

CAPÍTULO VIII

Kant.

§ I. Moral teórica.—Filosofía moral en el siglo XVIII. Helvétius, Hutcheson, Wolf.—Teoría de Kant. Análisis del principio de la moral. La buena voluntad.—Teoría del *imperativo*. Fórmula del *imperativo categórico*. Principio de *la humanidad fin en sí*. Principio de *la autonomía de la voluntad*. Teoría del *reino de los fines*. Analogías de Kant y de Rousseau. Reducción de los derechos formulados, á uno sólo.—Significación general de las fórmulas de Kant.

§ II. Moral práctica. Derecho natural y político.—Doctrina de la virtud. Deberes del hombre respecto á él mismo.—Distinción entre la moral y el derecho.—Fundamento del derecho.—Teoría del derecho de propiedad: crítica de esta teoría.—Relaciones entre la moral y la política.—Teorías políticas. Teoría del *Contrato social*. Teoría de la división del poder.—Polémica contra el derecho de insurrección. Examen de esta polémica.—Derecho de gentes: Principio de la autonomía de los Estados. Proyecto de paz perpetua. Del papel de la filosofía en el Estado.—La filosofía política en Alemania después de Kant.

Lo que falta á la filosofía del siglo XVIII es una teoría del deber y del derecho. Todos los filósofos de este tiempo, los grandes y los pequeños, sostienen la causa de la libertad, de la tolerancia, de la humanidad; en una palabra, los derechos del hombre. Algunos hasta comienzan á defender los derechos del ciudadano, pero en el ardor de su gestión no se preguntan siquiera sobre la naturaleza de esta sagrada cosa llamada *el derecho*, que inflama su entusiasmo. Sólo mientras combaten en la brecha, mientras dan el asalto á

los prejuicios, á los abusos, á las instituciones opresoras de la Edad Media que aún están en pie, ven claramente los principios sostenidos por ellos. Montesquieu y Rousseau mismos, únicos autores de aquel tiempo cuyas obras tienen un valor científico, buscaron más bien la razón de las instituciones políticas, que el principio del derecho natural.

Pero á fines del siglo XVIII, y en lo más recio de la confusión entonces reinante, en el tiempo en que la filosofía más y más agresiva y batalladora se apartaba de la producción de libros y aparecía en la tribuna, descendía de los gabinetes á la plaza pública y traducía en leyes sus máximas, un pensador solitario y desconocido de la Europa, retirado en una apacible Universidad del Norte, remontándose á la corriente del pensamiento en dicho siglo, que á la sazón era empujado por la revolución á sus últimas consecuencias, buscaba en la razón, facultad tan celebrada como poco estudiada por los filósofos de entonces, los principios de la metafísica, de la moral y la política. De modo que mientras se servían los filósofos franceses de la razón para criticar la sociedad y la religión, Kant, más atrevido que todos ellos, criticó la razón en sí misma. ¡Empresa admirable que ha llevado á término, aunque no sin error ni deficiencias; pero con una firmeza de pensamiento y una elevación de alma, que raramente se suelen hallar en un mismo pensador!

Lo que caracteriza la filosofía de Kant, es haber relacionado la política al derecho y el derecho á la moral. De modo que esta historia acabará como empezó, por una filosofía que pone á la justicia por encima del Estado, y funda el derecho de ciudadanía sobre el derecho humano. De Sócrates á Kant ¡cuántas revoluciones filosóficas, religiosas y políticas! ¡Y es, sin embargo, la idea depositada en germen, así en la vida como en la muerte de Sócrates, la que, de más en más, profundizada por la ciencia, la religión y la experiencia, se traduce al fin en la filosofía del siglo XVIII y en la revolución que á éste pone fin!

§ I.—MORAL.

La filosofía moral en el siglo XVIII (1) se puede considerar dividida entre tres escuelas principales, que también se hallaban asentadas en tres principales países de Europa, que eran Francia, Inglaterra y Alemania. En Francia son las doctrinas del placer y del interés bien entendido las que reinan, con el abate Condillac, Helvétius, Diderot, Saint Lambert y sus discípulos; en Inglaterra, ó más bien en Escocia, la doctrina del sentimiento es enseñada en Glasgow y Edimburgo, y Hutcheson, Smith, Ferguson la extienden con sus explicaciones y sus escritos. En fin, en Alemania, el sabio y concienzudo discípulo de Leibniz, Wolf, sostiene con honor y reduce á forma didáctica la doctrina del bien moral, donde atribuye, como Malebranche, Clarke, Cudworth y Platón, el conocimiento y la autoridad, al entendimiento puro ó la razón.

Contra estas tres escuelas procura Kant establecer su doctrina moral. Pero es sobre todo adversario de Helvétius y de Hutcheson; es decir, de la doctrina del interés y el sentimiento. No se distingue de Wolf sino por un matiz especulativo que es de poca importancia, no en sí mismo, sino con relación al objeto que nos hemos propuesto en estos estudios.

De todos los problemas morales tratados por Kant, el principal, el que ha tratado con profundidad mayor es el siguiente: ¿cuál es la significación, la importancia y la fórmula del principio supremo de la moral?

Es necesario partir de la razón común y del conoci-

(1) Véase, M. Victor Cousin, *Filosofía sensualista del siglo XVIII y filosofía escocesa* (obras completas, 1.^a serie, t. III y IV, edición Didier) y T. Jouffroy, *Curso de derecho natural*.

miento vulgar, porque si hay una ley moral, es evidente que debe hallarse en el contenido de todos; é interrogando á la razón común descubrimos en ella una noción que, estudiada en sí misma y en todas sus consecuencias, nos conducirá al conocimiento del principio cuya determinación buscamos; es decir, la noción de la *buena voluntad* (1). «De todas las cosas que es posible concebir, solamente hay una que se pueda tener por buena, sin limitación: una buena voluntad.... Los dones del espíritu, los bienes de la fortuna, hasta los méritos del carácter, no valen sino según el uso que se haga de ellos. Solo la buena voluntad vale por sí misma y no por sus resultados.... La utilidad y la inutilidad nada quitan ni ponen á este valor. La utilidad no es más que como un marco que puede servir para facilitar la venta de un cuadro ó para atraer hacia él la atención de los profanos en el arte de la pintura, mas no para recomendarlo á los verdaderos aficionados ni para determinar el precio» (2).

Del análisis del concepto de la buena voluntad deduce Kant las reglas siguientes:

I. Una acción no debe de ser solamente *conforme al deber*, sino *hecha por deber* (3): suponer que baste que una acción sea conforme al deber para que se la considere como emanada de una buena voluntad, es no dar importancia al motivo que la determine. El comerciante que paga sus deudas por salvar su crédito, parece hallarse á la misma al-

(1) Se ve que Kant, en moral, parte del sentido común, lo mismo que la escuela escocesa, y no puede ser de otro modo. Pero ¿por qué escoger el concepto de la buena voluntad mejor que ningún otro? Esto corresponde á aquella propiedad de la invención filosófica, que consiste en elegir el concepto verdaderamente fecundo, lo mismo que en las ciencias físicas el genio del sabio consiste en escoger la experiencia fecunda, en vez de perderse en hechos menudos, sin importancia.

(2) *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, 1.^a sec.

(3) *Idem, id.*,

tura que el que las paga por obedecer á su conciencia; pues en la distinción precisamente de estos dos hechos, consiste el nudo del problema moral. La acción es en verdad la misma de la una y la otra parte; pero su valor no es el mismo. ¿Qué importa, dicen los moralistas empíricos, la razón por la cual se haya hecho el bien, con tal de que se haga? Importa mucho, y una misma acción puede tener caracteres diversos, según las circunstancias. Por ejemplo, todo hombre ama naturalmente la vida y procura conservarla; esta es una acción indudablemente conforme al deber, pero que merece poca estimación, porque el hombre es conducido á ella por una inclinación natural; pero si un hombre á quien desgracias numerosas y una amargura sin esperanzas quitaran el gusto de la vida, procurara conservarla sin embargo, aun evitando cuidadoso la muerte, obraría entonces por deber y su acción tendría un carácter moral, y si, aun abatido por los disgustos y hasta poco favorecido por la sensibilidad, tiene el valor y la fuerza de pensar en los otros más que en sí mismo, merece el respeto y la admiración de todos y la moral resplandece en él en toda su pureza.

II. De la primera proposición deduce Kant esta segunda: la acción moral obtiene su valor del *principio* que la determina y no del *fin* que se propone, ó, en otros términos, el principio moral obra sobre la voluntad por su *forma* y no por su *materia* (1).

Supóngase que el principio determinante esté en *el fin* ó en *el objeto* de la acción, que es lo mismo; es evidente, según Kant, que este *fin*, este *objeto*, esta *materia*, para hablar el lenguaje mismo de Kant, no puede determinar la acción sino por su relación con la facultad de desear; es decir, por *el placer*. Es esta una afirmación que Kant repite con frecuencia, sin probarla nunca, pero que es capital en su teoría. El placer es, pues, según se comprende, la condi-

(1) *Idem, id., Crítica de la razón práctica*, l. I, c. I § 4., teoría III.

ción única que hace inteligible determinación semejante; y es imposible determinar *a priori* si tal ó cual objeto producirá placer ó dolor, ó si será indiferente; esto solamente lo decidirá la experiencia; y el principio que resulta de esta relación del placer al fin, es empírico; no tendrá carácter alguno de universalidad y necesidad y, por consiguiente, no puede ser el principio de la moralidad, porque descansando en la constitución particular del sujeto, que bien podría ser distinta de la que sea, no es para él sino una regla más ó menos arbitraria, pero no una ley. Si, por ejemplo, el objeto de una acción mía es proporcionarme dinero, la regla que yo seguiría á este propósito supondría siempre esta condición: que el objeto me produzca placer, pues como no hay ninguna necesidad *a priori* de que un hombre ame la riqueza más que cualquiera otra cosa, no hay aquí el principio de una ley. No es lo mismo cuando digo ¿debo cumplir una promesa? porque en este caso, ni que me plazca el cumplimiento, ni que no, tengo conciencia de estar sometido á una ley. Porque si todo fin no pudiera obrar sobre la voluntad sino por estímulos del placer (y no puede el placer dar sino una regla empírica y sin carácter moral), es evidente que el valor moral de una acción no proviene de su fin, sino de su principio propio; no de la materia, sino de la *forma*. Pues si en una ley cualquiera hacemos abstracción de la materia de ella ¿qué es lo que restará, sino la universalidad de la ley? (1).

De estas dos proposiciones, Kant deduce la definición del deber. «El deber, dice, es la necesidad de realizar una acción por respeto á la ley». Esta definición nos va á conducir á la fórmula del principio de la moral. Esta fórmula es lo que Kant llama *el imperativo categórico* (2).

(1) Reproducimos con la mayor exactitud posible la argumentación de Kant. No es falta nuestra si tal argumentación deja que desear.

(2) *Fundam. de la metaf.*, sec. II.

Un *imperativo* es una presión ejercida por la razón sobre la voluntad. Esta presión no puede ser concebida sino en una voluntad que no obedece inmediatamente á la ley, ya la conozca mal, ya bien, siendo ella solicitada en sentido contrario por móviles subjetivos. De modo que solo una voluntad á la vez razonable y afectada por la sensibilidad, es la que puede ser objeto de aquel imperativo. Una voluntad absolutamente razonable, obedece espontáneamente á la ley, y no necesita que se la ordene que lo haga. Lo de una voluntad sin razón, es sentar una frase contradictoria, la voluntad es siempre racional, y en cambio para lo que, sin ser así, sólo son meras inclinaciones, todo imperativo es perfectamente inútil. El imperativo es, pues, una especie de medio entre la ley de una voluntad pura, y la ley de una inclinación irresistible. Reunid estas dos leyes en un sér dotado de voluntad, y la resultante será *el imperativo*.

Distingue Kant dos especies de imperativos: *los hipotéticos y el categórico*. Los primeros son aquéllos que aconsejan una acción, como medio de atender á un cierto fin distinto de la acción misma; y el segundo es el que nos presenta una acción como buena en sí. En el primer caso no hay que atender á la bondad ó maldad del fin, sino á lo que haya que hacer para conseguirlo. «Los preceptos á que se atiende el médico para curar al enfermo y los que sigue el envenenador para matar á su víctima á golpe seguro, tienen igual valor, en atención que unos y otros les sirven perfectamente á los sujetos respectivos para conseguir sus sendos fines».

Pero el *imperativo categórico* nos manda inmediatamente observar una determinada conducta, sin tener él mismo como condición un fin respecto al cual esta conducta no sería sino un medio. Pues este imperativo es el único que puede ser considerado como una ley; no los imperativos hipotéticos, porque lo que haya que hacer para conseguir un fin arbitrario, puede ser considerado como contingente, y podemos siempre que queramos quedar libres de la influen-

cia del precepto, con renunciar al fin; mientras que el imperativo condicional no deja á la voluntad la elección arbitraria de ir en pos del fin ó renunciar á él, y, por consiguiente, sólo él contiene en sí la necesidad que queremos hallar en la ley. Es, pues, necesariamente universal, y toda máxima que no puede tomar la forma de una ley universal, no puede ser un principio de deber. Puede tener un valor relativo, puede ser una regla, pero no una ley.

De aquí esta fórmula: «Procede siempre de tal modo que la máxima de tu acción quede erigida para tu voluntad en una ley universal» (1).

