LIBRO dot.com

TEORÍA Y PRAXIS

IMMANUEL KANT

LIBRO dot.com
http://www.librodot.com

TEORÍA Y PRAXIS

Se llama teoría a un conjunto de reglas, incluso de las prácticas, cuando estas reglas, como principios, son pensadas con cierta universalidad y, además, cuando son abstraídas del gran número de condiciones que sin embargo influyen necesariamente en su aplicación. En cambio, no se llama práctica a cualquier manejo, sino sólo a esa efectuación de un fin que es pensada como cumplimiento de ciertos principios de procedimiento representados en general[1].

Aunque la teoría puede ser todo lo completa que se quiera, se exige también entre la teoría y la práctica un miembro intermediario que haga el enlace y el pasaje de la una a la otra; pues al concepto del entendimiento que contiene la regla se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico diferencie si el caso cae o no bajo la regla. Y como a la vez a la facultad de juzgar no siempre se le pueden proporcionar reglas por las que ella tuviera que guiarse en la subsunción (pues esto iría al infinito), podrá haber teóricos que jamás devengan prácticos en su vida porque carecen de la facultad de juzgar: por ejemplo médicos o juristas que han hecho buenos estudios, pero que no saben cómo deben conducirse cuando tienen que dar un consejo.[2]

Pero incluso si existe esa disposición natural, puede ocurrir que haya un defecto en las premisas. Es decir, es posible que la teoría sea incompleta y que sólo se complete mediante ensayos y experiencias todavía por hacer, por lo que el médico al salir de la escuela, el agricultor o e1financiero pueden Y deben abstraer nuevas reglas a partir de esos ensayos y experiencias y completar su teoría. En este caso no es culpa de la teoría si ésta es poca cosa para la práctica, sino de que hay poca teoría, la teoría que el hombre habría debido aprender a partir de la experiencia, y que es la verdadera teoría, aunque aquél no fuese capaz de dársela por sí mismo ni de exponerla sistemáticamente como un maestro, y que, por tanto, nada puede reclamar en nombre de médico teórico, de agricultor teórico, etcétera.

En consecuencia, nadie puede decirse prácticamente versado en una ciencia y a la vez despreciar la teoría, pues así mostraría simplemente que es un ignorante en su oficio, en cuanto cree poder avanzar más de lo que le permitiría la teoría mediante ensayos y experiencias hechos a tientas, sin reunir ciertos principios (que propiamente constituyen lo que se llama teoría) y sin haber pensado su tarea como un todo (el cual, cuando se procede metódicamente, se llama sistema).

Sin embargo es más tolerable ver que un ignorante considera que en su presunta práctica la teoría es inútil y superflua, que ver que un razonador concede que la teoría es buena para la escuela (más o menos para ejercitar la inteligencia) pero que en la práctica ocurre algo enteramente distinto, que cuando se pasa de la escuela al mundo uno advierte que ha perseguido ideales vacíos y sueños filosóficos; en una palabra: que lo que es plausible en la teoría no tiene validez alguna para la práctica. (Con frecuencia se expresa también esto así: esta o aquella proposición vale *in thesi*, pero no *in hypothesi*)[3].

Ahora bien, uno no haría más que reírse de un mecánico empírico o de un artillero que negaran el uno la mecánica general y el otro la teoría matemática del lanzamiento de bombas, al sostener uno y otro que esas teorías son por cierto sutiles pero que no son válidas en la práctica porque, en la aplicación, la experiencia da otros resultados que los de la teoría. (En efecto, si a la primera se le añade la teoría de la acción y a la segunda la de la resistencia del aire, entonces en general: más teoría todavía, una y otra concordarían muy bien con la experiencia).

Sin embargo el caso es totalmente distinto según se trate de una teoría que concierne a los objetos de la intuición o de una teoría en la que estos objetos son representados sólo por

conceptos (con objetos de la matemática, y con objetos de la filosofía)[4]: es posible que estos últimos objetos sean *pensados* perfectamente y sin reproche (por parte de la razón); pero quizá no puedan ser *dados*, sino que pueden ser meras ideas vacías, de las que no se podría hacer uso alguno en la práctica, o sólo un uso perjudicial. En tales casos el refrán estaría justificado.

Pero en una teoría fundada sobre el *concepto de deber* se anula el recelo causado por la vacía idealidad de este concepto. Pues no sería un deber intentar cierto efecto de nuestra voluntad, si ese efecto no fuera también posible en la experiencia (sea ese efecto pensado como consumado, o como aproximándose constantemente a su consumación); y en el presente tratado sólo hablamos de esta especie de teoría. Pues a propósito de esta última se ha alegado frecuentemente, para escándalo de la filosofía, que lo que puede ser correcto en ella es sin embargo sin valor para la práctica; y esto proferido en un tono altivo, desdeñoso y pleno de arrogancia con la intención de reformar mediante la experiencia, a la razón misma en lo que ésta pone su honor supremo, y de poder ver más lejos y con más seguridad, en una seudosabiduría, con ojos de topo clavados en la experiencia, que con los ojos propios de un ser hecho para estar erguido y contemplar el cielo. Esa máxima, que en nuestra época rica en proverbios y vacía en acción se ha vuelto muy común, ocasiona el mayor daño cuando le refiere a algo moral (deber de virtud o de derecho). Pues aquí se trata del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica reposa enteramente en su adecuación a la teoría que le sirve de base, y todo está perdido si las condiciones empíricas y, por tanto, contingentes de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, y si, en consecuencia, una práctica calculada sobre un resultado probable según la experiencia sucedida *hasta ahora* resulta autorizada a dominar la teoría subsistente por sí misma.

Divido este tratado según los tres diversos puntos de vista desde los que suele evaluar su objeto el hombre de bien que resuelve tan atrevidamente acerca de teorías y sistemas; entonces según una triple cualidad: 1) como hombre privado, pero sin embargo *hombre práctico* [Geschäftsmanhl]; 2) como *hombre político* [Staatsmanni]; 3) *como hombre de mundo* [WeItmann] (o ciudadano del mundo [Weltbürger] en general). Ahora bien, estas tres personas están de acuerdo en arremeter contra el *hombre de escuela* [Schulmann] que elabora teorías para ellas y para mejorarlas: imaginándose que entienden el asunto mejor que él, lo reconducen a su escuela (*illa se jactet in aula*)[a*], a como a un pedante que, perdido para la práctica, no hace más que cerrar el paso a la experimentada sabiduría de las tres.

Presentaremos entonces la relación de la teoría con la práctica en tres partes: *primeramente en la moral* en general (con respecto al bien [Wohl] de cada *hombre*), en segundo *lugar* en la *política* (relativamente al bien de los Estados), en *tercer lugar* desde el punto de vista *cosmopolita* (con respecto al bien del *género humano* en su totalidad, y en cuanto este género humano está comprendido en el progreso a ese bien en la serie de las generaciones de todos los tiempos futuros). Pero por razones que surgen del tratado mismo los títulos de las partes serán expresados por la relación de la teoría con la práctica en la *moral*, en el *derecho político* y en el *derecho internacional.*[5]

[*] Virgilio, Eneida, I, 140

Librodot

I

DE LA RELACIÓN DE LA TEORÍA CON LA PRÁCTICA EN LA MORAL EN GENERAL

(En respuesta a algunas objeciones del señor profesor Garve)[**].

Antes de llegar al punto que está propiamente en litigio, acerca de aquello que en el uso de uno y el mismo concepto puede valer solamente para la teoría o para la práctica, debo comparar mi teoría tal como la he expuesto en otra parte, con la representación que da el señor Garve de ella, para ver si nos entendemos.

A. De un modo provisional, y en tanto introducción, he definido la moral como una ciencia que enseña no cómo debemos ser felices, sino cómo debemos ser dignos de la felicidad[***]. En esto no he omitido señalar que no por ello el hombre debiera, en lo que concierne al cumplimiento del deber, *renunciar* a su fin natural: la felicidad. Pues el hombre no puede hacer esto, como tampoco lo puede hacer un ser finito racional en general; pero sí tiene que hacer entera *abstracción* de esa consideración cuando sobreviene la orden del deber; de ningún modo tiene que hacer de esa consideración una *condición* del cumplimiento de la ley prescripta por la razón; inclusive, en cuanto le sea posible, tiene que procurar conscientemente que en la determinación del deber no se mezclen inadvertidamente móviles surgidos de esa consideración. Y esto se logra en la medida en que se representa el deber ligado más bien con los sacrificios que cuesta su observación (la virtud) que con las ventajas que nos reporta; y esto para representarse la orden del deber en toda su autoridad, que requiere obediencia incondicionada, autosuficiente y no necesitada de ningún otro influjo.

a. Ahora bien, esa mi tesis es expresada así por el señor Garve: "yo habría afirmado que la observación de la ley moral, sin referencia alguna a la felicidad, es el *único fin final* del hombre, que tiene que ser considerada como el único fin del Creador". (Según mi teoría ni la moralidad del hombre por sí sola, ni la felicidad por sí sola, sino el supremo bien posible en el mundo, que consiste en la reunión y concordancia de ambas, es el único fin del Creador)[7].

b. Además yo había señalado que ese concepto de deber no necesita poner como fundamento fin particular alguno, sino que más bien *suscita* otro fin para la voluntad humana, a saber: el de contribuir con todo su poder al *bien supremo* posible en el mundo (la felicidad universal en el universo enlazada con la más pura moralidad y adecuada a esta última): lo cual, puesto que está en nuestro. Poder de un solo lado y no de ambos, impone a la razón, *desde el punto de vista práctico*, la creencia en un amo moral del mundo y en una vida futura. No es que por la suposición de ambas cosas el concepto de deber obtenga en primer lugar "firmeza y solidez",

[**] Versuche über verschiedne Gegenstánde aus der Moral und Literatur (Ensayos sobre diversos objetos de la moral v de la literaturaj, po'r Ch. Garve, Primera parte, pp. 111-1 l¿ Llamo objeciones a las discusiones que este digno hombre me plantea, con el fin (espero) de entenderse conmigo; y no ataques, que como afirmaciones despectivas incitarían una defensa para la cual éste no es el lugar ni entra en mis inclinaciones

[***] La dignidad de ser feliz es esa cualidad de una persona que descansa en el propio querer del sujeto, conforme con la cual una razón universalmente legisladora (de la naturaleza tanto como de la libre voluntad) concordaría con todos los fines de esa persona. Esa dignidad es por tanto enteramente diferente de la habilidad de procurarse felicidad. Pues no es digno de esa habilidad y del talento que la naturaleza le ha concedido para ello quien tiene una voluntad que no coincide con la única voluntad correspondiente a una legislación universal de la razón y en la que no puede estar contenida (es decir, que contradice a la moralidad).

Librodot

esto es, un fundamento seguro y la fuerza propia de un *móvil*, sino que sólo en ese ideal de la razón pura ese concepto obtiene un *objeto*[****].

Pues en sí mismo el deber no es otra cosa que la *limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal hecha posible mediante una máxima admitida, cualquiera sea el objeto o el fin de esa voluntad (por tanto también la felicidad); pero de ese objeto e incluso de todo fin que se puede tener se hace en esto completa abstracción. Así, en la cuestión del *principio* de la moral se puede omitir totalmente y dejar a un lado (como episódica) la doctrina del *bien supremo* como fin final de una voluntad determinada por la moral y conforme a sus leyes; como también se muestra en la continuación: cuando se trata el punto propiamente litigioso no se considera esa cuestión, sino sólo la referida a la moral universal.

b. El señor Garve expresa esas tesis del siguiente modo: "el virtuoso jamás puede ni debe desatender ese punto de vista (el de la propia felicidad), pues de lo contrario perdería completamente el camino que lleva al mundo invisible y a la convicción de la existencia de Dios y de la inmortalidad, convicción sin embargo absolutamente necesaria, según esa teoría, para dar al sistema moral firmeza y solidez"; y para compendiar la suma de las afirmaciones que me atribuye concluye así: "A consecuencia de esos principios el virtuoso se esfuerza incesantemente por ser digno de la felicidad, pero *en cuanto* es verdaderamente virtuoso *jamás* se esfuerza por ser feliz". (La expresión *en cuanto* (in so fern) introduce aquí una ambigüedad que primero hay que cancelar. Puede significar *en el acto* en que el hombre como virtuoso se somete a su deber; y aquí esta proposición concuerda perfectamente con mi teoría. O bien: si el hombre es en general sólo virtuoso, y entonces incluso cuando no se trata del deber y no hay lugar de transgredirlo, no debe de ningún modo referirse a la felicidad; lo que contradice completamente mis afirmaciones).

