal del *Generaldirektorium* prusiano que lucha contra la Revolución Francesa a partir de 1792, y el posterior lugarteniente de Metternich que sirve, contra Prusia, a Austria en nombre de la Restauración; entre el pacifista convencido que elogia en su *Sendschreiben* de 1797 dirigida al nuevo rey Federico Guillermo III la política exterior no intervencionista de éste, y el partidario abierto de la guerra internacional contra Francia sólo tres años después, que condena por ello públicamente aquella política ‘adormecida’ del monarca prusiano, late la misma voluntad de orden, sea interior o exterior, espoleada por el mismo miedo a una Revolución que ha pasado de ser un problema exclusivamente interno de cada Estado, para convertirse en una amenaza universal a la estabilidad política de todos y al equilibrio internacional.

Sobre esta misma búsqueda de orden gravita buena parte del conocido burkeanismo de Gentz, o mejor, su escalonada profundización en el pensamiento político del inglés E. Burke, sin llegar, no obstante, a identificarse plenamente en ningún momento con todas sus doctrinas, pero en quien admirará al escritor, al patriota y, sobre todo, al político (no tanto al teórico o ‘científico’ del derecho), convirtiéndose, por otra parte, en su principal y más fiel traductor al alemán. Con Burke tiene, efectivamente, por primera vez la vivencia del poder diabólico de la Revolución Francesa y afina, contra ella, su teoría de la experiencia y de la prudencia como soportes únicos de la praxis política, cuando lee en la primavera de 1791 las *Reflections on the French Revolution* (1790) del pensador inglés y las difunde entre el público germano haciendo una traducción¹. Con Burke se percata asimismo más tarde de la conexión entre revolución y guerra y del peligro que Francia representa para la seguridad internacional, cuando con Napoleón se torna visible la tendencia imperialista de aquélla y, por ende, la necesidad de detenerla mediante la guerra ofensiva contra los franceses, por la cual abogará entonces en su escrito *Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution* (1801). Pero nunca compartirá el apego pre-romántico de Burke al mundo medieval del feudalismo ni su rechazo de los derechos humanos ni su estima-

1 La traducción hecha por Gentz apareció con el título *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischen des Herrn Burke neubearbeitet von Fr. Gentz* (Berlín 1793) y fue acompañada de los siguientes ensayos del propio Gentz: «Ueber die politische Freiheit und das Verhältniss derselben zur Regierung», «Ueber die Moralität in den Staatsrevolutionen», «Ueber die Deklaration der Rechte», «Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Makintosh» y «Ueber die Nationalerziehung in Frankreich». La versión castellana del texto de Burke es *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid: C.E.C. 1978.

ción tradicionalista de la Iglesia como un poder legítimo, en pie de igualdad con el Estado. En estos puntos las posiciones de Gentz se mantuvieron fieles a sus orígenes ilustrado-racionalistas que, junto con su aplicación y estima del método científico riguroso en la teoría pura del derecho —en contraste con el retórico Burke—, suelen adscribirse a su formación kantiana, como alumno de Kant en Königsberg y oyente habitual luego de las lecciones de su discípulo Kiesewetter en Berlín. El kantismo de Gentz es, sin embargo, más de forma (terminología) que de fondo, incluso en su primer trabajo, «Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts» (*Berlinische Monatsschrift*, vol. 17, 1791), donde desde supuestos morales presuntamente kantianos emprende una deducción de los derechos naturales u originarios del hombre. Su racionalismo ilustrado, particularmente en lo concerniente a su cosmovisión iusnaturalista y a su idea de la ciencia del derecho, habría que buscarlo más bien —como se verá más adelante— en los aledaños del iusnaturalismo wolffiano tardío, que impregnaba la mentalidad funcionarial de Prusia, y que por su valoración meramente *lógico-cognoscitiva* del Derecho Natural² pudo —mejor que el kantismo— abrir en Gentz una vía de separación radical entre teoría y praxis que le permitiera hacer compatible una concepción burkeana, empirista de la política con una visión científica pura del derecho, precursora en muchos aspectos de la Escuela Histórica de Savigny.

El texto de Gentz que aquí traducimos constituye precisamente el primer escrito y tal vez el más conocido de su dilatada polémica con el kantismo en torno a la Revolución Francesa³. Fue redactado en el otoño de 1793 como reacción al tratado de Kant «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (*Berlinische Monatsschrift* vol. 22, 1793)⁴, y publicado en diciembre de ese mismo año en la *Berlinische Monatsschrift* (vol. 22, pp. 518-554). En él no sólo pone de manifiesto la insuficiencia teórica del tratamiento kantiano de la política en dicho tratado; también deja traslucir con nitidez su discrepancia en múltiples temas prácticos, de entre los cuales vamos a destacar a continuación sólo algunos de los más rele-

2 Para este tema véase mi artículo «Conoscenza razionale e storia. Sulla relazione tra diritto naturale e diritto positivo nella codificazione prussiana del 1794», en: L. FONNESU/B. HENRY (ed.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa 2000, pp. 39-54.

3 Sobre este tema cf. F. ONCINA, «La Revolución Americana contra la Revolución Francesa - un argumento del burkianismo contra el kantismo», en: E. BELLO (ed.), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Murcia 1991, pp. 157-196.

4 La versión castellana, «En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'», está en: I. KANT, *Teoría y práctica*, Madrid 1986, pp. 3-60. Las referencias a este opúsculo a lo largo del presente trabajo se basarán en esta edición, acompañadas entre paréntesis, como para otras obras de Kant, de la paginación correspondiente en la edición canónica de *Kant's gesammelte Schriften*, Berlín 1910ss. en la forma habitual (AA, volumen, página).

vantes. En concreto, dos de ellos: primero, su diferente modo de entender la relación entre teoría y praxis política con respecto a Kant; y segundo, la desvirtuación conservadora por parte del funcionario prusiano del sentido democrático-republicano de los principios jurídicos del estado civil bajo la apariencia de su asunción terminológica.

1) *Idealismo jurídico y empirismo político. Sobre la insuficiencia de la teoría pura del derecho para la praxis política*

La relación entre teoría y práctica en el ámbito de la acción humana constituye, sin duda, el tema nuclear del ensayo de Gentz y el motivo que realmente le impulsa a responder al tratado kantiano sobre este mismo asunto. La posición del funcionario prusiano se deja traslucir desde el comienzo a través de la manera como interpreta, corrigiéndolo, el tópico que Kant intentó desmentir. No se trata de que exista una relación imposible o inconciliable entre teoría y praxis tal que lo correcto y verdadero en la teoría sea siempre falso y refutable en la práctica. Puesto que ésta jamás puede invalidar lo establecido con certeza por aquélla, se trata más bien de que la verdad de *la teoría racional es insuficiente para la realidad de la praxis*, la cual, lejos de ser «mera resonancia de la teoría», tiene, por así decir, la capacidad de «hablar por sí misma e incluso antes que la teoría». El planteamiento de Gentz sugiere así desde el principio que estamos ante dos territorios autónomos, entre los que en todo caso se da una relación de cierta complementariedad, jamás de determinación del uno por el otro y ni siquiera de implicación recíproca. Ahora bien, dado que Kant en su ensayo se ha centrado en la teoría pura, convencido de su necesidad tanto como de su potencia efectiva para la praxis, Gentz en su respuesta atenderá más bien a las condiciones propias de la praxis, haciendo hincapié en la insuficiencia así como en la impotencia de la teoría racional con respecto a ésta. De este modo reivindicará una *teoría de la experiencia* como complemento o alternativa de la *teoría de la razón pura* que sirva de guía eficaz para la praxis real, a la vez que destacará el olvido u omisión de la misma por parte de Kant en *En torno al tópico* como una *insuficiencia* de su tratamiento de la relación entre teoría y práctica, que particularmente en el terreno de la Política tiene consecuencias peligrosas para la praxis misma.

La discusión sobre el tema se plantea exclusivamente para aquellas teorías de la razón pura que se refieren a la acción ética del hombre o, lo que es lo mismo, están fundadas en el concepto de *deber*. Gentz analiza ciertamente la relación de la teoría con la praxis en los tres ámbitos de la vida ética considerados por Kant (moral, derecho político y derecho cosmopolita), pero dedica la mayor parte de su ensayo, en consonancia con *En torno al tópico*, al estudio del problema en el caso del derecho político, tanto por la complejidad como

por la actualidad histórica del mismo en este ámbito. Pues en el fondo Gentz se propone conjurar la Revolución y desautorizar a sus partidarios en Alemania (muchos de los cuales se autoproclamaban kantianos), mostrando que es la funesta consecuencia de un planteamiento erróneo de aquella relación en el terreno de la acción política; error que es preciso prevenir fijando los justos términos de encuentro y disparidad entre teoría y praxis en la dinámica del Estado. Pero tanto aquí como en el horizonte de la vida global del individuo (no tanto en el de su restringida praxis moral), el admirador de Burke recalca la insuficiencia de la teoría para la práctica, si bien se hace eco de la diferencia considerable del problema, de su mayor dificultad, cuando se trata de la sociedad civil y no del individuo, sacando a relucir la *peculiaridad* distintiva de la *praxis política*. En primer lugar, glosando a Kant, Gentz recuerda que en la vida del Estado la aplicabilidad de la teoría, esto es, la posibilidad de una realización efectiva del derecho depende de una fuerza *coactiva* externa capaz de asegurar el seguimiento de las leyes públicas, que no en balde son leyes de coacción. Pero asimismo —cabría añadir— interviene, en segundo lugar, como un catalizador vivo y a la vez como un destino real insoslayable del que hacer político una *materia histórica* formada por instituciones, derechos y estructuras organizativas del pasado, sin cuyo conocimiento y ponderación no puede aplicarse la teoría jurídica de la razón con garantías de validez y orden⁵. Ambas condiciones no se encuentran siquiera implícitas en la teoría pura del derecho político; figuran, sin embargo, entre los *medios* indispensables de su *realización* como elementos fundamentales de la praxis política, y remiten conjuntamente a la realidad empírica del *poder*, con la cual ha de habérselas la efectividad del derecho.

Hasta este punto Kant y Gentz van casi al unísono de la mano. Las diferencias se hacen evidentes, sin embargo, tan pronto como nos planteamos el *modo* como ha de verificarse realmente la relación entre la teoría pura y la praxis política teniendo en cuenta las específicas condiciones recién descritas de la vida estatal. ¿Se trata de una relación de *determinación* total de la praxis por la teoría o viceversa, o más bien de un vínculo de *mediación* diferenciada, tal

5 Aunque Gentz no trata este aspecto expresamente en su respuesta a Kant, forma parte, no obstante, de sus convicciones 'historicistas' sobre la acción política, producto de su lectura acrisolada de Montesquieu y Burke (cf. al respecto su ensayo «Ueber politische Freiheit und das Verhältniss derselben zur Regierung» (1792), en: F. VON GENTZ, *Ausgewählte Schriften*, edit. por W. Weick, vol.2, Stuttgart/Leipzig 1837, pp. 14-16, 22-23. Citaré los ensayos de Gentz añadidos a su traducción alemana de las *Reflections* de Burke por esta edición). De manera similar Kant se hará eco del condicionamiento 'histórico' de la aplicación de la razón jurídica en la praxis estatal, no ciertamente en *En torno al tópico* (1793), aunque hay sugerencias en esta línea en los trabajos preliminares de esta obra (cf. AA, XXIII, pp. 130-31), pero sí en el Apéndice de *Hacia la paz perpetua* (1795) (cf. al respecto mi artículo «Política, ley permisiva y facultad de juzgar a propósito de Kant (I)», en: P. GARCÍA CASTILLO (ed.), *Trabajos y días salmantinos*, Salamanca 1998, pp. 51-71).

que la teoría misma conlleva la praxis, aun sin determinarla en su realidad, y la praxis presupone necesariamente la teoría que ella realiza, aun sin depender de ésta en exclusiva? ¿Hemos de suponer, por el contrario, que hay una *separación* radical, una ausencia absoluta de relación entre ambas, o más bien un nexo de *complementación en su autonomía* propia, tal que la teoría, sin implicar la praxis y aún menos sin determinarla, es un presupuesto indispensable de la práctica política que le da validez y realidad? Es indudable que, si dejamos aparte las dos posibilidades extremas, la de la determinación total y la de la separación absoluta, que no son el caso aquí, la discrepancia entre Kant y Gentz puede cifrarse en las otras dos posiciones restantes (mediación diferenciada/complementación en la autonomía), cuyo verdadero alcance vamos a desentrañar ahora.