En apoyo de este principio invoca, muy hábilmente, la experiencia personal de cada uno, y muestra un talento de observador, igual á su raro genio de crítico y dialéctico. «¿Qué sucede, dice, la mayor parte de las veces que violamos la ley moral? ¿Queremos en realidad transformar en regla y ley general nuestra conducta particular? Lejos de esto, queremos que lo contrario de nuestra acción permanezca siendo una ley universal. Solamente nos tomamos la libertad de hacer una excepción en favor de nuestra debilidad y por aquella sola vez... Cuando nuestro juicio, siendo imparcial, no pueda justificar esta especie de compromiso, tenemos ya, en esto mismo, una prueba de que reconocemos la validez del imperativo categórico, y que sin cesar de respetarlo, nos permitimos cometer algunas excepciones, que consideramos de poca importancia».

Se objetó á Kant que su principio no era más que una nueva fórmula del principio de la moral; pero no un principio nuevo, á lo cual él, con razón, replica: «El que sabe lo que significa para el matemático una fórmula que determine de una manera exacta y cierta lo que haya que hacer para resolver un problema, aquél, no mirará como cosa insignificante é inútil una fórmula que produjera un efecto

(1) *Crítica de la razón práctica*, l. I, c. I, § 7.

semejante á la del matemático, para el cumplimiento de todos los deberes» (1). Y hallar un principio que decida en todos los casos lo que es justo ó injusto, lo que es bueno ó malo, ¿no es haber hallado la piedra filosofal, de toque, cierta y segura, de la moral? Pero el principio de Kant, ¿tiene tal valor? Hay que dudarlo (2).

El principio del *imperativo categórico* llevó á Kant á establecer otros principios de la más alta importancia que sirven á aquél de fundamento. El primero es el principio de *la humanidad considerada como fin en sí* (*selbstzweck*); el segundo es el principio de *la autonomía de la voluntad*.

Para que sea posible el imperativo categórico, es decir, para que sea en nosotros una ley que mande sin *condición*, es necesario que tenga en la naturaleza alguna realidad, un valor *absoluto*; es decir, que no se la pueda emplear como *medio* para alguna otra cosa, pero que sea en sí misma orientación ó *meta y fin*.

Un carácter así no corresponde en la naturaleza á las cosas materiales, sino solamente al sér racional que conocemos, esto es, al hombre. «El hombre, dice Kant y en general toda criatura racional, existe *como fin en sí y no como simple medio*, para ser arbitrariamente usado por tal ó cual voluntad» (3). Los objetos de nuestras inclinaciones no tienen más que un valor condicional y relativo, el de *medios*. Por esto se les llama *cosas*. Por el contrario, se les llama personas á los seres racionales que no pueden ser empleados como *medios* y los cuales, restringiendo la libertad de todos y cada uno, son objeto de *respeto*. En una palabra, solo las personas tienen un valor absoluto, de lo cual

(1) *Critic. de la raz. pract.*, prefac., nota.

(2) El moralista alemán Garve, ha opuesto muy graves objeciones al criterio de Kant, *Ubersicht der vornemsten Principien der Sittenlehre*. Breslau, 1798.

(3) *Fundamento de la metaf. de las cost.*, sec. II, págs. 69 y siguientes.

se sigue que deben respetarse las unas á las otras y á sí mismas.

De aquí el segundo principio, que no es, según Kant, sino una nueva fórmula del imperativo categórico: «Procede siempre de tal modo, que trates á la humanidad, ora sea en tu persona, ora en los otros, como un fin y no te sirvas jamás de ella como de un medio».

Esta teoría de la humanidad considerada como *fin en sí*, como teniendo, en tanto que naturaleza racional, un valor absoluto, es una de las más bellas ideas de la moral de Kant. Es de lamentar que no haya sido expuesta expresamente más que en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, pues, luego, á penas reaparece en la *Crítica de la razón práctica* (1) y no se hace ni alusión á ella en la *Doctrina del derecho*. Y siendo este el verdadero principio del derecho, es en este principio donde se halla la justificación y la razón de ser de la filosofía del siglo XVIII. Reconocemos en cambio que en la *Doctrina de la virtud*, Kant, como veremos, sacó un gran partido de este principio.

La teoría de la *naturaleza racional* como fin en sí, nos conduce á la teoría de la *autonomía de la voluntad*, que va á darnos el verdadero y último fundamento del imperativo categórico.

Según Kant, la voluntad no esta solamente *sometida á una ley*, sino que ella *se da una ley á sí misma*: es *legisladora*.

Supongamos una voluntad sometida á una ley dada; se puede suponer que no esté sujeta á tal ley más que por un determinado interés. Pero una voluntad que se da á sí mis-

(1) En la *Crítica de la razón práctica* la doctrina de la «humanidad fin en sí» no aparece en el número de los principios. Kant parece que en esta obra quiere recargar el formalismo de su primer escrito. Solamente en el capítulo sobre el sentimiento moral y en su análisis, es invocada y reproducida la doctrina en cuestión.

ma la ley, no necesita de interés alguno para sometérsele. El carácter de una voluntad autónoma es perfectamente recíproco con el principio del imperativo categórico, porque de un lado, dándose éste en una voluntad autónoma, se da ella misma la ley; siguiéndose, necesariamente de aquí, que esta ley es universal; es decir, que se aplica á todas las voluntades racionales; y siendo universal es á la par incondicional, pues que no responde á ningún interés la ejecución de esta ley. De otro lado, un imperativo no puede ser categórico si no resulta de una voluntad dándose á sí misma la ley, pues que este es el solo caso en que el hombre pueda representarse una ley absolutamente desinteresada.

Aquí Kant se detiene para felicitarle de su descubrimiento y para señalar el error de todos los sistemas de moral que le han precedido. El vicio esencial, τὸ πρῶτον ψεῦδος, de todos estos sistemas es que no consideran al hombre sino sometido á leyes exteriores. Á esto lo llama Kant *heteronomía*. Pero es entonces necesario que vaya ligado algún interés con la ejecución de las leyes, para impulsar á la voluntad y esto no es lo mismo respecto á nuestras voluntades autónomas.

Pero se le puede decir á Kant: una voluntad que se da á sí misma la ley ¿no es la arbitrariedad, el capricho mismo, la ausencia de toda ley? Sin duda, si se supone una voluntad como la nuestra, mezclada de sensibilidad; pero si suponéis por el contrario la voluntad de un sér puramente razonable, esta voluntad por sí misma no puede querer otra cosa que aquello que es conforme á su interés; es decir, á la naturaleza del sér racional. No querrá, pues, sino leyes racionales.

El concepto de la voluntad autónoma combinada con el de la humanidad fin en sí, conduce á Kant á un nuevo concepto, á saber: el *Reinado de los fines*.

Kant llama reinado (Reich) á «*la alianza sistemática de seres racionales unidos por leyes comunes*». La ley común

de todos los seres racionales (según la segunda de las máximas citadas), es que se traten los hombres unos á otros considerándose recíprocamente como fines y no como medios. De aquí un *reinado de fines*, que no es á la verdad más que un ideal, pero que es el ideal del imperativo categórico.

Se puede, en este reinado ó reino ser *miembro* (Glied) ó *jefe* (Oberhaupt), miembro en tanto que uno está sometido á las leyes, jefe en tanto que se da la ley.

En el primer caso, la voluntad reconoce leyes sin obedecerlas necesariamente; es el caso de la voluntad humana compartida entre la razón y las pasiones. En el segundo caso, la voluntad no se distingue de sus máximas, y obedece espontáneamente á la ley. Este es el caso de la voluntad *pura*, es la *santidad*.

La máxima del deber se transforma todavía una vez más y nos da esta última fórmula: «Obra de tal manera que tu voluntad pueda considerarse á sí misma como dictando mediante sus máximas leyes universales». Lo cual puede traducirse así: *procede como miembro del reinado de los fines como si debieras ser el jefe*; ó así: pasa del estado de súbdito al estado de legislador.

Esta teoría de la voluntad autónoma y del reinado de los fines, nos parece que tiene una manifiesta relación con la concepción del Estado, tal como Rousseau la había expuesto en su *Contrato social*.

En el *Contrato social*, Rousseau hace derivar las leyes, de la voluntad general, que distingue de la voluntad común. Ésta no es sino la suma de las voluntades particulares. Aquélla es una voluntad que se encuentra en cada uno y por la cual tiende cada uno al bien de todos. Así cada individuo representa dos voluntades: una particular, por la cual quiere su propio bien; otra general, por la cual quiere el bien común. Cada uno puede ser considerado ya como súbdito, ya como ciudadano. Como súbdito está sometido á la ley; como ciudadano, hace la ley. ¿No es

esta la distinción misma de Kant entre el súbdito y el legislador? (1).

Sea cual fuere esta semejanza entre Kant y Rousseau, si se considera el reinado de los fines, se verá que comprende á la vez las *cosas* y las *personas*. Las cosas tienen un precio, las personas *una dignidad*.

Lo que da existencia á la dignidad de la persona humana es la moralidad; es decir: 1.º, la soberanía legislativa; 2.º, la cualidad de fin en sí; 3.º, la universalidad de las máximas.

Llegados aquí nos hallamos el concepto del cual hemos partido, á saber: una buena voluntad.

Así, pues, una voluntad absolutamente buena es: 1.º, aquélla que puede generalizar sus máximas sin contradecirse, porque si sus máximas están en contradicción no serían buenas para todo el mundo, no serían, pues, absolutamente buenas; 2.º, aquélla que hace abstracción de todo fin

(1) Hegel ha señalado ya esta analogía. Después de haber hablado en su *Historia de la filosofía* del principio de Rousseau, la voluntad, añade: «Dieses gíbet den Ubergang Kantischen Philosophie» (edic. de Berlín, 1836, t. XV, pág. 529). He aquí además algunos pasajes del *Contrato social*, que son muy semejantes, no solo por el pensamiento sino aun por la expresión, á las teorías de Kant: «Cada hombre puede como individuo tener una voluntad particular contraria ó desemejante á la *voluntad general*, que tiene como ciudadano» (*Contrato social*, I, VII). «*La voluntad general es siempre recta* y tiende á la utilidad pública» (*Idem*, II, III). «Hay cierta bien visible diferencia entre la voluntad de *todos* y la *voluntad general*. Ésta solo mira al interés común, la otra al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares» (*Idem*, II, III). «Cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, á saber: como *miembro del soberano*, respecto á los particulares, como *miembro del Estado*, respecto al soberano» (*Idem*, I, VII). «La voluntad general para ser tal verdaderamente, debe de *serlo en su objeto, como en su esencia*. Pierde su rectitud cuando tiende á un objeto individual y determinado, porque juzgando *de lo que es extraño* no tenemos ningún principio de equidad que nos guíe» (*Idem*, II, IV).

á realizar; de otro modo no sería buena, sino relativamente á su fin. Sin embargo, es siempre necesario un fin. Y un fin que no es fin á realizar, es un fin que existe ya por sí mismo; un fin contra el cual no se debe proceder. ¿Qué debe ser este fin? No puede ser otro que el sujeto posible de todos los fines, aquél que se pone á sí mismo como fin, á saber: la voluntad. La buena voluntad es, pues, aquélla que se trata á sí misma como fin en sí; 3.º y último, la voluntad absolutamente buena es una legisladora universal, pues que esta propiedad es la que precisamente la constituye en fin en sí.

Kant saca de este sabio y laborioso análisis esta definición final de la moral: «*la relación de las acciones á la autonomía de la voluntad*».

Si procuramos darnos cuenta de la razón filosófica de la moral de Kant, un poco atónitos bajo el peso de tanta fórmula, veremos que ha querido reconciliar las raíces mismas de dos principios que tienden siempre á oponerse el uno al otro; á saber: *la ley y la libertad*. La ley era representada por la filosofía anterior, como un *orden*; es decir, como una presión exterior impuesta ya por un legislador humano, ya por un legislador divino; pero mandando siempre por la esperanza y el temor, por la promesa y la amenaza. Sería sin duda una gran exageración imputar esta baja doctrina á todas las teorías morales del pasado, porque ni el platonismo, ni el estoicismo, ni el cristianismo redujeran la ley moral á una legislación externa y material, y estas tres grandes doctrinas no han visto jamás en el deber, como Kant mismo, sino una ley conforme á la naturaleza del sér racional, y hacia la cual la parte mejor de nuestro propio sér se dirige espontáneamente, mientras que la parte inferior resiste y se rebela. Pero en la enseñanza pedantesca de las escuelas y en la enseñanza vulgar de la religión, la ley tiende siempre á tomar la forma de un mandato exterior y se impone por el temor ó por la esperanza, mejor que por su propia virtud. La libertad moral era, pues, más ó menos

atacada en este orden de ideas, donde era siempre de temer que la idea del bien acabara por resolverse en la idea del interés.

En cambio los filósofos del siglo XVIII, preocupados ante todo de las libertades del hombre, habían creído encontrar la libertad fuera de la ley; y buscando la emancipación de todo contrato material y de toda disciplina exterior, habían terminado por desligarse de toda regla y de toda disciplina. Habían creído encontrar la verdadera libertad en un abandono desordenado á la naturaleza sensible; los unos como Helvétius y Diderot no reconocían otra ley que el placer de los sentidos; los otros, como Rousseau y Jacobi, miraban más alto; pero á una autoridad no menos equivocada ni menos arbitraria, á saber: el sentimiento, una regla bien impotente para defender la libertad contra las malas inclinaciones. Una teoría del derecho fundada sobre tales principios, no podría conducir más que á la libertad de hacer todo lo que agrada, que es el principio de todo desorden en la economía social.

