

Contra la teoría (de la Revolución Francesa)

María Julia Bertomeu¹

En su breve y valiente escrito «Über die Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis», publicado en el *Berlinische Monatschrift* en el año 1793², Kant le dio forma por vez primera a la tríada de conceptos normativos jurídico-políticos –libertad, igualdad y autosuficiencia (*Selbständigkeit*)– que de inmediato le valieron el mote de «teórico de la Revolución Francesa». Es importante recordarlo, porque ayuda a entender que el fondo de la discusión sobre «teoría y práctica» era, en la época, un *Politikum* de cabo a rabo. Y que sus coetáneos, los «prácticos» (*Praktiker*), los estadistas, funcionarios prusianos, filósofos autodidactas, mundanos y eclécticos, de ningún modo podían desconocer cuáles eran las verdaderas consecuencias prácticas, políticas, de la teoría crítica del filósofo supuestamente confinado por propia voluntad en la simbólica torre de marfil de una pura metafísica de la libertad.

Las respuestas no se hicieron esperar. Ese mismo año apareció en la revista berlinesa la réplica de F. von Gentz y, el año siguiente, publicó sus objeciones A. W. Rehberg. Ambos, discípulos de Kant, críticos de la Revolución Francesa, teóricos y prácticos de la contrarrevolución³.

Kant se anticipó a las críticas –es posible que por ello se negara luego a refutarlas por escrito, ¿qué más podía agregar si todo estaba dicho en este

1 UNLP. Conicet.

2 I. KANT, «Über die Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», publicado originalmente en *Berlinische Monatschrift* 1793, 2, pp. 201-284. Las citas del texto corresponden a *Kants Werke* (Akademie Textausgabe) VIII, «Abhandlungen nach 1781, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, pp. 272-313. En adelante *TuP*.

3 F. GENTZ, «Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis», en *Berlinische Monatschrift* 1793, 2, pp. 518-554; A. W. REBERG, «Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis», en *Berlinische Monatschrift* 1794, 1, pp. 114-142. Los textos se citan del libro de D. HEINRICH, *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1967. Hay una excelente traducción castellana (parcial) del texto crítico de Gentz al *TuP* de Kant: F. VON GENTZ, «Observaciones complementarias al razonamiento del Sr. Profesor Kant sobre la relación entre teoría y praxis», precedida de un profundo y bien informado comentario crítico de M. HERNANDEZ MARCOS, «Gentz, divergencia e insuficiencia del criticismo político de Kant», *Res Pública*, n.º 6, 2000, pp. 227-247.

texto tan profundo como combativo?⁴, ya que desde las primeras páginas de su artículo, al anunciar la estructura del trabajo que tenía entre manos, dejó escrito que:

«La división a que procedo en el presente tratado es conforme a los tres distintos puntos de vista, a partir de los cuales aborda el problema el honorable caballero que rechaza con insolente displicencia cualquier teorización sistemática. Esto es, la triple cualidad de: 1) hombre privado, pero, con todo, hombre de negocios; 2) hombre miembro de un Estado; 3) hombre del mundo (o, en general, ciudadano del mundo). El caso es que esas tres personas distintas coinciden en una cosa, que es en arremeter contra el académico que teoriza normativamente sobre lo mejor para todas ellas, tomadas de consuno: puesto que esas personas se jactan de entender mejor el asunto, pretenden confinarle en su aula de académico (*illa se iacet in aula!*), como si de un pedante se tratara que, incapaz para la práctica, sólo sirviera para atravesarse en el camino de la experimentada sabiduría de ellas»⁵.