No cabe duda, en primer lugar, de que al admitir ambos pensadores algún punto de contacto entre teoría de la razón y praxis política y al descartar al mismo tiempo cualquier nexo de determinación integral de la una por la otra, están reconociendo un *mínimo* de autonomía en cada esfera. En efecto, la teoría pura, como doctrina de los principios racionales del derecho (político), es el territorio suprasensible de las *ideas* y de los conceptos puros, que carecen de un objeto adecuado en la experiencia posible; en cambio, la praxis política (o simplemente la política), como actividad pública en un Estado o en una sociedad histórica, define el espacio sensible de la *realidad* o efectividad (*Wirklichkeit*) empírica. Esto supuesto, el problema concierne a la manera como haya de entenderse la *naturaleza del tránsito* entre ambos territorios, de las ideas a la realidad, del derecho político puro a la constitución pública y a la actividad efectiva de un Estado o comunidad política. A este respecto Kant y Gentz parecen compartir, en segundo lugar, dos afirmaciones que se hallan estrechamente ligadas entre sí, porque expresan el doble sentido en la relación direccional del tránsito:

- a) La praxis política es aplicación de la teoría pura del derecho y, como tal, constituye su *realización*;
- b) La teoría pura del derecho es presupuesto indispensable para la praxis política y, como tal, constituye su *fundamentación*.

Si ahora nos adentramos en lo que para cada uno de ellos quieren decir estas proposiciones, nos percataremos de la distancia que les separa. Pues para Kant que la política es aplicación de la doctrina racional del derecho significa que realiza (o trata de realizar) en el mundo histórico los principios *normativos* fijados por aquélla según leyes de la libertad. Para Gentz, por el contrario, la praxis política es aplicación o realización de la teoría pura del derecho sólo en el sentido de que representa un *interpretación* concreta de

ésta «bajo las condiciones de existencia de una sociedad»⁶, cuyo conocimiento es indispensable para el éxito de la praxis misma. En la medida en que este conocimiento de la realidad natural y de la materia histórica de una comunidad de hombres no puede ser suministrado *a priori* por la teoría pura sino sólo adquirido *a posteriori* por la experiencia, la praxis política podrá ser realización del derecho de la razón pura *siempre* que tenga por guía *de facto*, no aquellos principios jurídicos abstractos, sino las reglas o consejos pragmático-prudenciales que se siguen de una *Theorie aus der Erfahrung*. Repárese en que esta peculiar posición significa, por un lado, que cualquier constitución civil existente, cualquier forma de Estado es, en cuanto mera interpretación concreta de la teoría pura, igualmente válida desde el punto de vista jurídico y que en este sentido la praxis —como enfatiza Gentz— jamás puede *invalidar* la teoría ni —lo que es más fuerte— ser invalidada por ella. Pero esto se debe, por otro lado, a que la praxis política, como simple interpretación del derecho político puro, *no* es en rigor aplicación de éste sino de la *ciencia experimental* sobre la naturaleza humana, la historia y el poder (la Política, en cuanto ciencia)⁷ de la que extrae sus reglas de prudencia, de manera análoga a como el ingeniero al construir un puente debe tomar sus reglas técnico-prácticas, entre otros, de sus conocimientos de Física o Geología. Dicho de otro modo: Gentz no entiende por ‘praxis política’ algo distinto del conjunto de actividades meramente *técnicas* que Kant, sin embargo, califica de meras ‘prácticas’ (artes y oficios), porque constituyen una simple aplicación de conocimientos *teóricos* —más o menos empíricos— referidos al orden de la ‘naturaleza’, en vez de tener a su base una serie de proposiciones *normativas* formuladas según conceptos de ‘libertad’, caso para el que se reserva el término de ‘praxis’ en sentido estricto. Pues ésta —según Kant— es siempre una acción posible por libertad, de acuerdo con principios de la razón pura. No en balde el filósofo crítico, en su Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, acusará a los «empiristas en principios de Estado» (Gentz entre ellos) de sustituir sofísticamente la ‘praxis’ por un conjunto de «prácticas» y de reducir el quehacer político a una actividad meramente técnica, basada en una teoría de la *experiencia* del pasado histórico y del comportamiento fáctico de los hombres en sociedad⁸.

6 F. VON GENTZ, «Ueber die Deklaration der Rechte» (1792), en: F. VON GENTZ, o.c., vol. 2, p. 69.

7 En «Ueber die Deklaration...», p. 87 F. von Gentz define a la Política «en sentido auténtico» (*Politik*) como una «ciencia práctica que se basa en experiencias milenarias, complejas y muy complicadas». Kant, en cambio, la caracteriza como «teoría del derecho aplicado» (*Sobre la paz perpetua*, Madrid 1996, p. 44; AA VIII, 370).

8 Cf. I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, p. 50ss. (AA VIII, pp. 373ss.). Cf. asimismo AA XXIII, p. 190.

Esta diferencia en la noción de ‘praxis’ revierte obviamente sobre el concepto de ‘teoría’ pura que está a su base, así como sobre la forma de entender la relación de *fundamentación* de la doctrina racional del derecho político con respecto a la acción política. Para Kant, en efecto, la implicación mutua entre ‘teoría’ y ‘praxis’ es a este respecto tal que sólo merece el calificativo de ‘praxis’ aquella práctica que aplica una teoría *que es en sí misma práctica*, esto es, una teoría que, por fundarse en el concepto de deber, contiene intrínsecamente, si no la necesidad de la acción, al menos la *posibilidad de su realización*. Éste es el caso, por supuesto, de la *teoría* del derecho político, la cual, si bien no es práctica en el sentido de incluir los *medios* de realizarla (necesidad) en una sociedad concreta así como su *realidad efectiva* (Wirklichkeit) en forma de leyes e instituciones empíricas, lo es, empero, en el sentido de conllevar su *realizabilidad* por parte de la autoridad legítima en el Estado como un producto de su ‘libertad’ moral, en virtud de la cual la actividad política no puede desplegarse como una simple gesticulación teatral de la fatalidad histórica. En este sentido cabe decir —matizando a Gentz— que la doctrina racional del derecho es *suficiente* para la *praxis*, aunque no para la *práctica* política. Y esa ‘suficiencia’ viene dada por el hecho de que la relación de ‘fundamentación’ se concibe en términos de regulación *normativa* del quehacer político por los principios *a priori* de la razón jurídica.

Muy distinta se presenta la cosa en Gentz. Para el admirador de Burke la ‘teoría’ del derecho político es *insuficiente* para la *praxis* política, porque no es en sí misma práctica, no incluye la posibilidad de su realización, porque, en suma, es *impotente* para movilizar a una acción, cuyos hilos se entretrejen, bien que, en el mejor de los casos, de manera lúcida y prudente, sin responsabilidad última, en la rueda inercial de lo existente *ab initio*. La realidad política, carente de una teoría de la razón pura correspondiente que la redima de las fuerzas del destino, se limita a la puesta en ‘práctica’ de un saber milenario, basado en el conocimiento empírico del oscuro devenir de los eventos y de los pueblos, que se entrega al ‘genio político’, esto es, al estadista capaz de reducir a concepto el azar de los acontecimientos mediante la percepción del momento oportuno para intervenir en ellos con la luz de su sabiduría fáctica⁹. Mas si la teoría pura debe ser sustituida en la vida política por esta *teoría de la experiencia*, que goza de genuina eficiencia técnico-práctica, ¿cómo hay que interpretar la insistencia de Gentz en que todo estadista tiene que tener presente siempre, no sólo cuando se trata de fundar un orden político nuevo sino también cuando introduce reformas en la constitución vigente, el conjunto de

9 Sobre esta noción de ‘genio político’, cf. F. von GENTZ, «Ueber politische Freiheit...», p. 23.

principios jurídicos de la razón como un presupuesto necesario de su acción, incluso como estrella conductora, si quiere ser algo más que un «chapucero empírico»?¹⁰ Con otras palabras: ¿en qué sentido cabe pensar en una relación de *fundamentación* de la praxis política por el derecho político puro? No ciertamente en el sentido *regulativo-normativo* en el que Kant considera dicha fundamentación, sino en el sentido *(onto)lógico-cognoscitivo* en el que la tradición wolffiana tendía a comprender la relación de la filosofía práctica con la realidad política existente. Según esto, el derecho político puro contiene el fundamento (primero) de *ser* y de *conocer* de la vida real del Estado, mas no un presunto fundamento de su *deber ser* y de su *hacer*. De ahí que Gentz pueda afirmar que el conocimiento de los derechos del hombre, aunque indispensable para «quien quiera introducir una constitución jurídica, es, no obstante, un conocimiento preliminar», impotente para asegurar su realidad. La praxis política y sus instituciones históricas son, pues, comprensibles teóricamente como una interpretación empírica concreta de un orden ideal, en tanto que son derivables lógicamente del sistema puro del derecho político como algo ontológicamente *distinto* de él.

Pues resulta evidente que esta curiosa posición con respecto a la relación teoría/praxis tiene como presupuesto una división radical del mundo en dos esferas ontológicas distintas, la sensible (temporal, mudable, determinada, empírica...) y la suprasensible (eterna, inmutable, libre, racional...)¹¹, a la vez que, sin embargo, no las considera como expresión de dos horizontes radicalmente heterogéneos de la *vida* humana (conocimiento y libertad-moral), cuya reunión o mediación fuera posible precisamente a través de la acción política, sino como objeto de dos *ciencias* o saberes completamente autónomos (ciencia experimental y metafísica especulativa), entre los cuales no hay más que un nexo de fundamentación puramente lógico-cognoscitiva similar en su distancia insalvable al que se da entre el modelo y la copia o, en riguroso intelectualismo platónico, entre el saber de las Ideas y el saber de las sombras bajo las que se representa el teatro de la historia humana. Gentz subraya el abismo que se alza entre la *teoría pura del derecho, reducida a mera metafísica especulativa y abstracta*, y el escenario real del arte político, dependiente de una mera *teoría de la experiencia*, insistiendo en que cualquier mezcolanza, además de inútil, puede tornarse sumamente peligrosa. En esta dirección apunta su crítica de la Declaración Francesa sobre los Dere-

10 V. al respecto, además de los lugares pertinentes del texto que traducimos, las declaraciones en esta línea en «Ueber politische Freiheit...», p.14ss., y «Ueber die Deklaration...», p. 63.