Kant ha querido combatir y conciliar estos dos puntos de vista contrarios. Al libertinaje del siglo XVIII ha opuesto el principio del *imperativo categórico*: al servilismo pedantesco de la escolástica, sea teológica, sea jurídica, la *autonomía* de la voluntad. Á aquéllos que niegan toda regla y no reconocen otra ley que el placer, les enseña el principio del deber, que manda absolutamente y sin condiciones. Á los que no ven en la ley más que una orden que se impone de fuera á una voluntad sumisa, les muestra la voluntad legislativa y dice que una criatura racional no puede ser obligada más que á una ley impuesta por ella misma. En fin, reconcilia estas dos doctrinas en el principio medio de «la humanidad como único fin».

Porque de este principio nace evidentemente una ley universal, que se impone á cada individuo y manda por sí misma y sin condiciones. Esto para los partidarios de la ley; mas, por otra parte, la humanidad reconociéndose ella mis-

ma como único fin, no quiere sin embargo ser tratada como tal; y así es la voluntad ella misma en tanto que es racional, quien consiente á la ley y dicta la ley; he aquí lo referente á la libertad.

La ley y la libertad se concilian, pues, necesariamente y no son más que un solo y mismo principio considerado desde dos puntos de vista diferentes. Así el principio de la libertad, que constituye el fondo de la filosofía del siglo XVIII, y que es el fundamento de la dignidad humana y del derecho, estaba unido al mismo tiempo al principio del orden y del deber, sin el cual ningún derecho y ninguna dignidad son posibles. La emancipación de la criatura humana, que Kant ha desarrollado todo cuanto es posible, podía hacerse sin perjudicar á ningún otro principio de la moral; y era el mismo principio del que salían, para Kant, á la vez, el derecho y la moral.

§ II. MORAL PRÁCTICA.—DERECHO NATURAL Y POLÍTICO.

El principio de «la humanidad considerada como fin», ocupa un lugar importante en la moral práctica de Kant ó «doctrina de la virtud» (*Tugendlehre*). Sirve para resolver la mayoría de las dificultades de la moral. Es, desde luego, en virtud de este principio, como da puesto tan importante á los deberes del hombre para consigo mismo, y por el que resuelve la oposición aparente de estas dos clases de deberes. En efecto, en esta hipótesis, el obligante y el obligado estarán reunidos en un solo y mismo sujeto, y como el obligante puede siempre desligar el obligado de sus obligaciones, parece entonces que el hombre podría deshacerse de esta clase de deberes si él quisiera.

Mas esta contradicción se resuelve, según Kant, por esta distinción: que hay en el hombre dos hombres: el sér psíquico ó sensible (*homo phænomenon*) y la persona moral,

(*homo noumenon*) (1). Y no hay contradicción alguna en que una persona de éstas, sea obligada con respecto á la otra; es decir, en que el hombre individual sea obligado hacia la humanidad que reside en su persona, y que debe ser para él, lo mismo que para los otros, un objeto de respeto.

Al lado de este principio, Kant refuta la doctrina del suicidio: «Aniquilar en su propia persona, dice él, el sujeto de la moralidad, es extirpar del mundo, en lo que de él depende, la existencia de la moralidad misma, la cual es, por tanto, el fin en sí mismo; por consiguiente, disponer de sí mismo, como de un puro instrumento para un fin arbitrario, es degradar uno la humanidad en su persona (2).

En los mismos términos, poco más ó menos, condena Kant la intemperancia y la lujuria. No hay mayor desprecio, dice, para la propia personalidad que servirse de ella como de un medio para satisfacer el apetito brutal: es hacer del hombre un instrumento de placer, y por lo mismo una cosa contra la naturaleza (3).

Igualmente la mentira. «Por la mentira, el hombre se hace despreciable á sus propios ojos y ofende la dignidad humana en su persona»...

La mentira es el envilecimiento y como el aniquilamiento de la dignidad humana. El hombre, en tanto es considerado como sér moral, no puede servirse de sí mismo como de un puro medio (de un atómata) (4). Es, finalmente, en razón de este principio como Kant introduce ó mejor encuentra en la moral práctica una clase de deberes del todo olvidados de los moralistas teológicos: el deber de la dignidad humana, recordando así la moral de los estoicos. Sería muy injusto, sin duda, imputar al cristianismo el haber desconocido el sentimiento de la dignidad humana. Una

(1) *Doctrina de la virtud*, parte 1.^a, l. I, introducción.

(2) *Idem, íd.*, c. I, art. 1.^o

(3) *Idem, íd.*, art. 2.^o

(4) *Idem, íd.*, c. II, art. 1.^o

doctrina que ha creído que el hombre había merecido ser rescatado por la muerte de un Dios, ha vinculado para la persona humana un precio sin límite; pero por otra parte, este valor de la persona era exclusivamente del dominio sobrenatural y místico. El hombre real debía, al contrario, buscar siempre el humillarse, y la humillación misma era un medio de elevarse. De aquí esta tendencia á matar la independencia, á apagar el espíritu de la libertad y á designar bajo el nombre de orgullo á toda fuerza del alma, aun legítima. Por otra parte, para hallar la diferencia entre los puntos de vista de la piedad y del derecho, basta comparar las máximas de Kant con las más sublimes y exaltadas del Evangelio, donde el maestro recomienda la humildad aun contra la violencia. Como quiera que sea, los principios que siguen son de un espíritu moral supremo.

Considerado como persona, el hombre está por encima de todo precio..... Él posee una dignidad (un valor interior absoluto), por la cual obliga al respeto de su persona á todas las otras criaturas racionales, y le permite moderarse con cada una de ellas y estar á su mismo nivel..... El hombre no debe perseguir su fin, que es un deber en él, de una manera baja y servil (*ánimo servili*), como si tratase de solicitar un favor». De estos principios se deducen máximas dignas de ponerse al lado de aquellas de Epícteto: «No seáis esclavos de los hombres. No toleréis que vuestros derechos sean impunemente pisoteados..... Es indigno de un hombre el humillarse y doblarse delante de otro. Aquél que se hace gusano ¿puede quejarse de ser aplastado? Las máximas precedentes nos conducen naturalmente (1) á la Doctrina del derecho (*Rechtslehre*); parece que Kant, para establecer esta doctrina, no había tenido más que invocar el mismo principio y sacar las consecuencias. Decir, en efecto, que la humanidad y en general toda criatura racional debe de ser considerada como *fin* y no como *medio*,

(1) *Doctrina de la virtud*, art. 3.º

¿no es decir que esta criatura tiene derechos? Y la esencia del derecho ¿no es ser precisamente una facultad que se pertenece á sí misma, y de la cual sólo nosotros podemos disponer? La voluntad racional, ó sea lo que se llama *la personalidad*, es pues, el fundamento del derecho; y los diferentes derechos no son otra cosa que las diversas manifestaciones de la personalidad humana. El derecho de la conservación personal, el derecho de propiedad, el derecho de libre circulación, la libertad del trabajo, la libertad religiosa, etc., etc., se deducen de esta idea primordial: que la persona humana debe de ser siempre considerada como *un fin en sí* y no ser transformada en *medio*. Matar, espoliar, sujetar, bajo cualquier forma que sea, es siempre disponer de los otros hombres como de *medios* para satisfacer nuestros propios apetitos. Kant hubiera, pues, debido limitarse á esta deducción, ó al menos debía haber señalado esta relación que une intensamente su teoría del derecho con su teoría moral. Mas él se coloca en un punto de vista que no excluye el precedente, y aun lo supone, pero que sin embargo se distingue. La voluntad, ha dicho, supone siempre una legislación; pero hay dos legislaciones: la una *moral*, la otra *jurídica*; la una *interna*, la otra *externa*. De la diferencia de estas dos legislaciones nace la diferencia de la moral y el derecho (1). Toda legislación tiene dos elementos: 1.º, una ley que presenta *objetivamente* como necesaria, la acción que debe ser hecha; 2.º, un móvil que da *subjetivamente* á la idea de ley un principio capaz para determinar á la voluntad á ejecutar esta acción. Si el móvil de la acción no es otra cosa que la ley en sí misma, la acción es *moral*; si es otro móvil cualquiera, por ejemplo, la inclinación ó el temor, la acción es *legal*. *La moralidad* es por consiguiente la conformidad del *motivo* de la acción con la ley misma; *la legalidad* es simplemente la conformidad de la acción con la ley,

(1) Kant. *Doctrina del Derecho. Introducción á la metafísica de las costumbres*, págs. 25 á 29.

cualquiera que sea el motivo. Por ejemplo, una ley ordena el cumplir los contratos. Aquél que obedece á esta ley, en conformidad con la esencia de lo que manda, es un hombre honrado; aquél que obra de la misma manera por no ir á presidio ó perder su crédito, no es honrado desde el punto de vista de la moral, más si lo es bajo el aspecto del derecho. Porque en estricto derecho, poco importa el motivo que determina, con tal de que se conforme á la ley. Se puede suponer una sociedad, en la que nadie obedezca á la ley del deber, y en la que esta ley será cumplida estrictamente por la sola fuerza de la inclinación ó del terror. Esta sería una sociedad jurídica ó legal, conforme á los principios del derecho, más no á los de la Ética. La Moral ó la Ética abraza á la vez los deberes interiores y los deberes exteriores, porque los unos y los otros pueden ser cumplidos por el solo móvil del deber. Por el contrario el derecho no se aplica más que á los deberes exteriores, los únicos que pueden ser objeto de contrato (1). Su primer carácter es «el no aplicarse más que á las relaciones exteriores de una persona con otra», en tanto que las acciones de la una puedan influir mediata ó inmediatamente sobre la otra. Por ejemplo, si yo pienso en las ventajas que me proporcionaría el bien de otro, este pensamiento puede ser contrario á la regla moral; pero como él no ejerce influencia alguna sobre la situación de otra persona, no la molesta en nada y no la priva de la más pequeña parcela que le pertenezca, este pensamiento no tiene nada contrario al derecho, ó por decirlo con más exactitud, no hay nada en él que puede dar lugar á un estado de derecho. Pero si yo paso del pensamiento á la acción, encuentro entonces un derecho que me para y me sirve de obstáculo.

El segundo carácter del derecho consiste, «no en la relación del deseo del uno con la voluntad del otro, sino en la

(1) Kant, *Doctrina del Derecho. Introducción á la metafísica de las costumbres*, III.

relación de dos voluntades» (1). Si deseais un objeto que me pertenece, sea para satisfacer una necesidad real, ó de mera fantasía, y cuyo objeto quiero conceder ó no, haciendo en esto lo que me plazca, no hay aquí entre vos y yo relación de derecho; si concedo el objeto accediendo á vuestro deseo, lo hago por pura liberalidad de mi parte, y si no lo concedo, no tenéis el derecho de quejaros de ello, porque ni vuestros deseos, ni vuestra necesidad os dan derecho sobre una cosa que no es vuestra. Suponed, por el contrario, que me hacéis una proposición, que yo acepto; hay aquí dos hechos, la oferta de una parte y la aceptación de la otra, que no son deseos, sino que son actos de la voluntad ó, como se expresa Kant, del arbitrio. Esta coincidencia de dos voluntades, da lugar á una relación de derecho. De esta consideración nace la doctrina de los contratos. Hay en este caso igualdad y reciprocidad entre los dos términos de relación; pero hay casos en que los dos arbitrios se hallan en una relación de desigualdad, ya sea por un convenio anterior ya por la naturaleza de las cosas. Esto sucede en la relación de marido y mujer, de padre é hijo, de amo y servidor; pero el derecho no reside menos en estos casos en la relación de la voluntad de unos á la de otros: este es el derecho doméstico. Hay casos, en fin, en los cuales la relación de las voluntades no es actual, sino posible; por ejemplo, yo ocupó un terreno por un acto de mi voluntad, en ausencia de todo concurrente; hasta aquí no hay más que el acto individual de mi libre arbitrio, y tampoco el derecho de propiedad existe más que en potencia; en realidad no hay aquí más que el acto de apropiación no discutido é indiscutible y la noción de derecho no ha tenido ocasión de ser aplicada; ella no interviene más que en el momento en que varias personas coinciden unas con otras y se reconocen recíprocamente la posesión legítima de ciertos dominios. Es, pues, la relación de dos ó más voluntades, en tanto que

(1) *Idem*, Introd. á la *Doctrina del derecho*, B.

consienten ó no consienten en reconocerse mutuamente los propietarios del suelo, la que da lugar ó debatir la cuestión de derecho (1).

Réstanos determinar la naturaleza de la relación de una voluntad á otra, que da nacimiento, según Kant, á la noción del derecho. Para ello hay que atender á *la forma* de la voluntad, no á su *materia* (2). La materia de la voluntad es el fin que ella se propone; y poco importa que el objeto de mi libre arbitrio sea la adquisición de un campo, de una casa ó de una suma de plata; poco importa que el móvil que me haga obrar sea el interés personal, la afección ó el temor; lo que funda el derecho es la condición general que debe convenir á la vez á las dos voluntades. Esta condición es la libertad. De modo que cualesquiera que sean los términos de un contrato y las intenciones de las partes, hay en él siempre algo esencial al mismo, y esto es la libertad de los dos contratantes, aceptando recíprocamente las eventualidades y riesgos de sus convenciones. No sucede lo mismo en el derecho doméstico, porque ¿bajo qué condición el padre, la madre, el amo tienen allí el derecho sobre sus subordinados? Bajo la condición de que la voluntad de aquéllos concuerda con la de éstos, según la ley de una libertad común y recíproca (3). En fin, mi derecho sobre las cosas no se halla fundado tampoco sino sobre la condición de que no oponga obstáculos á la libertad de los otros hombres, de tal suerte que puedan, como yo, apropiarse lo que les es necesario, en las mismas circunstancias.