Estas objeciones no son pues sino malentendidos (pues no puedo tenerlas por interpretaciones tendenciosas), cuya posibilidad tendría que extrañar si la propensión humana de seguir el propio pensamiento habitual en el enjuiciamiento de los pensamientos ajenos, y de introducir aquél en estos, no explicara suficientemente tal fenómeno.

[****] La exigencia de admitir corno fin final de todas las cosas, y posible mediante nuestra colaboración, un bien supremo en el mundo, no es una exigencia que proviene de la carencia de móviles morales, sino de la carencia de condiciones externas en las que, únicamente, y conforme a esos móviles, se puede producir un objeto como fin en sí mismo (como fin final *moral*). Pues sin ningún fin no puede haber *voluntad* alguna aunque haya que hacer abstracción del fin cuando se trata simplemente de la coacción legal de las acciones y sólo la ley constituye el fundamento de determinación del fin. Pero no todo fin es moral (por ejemplo, no lo es el de la propia felicidad), sino que este fin tiene que ser desinteresado; y la exigencia de un fin final propuesto por la razón pura y que abarca al conjunto de todos los fines bajo un principio (un mundo como el bien supremo posible también mediante nuestra colaboración) es una exigencia de la voluntad desinteresada que se extiende más allá de la observación de la ley formal hasta la producción de un objeto (el bien supremo). Esto es una determinación de la voluntad de especie particular, a saber: por la idea del conjunto de todos los fines, donde se pone como principio que si estamos en ciertas relaciones morales con las cosas del mundo, tenemos que obedecer siempre a la ley moral; y a esto se añade el deber de actuar con todo nuestro poder para que exista semejante relación (un mundo adecuado a los fines morales supremos). En lo cual el hombre se piensa en analogía con la vi divinidad, la cual, aunque subjetivamente no necesite nada externo, no puede ser pensada como cerrada en sí misma, sino que incluso por la conciencia de su suficiencia está determinada a producir fuera de sí el bien supremo: necesidad (en el hombre es deber) que nosotros no podemos representar en el ser supremo sino como exigencia moral. Por esto, en el hombre, el móvil que yace en la idea del supremo bien posible en el mundo mediante su colaboración no es la propia felicidad intentada en ello, sino sólo esa idea como fin en sí mismo, por consiguiente su persecución como deber. Pues esta idea no contiene simplemente la perspectiva de la felicidad, sino sólo la de una proporción entre la felicidad y la dignidad del sujeto, cualquiera sea éste. Pero una determinación de la voluntad, que se limita a sí misma y limita su intención a esa condición de pertenecer a semejante todo, *no es interesada.*

Librodot

Ahora bien, a ese tratamiento polémico del mencionado principio moral le sigue una afirmación dogmática de lo contrario. En efecto, el señor Garve argumenta analíticamente así: "En el orden de los *conceptos* es necesario que la percepción y la diferenciación de los estados, por lo cual se le da a uno la *preferencia* sobre el otro, precedan a la elección de uno entre ellos y, por consiguiente, a la predeterminación de cierto fin. Pero un estado que un ser dotado de la conciencia de sí y de su estado *prefiere* a otra manera de ser en el momento en que ese estado está presente y él lo percibe, es un *buen* estado; y una serie de tales buenos estados es el concepto más general que expresa la palabra *felicidad*". Además: "Una ley supone motivos, pero los motivos suponen una previa diferencia percibida entre un estado mejor y uno peor. Esta diferencia percibida es el elemento del concepto, -de felicidad, etc." Además: "De la *felicidad*, en el sentido más general de la palabra, *surgen los motivos de todo esfuerzo*; por consiguiente también del cumplimiento de la ley moral. Primero tengo que saber de manera general que algo es bueno antes de poder preguntar si el cumplimiento de los deberes morales cae bajo la rúbrica del bien; el hombre tiene que tener un *móvi1* que lo ponga en movimiento *antes* de que se le pueda proponer un objetivo al cual ese movimiento debe tender"[*****].

Este argumento no es más que un juego con la ambigüedad de la palabra: *el bien* (das Gute): sea que se lo oponga, en tanto bueno en sí e incondicionadamente, al mal en sí (Böse), sea que se lo compare, en tanto bueno que siempre lo es sólo condicionadamente, con el bien peor o mejor, puesto que el estado que resulta de la elección del último es sólo un estado comparativamente mejor, pero que en sí mismo puede ser malo. La máxima que prescribe la observación incondicionada, sin referencia a fin alguno puesto como fundamento, de una ley del libre arbitrio que manda categóricamente (esto es, del deber) se diferencia esencialmente, esto es, *según la especie*, de la máxima de perseguir el fin (que en general se llama felicidad) que la naturaleza misma nos asigna como motivo de cierta manera de obrar. Pues la primera máxima es buena en sí misma, la segunda no lo es en modo alguno; puede, en caso de colisión con el deber, ser muy mala. En cambio, cuando cierto fin es puesto como fundamento, por tanto cuando ninguna ley manda incondicionadamente (sino sólo bajo la condición de ese fin), dos acciones opuestas pueden ser ambas buenas de modo condicionado, una puede ser sólo mejor que la otra (y ésta entonces podría ser llamada comparativamente mala).

Y lo mismo ocurre con todas las acciones cuyo motivo no es la ley racional incondicionada (deber), sino un fin puesto arbitrariamente por nosotros como fundamento, pues éste pertenece a la suma de todos los fines cuyo logro es llamado felicidad; y una acción puede aportar más, otra menos, a mi dicha, y en consecuencia puede ser mejor o peor que otra. Pero la *preferencia* de un estado de la determinación de la voluntad a otro es meramente un acto de la libertad (*res merae facultatis*, como dicen los juristas), en el que de ningún modo se toma en consideración la cuestión de saber si esa determinación de la voluntad es en sí buena o mala, siendo entonces indiferente a una u otra determinación.

Un estado que consiste en estar ligado concierto fin *dado*, que prefiero a cualquier otro *de la misma especie*, es un estado comparativamente mejor, a saber, en el campo de la felicidad (a la que la *razón* jamás reconoce como *bien* sino de manera solamente condicionada: en la medida en que uno es digno de ella). Pero aquel estado en que, en caso de colisión de ciertos de mis fines con la ley moral del deber, soy consciente de preferir este último (el deber), no es meramente un estado mejor, sino el único que es bueno en sí: es un bien de un campo por entero diverso, en el

[*****] Esto es precisamente en lo que insisto. El móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que se le proponga un objetivo (fin), no puede ser manifiestamente otro que la ley misma por el respeto que ésta inspira - (sin determinar cuáles fines se pueden tener y alcanzar por el cumplimiento de la ley). En efecto, la ley con respecto a lo formal del arbitrio es lo único que queda cuando he eliminado la materia del arbitrio -, (el objetivo, como la llama el señor Garve).

que no se consideran en modo alguno fines que se me puedan ofrecer (por tanto tampoco se considera la suma de los mismos, la felicidad), y en el que lo que constituye el fundamento de determinación del arbitrio no es la materia del arbitrio (un objeto que le es dado como fundamento),sino la simple forma de la legislación universal de su máxima. Por consiguiente no se puede decir en modo alguno que todo estado que *prefiero* a cualquier otro modo de ser sea atribuido por mí a la felicidad. Pues primero tengo que estar seguro de que no obra contra mi deber; sólo después me es permitido mirar por la felicidad, en cuanto pueda conciliarla con ese estado moralmente (y no físicamente) bueno que es el mío[******].

Por cierto, la voluntad ha de tener *motivos*; pero estos no son ciertos objetos referidos al *sentimiento físico*, propuestos como fines, sino nada más que la ley incondicionada misma; y la disposición de la voluntad a encontrarse bajo la *ley*, como coacción incondicionada, se llama *sentimiento moral*; el cual no es entonces causa sino efecto de la determinación de la voluntad, y del cual no tendríamos en nosotros la menor percepción si esa coacción no lo precediera. Por esto la vieja cantilena que dice que ese sentimiento, por tanto un placer que nos damos como fin, constituye la causa primera de la determinación de la voluntad, que por tanto la felicidad (a la que ese placer pertenece como elemento) constituye el fundamento de toda necesidad objetiva de lograr, por tanto de toda obligación -esa cantilena forma parte de las *frivolidades* sutiles: cuando no se puede dejar de preguntar por la asignación de una causa a determinado efecto, se termina por hacer del efecto la causa de sí mismo.

Llego ahora al punto que nos concierne, propiamente aquí, a saber: establecer y probar mediante ejemplos el presunto interés contradictorio entre la teoría y la práctica en filosofía. La mejor prueba de ello la da el señor Garve en su mencionado Tratado. Dice primeramente (al hablar de la diferencia que yo encuentro entre una doctrina que nos enseña cómo llegar a ser *felices* y la que nos enseña cómo llegar a ser *dignos* de la felicidad): "Confieso por mi parte que comprendo muy bien esa división de las ideas en mi *cabeza*, pero que no encuentro en mi *corazón* esa división de los deseos y de los esfuerzos; incluso no comprendo cómo un hombre puede tener conciencia de haber apartado absolutamente su anhelo de felicidad y de haber ejercido así el deber de modo totalmente desinteresado".

Respondo primeramente al último punto: concedo de buena gana que ningún hombre puede tener conciencia con certeza *de haber ejercido* su deber de modo totalmente desinteresado, pues esto pertenece a la experiencia interna, y para tener conciencia del estado de la propia alma habría que tener una representación perfectamente clara de todas las representaciones accesorias y de todas las consideraciones que la imaginación, el hábito y la inclinación asocian al concepto de deber; pero en ningún caso esta representación puede ser exigida; además la inexistencia de algo (por tanto también la de una ventaja pensada en secreto) no puede ser en general objeto de experiencia. Pero que un hombre *debe ejercer* su deber de manera completamente desinteresada y que *tiene que* separar totalmente su anhelo de felicidad del concepto de deber, para tenerlo así totalmente puro: de esto es muy claramente consciente; o, si cree no serlo, se le puede exigir que lo sea en la medida en que está en su poder serlo: pues es justamente en esa pureza donde se ha

[******] La felicidad contiene todo (y también nada más que) lo que la naturaleza puede procurarnos, pero la virtud contiene lo que nadie sino el hombre mismo puede darse o quitarse. Si contra esto se dice que al separarse de la virtud el hombre puede por lo menos acarrearse reproches Y una pura censura moral de sí mismo, por tanto insatisfacción y en consecuencia puede volverse infeliz: todo esto podemos acaso concederlo. Pero de esa pura insatisfacción moral (que resulta no de consecuencias de la acción desventajosas para el hombre, sino de la ilegalidad de la misma) solo es capaz el virtuoso, o el que está en camino de serio. Por consiguiente la insatisfacción no es la causa, sino el efecto de que él es virtuoso; y el motivo de ser virtuoso no podría ser sacado de esa infelicidad (si se quiere llamar así al dolor que brota de una mala acción).

de encontrar el verdadero valor de la moralidad, y el hombre tiene igualmente que poderlo. Quizá jamás un hombre haya podido ejercer de manera completamente desinteresada (sin mezcla de otros móviles) su deber reconocido y honrado por él; quizá jamás haya uno que lo logre incluso con el mayor esfuerzo. Pero, en la medida en que puede percibirse a sí mismo por el más cuidadoso autoexamen, devenir consciente no sólo de la ausencia de tales motivos concurrentes, sino más bien de su abnegación con respecto a muchos motivos que se contraponen a la idea de deber, por tanto a la máxima de tender a aquella pureza: de esto es capaz; y esto es también suficiente para su observación del deber. En cambio, hacerse una máxima de favorecer el influjo de tales motivos, con el pretexto de que la naturaleza humana no permite semejante pureza (lo que sin embargo el hombre no puede afirmar con certeza) es la muerte de toda moralidad.