11 Sobre este dualismo ontológico v. F. VON GENTZ, «Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts», *Berlinische Monatsschrift* 17 (1791), pp. 372-75, y espec. «Ueber die Deklaration...», p. 75.

chos del Hombre y del Ciudadano incluida como capítulo introductorio de la Constitución Política de 1791. Para Gentz, los derechos humanos y los principios jurídicos de la razón son verdades inmutables presentes en todos los hombres, pero con la salvedad de que el sabio o científico del derecho las conoce especulativamente, como ideas abstractas, mientras que el hombre vulgar sólo tiene noticia de ellas empíricamente, como «sentimientos» concretos. Exponerlas públicamente en su pureza racional como artículos de fe política equivale a atribuir al pueblo, que sólo debe obedecer, una competencia que únicamente corresponde al filósofo: la del razonamiento y la interpretación (destinados a fundamentar y legitimar el poder establecido)¹². La consecuencia de ello ha sido la anarquía más terrible y sanguinaria característica de la Revolución Francesa, producto de ese error lógico que no ha respetado las fronteras entre el *idealismo del derecho*, según el cual la filosofía (jurídica)práctica es un saber especulativo de meras ideas reservado exclusivamente a los pensadores, y el *realismo empirista de la política*, según el cual ésta constituye un conjunto de acciones guiadas por un saber prudencial de la experiencia. La única relación entre ambos —insistimos— es —por cierto, como en la Doctrina de la Ciencia de Fichte— la de la deducción, fundamentación y, por ende, legitimación de la experiencia real: el teórico del derecho eleva a concepto puro y a partir de ahí explica lo que el político hace y el ciudadano siente.

A partir de estos supuestos puede comprenderse en qué medida el objetivo último de la crítica de Gentz a Kant en el ensayo aquí traducido consiste en desactivar en nombre de su valor meramente especulativo el potencial *regulativo-práctico* de la teoría pura, mostrando tanto su impotencia real como —curiosamente— su peligrosidad. En efecto, el funcionario prusiano, conforme a lo dicho antes, sostiene que la *teoría general del Estado* que ha de servir de base a la praxis política, consta de dos partes: por un lado, la *teoría del derecho político puro*, que, como disciplina metafísica, contiene en abstracto el fundamento cognoscitivo-racional del Estado y de la acción pública; y, por otro lado, la *teoría de la organización política*, que, como doctrina empírica de la historia humana y de la realidad del poder, suministra en concreto el fundamento técnico-prudencial de la vida pública y de las instituciones civiles. El núcleo de aquel saber especulativo es, sin duda, el sistema de los derechos humanos como principios del estado civil y, por ende, del ‘contrato originario’; la tarea fundamental de esta ciencia experimental estriba, en cambio, en suministrar —al modo aristotélico— el ideal empírico de una *buena Constitución* política, esto es, aquélla en la que se consiga, mediante la división de poderes, un equilibrio suficiente para prevenir el despotismo o cualquier

12 Cf. F. VON GENTZ, «Ueber die Deklaration...», esp. pp. 70ss.

abuso del poder supremo. Pues bien, Kant, al omitir esta teoría de la organización política, que concierne a los medios prácticos de realización del sistema jurídico puro, ha propiciado la confusión reductiva de la teoría completa del Estado con la mera teoría del derecho político puro y, con ella, no sólo ha condenado esta última a la impotencia en relación con la práctica política; también la ha confirmado en toda su peligrosidad para la praxis. Gentz aborda este punto centrándose en los dos temas que, debido a la usual conexión histórica establecida entre ellos por los coetáneos, habían merecido también la atención de Kant en *En torno al tópico*. Me refiero a la idea de ‘contrato originario’ y al derecho de ‘revolución’.

La insuficiencia de la teoría pura de Kant para la praxis a este respecto se revela, en primer lugar, en el hecho de que la idea de ‘contrato originario’ resulta impotente para garantizar su realidad práctica, si no hay una Constitución política efectiva como «andamiaje auxiliar con el que la praxis» dé «seguridad y estabilidad» a esa mera idea. Lejos de representar, como principio regulativo-práctico, un criterio normativo de legitimidad y de enjuiciamiento crítico del ordenamiento positivo del Estado, el contrato originario sirve así, en calidad de simple fundamento teórico-deductivo, para apuntalar la Constitución del Estado existente. Pues para Gentz el problema ‘práctico’ (o prático) no es el de la relación *normativa* de la idea de la razón con las instituciones empíricas sino, a la inversa, el de la conexión *realizadora* de éstas con aquélla. Pero asimismo esa impotencia sale a relucir, en segundo lugar, ante el fenómeno de la ‘revolución’, a la cual la teoría pura correctamente niega su derecho, como derecho del pueblo, por autocontradictorio con la idea de contrato civil, pero ante la cual nada puede hacer de hecho, ni siquiera prevenirla, salvo que se halle empíricamente respaldada por una buena Constitución, «el único medio radical de evitar para siempre la necesidad de una rebelión, no meramente su posibilidad».

El problema, empero, no acaba aquí. Gentz advierte además un riesgo sumamente peligroso en la reducción kantiana de la teoría política a doctrina pura del derecho en *En torno al tópico* y aún más en la proclamación crítica del carácter (normativo-)práctico de ésta. Pues no cabe duda de que si esta proclamación no va acompañada de la subsiguiente especificación del *tempo* y de los medios condicionantes de aplicación de la norma ideal a la realidad histórica —y tal es el caso del opúsculo kantiano de 1793—, puede inducir a creer en la urgencia de la ejecución inmediata de los principios racionales puros y en que, por ende, la revolución es el tipo de praxis que corresponde a una filosofía pura provista de ideas *a priori* como la de ‘contrato originario’. Este peligro revolucionario es inminente —sostiene Gentz— cuando se hace partícipe al pueblo, incompetente para ello, de conceptos puramente abstractos que jamás deberían salir de la torre privilegia-

da de la especulación¹³. El ejemplo francés era aún demasiado palpitante como para no vislumbrar en el énfasis kantiano en la fuerza práctica de la doctrina pura del derecho una amenaza para la estabilidad política de Alemania. De ahí que Gentz, a fin de conjurar el peligro, se proponga desmentir el carácter regulativo-práctico de la teoría pura del derecho político, poniendo al mismo tiempo en primer plano el papel moderador de la teoría empírica de la constitución política y de los medios prudenciales de gobierno como únicas guías eficientes de la praxis estatal.

2) *Los principios del derecho político puro: autoridad y privilegios frente a libertades democrático-republicanas*

Si dejando a un lado el problema nuclear de la relación entre teoría y praxis, nos adentramos en la exposición de la doctrina de los tres principios del *derecho político puro* o del 'estado civil' (libertad, igualdad, autonomía) hecha por Gentz, podremos comprobar también en este ámbito considerables divergencias. De semejante doctrina el admirador de Burke comienza afirmando que contiene «la teoría completa de los *derechos del hombre*», y que Kant ha llevado a cabo a este respecto la deducción rigurosamente filosófica que los revolucionarios franceses sustituyeron por una Declaración política altisonante. Bajo la apariencia de aceptar su mismo lenguaje pretende, sin embargo, hacer rodar el kantismo por las vías del tradicionalismo burkeano y, trastocando por entero el significado de cada uno de aquellos principios, logra asimismo desactivar el alcance normativo que los derechos humanos tienen con respecto a su traducción civil en el republicanismo crítico. Detengámonos a analizar con más detalle cómo efectúa Gentz esta desvirtuación de la normatividad crítica de los derechos humanos y de su versión republicana por reducción de la teoría del derecho político de Kant a su propia concepción conservadora, examinando la exposición que hace el escrito en cuestión sobre cada uno de estos principios.

Con acertado rigor desautoriza Gentz el concepto kantiano de *libertad* propuesto en *En torno al tópico* por no ser propiamente 'político' ni 'puro', en la medida en que concierne al derecho exclusivamente privado de buscar la felicidad individual, y por incluir en su fórmula literal la prohibición de una posible legislación del Estado que contemple la felicidad general, prohibición que,

13 A este respecto escribe en «Ueber die Deklaration der Rechte», o.c., p. 70: «El filósofo forma sistemas, la plebe forja de ahí armas mortales. No puede haber una espada más terrible en las manos de un hombre inculto que un principio general. La fertilidad de un principio semejante, que para el pensador y el sabio es una fuente de bendición, se convierte, cuando el populacho se ha privado de la suya, en un veneno que todo lo devora».

no obstante, resulta excluida —Gentz parece olvidarlo— tan pronto como se remite inmediatamente después a la idea de un gobierno ‘patriótico’ la posibilidad de pensar el derecho «al mismo tiempo en relación con la benevolencia del soberano» (AA, VIII, 291). La impropiedad de aquella noción de libertad privada como principio constitucional del Estado explica que el mismo Kant la reemplazase en *Hacia la paz perpetua* (1795) y en la *Doctrina del Derecho* (1797) por el concepto genuinamente ‘político’ de libertad como facultad de obedecer solamente a las leyes que uno se ha dado a sí mismo. Esto es lo que aparentemente —cabría añadir— sugiere la propuesta alternativa de Gentz a través de la fórmula ‘negativa’: «*nadie* debe poder coaccionar *más que* mediante la ley». Este enunciado, sin embargo, a pesar de ofrecer, con propiedad metodológica, una acepción política de la libertad, expresa una concepción radicalmente distinta de la kantiana tanto con respecto a la libertad como con respecto al Estado mismo. El punto clave de distinción reside en que para Gentz la facultad de *coacción legal* que caracteriza a la libertad es siempre una capacidad ‘negativa’ que en ningún caso presupone —como para Kant— una facultad de *autodeterminación* ‘positiva’ del individuo en relación con la ley pública, y conlleva por ello una visión *autoritaria* del Estado y de la soberanía, completamente extraña a la posición *democrática* kantiana, en la medida en que la contrapartida de la comprensión de la libertad pública como mera coercibilidad por medio de la ley es llanamente el crudo sometimiento a cualesquiera leyes. Dicho en otros términos: no hay, según Gentz, en el estado civil otra libertad que la del súbdito, porque en rigor la libertad es sólo una potencia del hombre de la naturaleza, carente de una dimensión *política* efectiva que no sea la del mero resto privado o *residuo* natural que le queda al individuo tras el sacrificio de aquélla con el paso al estado civil¹⁴.

Ahora bien, si la libertad natural es ampliamente sacrificada con el contrato social, ¿cómo puede afirmar Gentz que su teoría pura del derecho político recoge los derechos naturales del hombre? ¿Hasta qué punto y en qué sentido ha de admitirse que el principio de ‘libertad legal’ recién expuesto es expresión de un derecho originario de libertad? Una ligera mirada a dos ensayos anteriores de Gentz, *Sobre la Declaración de los derechos* (1792) y *Sobre el origen y los principios supremos del derecho* (1791), puede suministraros alguna luz al respecto. En aquel escrito se dice, en manifiesta reprobación del artículo primero de la Declaración francesa, que «los hombres, en el sentido en el que *nacen libres*, no pueden *permanecer* en absoluto *libres*», porque tienen la capacidad de «alienar» y de hecho alienan «una parte de su propia libertad» al entrar en sociedad¹⁵. La ‘libertad legal’, por tanto, no es expresión

14 Cf. al respecto F. VON GENTZ, «Ueber politische Freiheit...», o.c., pp. 1-30.

15 F. VON GENTZ, «Ueber die Deklaration ...», p. 86; cf. p. 63.

normativa directa en la esfera pública de un derecho natural u originario ni está constituida por la parte de libertad restante, a la que Gentz impropriadamente llama ‘libertad política’, y que no es más que la libertad civil o privada del individuo en el Estado, sino que corresponde a la parte alienada, la que se transfiere al soberano y cristaliza en el ‘gobierno’ en forma de coacción por medio de la ley. Sin embargo, esa ‘libertad legal’ no niega ni excluye —sostiene Gentz— el derecho originario de cada hombre a su libertad, entendida como disposición ilimitada sobre su propia persona; al contrario, *presupone* ese derecho meramente abstracto, susceptible de decirse de muchas maneras, y al mismo tiempo lo *transforma*, lo expresa en su figura auténticamente política. Esto significa, por un lado, que los derechos del hombre, en cuanto tales, no predeterminan la forma normativa de los derechos civiles, porque son solamente el *fundamento* de explicación y deducción lógico-cognoscitiva de estos últimos; y, por otro lado, que justamente por eso el tránsito del estado de naturaleza al estado civil sólo ha de entenderse como una modificación en la *forma* de los derechos humanos, que pasan de lo abstracto a lo concreto, de lo originario a lo derivado, sin aumento ni disminución de la cantidad jurídica global, existente *a priori* en la razón. Dicho de otro modo: hemos de suponer derechos humanos originarios para comprender con la «razón» y acreditar mediante el «conocimiento» la posibilidad de «una sociedad de seres libres» como «un sistema de los derechos»¹⁶, no porque existan unos contenidos normativos básicos que hayan de encauzarse en el Estado de manera efectivamente ‘práctica’ como principios jurídico-regulativos de su constitución. Al igual que en el wolffismo tardío, no hay una línea de continuidad normativa sino lógico-cognoscitiva entre el derecho natural y el derecho civil. La admisión de derechos humanos y, en rigor, del origen pre-social de todo derecho alejaba ciertamente a Gentz del tradicionalismo ultraconservador de Justus Möser, acercándole a posiciones cuasi liberales; pero el carácter meramente abstracto de aquellos derechos, la infinita modificabilidad de su forma e incluso su pérdida parcial con el pacto civil, y la ausencia de una traducción política de los mismos como condiciones normativas de la constitución del Estado le separan radicalmente del republicanismo democrático y le impiden asimismo situarse de lleno en el horizonte del liberalismo, donde la posesión de derechos naturales es individual e inalienable, si bien en lo político podrían aproximarle fácilmente a una forma autoritaria de coexistencia con este último, en la que los propietarios burgueses, protegidos por el Estado en sus derechos privados, fueran simplemente súbditos en la vida pública.