De las consideraciones precedentes, Kant deduce esta

(1) Debo decir que la aplicación de la fórmula de Kant á estas diferencias, no es la reproducción literal de su pensamiento, sino un comentario que no tiene nada de infiel.

(2) Intr. á la *Doctr. del derecho*, B., pág. 43.

(3) Esta fórmula no parece aplicarse bien al derecho paternal; pero aun este derecho es la concordancia de la libertad del padre con la libertad futura del hijo. De otra manera el poder paternal sería despótico.

fórmula: «Es conforme á derecho toda acción que permita ó cuya máxima permita, al libre arbitrio de cada uno, estar de acuerdo, siguiendo una ley general, con la libertad de todos». De aquí este principio de los deberes de derecho: «obra exteriormente de tal forma, que el libre uso de tu arbitrio pueda acordarse con la libertad de cada uno, siguiendo leyes generales» (1).

El poder de reprimir resulta inmediatamente de la noción así definida (2), porque si es un principio de la razón que la libertad del uno debe concordar con la del otro, todo obstáculo que se opone á mi libertad es contrario al derecho, y procurando yo apartar tal obstáculo, no hago otra cosa que defender mi libertad. Por consiguiente, la represión empleada para alejar de mí todo acto injusto, es conforme con la libertad, y es, por tanto, justa.

Kant sostiene hasta que el derecho y la facultad de reprimir son una sola y misma cosa (3). Separa de la noción del derecho todo motivo interior ó puramente moral, por ejemplo, el respeto á la ley, y hace consistir el derecho en la acción exterior. Esto sentado, el derecho no puede ser considerado como la facultad de exigir de otros que reconozcan interiormente la justicia de nuestras pretensiones, pues que poco importa su pensamiento sobre este punto. El derecho no es sino la facultad de hacerles proceder conforme á lo que es justo, sea por la coacción, sea por la amenaza de la coacción. Mas para que la coacción sea legítima es necesario que concuerde con la libertad del que la emplea, y con la libertad de aquél contra quien se emplea; luego según esto, no es otra cosa que la fuerza. De modo que la coacción que emplea un acreedor contra su deudor, está de acuerdo con la libertad de los dos, porque desde el

(1) Introd. á la *Doctr. del derecho*, C.

(2) *Idem, id.*, D.

(3) *Idem, id.*, E.

principio el deudor adquirió voluntariamente la subordinación á esta contingencia, con el préstamo; en segundo lugar debe consentir en sufrir una coacción que él mismo tendría el derecho de emplear en unas circunstancias semejantes. Sin duda, independientemente de la coacción, hay una razón que impone al deudor el deber de entregar lo que recibió prestado; pero este es un principio que pertenece á la moral propiamente dicha, y del cual hace abstracción el derecho, y Kant acaba por establecer la fórmula siguiente, que es su última palabra sobre la naturaleza del derecho: «El derecho consiste en la posibilidad del acuerdo de una coacción general y recíproca, con la libertad de cada uno».

Esta teoría de Kant tiene un señalado mérito: excluye dos falsas doctrinas que pueden conducir á la tiranía; una confunde el derecho con la fuerza, la otra con la virtud. La primera es la de Hobbes y la de Espinosa; la segunda es la de Platón.

Según Hobbes y Espinosa, todo hombre tiene un derecho absoluto sobre todas las cosas, pero como el derecho absoluto del uno, se opone al derecho absoluto del otro, la fuerza es la que decide, y por consiguiente, el principio se destruye á sí mismo. Según Kant, por el contrario, el derecho no puede ser el enemigo del derecho. Todo uso de la libertad que dañe á la libertad de otro, es contrario al derecho. El límite de mi libertad no está en el de la fuerza de que pueda yo hacer uso, sino en la facultad que deben tener los demás hombres de usar de su libertad como uso yo de la mía; yo tengo, por ejemplo, el derecho de conservarme, y no puedo conservarme sino por el uso libre de mi voluntad; tengo, pues, el derecho de tomar un fruto que no pertenece á nadie, de pescar en un arroyo que nadie se ha apropiado aún; pero este derecho que tengo yo, también lo tienen otros igualmente; su libertad es igual á la mía, no puedo arrancarles á la fuerza el fruto que hayan cogido antes que yo ni quitarles del lugar que hayan ocupado; no puedo hacer más que tomar otro fruto y ocupar otro lugar. El derecho consiste, pues,

en el acuerdo de la libertad del uno con la del otro, y todo lo que viola este acuerdo es tiranía.

Por otra parte, todo lo que no perjudique á la libertad de otro, está en mi derecho, en el sentido de que nadie tiene el derecho de impedírmelo. Así es como una cosa ilegítima en sí, puede ser lícita respecto á los otros hombre; por ejemplo, la intemperancia, que es un vicio, no es contraria al derecho, en tanto que no dañe á nadie; es decir, ningún hombre tiene derecho á forzar á otro hombre á ser virtuoso, á menos que no haya recibido misión semejante de la naturaleza ó la convención: (el padre, el pedagogo). En principio yo no puedo nada sobre la libertad de nadie, á menos que él haga uso de la suya contra la mía. Esto que yo no puedo hacer, la ley no lo puede tampoco, porque la ley no es más que la expresión de la voluntad general, y yo no puedo querer que ningún hombre sea contrariado en el uso de su libertad, en tanto este uso concuerde con la libertad de todos. Por consiguiente, una cosa es el derecho y otra es la virtud. La separación de estos dos objetos no es menos necesaria á la virtud que al derecho. Sujetar la virtud á la coacción legal, es quitarle su carácter propio, que consiste, como dice Kant, en obedecer á la ley moral por respeto á la ley, no por temor.

Pero aun admitiendo la fórmula de Kant como la que establece con precisión el verdadero medio entre la doctrina de Hobbes y la de Platón, debemos señalar, sin embargo, que nos da el signo exterior del derecho, más bien que el derecho mismo. Que esta definición sea un buen criterio para reconocer lo perteneciente al derecho lo admito bien; pero ella no penetra en la esencia de la cosa, y, para hablar el lenguaje de Kant, su definición proporciona, si se quiere, la *forma* del derecho, pero no su *materia*. Dice, con razón, que el derecho es el acuerdo de la libertad de cada uno con la de todos, pero no dice por qué debe existir tal acuerdo. Es necesario, por tanto, que cada libertad sea ya por sí misma algo sagrado, para hacer respetar en ella lo que ella

debe respetar en las otras. Es necesario que haya derechos preexistentes, para que cada libertad esté limitada por la libertad de los otros. El derecho es, pues, anterior á todo reencuentro de voluntades y todo acuerdo de entre ellas, luego no resulta de este acuerdo.

Definir el derecho como lo define Kant: *el conjunto de condiciones* bajo las cuales la libertad de cada uno concuerda con la de todos, ¿no es reducirlo á una abstracción? Estas condiciones son en sí mismas indeterminadas, son estas ó aquellas circunstancias. Generalizad estas circunstancias y tendréis, según Kant, *el derecho*. Pero el derecho no es una condición ni una suma de condiciones, es una cualidad inherente al sér moral, un verdadero poder anterior y superior á las condiciones bajo las cuales pueda desenvolverse. Sin duda este poder, que existe á la vez en todos los hombres, no puede estar en contradicción consigo mismo; de aquí proviene que el derecho del uno deba armonizarse con el derecho del otro. Se puede luego aplicar el nombre de derecho á las reglas que rigen esta armonía, pero tales reglas no son propiamente el derecho, como las reglas de la retórica no son la dialéctica.

Se podría partir, para la determinación de la idea de derecho, de la siguiente definición de Leibniz: «El derecho es *un poder moral*, como el deber es *una necesidad moral*. Es de observarse que Kant, que ha tomado de Leibniz la segunda parte de esta definición, pues que define con frecuencia el deber diciendo que es una coacción moral, no haya adoptado también la primera. Esto podría probarse por la índole misma de su filosofía, la cual lo subordina todo á *las reglas* y desconoce el poder activo que es la fuente del sér y de la vida. Sea de ello lo que fuere, es muy justo reconocer que el derecho es *un poder*, porque todo lo que es capaz de oponer alguna resistencia ó impedir alguna acción, es con justo título, llamado poder. Un niño puede ser tan fácilmente destrozado como una rama de un árbol; y sin embargo la tierna criatura tiene á su disposición una misteriosa fuerza

superior para su defensa, que se llama derecho. Nadie duda de que haya en la naturaleza del niño un poder que se opone á los malos tratamientos y á la violencia; poder de una índole muy particular, porque se asocia á la debilidad misma. Así es también como nosotros tenemos un poder sobre aquél que nos ha dado su palabra y hasta tenemos alguna fuerza para obligarle á su cumplimiento. Pero la conciencia distingue muy bien dos poderes y comprende que no se deriva el uno del otro.

Habría evitado Kant las objeciones precedentes, si al caracterizar el derecho por sus condiciones externas, hubiera indicado el principio interno, lo cual no le hubiera sido difícil descubrir, pues que él es el que lo introdujo en la ciencia, á saber: el principio de la humanidad fin en sí ó de la personalidad inviolable. *Homo, res sacra homini*, decía Séneca, y tal es también el principio de Kant.

Si pasamos de los principios á las aplicaciones, veremos que no hay ni una cuestión de derecho natural que Kant no haya abordado y tratado con la originalidad que le es propia. En la imposibilidad en que nos hallamos de tocar todas las cuestiones tratadas por él, nos detendremos singularmente en la teoría curiosa y en extremo ardua de la propiedad. Es dudoso que el formalismo escolástico en que Kant se encierra, añada gran[cosa á las ideas; pero como este formalismo es una de las líneas características de nuestro autor, se nos permitirá dar de esto un curioso ejemplo, curioso sobre todo si se tiene en cuenta que se trata aquí de una cuestión que toca muy de cerca al más vivo interés del hombre, y sobre la cual los Rousseau y los Proudhon han extendido el fuego y la ponzoña de su formidable dialéctica.

Comenzaremos por transcribir la definición que Kant da de la propiedad: «Lo mío de derecho, dice, *meum juris* (la propiedad), es lo que se halla conmigo en una tal relación tal, que me encontraría perjudicado si otro hiciera uso de ello sin mi consentimiento». Después, § 5, reproduce la

misma definición bajo otra forma, la siguiente: «Lo mío exterior es la cosa fuera de mí, de la cual no se me podría impedir usar á mi gusto, sin perjudicarme». Estas definiciones son una misma y expresan dos aspectos bajo los cuales se ha podido considerar la voluntad, el uno negativo, positivo el otro: lo mío de derecho es aquello de lo cual puedo excluir á los otros y de lo cual nadie puede excluirme. Que esta definición sea exacta y que exprese bien el doble carácter de la propiedad no puede negarse; solo que ésta no es una definición; es decir, una noción abstracta á la cual es muy posible que nada corresponda en derecho, en realidad. En efecto, tal definición se reduce á ésto: «Habiendo un objeto tal que nadie pueda usar sin mi consentimiento, llamo yo á este objeto *mío*». Pero ¿hay tal objeto? y sobre todo, ¿es legítima mi indicada relación con él? He aquí la cuestión.

Kant hace un punto final y distingue dos especies de posesión. Consiste la una, pura y simplemente, en la detención del objeto, el hecho de tenerlo actualmente en nuestro poder; la otra es independiente de las condiciones de tiempo y espacio y en virtud de ello puedo decir que una cosa es mía aunque no la tenga actualmente en mi poder, «de modo que yo no llamaré mía á una manzana porque la tenga entre mis manos, sino solamente sí puedo decir: la poseo, aunque la haya depositado en cualquier parte. Tampoco puedo decir del suelo sobre que me halle que es mío, por la sola razón de tenerlo bajo mis plantas; no podré calificarlo de mío, sino cuando pueda afirmar que permanecerá en mi posesión, aunque yo cambie de lugar». Tal distinción no es otra cosa que la reconocida por todos los jurisconsultos entre la posesión y la propiedad; pero ha sido referida muy hábilmente por Kant á los principios de su filosofía. Llama á la una posesión *empírica* (*phænomenon*), porque no tiene lugar sino en un punto determinado del espacio y del tiempo; á la otra la llama posesión *inteligible* (*noumenon*), porque tiene lugar fuera de toda condición de

espacio y tiempo é indica simplemente una relación de mí á algo de fuera de mí.

Pero esta distinción, por justa y delicada que sea, no va sin embargo más lejos que la definición misma. Sin duda, para que yo pueda ser dañado por el uso que otro haga de cosa mía, sin mi consentimiento, es necesario que la *detención* sea alguna cosa diferente de la verdadera posesión; de no ser así, aquél que ha hecho uso de una cosa mía, de cualquier modo que la haya obtenido, vendría á ser propietario de ella, puesto que el uso no es posible sin una cierta detención. Por consiguiente, en la definición de lo mío de derecho se halla ya contenida la noción de una posesión inteligible, ó, por mejor decir, ella no es otra cosa que esta misma noción. Además, no es que yo hago esta deducción por Kant, no; él mismo la hace en los términos siguientes: «La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la posesión. Pero no sería mía cualquiera cosa exterior, porque pudiera yo sentirme lesionado por el uso que otro hiciese de una cosa en cuya posesión yo no estuviera. Tener uno como suya una cosa es contradictorio, si el concepto de la posesión no es susceptible de dos sentidos diferentes; es decir, si no se puede distinguir la posesión *sensible* de la *inteligible*, entendiéndose aquí por la primera la posesión *física* y por la segunda la *meramente inteligible*, de un mismo objeto».