En lo que se refiere ahora a la breve confesión precedente del señor Garve de no encontrar en su *corazón* aquella división (propiamente: separación), no tengo escrúpulo alguno en contradecirlo resueltamente en su autoacusación y en defender a su corazón contra su cabeza. Hombre probo, siempre encontró realmente esa división en su corazón (en las determinaciones, de su voluntad), sólo que esta división no quería concordar en su cabeza con los principios habituales de las explicaciones psicológicas (que se fundan enteramente en el mecanismo de la necesidad natural), en beneficio de la especulación y para comprender lo que es incomprensible (inexplicable): la posibilidad de imperativos categóricos (tales como los del deber).*******

Pero cuando el señor Garve dice finalmente: "Tales sutiles diferencias de las ideas se *oscurecen* ya cuando *reflexionamos* sobre los objetos particulares; pero *se pierden totalmente* cuando se trata de la *acción* y se debe aplicarlas a los deseos y a las intenciones. Cuando más simple, rápido y *despojado de claras representaciones* es el paso –por el que vamos de la consideración de los motivos a la acción real, menos posible es conocer de manera exacta y segura el peso determinado añadido por cada motivo para dirigir ese paso de tal modo y no de otro" -tengo que contradecirlo con alta y fervorosa voz. El concepto de deber en toda su pureza no sólo es sin comparación más simple, más claro, más aprehensible y más natural para cada uno para el uso práctico que cualquier otro motivo tomado de la felicidad, o mezclado con ella y referido a ella (lo que requiere siempre mucho arte y reflexión), sino que también en el juicio de la razón humana más común, si ese concepto se refiere sólo a la misma y a la voluntad humana separándola e incluso oponiéndola a ese motivo de la felicidad, es un motivo más *poderoso*, más penetrante y más prometedor de éxito que todos los que salen del precedente principio interesado.[12]

Sea por ejemplo el siguiente caso: alguien retiene un bien que otro le ha confiado (*depositum*);[13] el propietario ha muerto y sus herederos no saben ni pueden saber nada del asunto. Supongamos que le presentamos este caso a un niño de ocho o nueve años,[14] agregando que el poseedor de ese depósito experimenta en la misma época (sin su culpa) la ruina completa de su bienestar, que se ve rodeado por una familia, mujer e hijos, afligida, agobiada por la miseria, y que puede salir al momento de esa indigencia apropiándose de ese depósito que además es filántropo y caritativo, mientras que los herederos en cuestión son ricos, egoístas y en

******* El señor profesor Garve (en sus notas sobre el libro de Cicerón sobre los deberes, p. 69 de la ed. de 1783) hace esta confesión notable y digna de su perspicacia: "Según su convicción más profunda la libertad permanecerá siempre insoluble y jamás será explicada". No se puede absolutamente encontrar una prueba de su realidad, ni en una evidencia inmediata ni en una experiencia mediata; y no obstante sin prueba alguna no se la puede admitir. Ahora bien, como una prueba de la libertad no puede ser extraída de fundamentos simplemente teóricos (pues habría que buscarlos en la experiencia) y entonces tiene que extraerse de proposiciones racionales simplemente prácticas, pero no técnico-prácticas (pues estas exigirían a su vez fundamentos empíricos), sino sólo moralmente prácticas, uno tiene que preguntarse por qué el señor Garve no recurrió al concepto de libertad para salvar al menos la posibilidad de tales imperativos.

Librodot

esto extremadamente exuberantes y despilfarradores, hasta tal punto que más valdría arrojar al mar ese suplemento a su fortuna. Y preguntemos ahora si en esas circunstancias sería lícito usar ese depósito en provecho propio. No es dudoso que el niño interrogado respondería: ¡no!, y en vez de cualesquiera razones dirá simplemente: *es injusto*, es decir, es contrario al deber. Nada más claro que esto, pero verdaderamente no en el sentido de que la restitución del depósito favorecería la propia *felicidad*. Pues si nuestro hombre esperara la determinación de su decisión de una intención de felicidad, podría razonar así: "Si espontáneamente devuelves ese bien ajeno a sus verdaderos propietarios, probablemente te recompensarán por tu honradez; o, si eso no ocurre, ganarás una extensa y buena fama que te puede ser muy provechosa. Pero todo esto es muy incierto. En cambio, muchas reflexiones surgen también: si quisieras quedarte con lo que te ha sido confiado para salirte en seguida de esa estrecha situación, te volverías sospechoso al hacer un uso rápido de ese dinero: los demás se preguntarían cómo y por qué camino as podido mejorar tan pronto tu situación; pero si quisieras hacer un uso lento del depósito, tu miseria crecería, sin embargo, hasta ser ya irremediable". Por consiguiente la voluntad que se rige por la máxima de la felicidad oscila entre móviles acerca de lo que debe decidir; pues apunta al éxito y éste es muy incierto; hay que tener una buena cabeza para zafarse de la presión de las razones en pro y en contra y no engañarse en el balance. Por el contrario, cuando la voluntad se pregunta cuál es en este caso el deber, de ningún modo se turba acerca de la respuesta que ha de darse a sí misma, sino que en el acto está segura de lo que tiene que hacer. Aún más, si el concepto de deber tiene para ella algún valor, experimenta incluso un disgusto ante el solo aventurarse en el cálculo de las ventajas que podría procurarle su transgresión, exactamente lo mismo que si en este caso tuviera aún la elección.

Por tanto, que estas diferencias (que, como se acaba de mostrarlo, no son tan sutiles como lo pretende el señor Garve, sino que están inscritas en el alma del hombre con los trazos más gruesos y legibles) *se pierdan totalmente*, como él dice, *cuando se trata de la acción*: he aquí lo que está contradicho por la experiencia de cada uno. No, por cierto, la experiencia que presenta *a la historia* de las máximas extraídas de tal o cual principio, pues esa historia prueba, desgraciadamente, que la mayoría de esas máximas provienen del egoísmo; sino la experiencia, que sólo puede ser interna, de que ninguna idea eleva más al ánimo humano y lo activa hasta la exaltación, que justamente la de una pura disposición moral que venera el deber sobre todas las cosas, lucha con los innumerables males de la vida e incluso con sus más seductoras tentaciones y sin embargo triunfa sobre ellos (como con derecho admitimos que el hombre es capaz de ello). Que el hombre es consciente de que él puede esto porque él lo debe: esto revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hacen experimentar una especie de escalofrío sagrado ante la grandeza y sublimidad de su verdadera destinación.

Y si el hombre atendiera a ello con más frecuencia, si se lo acostumbrara a despojar enteramente a la virtud de toda la riqueza de su botín de ventajas procuradas por la observación del deber, y a representársela en su total pureza; si el uso constante de ella se volviera un principio en la enseñanza privada y pública (un método de inculcar deberes que casi siempre ha sido desdeñado), la moralidad de los hombres pronto tendría que mejorar. Que hasta ahora la experiencia histórica no haya querido todavía probar el buen éxito de la teoría de la virtud es culpa precisamente del falso supuesto que dice que el móvil extraído de la idea del deber en sí mismo es demasiado sutil para el concepto común, mientras que al contrario la idea más grosera, sacada de ciertas ventajas por esperar en este mundo e incluso también en el mundo futuro, del cumplimiento de la ley (sin atender a esta misma como móvil) tendría más fuerza sobre el ánimo; y que al conceder a la aspiración a la felicidad la preferencia sobre el hecho de merecer ser feliz del que la razón hace la condición suprema, se ha hecho hasta ahora de esa aspiración el principio de la educación y de las predicaciones del púlpito.

Librodot

Pues los *preceptos* que indican a cada uno cómo puede volverse feliz o al menos preservarse del daño, no son en modo alguno *mandamientos*, no obligan a nadie; y cada uno puede, una vez que ha sido advertido, elegir lo que le parece bueno, si consiente en padecer lo que le toque. En cuanto a los males que podría acarrearle el despreciar los consejos que le han sido dados, no tiene razones para tenerlos por castigos: pues estos no alcanzan más que a la voluntad libre, pero contraria a la ley; pero la naturaleza y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad. Muy otra cosa ocurre con la idea de deber, cuya transgresión, incluso sin considerar las desventajas que resultan de ello, actúa inmediatamente sobre el ánimo y vuelve al hombre condenable y punible ante sus propios ojos.

Hay aquí entonces una clara prueba de que todo lo que en la moral es correcto para la teoría también tiene que valer para la práctica.

En su cualidad de hombre, en tanto ser sometido a ciertos deberes por su propia razón, cada uno es entonces un *hombre práctico*; y puesto que, en tanto hombre, jamás se emancipa de la escuela de la sabiduría, no puede, como si estuviese mejor instruido por la experiencia acerca de lo que es un hombre y de lo que se puede exigir de él, remitir a la escuela con soberbio desprecio al partidario de la teoría. Pues toda esa experiencia de nada le sirve para sustraerse a la prescripción de la teoría; a lo sumo esta experiencia puede enseñarle cómo realizar mejor y más universalmente la teoría, si se la ha admitido en sus principios; pero aquí sólo consideramos éstos y no tal habilidad pragmática.

II

DE LA RELACIÓN DE LA TEORÍA CON LA PRÁCTICA EN EL DERECHO POLÍTICO

(Contra Hobbes)

Entre todos los contratos[15], por lo que una multitud de hombres se unen en una sociedad (*pactum sociale*), el que establece una *constitución civil* entre ellos (*pactum unionis civilis*) es de una especie tan particular que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con los demás (que se dirigen precisamente a un fin cualquiera que ha de ser obtenido en común), se diferencia esencialmente sin embargo de todos los demás en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchos hombres en vista de algún fin (común, que todos tienen) se encuentra en todos los contratos sociales; pero la unión de esos mismos hombres, que es en sí misma un fin (que cada uno *debe tener*), por consiguiente la unión en toda relación externa de los hombres en general que no pueden menos que caer en influjo recíproco, es un deber incondicionado y primero:[16] semejante unión no puede encontrarse sino en una sociedad que se halle en estado civil, esto es, que constituya una cornunidad.[17] Ahora bien, el fin, que en tal relación externa es en sí mismo deber e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los restantes deberes externos, es el derecho de los hombres *bajo leyes públicas de coacción*,[18] mediante las cuales se puede asignar a cada uno lo suyo y asegurarlo contra toda usurpación del otro. Pero el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de *libertad* en la relación externa de los hombres entre sí; y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen de manera natural (la intención de alcanzar felicidad), ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de modo que por esa razón ese fin no tiene en absoluto que mezclarse con aquella ley, como fundamento de determinación de ésta. El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos, en tanto esa concordancia es posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia universal. Ahora bien, como toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres*, que (sin perjuicio de su libertad en el todo de su unión con otros) están sin embargo bajo, leyes de coacción: y esto porque la razón misma lo quiere así, y ciertamente la razón pura, legisladora *a priori*, que no considera fin empírico alguno (todos los fines empíricos se hallan abarcados por el nombre general de felicidad); cuando se colocan en el punto de vista de ese fin y de lo que cada uno quiere poner en ello, los hombres piensan de modos muy diversos, de manera que su voluntad no puede ser puesta bajo un principio común, ni tampoco entonces bajo una ley externa que concuerde con la libertad de los demás

Así el estado civil, considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, como *hombre*.

2. La *igualdad* de cada miembro con cualquier otro, como *súbdito*.

3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadano*.

Estos principios son menos leyes que da el Estado ya establecido que leyes sólo según las cuales es posible el establecimiento de un Estado, conforme a los puros principios racionales del derecho humano externo en general.[20] Así:

1. La *libertad* en tanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso en la fórmula: Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal que no perjudique ese derecho del otro).[21] Un gobierno fundado en el principio de la benevolencia para con el pueblo, tal como el de un *padre* para con los hijos, es decir, un *gobierno paternal (imperium paternale)* en el que entonces, los súbditos, como niños menores de edad incapaces de diferenciar lo que les es verdaderamente útil o dañino, están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo a fin de esperar únicamente del juicio del jefe de Estado la manera en que *deben* ser felices, y sólo de su bondad el que él lo quiera igualmente, -un gobierno así es el mayor *despotismo* pensable (constitución que suprime toda libertad de los súbditos que, por tanto, no tienen derecho alguno).22 El único gobierno pensable para hombres capaces de derechos a la vez en relación con la benevolencia del soberano no es un gobierno paternal, sino uno *patriótico (imperium non paternale, sed patrioticum).* En efecto, la manera de pensar es *patriótica* cuando cada uno, dentro del Estado (sin exceptuar a su jefe) considera a la comunidad como el regazo materno, o al país como el suelo paterno del cual y en el cual ha salido él mismo, y al que tiene que legar como una costosa prenda con el solo fin de preservar los derechos del país mediante leyes de la voluntad común, sin atribuirse la facultad de usar el país según su capricho incondicionado. Este derecho de la libertad le corresponde al miembro de la comunidad en tanto hombre, a saber, en la medida en que éste es un ser que en general es capaz de derechos.