Que, en cualquier caso, la posición política de Gentz pasa por una forma de Estado autoritaria (siempre apoyó la monarquía), es algo que se desprende

16 F. VON GENTZ, «Ueber den Ursprung ...», pp. 391-92.

no sólo de su noción de ‘libertad legal’; también se sigue necesariamente del concepto primitivo de libertad meramente *negativa* que asume como punto de partida en su deducción pura del derecho. Pues si se toma como suficiente por sí misma la idea de ‘libertad’ entendida como simple *independencia* del arbitrio respecto del mecanismo natural, sin suponer al mismo tiempo como fundamento práctico de la misma una capacidad positiva de *autolegislación*, entonces difícilmente podrá derivarse otro concepto del ‘derecho’ que no sea —en sentido objetivo— el de la mera *restricción* coactiva de los arbitrios entre sí o —en sentido subjetivo— el de la facultad moral del individuo para «restringir» o coartar «la libertad de los otros en la medida de lo necesario para el mantenimiento de la suya»¹⁷, concepción totalmente ajena a cualquier idea del derecho como una potencia activa para ordenar la sociedad y su relación con la naturaleza de acuerdo con la ley moral y sus exigencias de autorrealización humana. Por eso en Gentz, en consonancia con estos presupuestos, el derecho sigue arraigando en el ámbito de lo ‘permitido’ (lo moralmente posible, según él), y el deber o lo ‘mandado’ se deduce de ahí como una consecuencia lógicamente indiscernible de la validez de aquél. En contraste con ello, Kant derivará en la *Metafísica de las Costumbres* (1797) el concepto de derecho a partir de la ley moral y de la noción de deber, argumentando que sólo conocemos nuestra personalidad libre como un valor suprasensible, como un fin en sí mismo precisamente «a través del *imperativo moral*», de manera que únicamente a partir de lo ‘mandado’ por éste «puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho»¹⁸. Esta diferencia insalvable entre Kant y Gentz en las nociones de ‘libertad’ adoptadas como fundamento de la teoría pura del derecho es lo que, en última instancia, explica que para uno sea una obligación construir la ciudad como un *orden de libertad*, mientras que para el otro sólo podamos aspirar políticamente a la *libertad del orden*, ésa que, en palabras del propio Gentz, viene dada tan sólo, sin más precisiones jurídicas, por un «buen gobierno»¹⁹.

Esta deficiente valoración de la libertad por parte de Gentz repercute asimismo sobre su modo de entender el principio de *igualdad civil* de los súbditos, toda vez que él lo concibe como la contrapartida ‘positiva’ del principio ‘negativo’ de libertad legal y lo define, por ende, como la posibilidad de ser obligado o coaccionado legalmente, es decir, como sujeción de cualquiera a la ley, como condición de mero súbdito (legal)²⁰. De manera mucho más plásti-

17 *Ibíd.*, p. 379; cf. p. 377ss.

16 I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid 1989, pp. 50-51 (AA, VI, A 239).

19 Cf. F. VON GENTZ, «Ueber politische Freiheit...» (1792), o.c., p. 9, 22.

20 No se escapará al lector la constatación de que en el texto Gentz no ofrece una formulación unívoca de este principio sino al menos dos diferentes, que presentan, sin embargo, los dos aspectos, recíprocamente contrapuestos, de la condición de súbdito de la ley. Para el análisis que

ca Gentz aclara el significado de este principio cuando en su mencionado ensayo *Sobre la Declaración de los Derechos* escribe a propósito del artículo sexto que la proposición ‘todos los ciudadanos son iguales a los ojos de la ley’ tiene sentido únicamente si con ella se piensa en una «ley existente», en cuyo caso dice simplemente que «la ley obliga por igual [gleichverbindend] a todos los ciudadanos»²¹. Naturalmente, esta proposición *no* afirma que la ley en general sea la *misma* para todos ni que todos, como ciudadanos, estemos sometidos a las *mismas leyes*. Sólo expresa la palmaria evidencia práctica de la relación de sometimiento de cualquier individuo a cualquier ley coactiva del Estado (o la del correspondiente poder de coacción conferido por dicha ley). Gentz considera además que en esto exclusivamente consiste el principio kantiano de la igualdad ante ley. Y no sin razón, porque la formulación de *En torno al tópico* favorece, por imprecisa, esta lectura, ya que, por un lado, reduce la igualdad jurídica a la facultad de coaccionar de cualquier individuo que va ligada, empero, a su vez al sometimiento a leyes de coacción y, por tanto, a la posibilidad de ser coaccionado, sin especificar si las leyes son las *mismas* para todos y si todos tienen también la *misma* facultad de coacción y ésta es *igual* (en alcance y naturaleza) a la de ser coaccionado; y, por otro lado, vincula dicha caracterización a la distinción ‘política’ entre ‘súbdito’ y ‘soberano’, sin aclarar a continuación que dicho principio se refiere sólo a las relaciones jurídicas de los ciudadanos entre sí, una vez supuesta su idéntica cualificación política como súbditos de la ley (la cual es el auténtico soberano). No cabe duda de que las consecuencias jurídicas extraídas por Kant de inmediato a partir de ese principio desautorizan la interpretación demasiado literal de Gentz, e indican que su sentido correcto es el que aparece ya en la formulación de *Hacia la paz perpetua* expresado en la idea de la «dependencia de todos con respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos)», lo cual conlleva una comprensión de la igualdad jurídica exterior como una «relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser obligado a su vez de la misma manera»²².

Es obvio, sin embargo, que Gentz no está interesado en estos matices relevantes y que su interpretación forzada del principio kantiano de igualdad civil tiene como objetivo, si dejamos a un lado el rechazo de la esclavitud, negar lo que éste afirma: una *capacidad jurídicoprivada universal* de todos los ciuda-

se propone a continuación, es indiferente bajo qué aspecto de los dos (la facultad de coaccionar o la posibilidad de ser coaccionado legalmente) consideremos este fenómeno de la igual dependencia jurídica de leyes.

21 F. VON GENTZ, «Ueber die Deklaration...», o.c., p. 99.

22 I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, Madrid 1996, pp. 15-16 (AA, VIII, p. 350).

danos del Estado garantizada legalmente. La estrategia argumentativa del funcionario prusiano a este respecto es la siguiente. Primero, se resiste a comprender el principio de igualdad ante la ley en los términos propiamente *formales* de reconocimiento público de una capacidad jurídica general del individuo a través de la garantía de igualdad universal en la *forma* de adquisición de los derechos y de aplicación de las leyes. Para Gentz, al contrario, la idea de semejante igualdad natural y legal sólo puede tener el sentido *material* de una igualdad real absoluta de todos los hombres, lo cual constituye una quimera absurda en la que en Francia ha caído la Asamblea Nacional guiada por el resentimiento del populacho contra los mejores²³. Por tanto, dicho principio sólo puede significar el carácter igualmente obligatorio que la ley, cualquier ley tiene para los sujetos a ella. Pero entonces, en segundo lugar, esta igualdad en la obligación y en la subordinación a *una* ley dada es perfectamente compatible con la *desigualdad* en las *leyes* y en los *derechos* entre los súbditos, esto es, con los *privilegios* hereditarios y las *distinciones* sociales, cuya protección constituye —según Gentz— el fin de un Estado²⁴. El problema aquí no reside en que se admita una desigualdad *de facto* en los derechos, reconocida también por Kant y perfectamente compatible con aquel principio formal de igualdad legal, sino en que se contempla la desigualdad *en general* ante la *ley*, en la medida en que la fijación y aplicación de leyes vienen predeterminadas por criterios *materiales* (empíricos e históricos) tales como el nacimiento o la riqueza²⁵, y no por la sola condición moral y universal de persona libre. Pues ciertamente —tal como arguye Gentz en el escrito que traducimos— la concesión de una prerrogativa que cualquiera puede alcanzar por medio del talento, la aplicación y la suerte, cual es el caso de la *nobleza de cargo*, «de ningún modo y en ningún sentido lesiona la verdadera igualdad legal», porque —como señala Kant en *Hacia la paz perpetua*— tal prerrogativa «no pertenece a la persona como una propiedad, sino al puesto», de manera que con el abandono de éste por parte de dicha persona cesa también el privilegio de ésta, la cual «regresa al pueblo»²⁶. En cambio, si se pretende —como quiere Gentz— que también semejante prerrogativa tenga carácter hereditario, se viola abiertamente el principio de igualdad legal en la forma de adquisición jurídica, porque se estaría impidiendo mediante leyes la posibilidad *general* de que cualquiera la obtuviese, aun cuando no se excluyera a otros de la posibilidad *real* de lograrla en el futuro. Por consiguiente, un orden social de privile-

23 Cf. F. VON GENTZ, «Ueber die Deklaration...», o.c., 99.

24 Cf. *ibídem*, 88.

25 Cf. *ibídem*, 98-99.

26 I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, p. 17 (AA, VIII, p. 351).

gios hereditarios es compatible con el principio de igualdad civil únicamente si éste se entiende a la manera de Gentz, como igualdad en el sometimiento a una ley dada y en la capacidad de obligar por medio de ella, no a la manera de Kant, como igualdad en la sumisión a toda ley y en la capacidad jurídica general garantizada por ésta.

Mención especial merece el modo como Gentz salvaguarda en este contexto las prerrogativas *jurídico-políticas* de la *nobleza hereditaria* y pretende hacer valedor de las mismas al propio Kant, pasando por alto la nota de *En torno al tópico*, p. 32 en la que el filósofo de Königsberg las niega rotundamente. El argumento del funcionario prusiano consiste en excluir a la nobleza de la condición de ‘súbdito’ presentándola como parte del ‘soberano’. De esta manera, sustraída al principio de igualdad legal, se descarta cualquier derecho de coacción frente a ella por parte de los ciudadanos y se legitima la exención de impuestos de la aristocracia como una consecuencia de su condición soberana. Mas con semejante identificación parcial de la soberanía con una institución histórica no sólo se anula el carácter *ideal* del concepto de soberano —del cual Kant dice en el tratado en cuestión que es en cierto modo «invisible» («la propia ley personificada») — y se introduce subrepticamente —como reconoce más adelante el propio Gentz a propósito de las distinciones hereditarias en general— en una teoría pura del derecho político un asunto empírico; también se desactiva el significado *democrático* que la soberanía tiene en el ideal republicano de Kant, aprovechando a este respecto la ausencia en ese escrito de una identificación expresa del soberano con la idea de pueblo político. En realidad, este aspecto es acaso el que más importa a Gentz, interesado en reivindicar para Prusia el sistema británico de constitución mixta, con su equilibrio tenso entre la monarquía y unas cámaras parlamentarias de representación privilegiada de la nobleza. El burkeanismo político de Gentz en este punto se torna aliado imposible de su pretendido kantismo y arma desintegradora del principio constitucional de igualdad civil en las relaciones jurídicas de todos los miembros del Estado.