Pero esta noción, estando deducida analíticamente de la definición de lo mío de derecho, no nos enseña nada más que la definición misma sobre la posibilidad y legitimidad de tal posesión. También Kant se propuso la siguiente cuestión: ¿Cómo puede ser la posesión inteligible?

La posibilidad de la posesión empírica ó física no ofrece dificultades: «La proposición de derecho relativa á la posesión empírica, es analítica (1), porque no dice más sino que

(1) Llama Kant proposición *analítica* á aquélla en la cual no se puede negar del sujeto el predicado, sin caer en contradicción.

resulta de esta posesión con frecuencia el principio de contradicción; es decir, que si soy el detentador de una cosa, aquél que se apodera de ella sin mi permiso, hiere y disminuye lo mío interior (mi libertad), y por consiguiente sigue una máxima directamente contraria al axioma de derecho. La proposición cuyo objeto es la legitimidad de la posesión empírica no traspasa, pues, los límites del derecho de una persona con relación á ella misma» (1).

Pero no puedo pensar del mismo modo en el caso de la posesión inteligible. Mi libertad no tiene por sí misma un derecho sobre un objeto que no es actualmente objeto de mi arbitrio, supuesto que no soy detentador. ¿Cómo el derecho puede pasar de la esfera interior á una esfera indeterminada donde no se halla el yo ó al menos sólo idealmente se halla? En fin, ¿cómo es posible la posesión de un objeto á distancia y su duración, ó más bien, hecha abstracción del tiempo y el espacio? Esta proposición es *sintética* (2), pues que añade al sujeto una especie de posesión que no se deriva necesariamente de su libertad.

He aquí el problema, expuesto atrevida y profundamente. Veamos su solución.

Según Kant, la razón práctica no tiene otra cosa que hacer para responder á esta cuestión, que separar todas las condiciones de la intuición sensible que fundan la posesión empírica; es decir, el espacio y el tiempo, y por el solo hecho de eliminar estas condiciones funda y extiende el concepto del derecho fuera de toda condición empírica.

Pero quiero ahondar en el estudio de estas condiciones

En el caso de que se trata no se puede negar la posesión actual sin negar la libertad; por consiguiente, dado ésta, la otra lo es también, la proposición es analítica y evidente por sí misma.

(1) *Doctr. del derecho*, parte I, c. I, § 6.

(2) Llama Kant proposición *sintética* aquella cuyo sujeto se puede afirmar sin predicado; donde, por consiguiente, éste es *añadido* al sujeto y no está contenido en él en virtud del principio de contradicción.

eliminativas; no veo absolutamente nada que pueda servir de fundamento á una tan larga extensión del derecho: el derecho de una persona sobre un objeto situado fuera de ella y del cual no tiene la detención actual. No veo aquí más que un artificio lógico que resuelve la dificultad por sus términos mismos y donde la respuesta es absolutamente idéntica á la cuestión. Se trata de saber cómo es posible otra posesión que la posesión empírica. Se responde á esto que basta para concebir esta posibilidad separar las condiciones de la posesión empírica. Se dice que es de la esencia de la razón práctica fundar proposiciones de derecho *extensivas* por la sola *eliminación* de las condiciones empíricas. Pues este es precisamente el problema, y si la cosa es evidente por sí misma, no hay necesidad de presentarla como un problema; pero la cosa no es de ningún modo evidente por sí misma, porque no se ve cómo una operación totalmente abstracta de la razón, á saber: la eliminación del concepto del espacio y el tiempo, baste para extender mi derecho de una manera efectiva por á fuera de tiempo y lugar actuales. Kant tuvo razón al decir que aquí había un problema, pero no nos proporciona ningún elemento de solución para el mismo.

Sin duda que si el principio de la posesión inteligible fuera por sí como una regla necesaria de la libertad, sería inútil para demostrar la aplicación; de ahí el añadir las nociones del espacio y el tiempo, como es necesario hacerlo para el conocimiento especulativo de los objetos; pero la cuestión es precisamente establecer que este principio es una regla, pues hasta el presente no es otra cosa que una definición.

Kant ha percibido tan bien el vicio de su teoría, que á su definición, de la que nada se puede sacar, añade un axioma ó un postulado al que llama *postulado jurídico de la razón práctica*, el cual, según nos parece, resulta infructuoso; pero lo examinaremos con alguna detención.

He aquí el postulado: «Es posible que yo tenga como mío un objeto cualquiera exterior á mi arbitrio; es decir,

que una máxima según la cual, si ella tuviera fuerza de ley, un objeto del arbitrio debería estar por sí mismo sin dueño, es nula por sí misma» (1). En otros términos, una ley que impidiera á cada uno apropiarse un objeto cualquiera al que se aplicara su voluntad y según la cual ley este objeto debería de ser considerado como de no tener dueño, es contraria al derecho.

He aquí ahora la demostración. Un objeto de mi arbitrio es un objeto del cual tengo físicamente el poder de servirme. Decir que este objeto no puede llegar á ser mío, es tanto como decir que debo poner fuera de mi uso y de todo uso las cosas que puedan servir; lo cual es, de una parte, contradictorio en sí, de otra, pone en contradicción la libertad consigo misma.

Yo hago constar que este postulado puede tener dos sentidos, porque la palabra *tener*, según Kant, tiene dos sentidos. Se puede *tener* un objeto, de una manera empírica ó de una manera inteligible. Lo primero es la detención, lo segundo es la propiedad. Si la palabra *tener* significa aquí posesión inteligible, entonces la posibilidad de una tal posesión no tiene necesidad de ser demostrada, porque se halla fuera del postulado de derecho y, por consiguiente, la demostración tan complicada que hemos combatido hasta ahora, es perfectamente inútil; toda la teoría de la propiedad se refiere á una definición y á un axioma. Pero si la palabra *tener* puesta en el postulado no se entiende más que en un sentido empírico, este postulado no puede servir á la demostración de la posesión inteligible ó la propiedad.

Kant razona así: «Querer imponerme como condición de la posesión de un lugar, la necesidad de ocuparlo constantemente con mi persona, sería sostener que no es posible tener á título de suyo ninguna cosa exterior». Así, pues, negar la posesión inteligible, es negar el postulado jurídico.

(1) *Doctrina del derecho*, part. I, c. I, § 11.

Para que esto fuera justo, sería necesario que en el postulado, la frase *tener alguna cosa como suya*, significara precisamente tener fuera del espacio y el tiempo. En este caso sería justo aquel razonamiento, pero esto no es más que una tautología. Pero si estos términos significan poseer actualmente una cosa en tanto que de ella se hace uso, el razonamiento no es concluyente, porque en este caso, exigir para que yo posea un lugar que lo ocupe con mi persona, no es negar en absoluto que yo pueda tener este lugar como mío, y, por consiguiente, no es ir contra el postulado jurídico, si este postulado no se extiende más allá de la posibilidad de una posesión empírica.

Pues yo afirmo que el sentido del postulado es y no puede menos que ser, el último de los dos indicados y es evidente que no tiene esta condición. En efecto ¿cuál es la razón que hace valer Kant en favor del postulado jurídico? Negar, dice él mismo, la posibilidad de que haya lo mío, es querer que la libertad se prive á sí misma del uso de su arbitrio, poniendo fuera de todo uso posible los objetos que puedan ser utilizados. Mas para ésto, sería necesario que yo negara toda posesión, aun empírica, porque si admito una posesión empírica, no pongo fuera de todo uso las cosas que puedan servir, yo digo solamente que las cosas no vienen á ser del hombre sino en tanto que ha hecho uso de ellas; no impido á su libertad servirse de las cosas útiles, sino que establezco que su derecho sobre estas cosas no se extiende más allá del uso. El problema consiste precisamente en demostrar que el uso de las cosas hace necesaria una posesión que se extiende más allá del simple uso; y esto no está contenido en el postulado, porque el postulado es una proposición analítica y la proposición que se trata de establecer es sintética.

Kant, se dice, en fin, ha salido de estas abstracciones y ha buscado en la experiencia el principio y el origen de la propiedad, pero no ha sido más afortunado en esta nueva empresa. Adopta el principio de los jurisconsultos: la ocu-

pación sancionada por la ley (1). Pero este principio es insuficiente para resolver el problema establecido por Kant. El problema es el siguiente: ¿Cómo de la posesión empírica ó de la detención actual puedo pasar ó la posesión inteligible; es decir, á la propiedad? La ocupación explica muy bien la posesión empírica. Cuando una cosa no es de nadie, es de aquél que se la apodera y de ella se sirve. Negar esto, sería, como dice Kant, poner fuera de todo uso las cosas que pueden servir. Pero el hecho de apoderarse de una cosa ¿puede dar sobre ella un poder independiente del espacio y el tiempo? ¿Cómo se podría hacer que porque ocupe con mi cuerpo un lugar cualquiera del suelo, aquél me siga perteneciendo aun habiéndolo abandonado? La ocupación no da un derecho que traspase el tiempo de la ocupación misma.

Se emplea con frecuencia en esta cuestión la comparación con el teatro, donde los mejor colocados son los que llegan primero. Pero el lugar que yo pueda ocupar en un teatro no es mío á perpetuidad, solamente lo es mientras dura el espectáculo. La ocupación no se extiende más en el espacio que en el tiempo. ¿Por qué la ocupación de un lugar determinado me habría de dar derecho sobre el lugar inmediato? Suponiendo que la ocupación tenga tal virtud, ¿hasta dónde se extiende aquel derecho? «¿Basta, dice J. J. Rousseau, poner el pie sobre un continente para declararse el señor de él y excluir para siempre á todos los otros hombres?» Kant, para fijar los límites del derecho de ocupación, dice que cada uno puede apropiarse aquello que puede defender (2); de donde deduce que la fuerza viene á ser el signo y el título justificativo del derecho. A propósito, dice el traductor de Kant en un excelente introducción: «Él, el filósofo de la libertad y del derecho, suma aquí el derecho á la fuerza y busca en un elemento físico é inde-

(1) *Doctrina del derecho*, part. I, c. I, § 14.

(2) *Idem, id.*, § 15.

pendiente de la libertad humana, un límite que no debe derivarse sino de la libertad y de la justicia. Olvida que no es la potencia de defender una tierra la que origina la legitimidad, sino que, por el contrario, es la legitimidad la que origina la defensa» (1).

¡Cosa extraña! Kant desconoció el único principio que pudo haber resuelto el problema que él planteó, el principio del trabajo. Es el trabajo solo el que puede cambiar la posesión empírica en posesión inteligible. El trabajo, depositando en cierto modo un signo de mi presencia en todos los lugares del espacio que hayan sido sucesivamente objeto de mi actividad, perpetúa la ocupación, é imprimiendo á los objetos el sello de mi personalidad, la permite traspasar las condiciones de espacio y de tiempo. Pasando de un surco á otro surco, hechos por mi arado, extendiendo mi posesión sin perder nada de lo que anteriormente poseía, porque estos surcos, obra de mi industria, guardan el testimonio de mi presencia y oponen así una barrera insuperable á una nueva ocupación. Kant vió profundamente que todo el misterio de la propiedad se hallaba en este misterio de la extensión de la voluntad en el espacio y el tiempo, pero ha explicado esta extensión, mediante una operación del entendimiento, totalmente abstracta y negativa, en vez de buscar su sentido en la personalidad viviente que conquista el espacio y cuyas obras no se extinguen con las acciones.

El estudio de la propiedad, aunque perteneciendo al derecho privado, nos conduce al derecho público, porque, según Kant, la propiedad, en tanto que no está sometida á derecho público ó á leyes, no es más que *provisional*, sólo en el Estado se convierte en *perentoria* (2). Esta apreciación que es muy justa, y que corta el nudo de las objeciones provocadas por la teoría de Rousseau, no puede ser bien

(1) Intr. del trad. pág. 156.

(2) *Doctrina del derecho*, § 15.

comprendida sino después de ser expuestos los principios de política de Kant.

La política de Kant, sin ser notable por la invención, es de un gran interés sin embargo. El autor adopta las más importantes ideas del siglo XVIII, y esta adhesión ya es, por sí misma, un hecho interesante; pero además, imponiendo tales ideas, Kant les imprime un sello propio; las transforma y esclarece, y las mejora profundamente respecto á algunos puntos.

Una de las cuestiones mejor tratadas por él, á la par que de las más abandonadas por los publicistas de su tiempo, es la del acuerdo entre la política y la moral (1). Kant defiende la necesidad de este acuerdo, contra la política empírica y maquiavélica.

«La política, dice: *sed prudentes como la serpiente*; la moral añade esta restricción: *y sencillos como la paloma*. Si son incompatibles entre sí una y otra cosa en un mismo precepto, la política se halla en oposición con la moral, pero si estas dos cualidades deben absolutamente hallarse reunidas, la idea contraria es absurda y no se puede proponer ni como problemática, la cuestión de cómo se acordarían recíprocamente la política y la moral» (2). La oposición absoluta que se supone existir entre los principios de la moral y las máximas de la justicia, no puede ser admitida sino por aquéllos que rechazan toda moral. En este caso, el acto de conducir á los hombres no difiere del de conducir irracionales, viniendo á ser un simple mecanismo, como con frecuencia lo es de hecho. Pero fácilmente se ve que esto no es oponer la moral á la política, sino sacrificar la una á la otra. Y no puede ser otra cosa, porque si no se admite esta máxima un poco ingenua: «la honradez es la mejor política», se admitirá seguramente esta otra: «la honradez

(1) Proyecto de paz perpetua, apéndice I y II.