4 El 4 de marzo de 1794, Johann Erich Biester, uno de los editores del *Berlinische Monatsschrift*, envió una carta a Kant explicando, entre otras cosas, su opinión sobre el ensayo del «Consejero de Guerra Gentz», poco profundo y que poco aportaba a la discusión. Como ejemplos de tal liviandad mencionaba las objeciones de Gentz a la bien fundada diferencia kantiana entre un gobierno paternal y uno patriótico, y la ausencia de argumentos jurídicos sobre el tema de la Constitución. Gentz era, según Biester, un hombre inteligente que había redactado su trabajo a la ligera. Kant respondió en abril de ese mismo año, excusándose por no responder a las objeciones por escrito debido a su avanzada edad; en ese momento tenía 70 años. I. KANT, *Briefwechsel*, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1972, pp. 660-662 y 664-665. Me permito diferir con la candorosa interpretación del editor. Es posible que el trabajo de Rehberg –que no comentaré en esta ocasión pero que también tiene puntos muy interesantes para entender la polémica de Kant con sus contemporáneos– sea más profundo y acabado; pero la respuesta de Gentz no es superficial, al menos en lo que hace a su intención de falsear el escrito de Kant, y es importantísima para entender la discusión entre teoría y práctica en el contexto político del triunfo de la Revolución Francesa y de la insurrección Vandea.

5 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, o. c., p. 277. He discutido en extenso esta cita en «*Illa se iacet in aula!*», conferencia presentada en el IX Congreso Internacional Bariloche de Filosofía; octubre 2008, (texto inédito). Entre otras cosas, intenté mostrar en ese trabajo que en esa cita Kant responde a Burke y a los burkeanos alemanes, porque retoma la frase «*illa se iacet in aula*» (Virgilio, *Eneida*, I, 1409). E. BURKE, *Reflexions on the Revolution in France. And on the Proceedings in certain Societies in London relative to that event*, Penguin Books, 1969, p. 149. Si bien Burke trae esta frase a propósito de un discurso del Dr. Price, lo hace en relación con los políticos metafísicos en general. Es evidente que Kant se sintió aludido y respondió a su tiempo citando parte de la frase, en un contexto similar al del texto de Burke. Sobre la importancia de la cita virgiliana para interpretar las claves de la implícita contracrítica kantiana, véase P. WITICHEN, «Kant und Burke», *Historische Zeitschrift*, 93, 1904, pp. 253-255.

El texto es directo: esos «honorables caballeros» –hombres de negocios y miembros de un Estado que en 1793 estaban aterrorizados porque entendían cabalmente las consecuencias de la *teorización normativa*– combatían en dos frentes: al mismo tiempo que acusaban a la filosofía jurídico-política kantiana de incapaz para la práctica, intentaban asegurarse de que quedara confinada entre los muros del aula: «*Illa se iactet in aula Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet*», como escribió Burke en el año 1790⁶.

En este trabajo me propongo analizar con cierto detalle algunos puntos de la crítica e interpretación que hizo Gentz del texto kantiano *TuP* (contra Hobbes), con el convencimiento de que se entienden mejor las ideas de un autor cuando también se entiende el contexto político y social en el que circularon y el modo en que se las apropiaron algunos de sus contemporáneos. Intento mostrar que el por entonces ministro de guerra prusiano captó claramente el componente revolucionario de la tríada kantiana y se empeñó astutamente (y con relativo éxito) en desleírla, haciendo un uso equívoco y discrecional del texto⁷.

El comentario de Gentz sobre la relación entre teoría y praxis en el derecho político es el más extenso –Gentz confesó haberse explayado meticulosamente– y el que mayor impacto produjo en el editor Biester. Abunda en elogios sobre la serenidad y profundidad de la teoría pura del derecho del «Sr. Kant», quien habría:

«elaborado una teoría pura del derecho político en su máxima extensión, que contiene la teoría completa de los *Derechos de los hombres*, reiteradamente alabados y escasamente comprendidos, a partir de la cual los vanidosos legisladores franceses –que intentan confortar a la humanidad doliente mediante sueños de curación, abandonándolos luego en una miseria redoblada– han construido cierta Declaración altisonante y carente de significado, a partir del

6 Gentz tradujo el texto de Burke, publicado en Berlin en 1793 bajo el título: *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischendes Herrn Burke neubearbeitet von Fr. Gentz*, acompañado por los siguientes textos de su autoría: «Über die politische Freiheit und das Verhältniss derselben zur Regierung», «Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Makintosh» y «Über die Nationaerziehung in Frankreich». En la versión digital del *Berlinische Monatschrift* (www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/berlmon) pueden consultarse también otros textos de Gentz de combate contrarrevolucionario, especialmente interesantes sus dos artículos críticos sobre Robespierre y Saint Just.