Por último, en lo referente al principio de *autonomía civil*, que define propiamente la condición de ‘ciudadano’ efectivo del Estado a través de la capacidad de legislación, la escueta aceptación de la terminología kantiana por parte de Gentz oculta, empero, su desvirtuación total del alcance genuinamente ‘republicano’ que este principio tiene en la teoría crítica del derecho. De entrada, el funcionario prusiano destaca cómo el carácter abstracto e indeterminado de dicho principio lo abre a una gran diversidad de formas políticas. Conscientemente olvida que Kant en *En torno al tópico* proporciona un criterio específico para decidir la autonomía civil de un individuo que no es compatible con cualquier forma de Estado. Ese criterio consiste en la cualidad de ser «*su propio señor (sui iuris)*» y, por tanto, disponer de

«alguna *propiedad*» (incluyendo aquí cualquier arte, oficio o profesión), que le permita mantenerse a sí mismo sin depender del arbitrio de otro²⁷. Es claro que esta condición ideal aplicada a la situación histórica de finales del XVIII venía a atribuir la ciudadanía política primordialmente al ‘tercer estamento’ (burguesía) a costa de la nobleza terrateniente y hereditaria, única a la que Gentz, desdiciéndose de lo sostenido en 1791 con ocasión de su polémica con J. Möser²⁸, incluye ahora, junto a la monarquía, como parte del soberano.

Pero la verdadera desactivación del sentido ‘republicano’ del principio kantiano de autonomía civil por parte de Gentz se halla no tanto en su noción diferente de propiedad cuanto en su fundamentación de la misma y de su carácter jurídico. En efecto, para el funcionario prusiano la ‘propiedad’ que acredita a un individuo como parte del soberano, no se entiende como una *ampliación* real de la capacidad jurídica innata de la persona al uso racional de la naturaleza y de las cosas externas que posibilite la realización plena del hombre como fin en sí mismo mediante la garantía *a priori* de su sustento material básico, sino como una *expresión* o simple extensión de la libertad innata a través del trabajo o formación de los objetos acompañada de un propósito de posesión, aun cuando ello no contribuya al sostenimiento autónomo de todos. De ahí que el ‘derecho de propiedad’, considerado como facultad de disponer, a través de los objetos elaborados, de la libertad en la propia persona, se fundamente como un *derecho humano originario* en vez de como un *derecho adquirido*²⁹. Sin duda, la razón última de esta concepción hay que buscarla —como vimos más arriba— en una noción ‘negativa’ de libertad que impide aumentar o ensanchar el derecho, más allá de la mera restricción recíproca de los arbitrios y de sus acciones inmediatas, hacia la posibilidad de crear también un orden de legislación sobre las cosas de la naturaleza que nos otorgue *nuevos* derechos. Ahora bien, las consecuencias de esta doctrina, en contraste con la kantiana, de cara a la teoría del derecho político son sumamente relevantes. Pues si la propiedad como un derecho originario queda fun-

27 I. KANT, *Teoría y práctica*, p. 34 (AA, VIII, 295).

28 En su artículo «Ueber den Ursprung ...», pp. 394-96 F. von Gentz había defendido a este respecto el mismo concepto de ‘propiedad’ que Kant, a saber, la posesión de tierras, pero también de «oficios e industria»; y, contra la imagen del Estado como una empresa de participación por acciones, había abogado —de manera análoga a Kant— por una constitución política basada en ‘unidades’ indivisibles de participación formadas por cada «ciudadano trabajador».

29 Para Gentz la única forma de adquisición jurídica es la ‘contractual’, pero ésta no supone aumento ni disminución alguna del derecho en su conjunto sino sólo una modificación de la ‘forma’ del derecho originario, y tiene su fundamento último de validez en otro derecho originario: «el derecho a exigir el mantenimiento de los contratos efectuados» («Ueber den Ursprung...», 385ss.). En este aspecto no hay una diferencia cualitativa del contrato social con respecto a cualquier contrato privado.

damentada sin necesidad de recurrir a una voluntad conjunta de todos, aun siendo ella misma —como bien recuerda Gentz— «un derecho de *uno* o varios *contra* todos», que, sin embargo, liga a todos³⁰, no ocurre lo mismo cuando se la considera —a la manera de Kant— como una adquisición jurídica, dado que en este caso el derecho de ‘uno’ frente a los demás sólo puede ser legítimo si tiene el respaldo de todos en una voluntad unitaria universal³¹. Ello significa que para Gentz el contrato social y el paso al estado civil no pueden venir realmente exigidos por la necesidad de *fundamentar* el derecho de propiedad sino solamente —como en el liberalismo clásico— por la de *asegurar* persona y propiedad frente al *bellum omnium contra omnes*³², esto es, los derechos originarios. En Kant, por el contrario, la fundamentación racional del derecho de propiedad (y no sólo su protección) requiere *a priori* un ‘contrato originario’ que funde el Estado como un orden social en el que, sobre la base de los derechos originarios de libertad e igualdad, se reconozcan y hagan efectivos *nuevos* derechos, derechos adquiribles, derivados de una posible legislación racional sobre el uso de las cosas que garantice la felicidad de todos y con ella el desarrollo íntegro de los hombres. Tal es el sentido ‘republicano’ del principio de autonomía civil en Kant, el cual desaparece del todo en la concepción de Gentz, por más que pretenda asimilarlo a la idea del contrato originario incluyéndolo como un momento del mismo bajo la fórmula «*todos* [los individuos autónomos] deben ponerse de acuerdo en la ley». Así, podemos concluir, corrigiendo a Gentz, que la teoría kantiana del derecho político *presupone*, contiene y encauza normativamente todos los derechos humanos (libertad e igualdad), pero no se *fundamenta* sólo en ellos; al contrario, tiene su razón de ser específica en los derechos adquiridos y, concretamente, en el derecho de propiedad.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

El ensayo de Friedrich von Gentz que aquí traducimos fue publicado en diciembre de 1793 en la *Berlinische Monatsschrift*, vol. 22, pp. 518-554 con el título «Nachtrag zu dem Râsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältniss zwischen Theorie und Praxis». La presente traducción se ha hecho, sin embargo, tomando como texto de referencia la edición de dicho ensayo por parte de Dieter Henrich en: *Kant - Gentz - Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, pp. 89-111. Con todo, se ha

30 F. VON GENTZ, *ibídem*, 388. Para el tema de la propiedad en Gentz cf. *ibídem*, 383-84.

31 Cf. I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Primera Parte, &8, pp. 69-70 (AA, VI, A 255-56).

32 Cf. F. VON GENTZ, *ibídem*, 394-95; y «Ueber politische Freiheit...», o.c., p. 6.

tenido en cuenta el texto original, cuya paginación se mantiene en nuestra versión castellana incorporada entre corchetes en el lugar correspondiente.

Por otra parte, es preciso advertir de que las citas de Kant introducidas por Gentz en su escrito no corresponden a la edición original del tratado «Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt nicht für die Praxis» en la *Berlinische Monatsschrift*, vol. 22, Septiembre de 1793, pp. 201-284.

En cuanto a la traducción de algunos términos problemáticos, conviene hacer las siguientes aclaraciones. La palabra *zwingen*, y sus derivaciones gramaticales, ha sido traducida al español, según el contexto, por ‘forzar’, ‘obligar’ o ‘coaccionar’. De manera análoga la forma verbal *darf* (o *dürfen*) se ha vertido indistintamente como ‘puede’, ‘es (son) lícito(s)’ o ‘puede(n) lícitamente’. Los vocablos *Verfassung* y *Konstitution*, si bien Gentz los usa casi indistintamente, sin atenerse con precisión a la diferencia entre lo que es un ordenamiento jurídico-político en general y lo que es una carta constitucional, hemos preferido respetarlos empleando para el primero la expresión ‘constitución’, con minúsculas, y para el segundo su variante con mayúsculas (‘Constitución’). Por último, la palabra *Oberhaupt* se ha traducido, en función del contexto, como ‘soberano’ o bien como ‘Jefe del Estado’.

TRADUCCIÓN

En la medida en que el tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la praxis», signifique que puede ser *verdadero* en la teoría algo que, sin embargo, se considera *falso* en la praxis, constituye una proposición completamente falaz y merece ser tratada con todo el rigor con el que el señor *Kant* descubre su lado flaco en el ensayo profundo y memorable que le ha dedicado. Pero a veces el sentido del proverbio es también éste: «tal vez esto o aquello sea correcto en teoría, pero no es suficiente para la praxis». Ciertamente este sentido no corresponde del todo a las palabras, pero en los tópicos no siempre se plantean las cuestiones con exactitud, y es en ocasiones tan importante juzgar e investigar lo que el público [518/519] se imagina realmente al respecto, como lo que se *debería* imaginar.

En el caso actual se da además la especial circunstancia de que el sentido impropio de la proposición merece mucha más atención y da pie a consideraciones mucho más importantes y fecundas que el sentido auténtico y verdadero. Pues la mera lógica o la sana razón guiada correctamente lleva a la convicción de que lo que una vez se ha probado y establecido íntegramente en la teoría, en ningún caso puede ser *invalidado* por la praxis. Existe, en cambio, una investigación, por un lado, mucho más compleja, por otro lado, mucho más interesante y fructífera, y que concierne al punto en el que la praxis deja

de ser mera resonancia de la teoría y adquiere el derecho a hablar por sí misma e incluso antes que la teoría. Allí se dependía sólo de un concepto correcto de teoría y praxis en general; aquí no cabe pensar en una decisión que no esté precedida por un análisis filosófico del objeto al que ambas [teoría y praxis] han de referirse.

En cuanto a los principios según los cuales han de compararse teoría y praxis [519/520] desde esta última perspectiva, el señor Kant ha propagado una luz brillante mediante una distinción de extrema importancia, a la cual conduce al lector atento de su tratado. En efecto, él ha distinguido las teorías que *según su naturaleza*, sin interpelación alguna a la experiencia, son suficientes para la praxis, de aquéllas que no se encuentran en este caso.

A primera vista uno quisiera inclinarse a creer que todas las teorías absolutamente puras o fundadas en principios *a priori* pertenecen a la clase de las teorías *suficientes en sí y para sí*. Sin embargo, en modo alguno sucede esto. Por ejemplo (como el señor Kant mismo observa), cuando la *matemática pura* se aplica al movimiento de los cuerpos mediante máquinas, la praxis no está segura hasta que se añade subsidiariamente a aquella teoría pura una teoría mixta basada en la observación de la resistencia de las masas corpóreas, en las cuales y a través de las cuales han de moverse, es decir, basada en la experiencia. Lo mismo se pone de manifiesto en los principios de la *ciencia natural pura* cuando se pasa a la contemplación e incluso al tratamiento de una materia individual. En todos estos casos la experiencia, si bien [520/521] no puede [darf] contradecir la teoría, no obstante, está facultada o, más bien, llamada a complementarla y completarla.

Si uno prosigue con esta distinción, se pone de manifiesto que sólo puede haber *un* tipo de teorías que, sin ayuda alguna de la experiencia, suministran a la praxis no sólo preceptos particulares no contradictorios sino también todo el conjunto de preceptos que ella necesita: son aquéllas que mandan *a priori* sobre la experiencia misma, es decir, no otras que las fundadas en el *concepto de deber*.