(2) Apéndice I. De la oposición de la política y la moral.

vale más que toda política». Además puede uno formarse fácilmente la idea de *un político moral*, pero no de *un moralista político*. En efecto, la idea de un hombre que sólo escuche la voz de su deber para proceder en consecuencia, es decir, de un político moral, no es muy clara é inteligible; pero la de un hombre que quiere reducir la moral á un mecanismo y tratar á los hombres como medios, aunque más conforme acaso con la realidad, es bien absurda y contradictoria.

El moralista político se persuade de que posee la práctica de la política verdaderamente, y no tiene sino la práctica de los negocios y el cuidado de su propio interés. La facilidad con que se acomoda á las circunstancias le hace creer que es capaz de juzgar los principios, ó más bien, mide los principios según su estricta y personal experiencia. Como conoce un gran número de hombres, se ufana de conocer *al hombre* y quiere llevar á todos lados su espíritu de procedimiento mecánico y de coacción servil. En fin, no ve otra medida de derecho absoluto que los códigos y las constituciones. No hace nada que no sea sujetándose á máximas sofisticas, como estas: 1.^a, *Fac et excusa*: comienza por hacer y luego te excusarás; 2.^a, *si fecisti, nega*: niega lo que has hecho; 3.^a, *divide et impera*: divide y dominarás.

Tales son las máximas, los juicios y las prácticas de los falsos políticos. El político moral, por el contrario, parte de la idea del derecho. Donde quiera que perciba los defectos del Estado, es decir, cosas contrarias á la razón y al derecho, procurará corregirlas poco á poco y transformar los súbditos, de esclavos en hombres. No debe imitar al *despótico moralista* que procede contra la experiencia y la oportunidad; el político moral sólo marcha á paso lento y teme siempre hacer más mal por las reformas intempestivas que por una prudente contemporización.

El político vulgar atiende á lograr desde luego el fin; pero procurándolo se equivoca, porque ¿cómo conoce bastante el mecanismo de la naturaleza para asegurarse de triunfar

siempre por los mismos medios, aun siendo los más hábiles en apariencia? Por el contrario, el político moral establece este principio: «Buscad primeramente el reino de la pura razón práctica y de la justicia y el fin se os dará por añadidura». Porque la moral ó la rectitud no está en contradicción con el bien, ni contra el bienestar de los hombres. Más bien es el medio mejor de asegurarlo. «La siguiente sentencia un poco desenvuelta, pero cierta: *¡Fiat justitia, pereat mundus!* es decir: ¡Que la justicia reine, aunque perezca el mundo!; esta sentencia, digo, ha pasado como un proverbio, y es un principio de derecho bien enérgico y que corta valientemente toda trama, obra de la astucia ó de la fuerza».

Es necesario reconocer el enlace de la política y la moral y la dependencia de la una respecto á la otra. En principio, el orden de la moral es el primero y el de la naturaleza viene á continuación. No buscar sino al segundo es no llegar á obtener ninguno de los dos; buscar al primero es el medio seguro de hallar á los dos. Así, pues, aunque en la práctica la unión de la moral y la política hallan un eterno obstáculo en las pasiones de cada hombre y en las malas disposiciones de los gobiernos, «la verdadera política no sabrá dar un paso sin antes haber rendido homenaje á la moral..... Los derechos del hombre deben de ser tenidos por sagrados, sea cual fuere el sacrificio que esto pueda costar á los gobernantes..... Toda política debe inclinarse ante el derecho y solo así puede ella esperar llegar, aunque lentamente, á un grado de altura en el que brille con duradera luz».

Kant pretende dar una fórmula mediante la cual se pueda juzgar si la política se halla ó no de acuerdo con la moral. He aquí esta fórmula: «Todas las acciones relativas al derecho de otro, *cuya máxima no es susceptible de publicarse*, son injustas». La publicidad se convierte, pues, en un *criterio* de la moralidad de un gobierno. En efecto, una máxima que no se pueda confesar muy alto, que haya ab-

soluta necesidad de mantener secreta, bajo pena de no lograr buen éxito, y que no se podría dar á conocer públicamente sin provocar la oposición de todos, una tal máxima, no puede deber sino á su injusticia, esta repugnancia universal. Á la verdadera política, que puede abiertamente declarar sus principios, se opone la *casuística* política, la cual no cede en nada á la de los mejores jesuitas. Las reglas de esta casuística son: la *reserva mental*, de que hace ella uso en la redacción de los tratados públicos, para lo cual tiene necesidad de emplear expresiones que pueda siempre y según la ocasión, interpretar á su favor; *el probabilismo*, que consiste en imaginar en los demás, malas intenciones y en buscar en las apariencias de una superioridad posible, un motivo legítimo de arruinar Estados pacíficos; en fin, *el pecado filosófico*, que consiste en mirar como un peccadillo insignificante y muy perdonable la absorción de un Estado pequeño, hecha por otro grande. Las mentiras de la falsa diplomacia, no se encuentran solamente en las relaciones de los gobiernos entre ellos, sino que también se hallan en las relaciones de los gobiernos con los súbditos.

Abordemos ahora el estudio de la política propiamente dicha ó sea: 1.º, teoría del Contrato social; 2.º, la separación de los poderes; 3.º, el derecho de insurrección.

Ya hemos dicho que Kant tomó por entero las ideas predominantes en el siglo XVIII. De Rousseau adoptó la teoría del *contrato original* (*pactum originale*), y de Montesquieu, el principio de la separación del poder. Lo que es original de él es su notable polémica contra el derecho de insurrección.

He aquí ahora la teoría del *contrato social*, según Kant, reproducida casi en los términos mismos usados por Rousseau, salvo una modificación importante que se hará notar: «El acto mediante el cual un pueblo se constituye por sí mismo en Estado, ó más bien la simple idea de este acto, que solo permite concebir su legitimidad, es el contrato original, en virtud del cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) deposi-

tan en el pueblo su libertad exterior, para recuperarla en seguida como miembros de una república; es decir, del pueblo en cuanto Estado (*universi*)» (1).

Kant adopta, pues, en sus términos mismos el principio del *contrato social*; pero al mismo tiempo lo desenvuelve, lo precisa ó lo rectifica en varios puntos importantes.

Al principio establece que el contrato social no es á sus ojos un hecho histórico, sino una pura idea. «Éste no es más que una *pura idea* de la razón; pero una idea que tiene una realidad práctica incontestable, en el sentido de que obliga á todo legislador á dictar sus leyes, de tal forma, como pudieran emanar de la voluntad colectiva de todo un pueblo; y todo súbdito, en tanto quiera ser ciudadano, ha de considerarse como si hubiera concurrido á formar una voluntad de este género» (2). En una palabra, el contrato social es en cierto modo la forma *a priori* sin la cual no podemos idear un Estado, cualquiera que sea por otro lado su origen empírico.

En segundo lugar, el contrato social no funda *lo tuyo y lo mío*, es decir, lo justo; solamente lo garantiza. «Si no se quisiera reconocer, dice Kant ni provisionalmente, por legítima alguna adquisición anterior al estado civil, sería imposible este mismo estado. En efecto, cuanto á las formas, las leyes que regulan lo tuyo y lo mío en el estado natural, no contienen otra cosa que lo que prescriben las leyes del estado civil, en tanto que se concibe éste únicamente conforme á ideas racionales; toda la diferencia está en que este último determina las condiciones que aseguran la ejecución de las leyes del primero» (3). La sola diferencia que hay entre el *estado de naturaleza* y el *estado civil*, es que en

(1) *Doctrina del derecho*, § 46.

(2) Kant, Relaciones entre la teoría y la práctica (véase traducción de los *Elementos metafísicos de derecho*, por J. Barni, página 362).

(3) *Doctrina del derecho*, § 65.

el primero no hay *justicia distributiva* (1). El estado *civil* ó *jurídico* no contiene nada más que el de naturaleza, respecto á la materia; es decir, que los deberes de los hombres entre ellos son los mismos en los dos casos, no difieren más que por la *forma*, esto es, por las condiciones personales y públicas que permiten á cada uno gozar de su derecho.

En tercer término, en fin, es un deber para el hombre pasar del estado natural al estado civil: «*Tú debes*, á causa de la relación de coexistencia que se establece inevitablemente entre tú y los otros hombres, salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico; es decir, en un estado de justicia distributiva» (2). En efecto, si en un estado en el que lo tuyo y lo mío no están garantidos, nadie se halla obligado á respetar el derecho de otro, no estando seguro de que respetarán el suyo, y si es verdad que procediéndose así no se es injusto respecto á los demás, no es menos cierto que es una gran injusticia en general querer permanecer en un estado en el cual nadie se halla seguro contra la violencia. Y no es necesario para establecer este principio querer demostrar, por la experiencia, que antes del estado civil, los hombres son todos, necesariamente, enemigos unos de otros, como hiciera Hobbes. Porque aun no siendo éste un estado injusto, al menos sería un estado privado de garantía legal (*status justitia vacuus*), en el cual el derecho sería controvertido y toda acción, por tanto, sería provisional.

Por estos tres principios, Kant desata toda dificultad puesta frente á la doctrina de J. J. Rousseau.

Pasemos ahora á ocuparnos de la separación de poderes.

«Todo Estado, dice Kant, encierra en sí tres poderes; es decir, que la unidad de la voluntad general se descompone en tres personas (*trias politica*): *el soberano poder*, que reside en la persona del legislador; *el poder ejecutivo*, que

(1) *Doctrina del derecho*, § 41.

(2) *Idem*, § 42.

reside en la persona que gobierna, y el poder *judicial*, que reside en la persona que juzga. Estos son como las tres proposiciones de un silogismo práctico: la mayor, que contiene la *ley* de una voluntad; la menor, que contiene el *orden*, para conducirse de acuerdo con la ley; por último, la conclusión (la *sentencia*), que decide lo que es de derecho en el caso de que se trata» (1). A la distribución de estos tres poderes en los diversos Estados, es á lo que Kant llama *forma de gobierno (forma regiminis)*. Es necesario distinguir la *forma de la soberanía (forma imperii)*, que se refiere á las personas que gozan de la soberanía. Según esta segunda división (*forma imperii*), es el Estado *monárquico, aristocrático ó democrático*. Según la primera división (*forma regiminis*) es el Estado *republicano ó despótico* (2).

El estado *republicano* es aquél en que el poder legislativo está separado del ejecutivo. El *despótico* es aquél en que se hallan confundidos estos dos poderes, y en las demás formas de gobierno que no sean *representativas*, es decir, en que no es diferente del poder legislativo el ejecutivo, no son uno: «porque en ellas el legislador no puede ser, en una sola y misma persona, el ejecutor de su propia voluntad, (como en un silogismo, lo universal de la mayor no puede estar al mismo tiempo en la menor)». Juzgando según estos principios las tres formas principales de la soberanía, halla Kant, que la democracia es necesariamente despótica, porque todos en ella tienen á la vez el poder legislativo y el ejecutivo; que en la aristocracia es más fácil llegar á una constitución representativa y, en fin, que para esto, la monarquía es la forma de gobierno que mejor se presta. Esta teoría es muy cierta, si para la división de los gobiernos se atiende, como hacía Rousseau, al principio del poder ejecutivo; si, en efecto, la democracia es el gobierno en el cual todos tienen al mismo tiempo el poder ejecutivo, es necesari-

(1) *Doctrina del derecho*, § 65.

(2) *Proyecto de paz perpetua*, sec. II.

rio que también tengan el legislativo, y, al contrario, en las monarquías, de que el monarca tenga el poder ejecutivo no se sigue que también tenga el legislativo. En cambio, si se divide el gobierno por el principio del poder legislativo, se llegará á conclusiones de todo punto diferentes, porque de que el pueblo sea legislador no se ha de seguir que sea magistrado, y puede confiar la ejecución á un jefe ó á un directorio responsable. Por último, si la monarquía es el gobierno en que uno solo es legislador, es imposible que no sea poder ejecutivo al mismo tiempo, y es, por tanto, el gobierno que se presta menos á la separación de estos poderes. Resulta sobre este punto en el pensamiento de Kant alguna confusión, que proviene sin duda de que los términos no se hallan bien definidos, porque lo que parece resaltar de esta teoría es que Kant es partidario de la *monarquía representativa*; es decir, de un sistema de gobierno en el cual un solo individuo tiene el poder ejecutivo y el pueblo hace la ley mediante sus representantes.

Pero la cuestión tratada por Kant más cuidadosamente y con más energía y originalidad, es la cuestión del derecho de resistencia al poder civil y para darle su verdadero nombre, el derecho de insurrección.

Antes de exponer sus ideas sobre este punto, resumiremos brevemente la historia de esta cuestión hasta el tiempo de Kant.