7 La gran obra de la escuela alemana de la historia de los conceptos se ha encargado de explicar filosóficamente muchos de los anacronismos interpretativos que pesan sobre la filosofía político-jurídica alemana. Para este trabajo me han resultado particularmente interesantes las voces «Freiheit» (Band 2), «Gleichheit» (Band 2), «Demokratie» (Band 1) y «Brüderlichkeit» (Band 1). O BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziale Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004.

razonamiento circunspecto y silente del filósofo alemán, con sencillez, sin ruido pero absolutamente perfecta»⁸.

Pues bien, ¿qué es lo que no alcanzaron a comprender los pretendidamente petulantes, ruidosos e irresponsables legisladores franceses y que sí parece haber entendido el sosegado Kant? Gentz se propuso al mismo tiempo *aclara*r el significado de cada uno de los principios, y *fixar su propia posición* en lo que hace a la determinación y aplicación exhaustiva de los mismos, a fin de «evitar que conduzcan a los abusos más nocivos». Su estrategia, ya se ha dicho, consiste en mezclar solapadamente aclaraciones (como si de un sumiso discípulo se tratara) y objeciones, haciendo un uso circunstancial del texto, para así poder demostrar que el silente Kant nada tenía que ver con los ruidosos legisladores franceses⁹.

I. LIBERTAD, DERECHOS Y PATRIOTISMO

En *TuP*, Kant elaboró la siguiente formulación del Principio *a priori* de libertad del hombre, que no del ciudadano, al cual remite la fórmula de la autosuficiencia (*Selbständigkeit*)¹⁰.

8 F. GENTZ, p. 100 (el número de página corresponde al texto de D. Heinrich antes citado). Cito a continuación el número de página de la excelente versión castellana de M. Hernandez Marcos, o. c., p. 254.

9 Sobre la recepción de la Revolución Francesa en Alemania, y las discusiones sobre un posible derecho a la rebelión: Z. BATSCHA, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 8 y ss. Si bien es un libro bien interesante y documentado, Batscha comete el error de incluir a Kant bajo la etiqueta de protoliberal, en el sentido europeo del término, entendiendo por tal a una corriente a medio camino entre el jacobinismo y el pensamiento conservador. Protoliberales como Kant son, según Batscha, quienes defienden una monarquía constitucional. Sin embargo, la única monarquía constitucional de la época, la monarquía inglesa, fue sistemáticamente puesta en cuestión por Kant –y reivindicada por los burkeanos alemanes– como una *parodia* que ocultaba una monarquía absoluta.

10 En 1797, I. KANT, en la Introducción a *Die Metaphysik der Sitten* (a partir de ahora *MdS*), dejó claro el significado de la libertad (natural) de los hombres: «una cosa son los derechos (*innatos*) que le incumben a la *humanidad* como personalidad, e independientemente de todas las determinaciones físicas, y otra muy distinta los derechos (*adquiridos*); los derechos de los *hombres* como sujetos afectados por tales determinaciones». La libertad innata –y correlativamente, la igualdad innata– son, para Kant, atributos inseparables de la persona, aunque persona no es equivalente a ciudadano, y aunque la ciudadanía plena requiera de un condición adicional, la de ser también materialmente independiente (es ésta la *Selbständigkeit*, el tercer requisito de la ciudadanía, con la que Kant reemplazó a la fraternidad de la tríada revolucionaria francesa, consciente de que la divisa ilustrada *fraternidad*, implicaba la inundación democrática de la sociedad civil por parte de quienes estaban sometidos a todo tipo de dominación, incluido el yugo patriarcal. Volveré sobre esto último. I. KANT, *KW, MdS I*, VI, «Einleitung in die Rechtslehre», B, o. c., pp. 237 y ss.