La pregunta: ¿en qué relaciones humanas puede y debe ser la teoría *absolutamente dominante*?, va unida, por tanto, a la siguiente: ¿qué relaciones humanas dependen del mero concepto de deber? Desde este punto de vista permítaseme llevar a cabo una modesta revisión de los principios establecidos por el señor Kant sobre la relación de la teoría con la praxis en tres aspectos sumamente importantes, y hacer a su razonamiento, indiscutiblemente convincente para un lector asiduo y persistente, algunas observaciones que quizás estén en disposición de plantear los escrúpulos y reticencias [521/522] que este razonamiento, o propiamente sólo la sección segunda y más importante del mismo, ha generado en diferentes y muy buenas cabezas.

I. *Relación de la teoría con la praxis en la moral*

Quien está convencido de los principios básicos del sistema moral kantiano, no puede menos de reconocer que en todo lo que atañe a la moralidad de las acciones humanas la teoría, sin preocuparse por la experiencia y la praxis, es completamente soberana e incluso *debe* serlo, so pena de que se pierda la pureza del concepto del deber y con ella desaparezca este concepto mismo (y probablemente, por añadidura, el concepto puro de la libertad) hasta del ámbito de la mera psicología. Por tanto, si el hombre fuera *nada más* que un ser que al actuar libremente se determinase según conceptos del deber, o, con otras palabras, si no hubiera en el hombre ninguna otra relación en sentido práctico más que la de la moralidad, el conocimiento de la ley moral, o sea, una *teoría* pura, sería suficiente para guiarlo en la *totalidad* de su *praxis*.

[522/523] En una consideración más detenida resulta, sin embargo, que éste no puede ser el caso. El hombre es un ser polifacético y la moralidad es solamente una de sus facetas. Sin contar con su aspiración a la felicidad y al goce de la vida, sin considerar cualquiera de sus relaciones con las cosas externas, es la cultura del espíritu, el refinamiento de los sentidos, el ennoblecimiento de las fuerzas, con independencia de su dirección, en una palabra, su formación personal, separada completamente de la moralidad, un objeto de gran importancia práctica, si bien, comparado con ésta, no de *primera* magnitud. Mas toda teoría que se refiera a este objeto, debe tratar de lograr su completud ante todo haciendo uso de la experiencia. Por consiguiente, incluso cuando se trata de hombres particulares, la teoría es absolutamente dominante sólo en una única relación de dicho objeto.

De ahí que por muy exultante que sea lo que se adquiere para la humanidad cuando la teoría de la moralidad o el sistema fundado en el concepto puro de deber se limpia de todo aditamento extraño, y se expone en su esplendor propio y dignidad autosuficiente, no [523/524] puede, con todo, negarse que este sistema, que ha de influir en la determinación de la voluntad sin recurrir a la experiencia, no basta para dirigir la *praxis de la vida*. Por eso, donde se trata de la dirección y cultivo del hombre entero, como, por ejemplo, en la *educación*, ahí en absoluto cabe pensar en la completud de la teoría, sin acudir a la experiencia. Pues, aunque el concepto del deber —la única fuente de una teoría que prescribe ilimitadamente leyes a la experiencia— debe ser el principio *supremo* también en la educación, en modo alguno puede ser, no obstante, el *único*.

Por tanto, uno puede decir con plena seguridad que lo que es verdadero en la teoría que regula la conducta vital del individuo, vale también siempre para la praxis; pero uno debe separar en esta teoría dos elementos: uno, que está

completo sin experiencia alguna y antes de toda experiencia; otro, que obtiene su completud únicamente mediante un estudio basado en la experiencia. El primero de estos elementos puede tener lugar muy bien sin el último y dará magníficos resultados, aunque actúe [524/525] completamente solo; el último debe estar subordinado al primero y no puede [darf] aislarse sin peligro inminente para el todo. Mas si la praxis debe alcanzar todos sus fines, y consiguientemente abarcar al hombre entero en todas sus facetas y sus facultades, el primer elemento, a saber, la teoría pura, será, sin embargo, absolutamente insuficiente.

Así parece en la relación entre teoría y praxis cuando se considera al hombre meramente como un individuo. Pero mucho peor le va a la teoría pura, fundada en el mero concepto de deber, cuando se habla de la unión de los hombres en una sociedad civil. Pues ahí pronto se pone de manifiesto que esa teoría, aun cuando —como en el caso del individuo— deba ocupar el lugar primero y absoluto, no sólo es insuficiente para los múltiples fines de aquella unión, sino que además, si no se va más allá de ella, no puede garantizarse la soberanía del concepto mismo de deber, lo cual, empero, no ocurría en el caso del hombre particular. [525/526]

II. Relación de la teoría con la praxis en del derecho político

Antes de proseguir, intentaré indicar el fundamento de la distinción recién señalada entre la aplicabilidad de una teoría pura del deber (o del derecho) a un individuo y a una sociedad civil. Lo esencial de una constitución civil radica —como el mismo señor Kant explica— en «que el derecho del hombre es asegurado bajo *leyes públicas de coacción*» (p. 58). Por tanto, si una constitución civil debe ser algo bueno, ha de reconocerse el derecho del hombre no sólo con palabras sino también de hecho. Pues si el concepto de deber (que aquí se expresa en el respeto a cada miembro de la sociedad) tuviera que presidir sólo la primera fundación de tal constitución, para entregar luego la garantía de los derechos nuevamente a la sola conciencia moral (como en la conducta vital de los individuos, en tanto que éstos no se hallan bajo leyes civiles), entonces el hombre no ganaría absolutamente nada con la entrada en la sociedad política, y además semejante [526/527] supuesto suprimiría el concepto de una *ley coactiva*. Por consiguiente, si la santidad de los derechos humanos en una constitución civil no ha de quedar como una mera idea, debe existir además de los preceptos que ordenan respetarla, algo que *fuere* al seguimiento de la misma. Y precisamente este suplemento necesario marca la diferencia entre la aplicabilidad del concepto de deber a un individuo y a una sociedad civil.

Tras esta advertencia preliminar, que está en estrecha conexión con las observaciones que siguen a continuación, paso al enjuiciamiento de los principios del derecho político establecidos por el señor Kant.

En primer lugar, soy enteramente de la opinión de «que el concepto de un *derecho* externo procede enteramente del concepto de la libertad en la relación externa de los hombres entre sí, y que este concepto nada tiene en común con el concepto de la *felicidad* universal» (p. 58); por tanto, allí donde se trata de principios del derecho, no es lícito hablar de preceptos (relativos a éste) que se refieran al bienestar. Admito además que «el estado civil, considerado meramente como estado jurídico, está fundado en los tres principios siguientes: [527/528]

1. la *libertad* de cada miembro de la sociedad (en cuanto *hombre*),
2. la *igualdad* de éste con cualquier otro (en cuanto *súbdito*),
3. la *autonomía* del mismo (en cuanto *ciudadano*)» (p. 59).

En cambio, discrepo de la teoría kantiana en varios puntos en lo concerniente a la determinación y aplicación exhaustivas de esos principios, la cual es de extrema importancia, para que no conduzcan a los abusos más nocivos.

1. El principio de la *libertad personal* yo no lo expresaría más que así: *nadie puede obligar a otro a hacer algo que no mande la ley*. Pues si admito la fórmula kantiana: «nadie puede obligar a otro a ser feliz a su modo (el del que obliga), y a cada uno le está permitido buscar su felicidad por su propio camino, siempre que con ello no cause perjuicio al derecho de los demás», introduzco sin necesidad (aun cuando sólo de manera negativa) el concepto de felicidad, que debía ser excluido completamente en este derecho político puro. Incluso, lo que es más aún, reniego de él [528/529] (lo prejuzgo), puesto que la fórmula así propuesta prohíbe absolutamente al poder supremo en el Estado, o más bien a la misma voluntad universal legisladora, dar leyes referidas a la felicidad general, aun cuando no lesionen *ningún* derecho y sean incluso beneficiosas para el todo. Se puede ser un enemigo declarado de todo gobierno demasiado intervencionista y, sin embargo, considerar contraproducente semejante prohibición universal y perentoria. Sería indiscutiblemente preferible un gobierno *patriótico* —como el señor Kant lo llama— a uno *paternalista* —tal como él lo describe; pero ¿quién puede [darf] afirmar que un gobierno paternalista es absolutamente incompatible con uno patriótico?

2. Si la fórmula (negativa) de la *libertad* civil rezaba: *nadie debe ser obligado más que por la ley*, la fórmula (positiva) de la *igualdad* civil reza así: *cualquiera debe ser capaz de obligar por medio de la ley*. Esta fórmula concuerda plenamente con la kantiana: «cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro (exceptuado el jefe supremo)» (p. 60). [529/530]

A partir de este principio de igualdad, el único que merece este nombre entre los filósofos, extraigo con el señor Kant la conclusión más importante de todas: que nadie en el Estado puede perder la facultad de coaccionar, es decir, perder el conjunto mayor o menor de sus derechos, más que mediante un crimen; o bien, que no hay ninguna acción humana, salvo el crimen, que pueda desplazar a un ser libre a un estado en el que sólo tenga deberes y ningún derecho (p. 61 ss.). Por tanto, en la unión civil, tan pronto como se habla de derecho, no puede haber esclavitud personal. Y puesto que ésta no pudo haber surgido una vez por un acto propio del individuo que se rebajase a la condición de esclavo, por contrato suyo (porque tal contrato sería en sí y para sí nulo), es todavía más contradictorio pensar que haya de heredarla cualquier ser libre. Por consiguiente, nadie absolutamente (ningún súbdito) puede [darf] considerarse cualificado por nacimiento para la condición estamental de señor, en el sentido auténtico de la palabra.

Hasta ahí yo admito el principio de igualdad en todo su rigor. Pero cuando el señor Kant sostiene además que de [530/531] ese principio se desprende la proposición: «a cada miembro de la comunidad ha de permitírsele alcanzar dentro de ella el nivel al que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte; y no es lícito que sus cosúbditos le cierren el paso mediante prerrogativas hereditarias, para mantenerle eternamente a él y a sus descendientes en una posición inferior»; yo creo que uno debe entender esta proposición al menos con obligadas restricciones, y no considero superfluo (especialmente en nuestros días) hacer al respecto las siguientes observaciones.

a) Ciertamente el señor Kant, al rechazar las prerrogativas hereditarias, habla expresamente sólo de *cosúbditos* y exceptúa al Jefe del Estado. Pero puesto que el concepto de Jefe del Estado, por muy conveniente que fuese para su fin, lo ha dejado sin determinar, hay que mantener intactas primero todas las prerrogativas ligadas inseparablemente a la constitución del Estado, para no hacer extensiva su proposición a los impuestos. Por consiguiente, deben excluirse de la clase de prerrogativas consideradas reprobables en la fórmula precedente no sólo las prerrogativas de las familias reales hereditarias así como de las familias senatoriales en los Estados aristocráticos (p.e. en Venecia), sino también los privilegios hereditarios de los pares, en el caso de las constituciones mixtas (p.e. en Inglaterra) en las que [531/532] la dignidad hereditaria de par constituye una parte del soberano. Hago esta observación únicamente para que nadie saque de la proposición kantiana la apresurada conclusión de que debe proscribirse, por ejemplo, *toda la nobleza hereditaria*. Pues tal nobleza de sangre, o en general un estamento privilegiado semejante, que sea una parte de la constitución o contribuya a constituir el Jefe del Estado, es perfectamente legítimo, incluso según la opinión del señor Kant.