Los publicistas antiguos no se ocuparon de este asunto. Platón, invertido en trazar el cuadro del gobierno más perfecto ó el menos imperfecto posible, no ha tratado de averiguar qué había de hacerse para cambiar un gobierno existente ya. Además, este filósofo era muy enemigo de la democracia y del estado popular, para que podamos suponer que hubiera reconocido al pueblo el derecho de resistir á mano armada, si hubiera pensado en dilucidar el derecho de insurrección. Por otras razones, Aristóteles no fué tampoco más explícito que su maestro, sobre esta cuestión. Político empírico, recoge los hechos sin inquirir sobre el derecho;

formula la teoría de las revoluciones, sin tratar de averiguar si la revolución es legítima, bajo qué condiciones puede serlo y cuál es el principio de derecho que puede permitir á un pueblo, en un caso dado, emplear la fuerza para conquistar la libertad ó asegurar su felicidad. Cicerón admite, aunque implícitamente, semejante derecho, cuando dice que á la expulsión de los Tarquinos debió Roma su engrandecimiento, pero no sienta la teoría. Sin duda de este silencio de los antiguos, se puede inferir que el derecho de resistencia mediante las armas no ofrece duda para la mayor parte de ellos, y la admiración que tenían para aquéllos que llamaban *libertadores* de su patria (1), lo prueba evidentemente. Y su creencia en tal sentido, ¿no provenía más bien de que, en general, sentían una admiración sin límites por la fuerza, que de una noción clara del derecho? Sin duda tenían horror al tirano (y esta noble aversión es la honra de la política antigua), ¿y es que autorizando el derecho de asesinarlo no confiaban á la fuerza ciega el remedio contra la fuerza opresora? El derecho de conquista sin límites, la superioridad de las clases guerreras, la esclavitud, todos estos hechos prueban que el imperio de la fuerza era el principio social y político de la antigüedad. El derecho de resistencia no era sino una aplicación de esta ley, que todo lo regía. Cuando el cristianismo apareció, fué de una novedad extraordinaria la de exhortar á los hombres á soportar la opresión sin resistir y á desarmar al poder tiránico por la mansedumbre y la fuerza de la verdad. Era esta una admirable doctrina, y si su reino en verdad no es de este mundo, ni el derecho puede pasarse siempre sin ayudarse de la fuerza, no es menos cierto que aquel ideal, hacia el cual deben tender vigorosamente las aspiraciones del hombre, es el de preparar en cuanto le sea posible, el reino del amor y de la paz.

(1) Los *Tiranocidas*.—(N. de los T.)

Pero las doctrinas del cristianismo no han podido aplicarse nunca por entero y en toda su pureza, y vemos renacer en la Edad Media el derecho de resistencia, hasta por el ejemplo mismo de la Iglesia cristiana y en cierto modo, bajo su patronato. La resistencia fué concedida á los pueblos, pero bajo la condición de que fuera depuesto por la autoridad eclesiástica el jefe contra el cual se ejercitara aquel derecho. Para tal acto los súbditos eran desligados del juramento de fidelidad, y podían darse otro jefe ó recibir uno de manos de la Iglesia. ¿Y que sucedió?, que en el siglo xvi, en el cual una parte de los súbditos se separaron de la Iglesia, mantuvieron éstos el derecho de resistencia que había tomado aquélla bajo su tutela, y no habiendo poder alguno que los desligara de su juramento, se desligaban ellos mismos. Así fué como en los tiempos modernos reapareció el derecho de insurrección. Fué también entonces, cuando reapareció la filosofía política, que había estado casi perdida entre los intrincamientos de la filosofía de la Edad Media. ¿Qué piensan los nuevos publicistas de este derecho extremo y misterioso que parece la última garantía de los pueblos? Para Maquiavelo la cuestión no existe; á sus ojos todo lo que conduce al éxito es legítimo, la insurrección como todo lo demás. Fueron los escritores protestantes y los de la liga, quienes trataron atrevidamente la cuestión antes que nadie; ellos fueron los que introdujeron en la política moderna el derecho de insurrección. Ellos dijeron que el pueblo es superior á los reyes, á quienes él hace y puede asimismo deshacer; que el poder nace de un contrato entre el rey y el pueblo; que si el rey viola este contrato, el pueblo no está obligado á cumplirlo por su parte; tal es el origen verdadero de la política que más tarde tomó el nombre de revolucionaria. En el siglo xvii, el absolutismo extremo de Hobbes y de Bossuet y el absolutismo templado de Fénelon, excluyó enteramente el derecho de resistencia por la fuerza; pero Locke, abogado de una revolución triunfante, eleva de nuevo la bandera del derecho en cuestión y

reclama para el pueblo el derecho de apelar al cielo, cuando le falta ya todo otro recurso.

La política del siglo XVIII no trata esta cuestión. Montesquieu ni la nombra siquiera, y, lo que es más chocante, Rousseau no dice ni una sola palabra respecto á ella; y si alguien me sostiene que el derecho de insurrección se halla implícito en el *Contrato social*, le diré que esto no está demostrado. Kant admite por entero todos los principios de Rousseau, y niega enérgicamente el derecho de insurrección.

Y así hemos vuelto á nuestro autor, cuyas doctrinas respecto al caso vamos á conocer (1).

Si es un deber para todo hombre entrar á formar parte de una sociedad jurídica; es decir, de una sociedad regida por leyes, es también para él un deber absoluto el de obedecer á quien allí tenga el mando supremo y el poder legislativo, y es punible procurar públicamente poner en duda el título de su adquisición, á fin de resistir en caso de que tal título faltara. Y este precepto: *Obedeced á la autoridad que tiene poder sobre vosotros*, es un imperativo categórico. En efecto, la idea de la soberanía, es decir, la idea de una voluntad colectiva dándose á sí misma las leyes, es una cosa santa. Pues bien, aunque tal idea no sea más que un concepto de la razón pura, es realizada, imperfectamente por supuesto, pero en cierta medida al fin, por un pueblo reunido por leyes bajo una autoridad suprema, cualquiera que sea. Esta representación, aun imperfecta, es una constitución jurídica, es sagrada como esta misma constitución; porque siendo siempre todo objeto de experiencia infinitamente inferior á la idea pura que es su forma, no hay una sola constitución entre los hombres que no pueda ser revocada por imperfecta, si no se les aplica á todas el beneficio de la inviolabilidad. No es esto decir que no se

(1) Véase *Doctr. del derecho*, § 49, A *idem*. Apéndice. Conclusiones y relaciones de la teoría á la práctica, II, corolario.

pueda mejorar una constitución, sino, al contrario, que solamente puede serlo mediante *la reforma*, y no mediante *la revolución*. Que si el pueblo apela á la fuerza, destruye por lo mismo toda constitución jurídica y reemplaza el estado civil con el de naturaleza. ¿Quién decidirá en este caso entre el jefe y el pueblo, siendo así cada individuo juez en propia causa? Sería necesario, pues, que hubiese por encima del soberano, otro soberano que decidiera entre aquél y el pueblo, lo cual es contradictorio.

No solamente no puede el pueblo mediante la violencia y las armas libertarse de la autoridad y ponerla condiciones, sino que ni puede introducir en la constitución un artículo que permita á un determinado poder del Estado oponerse al del jefe supremo, aun en el caso de que violara la ley constitucional; pues para que tal poder pudiera restringir al de dicho jefe, sería necesario que tuviera tanto ó más valor que el que habría de restringir; pero en este caso, aquél y no éste, sería el poder supremo, lo cual es absurdo. Para que el pueblo estuviese autorizado para la resistencia, sería necesario, previamente, que una ley pública lo permitiera; es decir, que la legislación soberana contuviera una disposición, conforme á la cual no sería ya soberana. Esta cuestión no implica, por otra parte, que en una constitución donde se halle el pueblo representado por un parlamento, no pueda éste oponer al poder supremo una resistencia negativa, es decir, *rehusarle* concurso; pero esta resistencia no podría llegar á ser activa, sin separar y sustituir al poder supremo. Esto se observa en la constitución inglesa, que pasa por ser un modelo en el mundo. Ella pasa en completo silencio el caso de que un monarca transgresara el contrato de 1688. Lo cual hace con mucha razón, porque para que en una constitución se reserve á alguien el derecho de resistencia contra el soberano, sería necesario reconocer en ella la existencia de un contra poder públicamente constituido y que, por consiguiente, sería un segundo jefe del Estado que defendería los derechos del pueblo

contra el primero y además un tercero que decidiría entre los dos. Decir que esta es una cláusula sobreentendida por prudencia, no es admisible: no se puede sobreentender ningún derecho en el Estado, porque todas las leyes deben de ser consideradas como emanadas de una voluntad pública.

Como contrapeso de esta doctrina, tan dura, sobre el derecho de resistencia, Kant admite *la libertad de escribir*, bajo la reserva del respeto y el amor á la constitución. «¡La libertad de escribir! dice, ¡he aquí el único *palladium* de los derechos del pueblo!» Se debe suponer que el soberano *quiere* estar instruído de todo lo que desean los súbditos, á fin de corregir por sí mismo lo que les sea pesado de soportar. De modo que la obediencia es la base de una constitución civil, pero debe haber en torno de ésta un *espíritu de libertad*. La obediencia sin la libertad engendra las sociedades secretas, las cuales caerán por sí mismas si fuere esta libertad favorecida.

He aquí, pues, lo que piensa Kant del derecho de resistencia popular, y aunque se puede atribuir en gran parte su opinión á su prudencia, porque vivía en una monarquía absoluta, y por otro lado se puede atribuir á su horror por los excesos de la revolución francesa, no se puede negar que sean razones de principio las que le determinan. Hay en nuestro concepto falsedades y verdades en esta doctrina; pero no es fácil de hacerse la separación de unas y de otras. Al procurarlo, espero, usando las mismas palabras de Kant, «que no se me reprochará de halagar mucho á los monarcas ni de mostrarme muy favorable al pueblo».

Hay dos puntos en la doctrina de Kant: 1.º, ¿se puede introducir en la constitución el reconocimiento de un poder al cual le sea dado resistir al jefe supremo, en el caso de que éste transgrese la constitución? 2.º, ¿tiene el pueblo, en general, el derecho de protegerse á sí mismo por las armas?

Respecto al primer punto, me parece decisiva la argumentación de Kant. En efecto, ó este poder de resistencia

constitucional no tiene la fuerza á su disposición y en este caso resulta completamente vano, ó la tiene, y entonces puede constreñir al jefe supremo á la observancia de la ley; pero en este caso él es el soberano y contra él hacen falta garantías. Comprendo muy bien que en cierto sistema de gobierno, el poder ejecutivo pueda hallarse en tal dependencia del legislativo, que le sea imposible violar la constitución ó que, si la viola, caiga bajo el peso de la ley; mas para que esto suceda, es necesario que el poder legislativo sea más poderoso que el ejecutivo y, por consiguiente; que sea precisamente el jefe supremo del Estado, contra el cual se buscan garantías. Pero si el poder legislativo es el que allí violara la constitución ¿quién lo juzgará? ¿Será un tercero? La misma objeción caerá sobre éste. *Non fas est procedere in infinitum*, y como dijo Aristóteles, *es necesario detenerse, ἀνάγκη στήναι*. Es necesario, pues, que el soberano poder sea irresponsable é inviolable, al menos legalmente.

Sin necesidad de establecer un poder legal que pueda, llegado el caso, retener ó constreñir al poder supremo ¿no se podría introducir en la constitución una cláusula que autorizara al pueblo á protegerse á sí mismo, en la hipótesis de que el jefe del Estado violara su contrato? Pero introducir un artículo así en la constitución, es dar al pueblo el derecho de destruir la constitución cuando le plazca, porque puede siempre afirmar que el jefe del Estado ha violado la constitución. No hay, pues, nada más absurdo en política que este artículo de la constitución del 93: «La insurrección es el más santo de los deberes». Si el artículo 14 de la carta de 1830, tal como Carlos X quería que se le entendiese, era la negación misma de la carta, aquel otro artículo insurreccional que se quisiera introducir en cualquiera constitución, además de ser completamente inútil, sería allí la negación de toda existencia de constitución civil. Ha existido en la antigüedad un Estado en el que fué aplicado este principio: Creta. Allí, dice Aristóteles, la sedición era la garantía legal de los ciudadanos, contra los

magistrados; y la constitución de Creta era una de las más admiradas de la antigüedad. Esto prueba que las constituciones antiguas se hallaban aún muy cerca de la barbarie. La sedición legal no es otra cosa que la permanencia del estado de naturaleza. Cuanto á decir que ésta es una cláusula secreta y sobreentendida, vale tanto como decir que no hay cláusula y que el pueblo toma por sí mismo y en virtud de un derecho primario y superior á toda ley, la resolución de cambiar el orden legal. En fin, ¿se dirá que el poder legislativo no podrá, á título de poder soberano, dar el ejemplo de la resistencia y llamar al pueblo á la insurrección, á nombre de la constitución violada? Puede ser; pero entonces no procedería en calidad de poder legislativo, sino de poder insurreccional ó revolucionario. Pero esto daría sin duda á la revolución una autoridad moral, mas no legal, si esta no es ficticia y admitida como para que sirva de enlace entre el antiguo y el nuevo gobierno, porque la sociedad no puede estar ni un solo instante sin una forma legal, ó al menos en apariencia (1).

Es, pues, imposible hallar combinación alguna que permita constreñir por la fuerza, á nombre de la constitución, al mismo que ella declare jefe del Estado. Este problema encierra una contradicción en los términos: el soberano no puede ser constreñido, sino por alguien más fuerte que él y éste y no el otro, sería entonces el verdadero soberano.