«Nadie puede forzarme a ser feliz a su modo (tal como éste piensa el bienestar de los otros hombres); sino que cada quién debe buscar su felicidad por su propio camino, siempre que para aspirar a un fin análogo no irrumpa en la libertad de otros, libertad que, conforme a la libertad de cada quién, puede consistir en una posible ley universal (esto es, en este derecho del otro)»¹¹.

Pretendiendo que Kant habría introducido – sin necesidad alguna!– un concepto empírico de felicidad (aunque negativo) en el derecho político puro, el protoutilitarista Gentz –que reniega de cualquier intento de prohibir que la voluntad legisladora universal dicte leyes referidas a la *felicidad* general¹²– prefirió expresar el principio del siguiente modo: «nadie puede obligar a otro a hacer algo que la ley no ordene» (dejando de lado la cuestión del origen de la legitimidad de la ley)¹³.

¿Qué pierde el principio kantiano de la libertad con esta nueva formulación propuesta por Gentz? Muchísimo, porque se evapora su crítica ineludiblemente a la monarquía absoluta (paternalista) y al soberano absolutista como fuente de la ley frente a unos súbditos que celebrarían un pacto de sujeción, delegando en el soberano la obligación de velar por la felicidad de todos¹⁴.

11 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, o. c., p. 290. Kant modificó la formulación en 1793, en *Zum ewigen Frieden* (1795) y en *Die Metaphysik der Sitten* I (1797). En estos textos, la libertad exterior (jurídica) es «la facultad de no obedecer a ninguna ley a la que no he podido prestarle consentimiento» (I. KANT, *KW*, VIII, *Zum ewigen Frieden*, 350 (nota); y *KW, MdS*, VI, o. c., p. 314). En esta fórmula desaparece la referencia a la *felicidad* y el papel normativo central para la legitimidad de la ley lo juega el concepto de *consentimiento*.

12 El discurso protoutilitarista era un tema recurrente en la Europa de finales del XVIII, y muy especialmente en Inglaterra, por la influencia de Hobbes y de los escritos del ultraconservador Burke, pero también de Bentham. Hacia finales del Siglo XVIII la teoría de la *utilidad general* comienza a desplazar a la teoría de los derechos naturales. «Háblese de utilidad, y se convencerá al individuo de que debe someterse a coerciones, a fin de que el interés de cada uno pueda ser artificialmente identificado con los intereses de todos. Háblese de derecho natural, o de ley de la naturaleza, y se invitará a todos, robustecidos en su propia consciencia y abandonados a los arrebatos del principio de simpatía y antipatía, a alzarse en armas contra cualquier ley que les disguste»; decía J. BOWRING, el agente literario de Bentham, y su amigo y discípulo íntimo. Citado por E. HALÉVY, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Faber & Faber, London, 1972, p. 144.

13 F. GENTZ, pp. 96-97. Versión castellana, p. 251.

14 Contra esta doctrina, derivada del derecho natural de Achenwall para quien el único fin del estado es la *salus publica* entendida como el aumento de la felicidad de los súbditos, reacciona Kant en *TuP*: «la proposición conserva su valor [...] siempre que por *salus publica* se entienda una constitución jurídica que asegure la libertad de todos por medio de leyes que permitan a cada uno *ser dueño* de buscar lo que considera que es mejor, sin dañar el derecho de los demás súbditos asociados» (I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 298). Achenwall fue, además, un ferviente defensor de la *prudencia política* contra la cual reaccionaría Kant en las páginas finales de *Zum ewigen Frieden*. Según Achenwall, en efecto, «la política es la ciencia de los mejores medios para alcanzar el fin del Estado, la promoción de la felicidad externa de todos y cada uno de los