2. La *igualdad* en tanto súbdito se puede formular así: cada miembro de la comunidad tiene, con respecto a los demás, derechos de coacción, con la sola excepción del jefe de la misma (porque éste no es miembro de ella, sino su creador o conservador) que, el único, tiene la facultad de coaccionar, sin estar sometido él mismo a una ley de coacción. Pero cualquiera que en un Estado se halle *bajo* leyes es súbdito, por tanto sometido al derecho de coacción como los demás miembros de la comunidad; uno solo está exceptuado (en su persona física o moral), el jefe de Estado, que, él solo, puede ejercer la coacción jurídica de todos. Pues si también éste pudiese ser coaccionado, no sería el jefe de Estado, y la serie ascendente de la subordinación iría al infinito. Pero si hubiese dos (dos personas libres de coacción), ninguna de las dos estaría bajo leyes de coacción, y ninguna podría hacerle injusticia a la otra, lo que es imposible. Esa igualdad universal de los hombres en un Estado, como súbditos de éste, es sin embargo perfectamente compatible con la mayor desigualdad, en cantidad o en grados, de su propiedad, ya sea superioridad física o espiritual sobre los demás, ya sean bienes de fortuna que les son externos y derechos en general (de los que puede haber muchos) en sus relaciones con los demás, de manera que el bienestar de uno depende mucho de la voluntad del otro (el del pobre depende de la del rico), o que uno tiene que obedecer (como el hijo a los padres, o la mujer al marido) y el otro lo manda, o que uno sirve (como el jornalero) y el otro retribuye, etc. Pero según el *derecho* (que como decisión de la voluntad general sólo puede ser uno y que concierne a la forma del derecho, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, puesto que ninguno puede coaccionar a otro sino mediante la ley pública (y mediante el ejecutor de la misma, el jefe de Estado), pero también mediante ésta cada uno se le resiste en igual medida, y nadie puede perder esta facultad de coaccionar (por consiguiente la facultad de tener un derecho contra otros) sino por el hecho de su propio crimen, y tampoco nadie puede renunciar por sí mismo a ese derecho, es decir, por un contrato, por consiguiente nadie puede hacer, mediante un acto jurídico, que no haya derechos, sino sólo deberes, pues de ese modo se privaría a sí mismo del derecho de hacer un contrato y éste por tanto se suprimiría a sí mismo.

Librodot

Ahora bien, de esta idea de la igualdad de los hombres en la comunidad como súbditos se deriva igualmente la fórmula siguiente: Todo miembro de la comunidad tiene que poder lograr cada grado de condición en la comunidad (grado adecuado a un súbdito) al que lo pueden llevar su talento, su aplicación y su suerte; y sus co-súbditos no pueden impedírselo en virtud de una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados que gozan de cierta condición) que les permitiría mantenerlo eternamente, a él, y a sus descendientes, bajo esa prerrogativa.[24]

Pues como todo derecho consiste meramente en la limitación de la libertad de los otros a la condición de que ella pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una comunidad) es simplemente el estado de una legislación real, conforme a ese principio y apoyada por la fuerza, en virtud de la cual todos aquellos que, como súbditos, pertenecen a un pueblo se encuentran en estado jurídico (*status iuridicum*) en general, es decir en un estado de igualdad de acción y de reacción[25] de un libre arbitrio que limita a otro conforme con la ley universal de libertad (este estado se llama estado civil), de esto resulta que el *derecho innato* de cada uno en ese estado (es decir previo a todo acto jurídico de su parte) con respecto a la facultad de coaccionar a cualquier otro a permanecer siempre dentro de los límites del acuerdo entre el uso de su libertad y el mío, es el *mismo* para todos.

Ahora bien, como el nacimiento no es ningún *acto* de quien ha nacido y, por tanto, no puede implicar ninguna desigualdad del estado jurídico, ni ninguna sumisión a leyes de coacción, salvo la que le es común con todos los demás en tanto súbditos del único poder legislativo supremo, resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad, en tanto co-súbdito, sobre otro; y nadie puede legar el privilegio del *rango* que tiene en la comunidad a sus descendientes; por tanto tampoco puede, como si su nacimiento lo calificara para la condición señorial, impedir coactivamente a otros que lleguen por mérito propio a los grados superiores de la subordinación (de lo *superior* y de lo *inferior*, sin que uno sea *imperans* y el otro *subjectus*).

Puede legar todo lo demás que es cosa (lo no concerniente a la personalidad) y puede ser adquirido como propiedad y también enajenado por él, y así puede producir en una serie de descendientes una considerable desigualdad de los medios de fortuna entre los miembros de una comunidad (mercenario y locatario, propietario rural y peones agrícolas, etc.); sólo que no debe impedir que estas personas tengan la facultad, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible, de ascender a circunstancias iguales. Pues de otro modo podría coaccionar sin ser a su vez coaccionado por la reacción de los otros, y se elevaría por encima del grado de co-súbdito.

Ningún hombre que vive en un estado jurídico puede perder esa igualdad, a no ser por su propio crimen, pero jamás por contrato[26] o por violencia de guerra (*occupatio bellica*); pues no puede por acto jurídico alguno (ni el propio ni el ajeno) dejar de ser dueño de sí mismo, y entrar en la clase de los animales domésticos, que se usan para todo servicio, como se quiera, y a los que se mantiene en ese estado sin su consentimiento, tanto tiempo como se quiera, aunque con la limitación de no estropearlos o matarlos (limitación que a veces es sancionada por la religión, como ocurre entre los indios). Se puede considerar feliz a un hombre de cualquier condición con tal de que sea consciente de que sólo depende de sí mismo (de su poder o de su voluntad formal), o de circunstancias de las que no puede culpar a otro, y que no depende de la voluntad irresistible de otro, el hecho de que no se eleve al mismo rango de los demás, quienes, en tanto sus co-súbditos, no tienen, en cuestión de derecho, ventaja alguna sobre él.[*]

[*] Si se quiere unir con la palabra *gracioso* un concepto determinado (distinto de benévolo, bienhechor, protector, etc.) sólo se lo puede atribuir a aquel contra quien no es posible *derecho alguno de coacción*. Así, sólo el jefe de la administración del Estado que produce y reparte todo el bien posible según leves públicas (pues el *soberano* que las da es en cierto modo invisible; no es agente, es la ley misma personificada) puede recibir el título de: *gracioso señor*

Librodot

3. La *independencia (sibisufficientia)* de un miembro de la comunidad como *ciudadano*, esto es, como colegislador.[27] En cuanto a la legislación misma, todos los que son libres e iguales *bajo* leyes públicas ya existentes, no deben sin embargo ser considerados como iguales en lo referente al derecho de *dar* esas leyes.[28] Quienes no son capaces de ese derecho están sin embargo, en tanto miembros de la comunidad, sometidos a la obediencia de esas leyes y de este modo participan en la protección que ellas aseguran; sólo que no como *ciudadanos*, sino como *protegidos*. Ocurre que todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determina para todos lo que debe serles jurídicamente permitido o prohibido es el acto de una voluntad pública, de la que surge todo derecho y que, por consiguiente, no tiene que cometer injusticia contra nadie. Pero esta voluntad no puede ser otra sino la del pueblo todo (todos decidiendo sobre todos, y por consiguiente cada uno sobre sí mismos; pues sólo con respecto a sí mismo nadie puede ser injusto.[29] Pero si es un otro que uno mismo, la simple voluntad de un individuo diferente no puede decidir acerca de él nada que podría no ser injusto; por tanto su ley exigiría aún otra ley que limitara su legislación, por lo que ninguna voluntad particular puede legislar para una comunidad. (Propiamente concurren, para constituir ese concepto, los conceptos de libertad externa, de igualdad, y de *unidad* de la voluntad de *todos*, siendo la independencia la condición de esta unidad, puesto que el voto es requerido cuando libertad e igualdad están reunidas). Se llama esta ley fundamental que sólo puede surgir de la voluntad general (unida) del pueblo, el *contrato originario*.[30] Ahora bien, el que tiene derecho de voto en esa legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, ciudadano del Estado (Staatsbürger) y no ciudadano de la ciudad [Stadtbürger], *bourgeois*). La cualidad que se exige para ello, fuera de la cualidad *natural* (no ser ni niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio señor (*sui iuris*), por tanto que tenga alguna *propiedad* (abarcando bajo este término cualquier habilidad, oficio o talento artístico o ciencia)31 que lo mantenga; es decir, que en los casos en que es otro quien le permite ganarse la vida, sea necesario que la gane sólo por *enajenación* de lo que es *suyo*[**], y no consintiendo que hagan uso de sus fuerzas, y por tanto es necesario que no esté al *servicio* (en el sentido propio de la palabra) de ningún otro que no sea la comunidad. Ahora bien, en esto los gremios y los grandes (o pequeños) propietarios son todos iguales entre sí, en el sentido de que

en tanto es el único contra el cual no hay derecho de coacción. Así, en una aristocracia, como por ejemplo en Venecia, el *Senado* es el único gracioso señor; los nobles que lo componen son, en total, sin exclusión del *Dux* mismo (pues sólo el *Gran Consejo* es el soberano) súbditos, y, en lo que concierne al ejercicio del derecho, iguales a todos los otros en el sentido de que un derecho de coacción contra cada uno de ellos le corresponde al súbdito. Los príncipes (es decir las personas que poseen un derecho hereditario de gobernar) son llamados también, es verdad - desde ese punto de vista y en razón de sus pretensiones -, graciosos señores (por cortesía, *par courtoisie*), pero en cuanto al estado de sus bienes son sin embargo co-súbditos, respecto a los cuales incluso el más ínfimo de sus servidores tiene que disponer, mediante el jefe de Estado, de un derecho de coacción. En un Estado, por tanto, no puede haber más que un único gracioso señor. En lo que se refiere a las graciosas señoras (propiamente: señoras distinguidas), éstas pueden ser consideradas así por el hecho de que su *condición* así como su *sexo* (por tanto sólo con respecto al sexo *masculino*) les da derecho a ese título, y esto en virtud del refinamiento de las costumbres (llamado galantería) que hace que el varón crea que se ennoblece tanto más cuanto mayor es la preeminencia sobre él que le adjudica al bello sexo.

** El que fabrica una obra (Opus) puede entregarla a otro por *enajenación* como si fuera su propiedad. Pero la *praestatio operae* no es una enajenación. El doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero son meramente *operarii*, no *artifices* (en el sentido más amplio de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que no están calificados para ser ciudadanos. Aunque aquel a quien encargo renovar mi leña, y el sastre, a quien le doy mi paño para que me haga con él un traje, parecen encontrarse para conmigo en relaciones completamente semejantes, sin embargo el primero se diferencia del segundo como el peluquero del fabricante de pelucas (a quien he podido igualmente darle el cabello para que haga con él una peluca), por tanto como el jornalero se diferencia del artista o del artesano, que hace una obra que le pertenece mientras no le sea pagada. Este último, en tanto fabricante, cambia su propiedad con otro (*opus*), el primero cambia el uso de sus fuerzas que concede a otro (*opera*). Confieso que es difícil determinar los requisitos para poder pretender la condición de hombre que es su propio señor.