b) Una prerrogativa hereditaria que se conceda a un simple súbdito, lesiona, pues, sólo el derecho de sus cosúbditos, si es *excluyente* en sentido propio. Pues por el mero hecho de que a un súbdito se le otorguen ventajas que él puede dejar en herencia a su familia, no se lesiona todavía ningún derecho ajeno; la lesión comienza únicamente si esas ventajas o bien se asignan verdaderamente a costa de los demás (si consistiesen, por ejemplo, en la exención de impuestos), o bien si los cosúbditos del favorecido quedan excluidos a perpetuidad del disfrute de las ventajas concedidas a éste. [532/533] Sería, por ejemplo, el caso, si se quisiera ennoblecer a cierto número de familias de súbditos e inmediatamente después de ellas cerrar para siempre el estamento de la nobleza. Toda la masa excluida sería entonces realmente lesionada, si bien es innegable que la igualdad legal, la cual se desentiende en general de si se tienen más o menos derechos, podría coexistir incluso con esta injusticia política, siempre que no sólo el súbdito privilegiado se erigiese en *señor* efectivo (al cual corresponde un esclavo). Pero una prerrogativa «que cualquiera pueda alcanzar por medio del talento, la aplicación y la suerte», cual es el caso, por ejemplo, de la nobleza en todos los Estados europeos, de ningún modo y en ningún sentido lesiona la verdadera igualdad legal, es decir, el derecho originario, y tiene el mismo rango que los otros bienes de fortuna. Pues, si todavía se quisiera objetar que el nuevo advenedizo en tal estamento superior jamás podrá llegar a tener la misma consideración que el heredero de un antiguo título, esto vendría a ser lo mismo que si uno se quejase de que marcha peor quien ha conseguido a sus cincuenta años disfrutar progresivamente de un patrimonio adquirido mediante el esfuerzo y [533/534] el trabajo, que aquél a quien su nacimiento ha convertido en dueño de un millón.

c) La cuestión de si en general es útil o desventajoso introducir distinciones hereditarias entre los súbditos de un Estado, no pertenece al derecho político y no es lícito prejuzgarla en la discusión de éste. Pues, si este foro incompetente quisiera hacer suya la cuestión so pretexto de que en ella siempre se trata de la *igualdad* (¡como si eso fuese la igualdad *jurídica*!), podría arrogarse asimismo el conocimiento de otras desigualdades, por ejemplo, de patrimonio, una osadía a la que se ha atrevido ya más de un defensor obcecado y desleal de los derechos humanos.

3. La *autonomía* de todo miembro de la sociedad en cuanto ciudadano [Bürger]. Su principio es propiamente el siguiente: todo aquél al que no le falte uno de los caracteres más esenciales de la *autonomía individual*, ha de *tomar parte en la ley*. Ahora bien, en esta fórmula del derecho político puro no está determinado el modo y manera como cada ciudadano debe ejercer su participación en la ley; es decir, se deja espacio a una gran diversidad [534/535] de formas políticas, que sólo contradicen entonces el principio del derecho, si se puede probar que están en contradicción con las primeras leyes fundamen-

tales, surgidas de un contrato tácito o expreso de *todos* los ciudadanos —sea formalmente o en todo caso en virtud de una suposición jurídica (fictio juris) válida para todos los fines teóricos y prácticos.

El *contrato originario*, que se encuentra a la base de cualquier sociedad civil, consta de estos tres momentos:

Nadie debe poder coaccionar *más que* mediante la ley;

Cualquiera ha de poder ser coaccionado por medio de la ley;

Todos deben ponerse de acuerdo en la ley.

Estos tres principios son también las partes esenciales del *derecho político puro* en toda su amplitud y contienen la teoría completa de los *derechos del hombre*, tan frecuentemente elogiados y tan mal comprendidos, sobre los cuales los legisladores jactanciosos de Francia, que suministraron como remedo a la humanidad sufriente un sueño de curación, para entregarla acto seguido a una miseria reduplicada, han hecho cierta declaración altisonante [535/536] y nada significativa; pero esos derechos proceden del razonamiento discreto y callado del filósofo alemán, de una forma sencilla, sin ruido alguno, pero absolutamente perfecta.

Ahora bien, ninguna constitución civil que pretenda seguir siendo jurídica, puede jamás lícitamente contradecir esta teoría fundada por completo en el concepto de deber ni su producto puro, el contrato originario, y un estadista que se atreviera (sirviéndose del truco poco honroso que el señor Kant con infinita razón llama *salto mortale*) a renunciar en su praxis a esta teoría con el mísero pretexto de que los hombres son indignos de ser tratados conforme a ella, no sólo sería un estadista despreciable, sino que además debido al petulante abandono del principio primero, única estrella conductora y segura en medio de su peligroso camino, se condenaría a sí mismo a recurrir a diversos principios variables, superficiales, resbaladizos, y, por consiguiente, a no ser jamás algo mejor que un chapucero empírico.

Pero, con el debido respeto a esta teoría, permítaseme dar un [536/537] paso más y preguntar: ¿es ella suficiente para la praxis del derecho político? Digo expresamente: del *derecho político*, para ceñirme con la mayor exactitud posible al razonamiento del señor Kant, y, por tanto, dejo fuera de juego adrede la gran cuestión acerca de si el fin de la sociedad civil es sólo asegurar el *estado jurídico*, en vez de *promover la felicidad del individuo* mediante la acción conjunta del todo. Yo me atengo al estado jurídico y desde ahí planteo la cuestión tal como debería formularse si la conservación *de este* estado fuese el único fin de la sociedad civil: ¿es suficiente la teoría propuesta por el señor Kant de cara a la praxis general del derecho político?

Hasta donde alcanza nuestro conocimiento de la historia, el contrato originario, que es el resultado de esa teoría, nunca fue realizado, e incluso puede probarse que los hombres que se encuentran en la situación de poder hacer

semejante contrato, jamás están dotados del grado de formación y conocimiento que se requiere para ese acto. Por tanto, el contrato originario es por doquier un contrato [537/538] tácito, una simple norma para la razón legisladora, y el grado de concordancia de un Estado realmente existente con las condiciones de ese contrato originario depende por entero (prescindiendo de lo que añadan las circunstancias contingentes, que no entran aquí en consideración) del andamiaje auxiliar con el que la praxis envuelva aquella teoría originaria.

La *Constitución del Estado* es la garantía práctica de la seguridad y firmeza del contrato originario. Si en este momento pudiese surgir un nuevo pueblo a partir de familias errabundas, y, (por un milagro) provisto a la vez de conceptos nítidos acerca de los derechos humanos, pudiera celebrar un contrato social en toda regla según los únicos principios correctos, es decir, según los establecidos antes, ¿qué habría ganado ese pueblo con ello, si la organización de su gobierno hubiera resultado al mismo tiempo tan desatinada que, transcurridos 10, 50, 100 años, la libertad, igualdad y autonomía civiles tuvieran que reducirse a nombres vacíos? Y, sin embargo, es seguro que esto sucederá si [538/539] no fuera asociada con la teoría pura de los derechos una praxis de índole completamente distinta y sacada de una fuente enteramente diferente.

El conocimiento de los derechos del hombre, si bien es indispensable para el que quiera introducir una constitución jurídica, es, no obstante, un mero conocimiento preliminar. Éste debe ir más allá de la teoría de los derechos, si quiere descubrir los medios de realizarla. Solamente la experiencia (o la fuerza de un genio que se anticipa a la experiencia) puede suministrar la materia para las instituciones prácticas, sin las cuales el sistema más perfecto de los derechos se quedaría eternamente sólo en una atractiva silueta. A cualquier constitución civil ha de transferirse poder, debe concentrarse el poder en algún sitio para proteger el derecho. ¿Dónde debe tener su sede este poder? ¿Cómo debe ser ejercido? ¿Qué debe limitarlo? ¿Qué debe asegurarlo?... A estas cuestiones sumamente importantes no sabe dar una respuesta la teoría pura de los derechos. Únicamente el conocimiento del hombre, del individuo y de las grandes masas, el conocimiento de las capacidades, inclinaciones, debilidades y pasiones humanas, la observación atenta, la comparación de las diversas situaciones y [539/540] circunstancias, el estudio de las relaciones sociales y tal vez una larga serie de ensayos costosos pueda responderlas. La teoría de los derechos es para el arte político lo que la teoría matemática de los proyectiles (que el señor Kant menciona al comienzo de su tratado) es para el lanzamiento de bombas: el primer fundamento de toda praxis; pero para descubrir las leyes de la resistencia y del roce, ha de crearse en el mundo moral, al igual que en el físico, una *nueva teoría* a partir de la experiencia.

De ningún modo afirmo que el señor Kant haya rechazado expresa o siquiera tácitamente esta nueva teoría, si bien apenas le ha merecido una mirada fugaz. Si su tratado no hubiera tenido otro fin que exponer los principios de una constitución política, en tanto que erigida sobre el concepto puro de derecho, sería injusto y ridículo quejarse de tal vacío. Esta parte de la ciencia política general podría separarse muy bien de las restantes partes, e incluso de la totalidad, si otros pensadores lograsen desarrollar esas restantes partes de modo tan triunfante y magnífico como el señor Kant ha desarrollado la primera. Pero puesto que su tratado en cuestión [540/541] se proponía expresamente una comparación general entre la teoría y la praxis, el plan del mismo requería, por un lado, hacer mención de la praxis general del derecho político en relación con la teoría pura de éste, y, por otro lado, la posibilidad —o más bien la extraordinaria facilidad— de interpretar mal su razonamiento hacía ciertamente muy deseable tal discusión.

Si el señor Kant no hubiese declarado en varios lugares de su tratado que no puede existir un principio general de legislación para todo lo que concierne a la felicidad, habría sido menor el peligro de confundir el sistema del derecho puro con la teoría completa de la ciencia política. Pero dado que desde el comienzo la conservación del estado jurídico ha sido erigida en único fin final de toda sociedad civil, se podría muy fácilmente caer en la errónea opinión, según la cual, si sólo la *teoría de los derechos* se asienta sobre una base segura, la *praxis de la organización política* (no ya la praxis de la administración del Estado, de la que aquí no se habla) se daría acaso por sí misma, y, por consiguiente, [541/542] todas las laboriosas pesquisas y complicadas combinaciones que se hiciesen para dar con una buena Constitución política, no vendrían a ser más que esplendor fatuo de empíricos arrogantes, con el fin de perturbar el sencillo edificio doctrinal de los filósofos o incluso desbancarlo. Sin embargo, creo haber probado ya suficientemente que el sistema de los derechos, si debe ser algo más que un ideal, no puede prosperar sin una Constitución semejante.

La teoría kantiana habría estado expuesta al malentendido recién descrito, aun cuando hubiera terminado con la exposición de los tres principios fundamentales (tal como estaba ciertamente facultada en sí y de por sí). Pero de esta exposición se siguen *consecuencias* que pueden inducir todavía a un lector no ejercitado a otras interpretaciones falsas e incluso enredar al ejercitado en un laberinto de escrúpulos que parecen insolubles.

Sería superfluo decir algo de la impresión que debe causar en el ánimo más paciente, dúctil y delicado la doctrina, según la cual una nación no está autorizada en ningún caso a ejercer resistencia activa contra las represiones desde arriba, [542/543] tal como ahí está expuesta (p.70ss.). Creo que puedo remitirme al respecto sin vacilar a aquél que haya pasado solo rápidamente

por el tratado. Quien le haya dedicado más atención, no habrá escapado fácilmente a otro sentimiento adicional. Me refiero al que produce el curioso contraste entre los principios básicos, muy estimulantes y prometedores, y la consecuencia bastante deprimente, vinculada de modo inmediato a ellos; un contraste que parece desplazar repentinamente al lector, como por encantamiento, desde las regiones de la libertad absoluta a la esfera de un despotismo implacable.