La metáfora de la familia permea toda la argumentación kantiana en estas páginas de combate abierto contra una monarquía absoluta que, como arma defensiva, esgrimía una curiosa mezcla de derecho natural y protoutilitarismo. Según Kant, en efecto, un gobierno que se comporta como un *padre* con el pueblo anula su libertad y lo despoja de sus derechos. Recordemos que, para Kant, a excepción del dueño de la casa o del *pater familias* –que, en este caso, sería el soberano absoluto–, los miembros de la sociedad doméstica carecen de derechos cívico-políticos, puesto que justamente son sujetos de derecho ajeno (*alieni iuris*). La mujer (eterna *alieni iuris* por motivos «naturales» para Kant), los hijos menores y los siervos no pertenecen como componentes activos a la sociedad civil-política; son simples componentes pasivos de la misma, vinculados a ella por la vía rodeada del *sui iuris* al que están ligados. Por eso dice Kant que el mayor despotismo concebible es el de una autoridad política que trate a sus subordinados como niños menores carentes de capacidad para discernir lo que les es provechoso o les resulta dañino (cuestión aparte, de no menor importancia, es si Kant estaba dispuesto a admitir este título jurídico –la ley de familia– como algo permanente o como una «estrella fugaz» destinada a desaparecer del firmamento jurídico)¹⁵.

Para ilustrar el contraste entre un gobierno *paternal* y uno *patriótico* –distinción que Gentz dice no entender acabadamente, para sorpresa de Biester–, Kant recurrió nuevamente a la metáfora familiar, puesto que un gobierno patriótico, el único pensable para hombres capaces de derecho es:

«El mayor despotismo que cabe imaginar es el de un gobierno que se fundara en el principio de la benevolencia frente al pueblo como benevolencia de un padre frente a sus hijos [...] (Se trata de una constitución que suprime toda libertad de los súbditos, los cuales, por consiguiente, carecen de todo derecho). En cambio, no un gobierno paternal, sino un gobierno patriótico (*imperium non paternale, sed patrioticum*) es el único que cabe pensar para

miembros del estado [...]». Sobre Gottfried Achenwall y el concepto de libertad en el absolutismo ilustrado: O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, o. c., Band 2, «Freiheit», pp. 475 y ss., y Band 4 «Politik», pp. 837 ss. Recomiendo también la lectura del trabajo de M. HERNANDEZ MARCOS: «La formación del criticismo jurídico de Kant», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 89, 1995. Este texto documenta de manera ejemplar la evolución del pensamiento jurídico kantiano, incluso su rechazo al eudemonismo político desde sus *Erläuterung und Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de 1966-69. Sobre el tema de la evolución del pensamiento jurídico kantiano, véase también CH. RITTER, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main 1971, y W. BUSCH, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin/New York, 1979.

15 Sobre el tema de Kant y la familia: M. J. BERTOMEU, «Derecho real de carácter personal. *Stella mirabilis* o estrella fugaz», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXI, n.º 2, primavera 2005, pp. 254-279.

seres humanos capaces de derechos también en relación con la benevolencia del dominador. Lo patriótico es, entonces, el modo de pensar, puesto que cualquiera en el Estado (sin excluir a su cabeza) considerará al ser común como regazo materno del que ha salido, o al país como suelo paterno en el que vive, y el cual habrá de legar fiduciariamente a los que vienen detrás como algo precioso; y todo a fin de de proteger los derechos del mismo con leyes dimanantes de la voluntad general, pero sin sentirse autorizado a someterlo al servicio de su arbitrario capricho.- Este derecho de la libertad le viene de ser miembro del ser común, como humano, en tanto éste es un ser de todo punto capaz de derechos.»¹⁶

Para empezar, esta metáfora familiar –madre, padre y generaciones venideras– presenta una interesante visión histórico-dinámica (intergeneracional) del patriotismo, como afirmación, en el tiempo, de un pueblo libre compuesto de ciudadanos: lo recibimos de nuestros ancestros (el ser común es el regazo *materno*), vivimos políticamente en él (el país es el suelo *paterno*) y, respecto de las generaciones venideras, nos consideramos agentes fiduciarios que habrán de transmitirles ese bien preciado, que es vivir conforme a nuestra naturaleza como seres humanos, es decir, como seres libres y capaces de derechos.