Librodot

cada uno no tiene derecho más que a un voto. Pues con respecto a estos últimos, sin plantear incluso la cuestión de saber cómo ha podido ocurrir con derecho que alguien llegara a apropiarse de más tierra de la que podía utilizar con sus propias manos (pues la adquisición por conquista guerrera no es en modo alguno adquisición primera) y cómo ha podido ocurrir' que muchos hombres que, de otro modo, habrían podido en conjunto adquirir un estado estable de propiedad se han visto reducidos por ello a servir al precedente para poder vivir, sería ya contradecir el precedente principio de igualdad el que una ley les acordara el privilegio que permitiría a sus descendientes sea permanecer siempre grandes propietarios (de feudos), sin que les fuese permitido vender o dividir sus bienes por transmisión hereditaria para que más gente del pueblo aprovechara de ellos, sea que nadie pudiera adquirir parte alguna de esos bienes, en el caso en que la división estuviese permitida, a menos de pertenecer a cierta clase de hombres arbitrariamente constituida con ese fin. Lo que significa que el gran propietario suprime otros tantos propietarios más pequeños con sus votos, que podrían tomar su lugar; así no vota en nombre de estos otros y por tanto no tiene más que un voto. Por consiguiente, como sólo de la capacidad, de la habilidad y de la suerte de cada miembro de la comunidad hay que hacer depender la posibilidad para todos del adquirir el todo y para cada uno la de adquirir una parte, pero como también esta diferencia no puede ser tomada en cuenta en la legislación general, resulta que hay que juzgar la cantidad de votantes destinados a legislar según la cantidad de poseedores, y no según la importancia de las posesiones.

Pero es necesario también que *todos* los que tienen ese derecho de voto hagan concordar sus votos con esa ley de justicia pública, pues de lo contrario ocurriría un conflicto de derecho entre los que no hacen concordar sus votos y los precedentes, conflicto que exigiría un principio de derecho superior para ser resuelto. Si, entonces, no se puede esperar esa unanimidad por parte de un pueblo entero, y si por tanto no se puede esperar alcanzar más que una mayoría de votos, provenientes por cierto no de votantes directos (en el caso de un pueblo grande), sino sólo de delegados a título de representantes del pueblo, será el principio mismo que radica en contentarse con esa mayoría, en tanto principio admitido con el acuerdo general, por tanto mediante un contrato, el que tendrá que ser el principio supremo del establecimiento de una institución civil.

CONCLUSIÓN

Hay aquí entonces un *contrato originario* sólo sobre el cual se puede fundar entre los hombres una constitución civil, por tanto enteramente legítima, y constituir una comunidad. Pero ese contrato (llamado *contractus originarius o pactum sociale*), en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, en un pueblo, en una voluntad general y pública (con el fin de una legislación únicamente jurídica), no ha de ser supuesto como un *hecho* (e incluso no es posible suponerlo como tal)[52] como si ante todo hubiese que comenzar por probar por la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos entrado a título de descendientes, hubo de ejecutar realmente *un día* tal acto y dejarnos acerca de él, oralmente o por escrito, un informe seguro o un documento, para considerarse obligado a una constitución civil Ya existente. Se trata, al contrario, de una *simple idea* de la razón, pero que tiene una realidad (Realität) (práctica) indudable en cuanto obliga a cada legislador a que dé sus leyes como sí éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo y a que considere a cada súbdito, en tanto éste quiera ser ciudadano, como si hubiese contribuido a formar con su voto una voluntad semejante. Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. En efecto, si la ley estuviera constituida de tal modo que fuera *imposible* que todo un pueblo *pudiese* prestarle acuerdo (si, por ejemplo, una ley decretara que cierta clase de *súbditos* debe poseer hereditariamente el privilegio de la *nobleza*), no sería justa; pero si es *sólo posible* que un pueblo le preste acuerdo, es entonces un deber tener la ley por justa, incluso suponiendo que el pueblo se halle en el presente en una situación o en una disposición de su manera de pensar tales que, si se lo interrogara a ese respecto, rehusaría probablemente su asentimiento.*

Pero es manifiesto que esa limitación vale sólo para el juicio del legislador, no para el del súbdito. Si, entonces, un pueblo que se halla bajo cierta legislación actualmente en vigor juzgara que es muy probable que pierda su felicidad, ¿qué ha de hacer?, ¿debe acaso resistir? La respuesta sólo puede ser: no tiene nada que hacer sino obedecer. Pues aquí no se trata de la felicidad que el súbdito puede esperar de una institución o del gobierno de la comunidad, sino ante todo únicamente del derecho que se le debe asegurar a cada uno por ese medio: éste es el principio supremo del que tienen que derivar todas las máximas referidas a una comunidad, y no puede ser limitado por ningún otro. Respecto a lo primero (a la felicidad), ningún principio universalmente válido puede ser dado como ley. En efecto, tanto las circunstancias como también la ilusión plena de contradicciones y además siempre cambiante en las que el individuo pone su felicidad (pero nadie puede prescribirle donde puede poner la felicidad) hacen que todo principio firme sea imposible y en sí mismo inútil para fundar una legislación. La proposición: *Salus publica suprema civitatis lex est*[33] mantiene intactos su valor y autoridad; pero la salud pública que se ha de considerar *en primer lugar* es precisamente esa constitución legal que asegura la libertad de cada uno mediante leyes: en lo cual cada uno es muy dueño de buscar su felicidad en el modo que le parezca mejor, con tal solamente que no dañe la libertad legal general, es decir, el derecho de los demás co-súbditos.

* Si, por ejemplo, se impusiera una contribución de guerra proporcional a todos los súbditos, éstos no podrían decir, porque esa contribución es gravosa, que es injusta, por opinar que esa guerra es innecesaria, pues no están facultados para juzgar esto; en cambio, puesto que permanece siempre *posible* que la guerra sea inevitable y el impuesto indispensable, es necesario que éste sea tenido por legítimo según el juicio de los súbditos. Pero si, en esa guerra, se importunara a ciertos propietarios con requisiciones y se perdonase a otros de igual condición, es fácil de ver que el conjunto del pueblo no podría concordar con semejante ley y está autorizado a actuar contra la misma, al menos mediante representaciones, porque no puede tener por justo ese reparto desigual de las cargas.

Librodot

Si el poder supremo da leyes dirigidas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.) no lo hace con el fin del establecimiento de una constitución civil, sino simplemente como medio de *asegurar el estado jurídico*, principalmente contra los enemigos externos del pueblo. En esto el jefe de Estado tiene que estar facultado para juzgar él mismo, y sólo él, si tales medidas son necesarias para la prosperidad de la comunidad, prosperidad que es indispensable para asegurar la potencia y solidez de la comunidad tanto en lo interior como contra los enemigos externos; pero no está facultado para hacer que el pueblo, por así decirlo, sea feliz contra su voluntad, sino únicamente para hacer que el pueblo exista como comunidad.[**]

Cuando se trata de juzgar si se ha sido *prudente* o no al tomar tal medida, es verdad que el legislador puede equivocarse, pero éste no es el caso cuando se pregunta a sí mismo si la ley concuerda o no con el principio del derecho, pues aquí dispone, e incluso *a priori*, a manera de pauta infalible, de esa idea del contrato originario (y no necesita, como en el caso del principio de la felicidad, esperar experiencias que le enseñen ante todo si sus medidas son eficaces). Pues con tal que no haya contradicción en, que todo un pueblo conceda unánimente su voto a una ley semejante, por penoso que le sea aceptarla, esa ley es conforme al derecho. Pero si una ley pública es conforme al derecho, por tanto irreprochable desde este punto de vista (*irreprensible*), se une con ella la facultad de coaccionar, así como, por otra parte, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso si no es por actos; es decir, que el poder en el Estado que da a la ley su efecto es tal que no se puede resistirlo (*es irresistible*), y no hay comunidad que tenga existencia de derecho sin un poder semejante, tal que suprima toda resistencia interior, pues esta resistencia se inspiraría en una máxima que, si fuese universalizada, aniquilaría toda constitución civil y exterminaría el único estado en que los hombres pueden estar en posesión de derechos en general.

De aquí se sigue que toda oposición al poder legislativo supremo, toda sublevación que permita traducir en actos el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión es, en una comunidad, el crimen más grave y condenable, pues arruina el fundamento mismo de la comunidad. Y esta prohibición es *incondicionada*, hasta tal punto que cuando incluso ese poder o su agente, el jefe de Estado, han violado hasta el contrato originario y de ese modo se han desposeído, a los ojos del súbdito, del derecho de ser legisladores, puesto que autorizan al gobierno a proceder de manera absolutamente violenta (tiránica), sin embargo al súbdito no le está permitida resistencia alguna en tanto contraviolencia. Esta es la razón: porque en una constitución civil ya subsistente el pueblo no tiene más el derecho de determinar un juicio estable acerca del modo en que esa constitución debe ser gobernada. Pues supongamos que tenga ese derecho, y precisamente el derecho de oponerse a la decisión del jefe real de Estado, ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? No puede hacerlo ninguno de los dos, pues sería juez en su propia causa. Se necesitaría entonces que hubiera un jefe por encima del jefe para decidir entre éste y el pueblo, lo que es contradictorio. Tampoco se puede hacer que intervenga aquí un derecho de necesidad (*ius in casus necessitatis*)[34], que por lo demás en calidad de presunto *derecho* de cometer *injusticia* en la extrema necesidad (física) es un absurdo,[***] ni que

[**] Entre esas medidas se encuentran ciertas prohibiciones de importar que favorecen la producción en beneficio de los intereses de los súbditos, y no en provecho de los extranjeros, y estimulan la aplicación de los demás, pues sin el bienestar del pueblo el Estado no dispondría de fuerzas suficientes para oponerse a los enemigos externos o para conservarse a sí mismo como comunidad.

[***] No hay otro *casus necessitatis* que el caso en que entran deberes en conflicto mutuo: a saber, un deber *incondicionado* y otro (por importante que pueda ser) *condicionado*; por ejemplo, si se trata de prevenir un desastre del Estado por medio de la traición de un hombre que mantiene con otro una relación semejante a la del padre con el hijo. Prevenir el mal que amenaza al Estado es un deber incondicionado, pero prevenir el que amenaza a un hombre no es más que un deber bajo condición (la de que ese hombre no sea culpable de un crimen contra el Estado). Si el

Librodot

suministre la clave que permitiría levantar la barrera que limita el poder propio del pueblo. Pues el jefe de Estado puede justificar su duro proceder para con los súbditos por la rebeldía de éstos, así como los súbditos pueden justificar su rebelión contra el jefe de Estado quejándose de una pena inmerecida, ¿y quién decidirá en este caso? El que se encuentre en posesión de la administración pública suprema de la justicia, y es precisamente el jefe de Estado el único en poder hacerlo; y por tanto nadie, dentro de la comunidad, puede tener el derecho de disputarle esa posesión.

Encuentro sin embargo a hombres respetables que afirman ese derecho del súbdito a oponerse por la fuerza a su jefe en ciertas circunstancias, entre los cuales sólo quiero mencionar aquí al muy prudente, preciso y modesto Achenwall en sus lecciones de derecho natural.**** Dice: "Si el peligro que amenaza a la comunidad proveniente del hecho de que se soporta desde hace mucho tiempo la injusticia del soberano es más importante que el peligro que sería de temer en caso de tomar las armas contra él, entonces el pueblo se le puede resistir, infringir su contrato de sumisión en favor de ese derecho y destronarlo como tirano". Y concluye asi: "De tal modo (con relación a su anterior soberano) el pueblo retorna al estado de naturaleza".