Con todo, existe una coherencia perfecta entre la conclusión y los principios fundamentales (tal como no podía esperarse de otro modo en un razonamiento kantiano); la teoría pura del derecho no contiene lugar alguno en el que pueda tolerarse el concepto de rebelión. Me parece que esto puede probarse aún más claramente de lo que lo ha hecho el mismo señor Kant. La relación entre el soberano y los súbditos debe ser originariamente o bien la dependencia incondicionada o bien la condicionada. Si la dependencia *no* está *condicionada* por el contrato originario (como [543/544] se mostrará luego, éste es el único caso compatible con la verdadera idea de soberano), no puede haber derecho alguno de rebelión. Pero si la dependencia ha de estar *condicionada* por el contrato originario —sistema preferido de nuestros tiempos, en el cual se supone un *contrato* entre el soberano y los súbditos—, debe hallarse indicada en este contrato y en la constitución política basada en él la condición bajo la cual hay que obedecer al soberano, y, por tanto, también el caso en el que ya no es lícito obedecerle o, con otras palabras, en el que ya no habrá nada mediante lo cual se pueda coaccionar jurídicamente, es decir, ha de estar constituida la posibilidad de la ausencia total de ley (anarquía). Pero tal supuesto se contradice a sí mismo. Pues dado que el único fin del contrato social es la seguridad de los derechos, nada más absurdo podría pensarse que el procedimiento de emplear en un caso cualquiera el estado de inseguridad absoluta de todos los derechos como medio para este fin. Y lo absurdo de tal modo de proceder resulta aún más evidente, cuando se considera que en absoluto puede determinarse de antemano cómo pueda darse [544/545] el caso de la reserva, y si acaso no se derrumbará por semejante desatino del soberano el edificio entero momentos después de su fundación. Por eso tampoco puede haber ningún derecho *estipulado* a la rebelión, y toda idea de un contrato originario —esencialmente distinto del mencionado antes— entre el soberano y los súbditos, del que fuese inseparable la condición de rebelión, es por ello mismo una idea contradictoria en sí y, por consiguiente, ilícita.

De ahí que por frecuentes que sean, y bajo circunstancias muy diversas, los ejemplos de sublevaciones populares mayores o menores, más especiales o más universales, que podamos encontrar en la historia, quepa suponer con seguridad, sin peligro alguno de equivocarnos, que el *derecho* ha sido violado en todas ellas. La diversidad de situaciones en las que los pueblos rebeldes se

hallan, da pie únicamente a una diversidad de excusas para actuar contra el derecho. Pues así como nunca puede ser *justificada* pero sí tener *disculpa* la decisión de arrojar al mar a un enemigo con el que uno se encontrase sobre una tabla estrecha en un naufragio, [545/546] en vez de perecer sin remedio uno mismo (porque en caso de necesidad extrema forma parte ya del heroísmo guiarse solamente por conceptos de deber), así también sigue siendo siempre *ilegítimo*, aunque pueda considerarse *perdonable*, que una nación llevada al extremo por la tiranía se sacuda su yugo mediante una sublevación. Puesto que jamás puede convertirse en regla de un sistema de los *derechos* lo que uno *disculpa* a la humanidad, pero tampoco nada puede lícitamente contradecir el concepto de derecho en la teoría política, ha de insistirse sin duda alguna en que una rebelión contra el soberano legítimo es una acción ilícita, aun cuando haya sido ocasionada por la represión más inhumana y la tiranía más sangrienta.

Ante el aparente desconuelo de esta doctrina no hay absolutamente amparo y salvación alguna en una teoría del derecho político *puro*. Si alguna vez ha de considerarse como una transgresión del deber algún paso violento de los súbditos, sólo queda una única salida para los que quieren tener asegurados sus derechos en la sociedad: *se debe prevenir el caso en el que sean deseables pasos violentos*. [546/547] La teoría pura jamás enseña cómo puede acontecer esto, y sólo la experiencia o un razonamiento basado en la experiencia puede suministrar la instrucción requerida para resolver ese problema capital.

El único medio radical de evitar para siempre la *necesidad* (Bedürfnis) *de una rebelión* (no meramente la *posibilidad* de la misma, pues de esto entiende también la tiranía), o al menos de contrarrestarla con fuerza, es una *buena Constitución*, es decir, una en la que en virtud de su organización sea imposible el abuso del poder supremo. Que no es nada fácil encontrar semejante organización, especialmente para grandes sociedades políticas, no puede extrañar a cualquiera que se haya esforzado en alguna medida por conocer la naturaleza y amplitud de la tarea. Pero la posibilidad de lograrla está intacta, y la historia y la experiencia ofrecen aproximaciones a la perfección mediante el ejemplo de diferentes Estados prósperos.

Aquí no puede tener lugar, por más de un motivo, una exposición más amplia de esta materia. Sólo ha de decirse en general que un pueblo que logre con el surgimiento [547/548] de su constitución civil una distribución sabia y adecuada del poder público, puede mirar a la cara sin miedo al temible principio, según el cual toda rebelión es criminal. Si bien es contradictorio que haya *leyes coactivas externas* para la autoridad suprema en el Estado, es, con todo, perfectamente pensable señalar a sus operaciones *limitaciones internas* por medio de una relación favorable entre las partes individuales (participantes) de esta autoridad suprema. Ciertamente sigue siendo posible saltar por encima de

estas limitaciones internas, por muy artificiosas que puedan imaginarse. Una seguridad completa frente al abuso del poder existe sólo si se realizase el ideal de una constitución política perfecta, es decir, probablemente jamás cabe esperar que eso ocurra. No obstante, allí donde la corriente violenta es encauzada a través de una multitud de canales, el peligro es infinitamente menor que donde se desencadena fatalmente dentro de un cauce único; o sea, es infinitamente menor en una Constitución armonizada con esmero y adecuadamente equilibrada que bajo el férreo cetro de un despotismo sin límites — sea ejercido éste por el brazo [548/549] irrefrenable de un individuo o por el monstruo de mil cabezas que constituye un pueblo que se autogobierna (una nación soberana).

Esa Constitución organizada favorablemente —el único fundamento de un estado jurídico civil que jamás *tenga necesidad* (Bedürfnis) de un medio violento para su conservación— ha sido ciertamente la suerte de pocas naciones, y tampoco podía ser muy habitual si se piensa en lo que se requiere para ello y en cuánta sabiduría y circunstancias propicias han de darse conjuntamente para producirla. Pero cualquier Estado, por tenebroso que parezca, contiene, sin embargo, un sucedáneo de ella, y él mismo consiste en la posibilidad permanente de *mejorar* su *constitución* mediante avances progresivos y de acercarla a la perfección. No obstante, esa mejora, mientras los principios del derecho sigan teniendo validez en el corazón de los ciudadanos, debe producirse con la colaboración o al menos con la autorización del *poder supremo*, cuya adhesión tácita o formal es la única manera de asegurar la legitimidad y acaso también el verdadero beneficio de todas las reformas públicas. La unión de un empeño de perfeccionamiento [549/550] del sistema social del que se es miembro —un empeño incesante, permanentemente activo, por encima de todo temor a los hombres, y que no se deja abatir por cualquier intento fallido—, con el propósito inquebrantable de respetar ese poder, aun cuando se encuentre en las peores manos, constituye el verdadero carácter del *patriota ilustrado* en cualquier nación, en cualquier época, en cualquier nivel de la cultura civil.

Si yo afirmaba antes que al señor Kant la teoría de la organización política —la cual, *junto* con la teoría del derecho político puro, proporciona por completo la teoría general del Estado— apenas le había merecido una mirada superficial, debo intentar ahora justificar todavía esta afirmación mediante un breve análisis de aquellos lugares del tratado que se refieren a los medios para realizar o asegurar los derechos. Encuentro sólo dos lugares.

Uno es aquél en el que se indica la piedra de toque de la legitimidad de una ley. «Una ley es legítima si es solamente *posible* que el pueblo le dé su consentimiento» (p.68). No quiero criticar [550/551] la extraordinaria amplitud de este criterio, que puede adaptarse a una cantidad infinita de leyes muy corrup-

tas. Mas la restricción inmediatamente incorporada al mismo, según la cual el enjuiciamiento de la ley que se ha de hacer conforme a él «vale sólo para el legislador y nunca para el súbdito» (p. 68), enseña hasta dónde llega su utilidad como defensa frente a la violación de los derechos. La necesidad de influir sobre el legislador mismo mediante la Constitución resulta aquí aún más evidente.

El otro lugar pertinente al respecto es el magnífico razonamiento sobre la *libertad de pluma* (p. 76). Ésta es sin duda uno de los derechos más sagrados del ciudadano y a la vez la garantía subalterna de todos sus restantes derechos. Pero allí donde ella debe constituir «*el único paladín*», es, sin embargo, una vara quebradiza. Pues ¿qué disuade al soberano injusto de destruirla en cualquier momento? La coacción no es válida contra él; su sentimiento del deber es una garantía muy poco fiable para aquéllos cuyo interés supremo está aquí en juego. Sólo queda como salida que una Constitución política sabia haga imposible los ataques violentos a tan sacra joya. La libertad de [551/552] pluma es, pues, un verdadero paladín de los derechos del pueblo sólo si cede una parte a esta sabia Constitución.

El resultado de todo esto es el siguiente: la teoría del derecho político, que descansa en el mero concepto de deber, es *insuficiente* para la praxis del derecho político; y el sabio práctico del Estado (que hay que distinguir del estadista, que en verdad ejerce la praxis) puede, sin acarrear el reproche de sutileza y presunción de sabiduría, aplicar al *mero* teórico el viejo dicho común con una ligera variación que diga: «lo que tú enseñas, aunque es correcto en la teoría, sin embargo, *no vale aún* para la praxis».

III. Relación de la teoría con la praxis en sentido cosmopolita

Después de haberme explayado tan prolijamente sobre la segunda parte del tratado kantiano, habré de ser mucho más breve en relación con la tercera parte. En ésta se atiende a la relación entre teoría y praxis con respecto al estado presente y futuro [552/553] de todo el género humano, es decir, en sentido cosmopolita general.

Esta parte se divide propiamente en dos secciones. Una se ocupa de la idea de un desarrollo permanente de la humanidad hacia el bien; la otra, de los medios esenciales de este desarrollo, la realización de un *derecho de gentes universal* fundado en principios sólidos del derecho.

Kant mismo, sin embargo, considera esta sección segunda, repleta de ideas grandes y fructíferas, como mera hipótesis; la esperanza de ver cumplido un día realmente tal derecho de gentes, va unida, no obstante, a la idea del progreso continuo hacia el bien, y es en este aspecto, por cuanto esa idea no carece de fundamento, una esperanza no desechada por la razón. Pero en lo

concerniente a la idea misma el señor Kant ha armonizado teoría y praxis de un modo muy significativo y original, al someter la convicción de una mejora incesante del género humano al *deber* de todo individuo de colaborar en tal mejora. Ciertamente antes de él se había rendido este o aquel filósofo —sin [553/554] preocuparse por el desorden aparente en el curso del mundo y por los síntomas confudentes de una cultura del género humano tan pronto en ascenso como en decadencia— a la creencia en un progreso continuo en general como único punto de vista interesante para considerar el mundo; pero estaba reservado al espíritu sublime que —mucho más decisivamente que lo hizo Sócrates— bajó la filosofía de los cielos y la fundó en la patria íntima del hombre, asentar esta creencia en los cimientos inamovibles del deber y conciliar así con la historia del mundo, por una vía hasta ahora nunca ensayada, el ánimo del observador torturado por la duda y con frecuencia abatido por resultados unilaterales. Ahora bien, aquí debe la praxis, que no es otra cosa que el avanzar de la observación en una serie nunca terminada, inclinar la rodilla ante la teoría, que se imagina la serie ya completa, pero que por ello se construye sobre el concepto del deber. Y aquí el amigo de la humanidad se adherirá con entusiasmo a la consoladora profecía: «lo que es correcto en teoría, vale (*al final*) ciertamente también para la praxis».

Maximiliano Hernández Marcos