He aquí ahora la segunda cuestión. Si dejamos aparte toda ficción de una insurrección legal, y de un constreñimiento ejercido sobre el soberano por un poder constitu-

(1) La cámara de los diputados que en 1830 hizo un nuevo gobierno y una nueva carta, no obraba evidentemente como poder legislativo, porque, á este título, no tenía derecho alguno de formar ningún gobierno, ni había sido nombrado para esto. Obraba, pues, como poder revolucionario y dictatorial que, inspirándose en las circunstancias y la necesidad, eligiera ó aceptara lo que mejor le pareciese.

cional ¿hay qué negar absolutamente el derecho del pueblo, considerado como soberano, á protegerse á sí mismo contra las empresas de la tiranía? ¿Hay qué admitir con Hobbes que el pueblo cesa de existir como pueblo, desde el momento en que el gobierno queda establecido, y que no tiene derecho de recobrar la soberanía que abandonó? ¿Hay qué admitir que no se permitirá nunca examinar ni discutir los derechos del gobierno y que respecto á soberanía, la posesión vale por un título? Semejante doctrina, tomada en rigor, es absurda y contradictoria. Yo me supongo, en efecto, en posesión de la soberanía, mi título, según Kant, es inviolable é indiscutible. Si alguno le ataca tengo el derecho, evidentemente, de defenderme contra él, porque yo soy el soberano y él es un rebelde. Si soy el más fuerte, estas relaciones no cambiarán, pero ¿cambiarán si soy el más débil? Si mi adversario logra apoderarse del asiento del gobierno ¿viene por esto á ser el soberano y yo el rebelde? Razonar así ¿no es arrojar la sociedad y los hombres á los azares de fuerzas ciegas y de lo fortuito? ¿No hay que invocar más principio que la ocupación para conferir la soberanía? ¿Podrá nadie sostener que los decenviros, en Roma, con haberse dado el nombre de reyes hubieran venido á ser verdaderos monarcas, de simples legisladores que eran, á quienes se les debiera obedecer y entregar el honor y la vida de los ciudadanos, sin reclamación alguna? No se puede, pues, decir absolutamente, que respecto á la soberanía la posesión valga como título, y es necesario buscar otro principio. Que este principio sea el derecho hereditario ó el consentimiento del pueblo, poco importa; no es menos verdad que ningún gobierno es legítimo por el solo hecho de ser, pudiéndose tener siempre el derecho de pedirle la presentación de sus títulos.

Pero, ¿basta que un gobierno tenga un título legal, para hallarse al abrigo de toda discusión? Los escolásticos distinguen dos especies de tiranos: el tirano *ex defectu tituli*, y el tirano *ab exercitio*: el que posee el poder sin título y el

que abusa del poder; y el soberano puede abusar del poder de dos maneras: ya faltando á ciertos convenios establecidos con el pueblo (*carta, constitución, estatuto, etc.*), ya, en la ausencia de toda constitución legal, violando el derecho natural; es decir, atacando á los bienes, á la vida ó al honor de los ciudadanos. ¿Hay que decir que en los dos casos todo el derecho se halla de parte del soberano y ninguno de parte del pueblo? Éste, se dice, no puede hacerse justicia á sí mismo. Pero el soberano, traspassando el derecho natural y el derecho legal y sosteniendo por la fuerza sus usurpaciones, ¿no se constituye por sí mismo en juez en propia causa? Se dice que levantándose contra la soberanía legal, el pueblo restablece el estado de naturaleza; pero el soberano también falta á la ley natural, tanto como el pueblo, faltando al pacto consentido por él. Se dice que es destruir en principio toda constitución, el apelar á la fuerza, lo cual es verdad; pero lo es también que todo soberano que abusa de la fuerza contra el derecho, destruye en principio toda constitución civil. No es cierto que el pueblo fuera del gobierno, sea una multitud sin lazo de derecho y confusa, no; un pueblo, aun sin gobierno, es siempre una sociedad, *una persona*. Sus miembros están unidos por leyes, usos, costumbres, sentimientos patrióticos, tradiciones nacionales, idiomas y hábito del orden civil. La lucha de un pueblo, hablando con exactitud, no es el retorno al estado de naturaleza. Sin duda el gobierno es la clave del bien y el orden civil, es su garantía y su consagración, pero no es su fundamento.

Resulta de estas consideraciones, que es imposible considerar como absolutamente injusto en toda especie de casos, toda resistencia al jefe. Los más grandes gobernantes que figuran en la historia, han debido su origen á movimientos de este género; y sería difícil hallar hoy un espíritu serio que quisiera condenar la expulsión de los Tarquinos, la destitución de los decenviros, la emancipación de Suiza y Holanda, la revolución de Inglaterra y la de Amé-

rica. «Si este gran derecho social, ha dicho M. Guizot, no pesara sobre la cabeza de los poderes mismos que lo niegan, hace mucho tiempo que el género humano hubiera perdido toda dignidad y todo honor» (1).

Sin embargo, aun reconociendo que pueda ser permitido al pueblo en ciertas ocasiones, raras y supremas, apelar á la resistencia armada, yo recomiendo mucho que siempre se haga en nombre del *derecho* esta apelación á la fuerza ciega é ignorante. Tal llamamiento no es, en mi concepto, más que una *excepción* á la ley, pero no un derecho. En el orden civil, la ley es la obediencia al soberano. Que haya casos en que esta ley permita determinadas excepciones, cosa es innegable, á menos de concedérselo todo á la fuerza, en caso negativo; lo cual sería caer de Caribde en Scilla. Pero reconocer que la insurrección sea un derecho, es reconocer entonces que ella es el único derecho. Si es á ella á la que corresponde, en hipótesis, proteger todos los derechos contra el gobierno, como el gobierno es el que protege el derecho de los ciudadanos unos contra otros, se sigue, pues, que depende todo de la insurrección, que ella es el derecho supremo, el verdadero soberano. Añádase que todo derecho debe de ser garantido. ¿Y cómo ha de serlo si la insurrección no está armada de antemano y no es, por consiguiente, el poder ejecutivo? Además, no hay derecho contra el derecho y, por lo mismo, ningún gobierno puede nada contra la insurrección permanente, que lo vigila y lo juzga. No podrá desarmarla por adelantado á su explosión, sin violar un derecho; y tomar precauciones contra la sedición es desarmar la insurrección, y esto, que puede servir para desarmar una sedición injusta, podría desarmar una sedición justa. Toda tentativa de un poder para poner la fuerza de su parte es un atentado contra el derecho. Sin embargo, no hay un solo acto del poder que no tienda á

(1) *Washington*, pág. 18.

poner la fuerza de su parte, y su institución misma es un quebranto para la sedición; resultando, pues, que todo acto de poder, toda institución de gobierno, es un atentado á los derechos del pueblo, y por consiguiente, si la insurrección es un derecho, no hay un solo gobierno legítimo, y así el gobierno es por sí mismo y en principio, una tiranía. Añádase que todo derecho debe de ser definido, se debe decir por qué y contra qué puede ser ejercitado. El derecho de insurrección se dice que será ejercitado por el pueblo contra el despotismo. Pero ¿qué es el despotismo? ¿Dónde comienza y dónde acaba? Lo que es un despotismo para mí, no lo es para mi vecino y viceversa. Todo gobierno es despótico contra los partidos que le desagradan, ¿en qué grado del despotismo comienza su derecho de insurrección? La dificultad no es menos grande si se considera por quién será ejercido este derecho. Se dice que por el pueblo. ¿Y dónde está el pueblo? Nunca es más que una parte muy pequeña la que toma las armas. Los demás esperan los éxitos para decidirse. Han acaecido, es verdad, grandes insurrecciones nacionales, pero raramente. Una insurrección legítima es una explosión del sentimiento popular, y ésta no es en cierto modo más que una *inspiración*, no es un derecho.

Se afirma que no se debe juzgar la insurrección por el resultado ni por el éxito. El triunfo no es una prueba de la justicia de una causa; pero puede ser un testimonio del sentimiento de aquéllos que la sostienen. Si un pueblo derroca un gobierno odioso y pone en su lugar uno sabio, equitativo y recto, y con esto se conforma, prueba con ello bastante que no procedió por desamor al orden, sino por necesidad de orden y justicia. Por el contrario, un pueblo que destruye gobiernos sin fundar uno que satisfaga, da ejemplo de una movilidad condenable, peligrosa para la libertad y para el orden. Se permite y aprueba alguna vez un acceso de cólera generosa en un hombre honrado; pero el hábito de la cólera es una pasión brutal y absurda. Un hombre de honor puede batirse en duelo una vez en su

vida, pero no remite todas sus querellas al amparo de su espada.

Ni que decir tiene que cuanto más libertad haya en un país, más injusto será el acudir á las armas y menos razonable. Es, pues, un deber de gobierno desarmar moralmente las fuerzas brutales, satisfaciendo el derecho de inspección y discusión, que constituyen el verdadero derecho de defensa de los pueblos civilizados. «Hay dos medios, dice Cicerón, de hacer valer los derechos: la discusión y la fuerza. El primero es el propio del hombre, el segundo, de las bestias». Pero si se quiere que el hombre no se sirva de las armas, como un animal, es preciso tratarlo como á hombre.

Sea cual fuere su opinión sobre el derecho de insurrección, Kant es un publicista profundamente liberal. No solamente impone á los Estados el deber de tratar á los individuos como personas y de respetar la libertad en ellos, sino que les impone el deber de tratarse recíprocamente como personas libres é independientes. Un Estado es, según él, una persona que no puede estar al servicio de otro Estado (1). Todo Estado tiene el derecho de reformar su constitución y de gobernarse á su gusto, sin que otro se ingiera en sus asuntos, porque esto sería, según la frase favorita de Kant, quebrantar la autonomía de todos los Estados.

Sobre este principio del respeto debido á la personalidad de los pueblos y á la de los individuos, establece Kant su proyecto de paz perpetua; porque los Estados se deben unos á otros los mismos respetos que los individuos se deben entre ellos, y están obligados á reunirse en una confederación que sea como una gran constitución y un estado de legislación universal. De hecho los hombres no han salido del estado de naturaleza, cuando aún reina estado semejante entre las naciones: que el estado de guerra es el estado de naturaleza. Si la moral es la regla superior de la

(1) De la paz perpetua, sec. II.

política, y la política tiene por objeto la aplicación del derecho, no debe aplicarlo en cada Estado en particular solamente, sino aun entre los Estados mismos; y como los progresos de la idea del derecho son cada día más perceptibles, se puede imaginar un ideal en el cual las diferencias internacionales sean reguladas, como lo son las de los individuos, mediante leyes hechas y admitidas por todos. Respecto á los medios de llevar á la práctica tan bellas esperanzas, los presenta Kant con una apariencia de ingenuidad irónica, que no deja lugar á suponer que se halle muy ufano realmente de obtener el triunfo del cual muestra la lejana y sublime imagen.

Kant es, pues, como Platón, un político especulativo que mira desde muy alto las sociedades humanas y las quiere plegar á sus principios, en vez de plegar sus principios á los prejuicios de la sociedades; pero no llega, como Platón, á pedir que los filósofos gobiernen, porque no es de aquéllos moralistas despóticos que quieren sacrificarlo todo á sus principios; se contenta con pedir la libertad para la filosofía, esta sierva de la teología que aporta la lámpara de la verdad delante de su dueña. «No es de esperar, dice Kant, que los reyes se vuelvan filósofos ó que los filósofos se hagan reyes, ni es cosa de desear, porque la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre juzgar de la razón; pero que los reyes ó los pueblos no permitan que la clase de los filósofos desaparezca ó sea reducida al silencio, y que la dejen que hable alto, es cosa indispensable para el esclarecimiento de los propios negocios de pueblos y reyes. Esta clase es además, por su misma naturaleza, incapaz para constituir asambleas y clubs y por consiguiente escapa al *espíritu de propaganda*» (1).

No vamos á continuar estudiando el movimiento filosófico, social y político en Alemania después de Kant, pues

(1) Kant, De paz perpetua, segundo suplemento (traducción de J. Barni, pág. 318).

esto sería traspasar los límites que respecto al tiempo hemos puesto á la extensión de esta obra, límites que no exceden de la revolución francesa, y todo lo que en la producción filosófica fué posterior á Kant, lo es también á esta revolución (1). Indicaremos solamente de una manera general las grandes líneas de aquel movimiento. Fichte es posterior á la revolución, siguió á Kant y desenvuelve sus doctrinas, exagerándolas, tomando por principio, como Rousseau, la idea de la voluntad; y llevando hasta el exceso la idea del contrato social, admite de una manera absoluta el derecho de secesión para todo partido y aun para todo miembro del Estado. Más tarde, por el contrario, en su libro titulado el *Estado cerrado*, sostiene, de una manera excesiva, la doctrina socialista de la omnipotencia del Estado. Esta doctrina encontró luego un adversario original y poderoso en M. de Humboldt, uno de los primeros en introducir en la política lo que hoy se llama el principio individualista. Provoquése un gran debate, de suma importancia, entre las escuelas llamadas respectivamente *histórica* y *filosófica*. La primera tenía por jefe al ilustre Savigny, la segunda á un jurisconsulto llamado Thibaut; la primera sostenía el principio de la evolución progresiva y espontánea de las leyes, la segunda el principio de la unificación teórica y racional; oposición que luego ha defraudado toda la crítica extranjera contra la revolución francesa. En el terreno filosófico, Hegel procuró conciliar uno y otro principio, sustituyendo al principio histórico el principio racional, procediendo en esto de acuerdo con los filósofos, pero mantuvo el principio de la evolución, en lo cual procedía de acuerdo con la escuela histórica. Cuanto á sus percepciones políticas, están más cerca de las sostenidas por Montesquieu que de las sostenidas por Rousseau, y se

(1) Hasta las obras políticas de Kant son posteriores á la revolución; pero su gran labor filosófica es anterior.

declara partidario de la monarquía constitucional; pero algunos de sus discípulos irán más lejos y llevarán las ideas democráticas á las consecuencias más exaltadas. Bástale haber iniciado estas perspectivas para que la personalidad de Kant resulte más interesante, si se la trasluce entre los importantes debates que han tenido lugar después de él.