Creo sinceramente que ni Achenwall ni ninguno de los honrados hombres que razonadamente concuerdan con él sobre esa cuestión hubiesen aconsejado o aprobado, llegado el caso, empresas tan peligrosas; además, apenas es dudoso que si hubiesen fracasado esos levantamientos por los que Suiza, los Países Bajos o incluso Gran Bretaña alcanzaron sus actuales constituciones, reputadas como tan felices, los lectores de la historia de esos levantamientos no verían en la ejecución de sus autores, ahora tan ensalzados, sino el merecido castigo de los grandes criminales nacionales. Pues el resultado se entremete habitualmente en nuestra apreciación de los fundamentos del derecho, aunque ese resultado sea incierto, mientras que los fundamentos son ciertos. Pero es claro que en lo concerniente a estos últimos -incluso si se admite que mediante tal levantamiento no se comete injusticia alguna contra el soberano del país (quien eventualmente habría violado una *joyeuse entrée* considerada como un pacto fundamental real con el pueblo)- el pueblo, con ese modo de tratar de hacer justicia a esos principios, habría cometido injusticia en altísimo grado, pues ese modo (si se lo admite como máxima) vuelve insegura toda constitución jurídica e introduce el estado de una completa ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa por lo menos de tener efecto. Sólo quiero advertir acerca de esa propensión que lleva a muchos autores bien pensantes a hablar en favor del pueblo (para su perdición) que la misma proviene en parte de la ilusión habitual que consiste en hacer intervenir en sus juicios el principio de la felicidad cuando se trata del principio del derecho; en parte también del hecho de que, por no haber encontrado un contrato realmente propuesto a la comunidad, aceptado por su soberano y sancionado por ambos, toman la idea de un contrato originario, idea que siempre se encuentra como fundamento en la razón, por algo que tiene que ocurrir realmente, y de esta manera piensan conservar para el pueblo la facultad de abandonarlo

hijo denunciara el intento del padre a la autoridad, lo haría quizá con la mayor repugnancia, pero constreñido por la necesidad (moral). Pero si se dijera de un hombre que arrebata el tablón a otro náufrago para salvar su propia vida, que la necesidad (física) le da el derecho de hacerlo, esto sería totalmente falso. Pues conservar mi vida es sólo un deber bajo condición (la de que ello pueda hacerse sin crimen); pero es un deber incondicionado no quitarle la vida a otro que no me hiere y que no me *pone* en Peligro de perder la mía. Sin embargo los profesores de derecho civil general proceden de modo enteramente consecuente al conceder autorización jurídica a ese auxilio de necesidad [Nothülfe]. Pues la autoridad no puede unir *castigo* alguno con la prohibición, puesto que ese castigo tendría que ser la muerte. Pero sería una ley absurda la de amenazar de muerte a alguien que en situaciones peligrosas no se entregaría voluntariamente a la muerte.

**** Ius Naturae. Editio Sta. Pars. posterior, §§ 203-206

Librodot

a discreción en el caso de una violación grosera, por lo menos según la propia apreciación del pueblo.[35*****]

Se ve aquí claramente cuánto mal ocasiona, incluso en el derecho político, el principio de la felicidad (que propiamente no es principio alguno determinado); ocasión a tanto mal como en la moral, incluso entendiéndolo en la opinión más favorable de quien lo enseña., El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, y se vuelve déspota; el pueblo no quiere desistir de la general pretensión humana ala felicidad, y se vuelve rebelde. Si se hubiese preguntado ante todo qué corresponde al derecho, (donde los principios están establecidos *a priori* y donde el empirista no puede chapucear), la idea de contrato social habría conservado su indiscutible autoridad; pero no como hecho (como lo quiere Danton, que, a falta de tal contrato, declara nulos y sin valor todos los derechos que se encuentran en la constitución civil realmente existente así como toda propiedad) sino únicamente como principio racional de la apreciación de toda constitución jurídica pública en general. Y se discerniría que, antes de que exista la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra su soberano, puesto que sólo por medio de este último el pueblo puede coaccionar jurídicamente; pero sí esa voluntad existe, tampoco el pueblo podría ejercer coacción contra el soberano, pues en este caso sería el pueblo el soberano supremo; por tanto, el pueblo jamás dispone de un derecho de coacción contra el jefe del Estado (un derecho de resistencia en palabras o en actos).

Vemos también que esta teoría se confirma suficientemente en la práctica. En la constitución de Gran Bretaña, en la que el pueblo interviene mucho, como si fuera el modelo para el mundo entero, observamos sin embargo que nada se dice acerca de la facultad que pertenece al pueblo en caso de que el monarca violara el contrato de 1688; por tanto, si el monarca quisiera violarlo, queda reservada secretamente una rebelión contra él, pues no hay ley alguna al respecto. Pues que la constitución contenga una ley que contemple este caso, que autorice el derrocamiento de la constitución subsistente, de donde derivan todas las leyes particulares (suponiendo también que el contrato fuera violado), es una clara contradicción, pues la constitución tendría entonces que contener también un poder opuesto *públicamente constituido,*[******] se necesitaría por tanto que hubiera todavía un segundo jefe de Estado que asegurara los derechos del pueblo contra el primero, pero haría falta entonces todavía un tercero para decidir de parte de cuál de los dos está el derecho. También esos conductores del, pueblo (esos tutores, si se quiere) han temido una acusación de ese tipo si por ventura su empresa fracasaba: al monarca expulsado por el miedo que tenía de ellos han preferido *atribuirle falsamente* una renuncia voluntaria al gobierno antes que arrogarse el derecho de deponerlo, pues en este último caso habrían puesto la constitución en manifiesta contradicción con ella misma.

***** Cualquiera fuere la violación del contrato real entre el pueblo y el soberano, en tal caso el pueblo no puede reaccionar en el acto como *comunidad*, sino sólo por facción. Pues como la constitución en vigor hasta entonces ha sido destruida por el pueblo, es necesario ante todo organizar una nueva comunidad. Aquí ocurre ahora el estado de anarquía con todos sus horrores, que al menos son posibles por ese estado; y la injusticia que ocurre allí es entonces la que cada partido comete contra otro en el seno del pueblo, como surge claramente en el ejemplo citado en que los súbditos sublevados de ese Estado quisieron finalmente imponer por la fuerza a los otros una constitución que habría sido mucho más opresiva que la que acababan de abandonar, pues habrían sido devorados por los clérigos y los aristócratas, mientras que bajo un soberano que reinara sobre todos habrían podido esperar una mayor igualdad en el reparto de las cargas del Estado.

****** Dentro del Estado ningún derecho puede ser silenciado pérfidamente, por así decirlo, mediante una, restricción secreta, y menos aún el derecho que el pueblo se arroga en tanto perteneciente a su constitución, puesto que hay que pensar todas sus leyes como emanadas de una voluntad pública. Sería necesario entonces, si la constitución autorizara la rebelión, que esa constitución proclamara públicamente el derecho a la rebelión y el modo de usar ese derecho.

Librodot

Estoy seguro de que no se les hará a mis afirmaciones la objeción de que adulo demasiado a los monarcas atribuyéndoles esa inviolabilidad; espero también que se me ahorrará la objeción de que favorezco demasiado al pueblo si digo que éste posee igualmente sus derechos imprescriptibles frente al jefe de Estado, aunque los mismos no puedan ser derechos de coacción.

Hobbes es de la opinión contraria. Según él (De Cive, cap. 7,§ 14) el jefe de Estado de ningún modo está ligado por contrato con el pueblo y no puede cometer injusticia contra ningún ciudadano (puede disponer como quiera de ese ciudadano). Esta tesis sería enteramente exacta si por injusticia se entiende esa lesión que concede al lesionado un *derecho de coacción* contra el que lo ha tratado injustamente; pero, tomada así en general , la tesis es terrible.

El súbdito que no está en rebelión tiene que poder admitir que su soberano *no quiere* ser injusto con él. Por consiguiente, como cada miembro tiene sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quisiera, y acerca de los cuales él mismo está facultado para juzgar, y como por otro lado la injusticia de la que, según su opinión, es víctima no puede, en esa hipótesis, producirse sino por error o por ignorancia por parte del poder soberano de ciertos efectos de las leyes, es necesario conceder al ciudadano, y esto con permiso del soberano mismo, la facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia para con la comunidad. Pues admitir que el soberano no puede incluso equivocarse o ignorar alguna cosa, sería representarlo como un ser agraciado con inspiraciones divinas y superior a la humanidad. Así, la *libertad de escribir* -mantenida en los límites del respeto y del amor por la constitución en que se vive, mediante el modo de pensar liberal de los súbditos que inspira además esa constitución (y en esto los escritores mismos se limitan mutuamente, a fin de no perder su libertad) -, es la única salvaguardia de los derechos del pueblo. Pues querer negarle igualmente esa libertad no es sólo quitarle toda pretensión al derecho con respecto al soberano (como lo pretende Hobbes), sino también quitarle a este último -cuya voluntad, por el mero hecho de que representa la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos como ciudadanos -, todo conocimiento de aquello que él mismo modificaría si lo supiera, y es ponerlo en contradicción consigo mismo. Pero inspirar al soberano el recelo de que el pensar por sí mismo y el declarar el propio pensamiento podrían provocar disturbios en el Estado significa tanto como despertarle desconfianza para con su propio poder o incluso odio contra su pueblo.

Pero el principio general por el que un pueblo tiene que juzgar *negativamente* acerca de su derecho, es decir, únicamente acerca de lo que podría ser considerado por la legislación suprema como *no ordenado* con la mejor voluntad, está contenido en esta proposición: *Lo que un pueblo no puede decidir acerca de sí mismo, el legislador tampoco puede decidirlo acerca del pueblo.*

Por ejemplo, si se pregunta si una ley que ordena considerar como definitiva una vez establecida una constitución eclesiástica determinada, puede ser considerada como surgida de la voluntad propia del legislador (según su intención), hay que comenzar por preguntar si un pueblo *tiene derecho* a darse a sí mismo una ley por la que ciertos artículos de fe y ciertas formas de la religión externa deben permanecer para siempre una vez establecidos, por tanto si tiene derecho a prohibirse a sí mismo en su posterioridad el progreso ulterior en materia de intelecciones religiosas o la corrección de eventuales errores antiguos. Se verá entonces claramente que un contrato originario del pueblo que produjese semejante ley sería en sí mismo nulo y sin valor por contrariar la destinación y los fines de la humanidad; por consiguiente una ley dada en ese sentido no ha de ser considerada como la voluntad propia del monarca y se le pueden oponer representaciones contrarias. Pero en todos los casos, cualquiera sea la decisión de la legislación superior, la misma puede ser ciertamente objeto de juicios generales y públicos, pero jamás se puede emplear contra ella resistencia en palabras o en actos.

En toda comunidad tiene que haber una *obediencia*, bajo el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción (referidas al todo), pero al mismo tiempo un *espíritu de libertad*, puesto que cada uno, en lo concerniente al deber universal de los hombres, aspira a ser convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho, a fin de no caer en contradicción consigo misma. La obediencia sin el espíritu de libertad es la causa ocasional de todas las *sociedades secretas*. Pues es una vocación natural de la humanidad el comunicarse mutuamente, sobre todo en lo que concierne al hombre en general; por lo que esas sociedades se suprimirían si se favoreciera esta libertad. ¿Y por cuál otro medio podría el gobierno adquirir los conocimientos que favorezcan su propia intención esencial sino dejando que se manifieste el espíritu de libertad tan digno en su origen y en sus efectos?

* * *

En ninguna parte una práctica que deja a un lado todos los principios puros de la razón niega la teoría con más arrogancia que en la cuestión de los requerimientos de una buena constitución estatal. La causa es ésta: una constitución legal que existe desde hace tiempo acostumbra al pueblo a juzgar regularmente acerca de su felicidad y de sus derechos según el estado en el que todo hasta el presente ha seguido tranquilamente su curso; pero no lo acostumbra, en cambio, a estimar ese estado según los conceptos de felicidad y de derechos que le procura la razón; más bien lo acostumbra a preferir incluso ese estado pasivo a la peligrosa disposición de buscar un estado mejor (en lo que vale lo que Hipócrates da a considerar a los médicos: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Ahora bien, como todas las constituciones que existen desde hace tiempo, cualesquiera sean sus defectos y todas las diversidades que las separan en ese punto, desembocan en el mismo resultado, a saber: estar satisfecho con lo que se tiene, entonces no hay propiamente teoría que valga cuando se trata de la *prosperidad del pueblo*, sino que todo descansa en una práctica dócil a la experiencia. Pero si hay en la razón algo que se puede expresar con -la palabra *derecho político*; y si, para hombres a quienes su libertad pone en situación de antagonismo, ese concepto tiene fuerza obligatoria, por tanto realidad objetiva (práctica), sin que esté todavía permitido inquietarse por el bienestar o el malestar que pueda resultar para ellos de ese concepto (lo cual sólo se conoce por experiencia), entonces ese derecho se funda en principios *a priori* (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho), y hay una *teoría* del derecho político, con la que la práctica debe coincidir para ser válida.

Ahora bien, contra eso sólo se puede alegar esto: los hombres pueden tener por cierto en la cabeza los derechos que les pertenecen, pero la dureza de sus corazones hace que no puedan ni merezcan ser tratados en consecuencia y por tanto sólo un poder supremo que proceda según reglas de prudencia podría y debería mantenerlos en orden. Pero este salto desesperado (*salto mortale*) es de una especie tal que, en cuanto no se trate del derecho sino únicamente de la fuerza, el pueblo también podría ensayar la fuerza propia y así volver insegura toda constitución legal. Si no hay nada: que por la razón imponga un respeto inmediato (como el derecho de los hombres), entonces todos los influjos sobre el arbitrio de los hombres son impotentes para refrenar la libertad de los mismos. Pero cuando, junto a la benevolencia, el derecho habla alto, la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no oír con respeto la voz del mismo. (*Tum pietate gravem meristisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgilio*).[a]

[a] Eneida, I, v. 151-152.

Librodot

III

DE LA RELACIÓN DE LA TEORIA CON LA PRÁCTICA EN EL DERECHO INTERNACIONAL, CONSIDERADA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILANTRÓPICO UNIVERSAL, ESTO ES, COSMOPOLITA[*37]

(Contra Moses Mende1ssohn)[38]

¿Hay que amar a la especie humana en su totalidad, o ésta es un objeto que se tiene que considerar con indignación, al que se desea por cierto (para no volverse misántropo) todo el bien posible, pero sin esperarlo jamás de él, y del cual por tanto, más bien hay que apartar la mirada? La respuesta a esta pregunta depende de la que se dará a otra pregunta: ¿Hay en la naturaleza humana disposiciones desde las cuales se pueda comprobar que la especie no dejará de progresar hacia lo mejor y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro? Pues entonces podemos amar a la especie, al menos en su incesante aproximación al bien, mientras que de otro modo tendríamos que odiarla o despreciarla, diga lo que quiera en contra de ello la afectación de un amor universal al hombre (que sería entonces a lo sumo un amor de benevolencia, no de complacencia)[39]. Pues lo que es y sigue siendo malo, sobre todo en la violación mutua premeditada de los derechos más sagrados del hombre, no se puede seguramente evitar odiarlo, incluso esforzándose al extremo en hacer brotar en sí el amor: no precisamente para hacer mal a los hombres, pero para tener el menor trato posible con ellos.

Moses Mendelssohn era de esta última opinión (*Jerusalem*, segunda sección, pp. 44-47), que él opone a la hipótesis de su amigo Lessing acerca de una educación divina del género humano. Para él es una quimera "que el todo, la humanidad aquí abajo, deba en el curso de los tiempos ir siempre adelante y perfeccionarse". "Vemos, dice, que el género humano en conjunto hace pequeñas oscilaciones; y jamás dio algunos pasos hacia adelante sin retroceder poco después con redoblada velocidad a su estado anterior" (Esto es justamente la roca de Sísifo; y de este modo se toma la Tierra, como los indios, por lugar de expiación de antiguos y ahora ya no recordados pecados). "El hombre va más lejos, pero la humanidad oscila constantemente entre límites fijos, sube y baja; pero, considerada en conjunto, conserva en todas las épocas aproximadamente el mismo grado de moralidad, la misma proporción de religión e irreligión, -de virtud y vicio, de felicidad (?)[40] y miseria". Introduce (p. 46) estas afirmaciones diciendo: "¿Queréis adivinar qué intenciones tiene la providencia para con la humanidad? No forjéis hipótesis" (antes las había llamado teorías); "sólo mirad en tomo de vosotros lo que realmente sucede, y, si podéis abrazar de una ojeada la historia de todos los tiempos, mirad lo que ha pasado siempre. Este es el hecho; esto es lo que ha tenido que formar parte de la intención, que ha tenido que ser recibido, o al menos admitido, en el plan de la sabiduría".

Mi opinión es otra. Si es un espectáculo digno de una divinidad ver que un hombre virtuoso, en lucha contra contrariedades y tentaciones que llevan al mal, se resiste a ellas sin embargo, es entonces un espectáculo en grado máximo indigno, no diré de una divinidad, pero incluso del hombre más ordinario, pero honesto, ver que el género humano se eleva periódicamente a la

[*] No se ve de inmediato de manera evidente cómo un supuesto universalmente *filantrópico* remite a una constitución *cosmopolita* y cómo ésta funda un derecho *internacional*, en tanto único estado en el que las disposiciones de la humanidad, que hacen a nuestra especie digna de ser amada, pueden ser convenientemente desarrolladas. La conclusión de esta tercera parte mostrará esa conexión.

Librodot

virtud para recaer poco después tan profundamente de nuevo en el vicio y en la miseria. Contemplar un momento esta tragedia puede ser quizá conmovedor e instructivo, pero por último tiene que caer el telón. Pues a la larga eso se vuelve farsa, y, aunque los actores no se cansen de ello porque son bufones se cansará el espectador, que se harta con un acto o con otro tan pronto como puede inferir con fundamento que esa pieza que no acaba nunca es una eterna melancolía. Por cierto el castigo que sobreviene al final puede, al tratarse de un mero espectáculo, remediar las sensaciones desagradables por medio del desenlace. Pero dejar que en la realidad se acumulen innumerables vicios (aunque entremezclados con virtudes) para que un día sean bien castigados, repugna - al menos según nuestra concepción - a la propia moralidad de un sabio creador y gobernador del mundo. Por consiguiente podré admitir que, puesto que el género humano está, desde el punto de vista de la cultura, que es su fin natural, en progreso constante, ha de ser concebido también en progreso hacia lo mejor desde el punto de vista del fin moral de su existencia, progreso que ciertamente puede resultar a veces *interrumpido* pero jamás *roto.*

No necesito probar este supuesto; tiene que probarlo el adversario del mismo. Pues me apoyo en mi deber innato e innato en cada miembro de la serie de las generaciones -en la que (como hombre en general) estoy, y sin embargo, con la constitución moral necesaria en mí, no soy tan bueno como debiera y, por tanto, pudiera ser -, deber de obrar sobre la posteridad de modo que ésta mejore constantemente (de lo cual por tanto hay que admitir también la posibilidad), y de modo que ese deber pueda transmitirse legítimamente de un miembro a otro de las generaciones. Ahora bien, aunque es posible que la historia haga surgir muchas dudas contra mis esperanzas, que, si fueran probatorias, podrían moverme a desistir de un trabajo aparentemente vano, no puedo sin embargo, mientras aquello no se haya mostrado totalmente cierto, cambiar el deber (en tanto *liquidum*) por la regla de prudencia (en tanto *illiquidum*, puesto que esto es una mera hipótesis) de no proponerse lo impracticable; y por incierto que yo siempre pueda estar y permanecer acerca de si hay que esperar lo mejor para el género humano, esto, no puede sin embargo perjudicar a la máxima de que ello es factible, ni por tanto perjudicar a la necesidad de suponer esa máxima con una intención práctica.

Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual un deseo serio de hacer algo provechoso para el bienestar general jamás habría calentado el corazón humano, también ha tenido siempre influencia en el trabajo de los bien pensantes; y el notable Mendelssohn tuvo que haber contado sin embargo con ello cuando se esforzó tan solícitamente por la ilustración y la prosperidad de la nación a la que pertenecía. Pues trabaja en ello él mismo y por sí solo, sin que otros después de él continuaran el avance en la misma línea, no podía razonablemente esperarlo. Ante el triste espectáculo, no tanto de los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien de los que los hombres se infligen mutuamente, el ánimo sin embargo se serena por la perspectiva de un porvenir que podría ser mejor, y por cierto con benevolencia desinteresada, pues hará tiempo que estaremos en la tumba y no recogeremos los frutos que en parte hemos sembrado. Los motivos empíricos contra el éxito de estas decisiones inspiradas por la esperanza son aquí inoperantes. Pues pretender que lo que todavía no ha triunfado hasta ahora no triunfará jamás: esto no autoriza siquiera a renunciar a una intención pragmática o técnica (por ejemplo, la

intención de los viajes aéreos en globos aerostáticos), pero menos todavía a una intención moral, la cual, si su efectuación no es demostrativamente imposible, deviene deber. Por lo demás se pueden dar muchas pruebas de que el género humano, en conjunto, ha progresado en nuestra época, en comparación con todas las épocas precedentes, hacia lo mejor de manera considerable desde el punto de vista moral (breves retardos no pueden probar nada en contra); y de que el alboroto que se hace en torno del irresistible envilecimiento creciente del género humano proviene precisamente de que, habiendo ascendido a un grado más elevado de moralidad, el género humano tiene ante sí un horizonte más amplio, y su juicio sobre lo que se es, en

Librodot

comparación con lo que se debería ser, por tanto la autocensura es tanto más estricta cuanto más hemos ya subido en los grados de la moralidad en el conjunto del curso del mundo que ha llegado a nuestro conocimiento.

Si nos preguntamos ahora por cuáles medios se podría mantener ese incesante progreso hacia lo mejor, o incluso acelerarlo, vemos pronto que ese éxito que se adentra en lo lejano ilimitado no depende tanto de lo que *nosotros* hacemos (por ejemplo, de la educación que damos al mundo juvenil) y del método según el que *nosotros* debemos proceder para efectuar ese resultado, sino de lo que hará en nosotros y con nosotros la *naturaleza* humana para *obligarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos por nosotros mismos. Pues es de ella, o más bien de la *providencia*[41] (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir ese fin) que podemos solamente esperar un éxito que concierna al todo y, de aquí, a las partes, mientras que, por el contrario, los hombres en sus *proyectos* sólo arrancan desde las partes; e incluso no van más lejos, pues al todo como tal, demasiado grande para ellos, pueden por cierto extender sus ideas, pero no su influencia, sobre todo porque, al oponerse mutuamente en sus proyectos, difícilmente se unirían para ello a partir de un propósito propio y libre.

Así como la violencia omnilateral y la miseria que resulta de ella tuvieron finalmente que conducir a un pueblo a la resolución de someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio, a saber, a la de las leyes públicas, y entrar en una constitución *civil*, así también la miseria que nace de las guerras constantes, en las que los Estados tratan de reducir o someter a otros Estados, tiene que llevarlos finalmente, incluso contra su voluntad, a entrar o en una constitución *cosmopolita*; o, si semejante estado de una paz universal (como en efecto ha ocurrido varias veces con Estados demasiado grandes) es por otro lado todavía más peligroso para la libertad, puesto que acarrea el más terrible despotismo, entonces esa miseria tiene que coaccionar a los Estados a un estado que no es ciertamente una comunidad cosmopolita bajo un jefe, pero sí un estado jurídico de *federación* según un *derecho internacional* concertado en común.[42]

En efecto, el avance de la cultura[43] de los Estados, con la propensión creciente que la acompaña de ampliarse a expensas de los demás por astucia o por violencia, tiene que multiplicar las guerras, provocar costos siempre más elevados, y por ejércitos siempre más acrecentados (con una paga permanente), mantenidos en pie y disciplinados, provistos de armamentos siempre más numerosos, mientras que crecen constantemente los precios de todas las necesidades, sin que se pueda esperar un incremento progresivo proporcionado a ellos de los metales que los representan; por otra parte ninguna paz dura bastante como para que el ahorro hecho en su transcurso iguale al gasto para la próxima guerra, contra lo cual la invención de las deudas públicas es por cierto un recurso ingenioso, pero que termina por destruirse a sí mismo; por tanto, lo que la buena voluntad habría debido hacer, pero no hizo, tiene finalmente que efectuarlo la impotencia: que cada Estado se organice en su interior de modo tal que no sea el jefe de Estado, a quien la guerra propiamente no le cuesta nada (porque la hace a expensas de otro, a saber, del pueblo), sino el pueblo, al que la guerra le cuesta, quien tenga la voz decisiva acerca de si debe haber guerra o no (para lo cual es verdad que se tiene que presuponer necesariamente la realización de esa idea del contrato originario). Pues el pueblo se guardará muy bien de ponerse en peligro de una indigencia personal que no alcanza al jefe, por meras apetencias de expansión, o a causa de presuntas ofensas meramente verbales. Y de este modo la posteridad (sobre la cual no se harán caer cargas que no ha merecido) podrá también progresar siempre hacia lo mejor, incluso en sentido moral, sin que la causa de ello pueda ser el amor de la que ella sería el objeto, sino sólo el amor que cada época experimenta hacia sí misma, en cuanto cada comunidad, incapaz de dañar a otra más poderosa, tiene que atenerse únicamente al

Librodot

derecho, y puede esperar con fundamento que otras comunidades, precisamente formadas como ella, vendrán entonces en su ayuda.

Esto sin embargo no es más que opinión y mera hipótesis: incierta como todos los juicios que, para un efecto intentado que no está enteramente en nuestro poder, quieren asignarle a ese efecto la única causa natural que le conviene; e incluso como tal, esa opinión no contiene, en un Estado ya existente, un principio que permita al súbdito imponerlo coactivamente (como se mostró anteriormente), sino que –tal principio es sólo para los jefes libres de coacción. Aunque ciertamente no esté en la naturaleza del hombre, según el orden habitual, el desistir libremente de su poder, no es sin embargo imposible que esto ocurra en circunstancias apremiantes, de manera que se pueda tener esto por una expresión no inadecuada de los deseos y esperanzas morales de los hombres (cuando son conscientes de su impotencia): esperar de la *providencia* las circunstancias requeridas para ello: la providencia procurará al fin de la humanidad en el conjunto de su especie, para permitirle alcanzar su destinación última mediante el libre uso de sus fuerzas, tanto como éstas lleguen, un resultado al que se oponen precisamente los fines de los *hombres* considerados aisladamente. Pues precisamente la contraposición mutua de las inclinaciones, de las que nace el mal, procura a la razón un libre juego que permite someterlas en conjunto y hacer reinar, en vez del mal, que se destruye a sí mismo, el bien, que una vez que está ahí se mantiene por sí mismo en lo sucesivo.

* * *

La naturaleza humana en ninguna parte aparece menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas de pueblos enteros. No hay un Estado que esté un instante seguro respecto a otro, en cuanto a su independencia o su propiedad. La voluntad de someterse o de disminuirse recíprocamente es constante; y el armamento defensivo, que a menudo hace que la paz sea más opresiva todavía y más ruinosa para la prosperidad interior que la guerra misma, jamás puede disminuir. Contra esto no hay otro medio posible que (por analogía con el derecho civil o político de los particulares) un derecho internacional fundado en leyes públicas apoyadas por la fuerza, a las que cada Estado tendría que someterse; -pues una paz universal duradera por medio de lo que se llama *equilibrio de las fuerzas en Europa* es como la casa de Swift, que había sido construida por un arquitecto tan perfectamente según todas las leyes del equilibrio que se vino abajo cuando un gorrión se posó en ella: es una mera quimera -. "Pero, se dirá, jamás los Estados se someterán a tales leyes de coacción; y la propuesta de un Estado universal de pueblos a cuyo poder deben conformarse libremente todos los Estados singulares para obedecer sus leyes puede sonar bien en la teoría de un abate de Saint Pierre o de un Rousseau,[44] sin embargo no sirve para la práctica: pues de esa propuesta siempre se han burlado los grandes hombres de Estado, y más todavía los jefes de Estado, como de una idea pedante y pueril salida directamente de la escuela".

Por mi parte confío, por el contrario, n la teoría que parte del principio de derecho que enuncia cómo *debe ser* la relación entre hombres y Estados, y que recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre en sus conflictos de modo tal que por el mismo resulte introducido ese Estado universal de los pueblos, y de admitir así que ese Estado es posible (*in praxi*) y que *puede existir*, pero al mismo tiempo confío también (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas que constriñe a ir hacia donde no se quiere ir por propia voluntad (*fata volentem*

Librodot

ducunt, nolentem trahunt). Pues en esta naturaleza de las cosas se tiene en cuenta también la naturaleza humana: a la cual, puesto que en ella se mantiene siempre vivo el respeto del derecho y del deber, no quiero ni puedo tenerla por hundida en el mal hasta tal punto que no deba triunfar finalmente sobre el mal la razón moral práctica después de muchos intentos infructuosos, y presentar esa naturaleza humana como igualmente digna de ser amada. Así, pues, también desde el punto de vista cosmopolita se continúa en la afirmación: lo que por fundamentos racionales vale para la teoría, vale también para la práctica.

I. KANT

KÖNIGSBERG

Librodot

NOTAS DEL TRADUCTOR

Las obras de Kant se citan según la edición al cuidado de W. Weischedel (Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden und FrankfÚrt am Main, 1956-1964). Indicamos traducciones castellanas en la medida en que las mismas ofrezcan garantías de fidelidad

1 Sobre la definición de la práctica, cf. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urtei1skrafr.* Bd. V, pp. 173-175 (trad. A. Aitman (con el título *La filosofía como un sistema*), ed. Juárez, Buenos Aires, 1969, pp. 3-6)

2 *La facultad de juzgar*, disposición natural: *Krtik der reinen Vernunfir*, (KrV), Bd. II, B 172-175 (trad. P. Ribas, ed. Alfaguara, Madrid, 1978, íb.: se observará aquí que el traductor P. Ribas vierte "*Urtei1skrafir"* no por "facultad de juzgar", sino por "Juicio" [con mayúscula]

3 Por ejemplo, *Krtik der Urteilskraft* (KU), Bd. V, § 40, nota 1 (trad. M. García Morente, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1951, íb.: "Pronto se ve que ilustración es cosa fácil *in thesi*, pero, *in hypothesi*, es larga y dificil de cumplir"

4 *Matemática y filosofía*, KrV, B 740-766 (trad. cit., ib.)

5 Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Rechtslehre), Bd. IV, § 43 (ed. Cajica, México, 1962, sin mención del traductor, ib.): "Por el concepto general de derecho público (*oflentliche Recht*) hay que pensar no meramente el derecho político (*Staatsrecht*) sino también un derecho internacional (V<5&errecht) (*us gentium*), y, como la Tierra no es una superficie sin límites sino que se circunscribe a sí misma, esas dos especies de derecho conducen necesariamente a la idea de un derecho político internacional (*Vo1kerstaatsrecht*) (*ius gentium*) o del derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) (*us cosmopolíticum*). De modo que si a una cualquiera de esas tres formas posibles del estado jurídico le falta un principio capaz de limitar por leyes la libertad exterior, el edificio legal de las otras dos se arruinará inevitablemente y acabará por caer"

6 Esta definición de la moral se encuentra ya en la *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), Bd. IV, p. 261 (trad. García Morente y Miñana y Villagrasa, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 122)

7 *Virtud y felicidad, bien supremo y Dios*, KpV, Bd. IV, pp. 254-264~ (trad. cit., pp. 117-124)

8 *Voluntad y fin, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, p. 59 (trad. García Morente, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 510)

9 *Móvil ITriebfeder} y motivo (Bewegungsgrundl, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, p. 59 (trad. cit., p. 5 10: se observará aquí que García Morente traduce *'Triebfeder"* por "resorte"); KpV, Bd. IV, pp. 191-212 (trad. cit., pp. 73-87: se observará aquí que García Morente y Miñana y Villagrasa traducen "*Triebfeder"* por "motor")

10 Sobre esta presentación del *formalismo*, KpV, Bd. IV, pp. 128-129 (trad. cit., pp. 31-32)

11 La libertad *inexplicable*, KpV, Bd. IV, pp. 212-234 (trad. cit., pp. 87-103). La libertad, condición de posibilidad de los imperativos categóricos, *Grundlegung zur Metaphysi der Sitten*, Bd. IV, pp. 81-102 (trad., cit., pp. 525- 538)

12 *Claridad y fuerza* del concepto de deber, KpV, Bd. IV, pp. 144-155 (trad. cit., pp. 37-59)

13 Este ejemplo del depósito ya está indicado en KpV, Bd. IV, p. 136 (trad. cit., p. 31)

14 Un niño de diez años, KpV, Bd. IV, p. 292 (trad. cit., p. 144)

Librodot

15 *Rechts1ehre*, Bd. IV, § 18, p. 383: "El contrato (Vertrag) es el acto de los libres arbitrios reunidos de dos personas por el cual en general lo suyo de uno pasa al otro"

16 El contrato como *deber Rechts1ehre*, Bd. IV, § 47 (trad. cit., íb.)

17 La noción de *comunidad (gemein Wesen), Rechtslehre,* Bd.IV, 43, (trad. cit., íb: se observará aquí que "*gemein Wese*n" es vertido por "*cosa pública*")

18 Derecho y coacción (*Zwang*), *Rechslehre, Einlentung*, pp. 338-339 (trad. cit., Introducción, p. 54: se observará aquí que "*Zwang*" es vertido por "*resistencia*")

19 Cf. Con el primer artículo definitivo de la paz perpetua, *Zum ewigen Frieden*, Bd. IV, pp. 204-208 (trad. Rivera Pastor. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1957, pp. 102-107)

20 Cf. Con *Rechtslehre,* 41 (trad. cit., íb.)

21 Sobre la libertad jurídica, cf. Nota al primer artículo definitivo de la paz perpetua, *Zum ewigen Frieden,* Bd. IV, p.204 (trad. cit. pp. 102)

22 Sobre el despotismo, cf. Nota al primer artículo definitivo de la paz perpetua, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI, p. 207 (trad. cit. pp. 105)

23 El derecho de la libertad, *Rechts1ehre,* Bd. IV, Einlentung, B (trad. cit., Introducción, B)

24 Sobre los privilegios hereditarios, *Rechts1ehre,* Bd. IV, pp. 443-446, 449-452 (trad. cit., pp. 169-175, 181-184)

25 Sobre esta ley de la igualdad de la acción y de la reacción, *Rechts1ehre*, Bd. IV, Einlentung, (trad. cit., Introducción, E)

26 "Nadie puede, por un contrato, obligarse a una dependencia por la que deja de ser persona; pues solo como persona puede hacer un contrato", *Rechts1ehre*, Bd. IV, p. 451 (trad. cit. p. 183)

27 Sobre la independencia civil, *Rechts1ehre,* Bd. IV, 46

28 Cuestión del derecho de voto, *Rechts1ehre,* Bd. IV, 46

29 La voluntad colectiva, *Rechts1ehre*, Bd. IV, 46

30 El contrato originario, *Rechts1ehre,* Bd. IV, 47

31 La propiedad, como posesión de derecho, *Rechts1ehre*, Bd. IV, § 1 (trad. cit., íb.)

32 Rechazo de la concepción histórica del contrato, *Rechts1ehre*, Bd. IV, pp. 437-438 (trad. cit., pp. 169-170)

33 Sobre la fórmula *salus publica suprema civitatis lex est, Anthropologie,* 8d. VI, p. 686

34 Sobre el derecho de necesidad, con el mismo ejemplo del náufrago, *Rechts1ehre,* Bd. VI, pp. 343-344 (trad. cit., pp. 61-62)

35 Sobre los errores de la interpretación eudemonista e histórica del contrato, *Der Streit der Fakult¿iten*, Bd. VI, pp. 359-360 (trad. Elsa Tabernig, ed. Losada, Buenos Aires, 1963, p. 11 l)

36 Sobre el criterio de la publicidad, *Zun ewigen Frieden*, Bd. VI, pp. 245-246 (trad. cit., pp. 152-153)

37 El derecho internacional , *Rechts1ehre*, Bd. VI, § 53 (trad. cit., íb.: se observará aquí, que "*Vólkerrecht*" es vertido por "Derecho de gentes")

38 Moses Mende1ssohn, *Jerusalem, oder über religióse Macht und Judenthum*, (Jerusalén, o sobre el poder religioso y el judaísmo), 1783, Berlín

39 Sobre estos dos amores, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung,* XII, C, Bd. VI, pp. 532-534

40 Kant mismo añade este signo de interrogación dubitativo a la cita de Mendelssohn

Librodot

41 Sobre la providencia, *Zum ewigen Frieden,* Bd. VI, pp. 217-227 (trad. cit., 118-129)

42 Sobre la noción de federación, *Rechislehre*, Bd. VI, § 54 (trad. cit., ib.)

43 La cultura "*consiste propiamente en el valor social92del hombre", Idee zzí einer allgenteinen Geschichte in wetrbürgerlicher Absicht*, Bd. VI, p. 38

44 Abate de Saint Pierre, *Proyecto de paz perpetua, Utrecht,* 1713. Rousseau, *Extracto del proyecto de paz perpetua del señor abate de Saint Pierre,* 1760.

Librodot