Vale la pena observar también que el «miembro del ser común» podría ser «la humanidad», entendida apolíticamente; pero no lo es. Kant, como todo el cosmopolitismo dieciochesco, no concibe una *cosmópolis* sin polis; el orden internacional está compuesto por *póleis*, es decir, por naciones o pueblos libres capaces de convivir en paz y libertad, sin renunciar a su soberanía.¹⁷

El concepto kantiano de patriotismo remite a una vieja noción del republicanismo clásico: patria es asociación de ciudadanos con derechos. A finales del siglo XVIII, bien lo dice Viroli en su artículo «El sentido olvidado del patriotismo republicano», los teóricos de un incipiente nacionalismo comenzaron a construir un lenguaje nuevo (protonacionalista) para atacar el principio republicano de que «sólo una república que se autogobierne es una

16 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 291.

17 Sobre el tema del patriotismo en Kant hay abundante bibliografía que discute, principalmente, la relación entre patriotismo y cosmopolitanismo, véase P. KLEINGELD, «Kantian Patriotism», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, IV, 2000, y «Kant's Cosmopolitan Law, World Citizens for a global Order», en *Kantian Review* 2, 1998, y J. HABERMAS, «Kants Idea of Perpetual Peace, with de Benefit of Two-Hundred Years», en J. BOHMAN y M. LUTZ-BACHMAN, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Mit Press, Cambridge, 1997, pp. 113-153, y M. V. COSTA, «Los derechos humanos en la teoría de justicia internacional de Rawls», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXXIII, 2, Primavera 2007.

verdadera patria»¹⁸. Pero en el republicanismo clásico el concepto de patria no está asociado a la idea de nación (que como concepto político surge en la revolución Francesa); la patria clásica es una ciudad (Luca, Florencia, Venecia, etc.). En Kant (como en Robespierre, como en todos los patriotas republicanos entre 1792 y 1848) amaga (en los franceses o en los republicanos americanos o españoles es explícito) un concepto patriótico de nación. Luego de 1848, sobre todo en el último tercio del XIX, el concepto de nación degenera con la aparición de nacionalismos (ligados en general a imperialismos coloniales), y *patriotismo* degenera también: la patria degenerada no es ya una nación como asociación de seres humanos capaces de derechos (ciudadanos), sino cosas muy otras, como «un sentimiento común forjado por sacrificios pasados y la voluntad de arrostrar los del futuro» (Renan), y aun extravagantes, como o «una unidad de destino en lo universal» (José Antonio Primo de Rivera).

Dejo ahora la discusión sobre el paternalismo y vuelvo al tema de la libertad planteado al comienzo de este apartado, para hacer una última observación importante. Insiste Gentz, en su texto, en que la fórmula kantiana de libertad civil es *negativa*, intentando pasar su propia formulación como si fuera equivalente a la kantiana, puesto que –afirma el funcionario prusiano– se trata de un concepto negativo de felicidad. Sin duda alguna, es cierto que la *primera parte* de la formulación kantiana de 1793 es una proposición universal negativa, que excluye a todos y cada uno de los que tienen capacidad de obligar (dejando el sujeto indeterminado) de la clase de los que pueden obligarme a ser feliz a su modo; pero también es claro que la fórmula es harto más que una proposición negativa. Tampoco es puramente negativa la posterior formulación de 1795: la afirmación de que la libertad jurídica (externa) es «la facultad de no obedecer a ninguna ley a la que no he podido prestarle consentimiento» no puede entenderse de ningún modo como una proposición universal exclusivamente negativa. Tanto la definición de felicidad de 1793, como la de consentimiento de 1795, *afirman* de manera explícita y con alcance universal qué deba entenderse positivamente por *felicidad* (políticamente hablando) y por legitimidad de una ley coactiva.

Gentz inicia su comentario (y reinterpretación *pro domo sua*) del concepto kantiano de *libertad civil* mediante un pase mágico que lo habilita para –de ahí en adelante– considerar que su propia formulación de la libertad (esa sí

18 M. VIROLI, «El significado olvidado del patriotismo republicano», en *Isegoría*, 24, 2001. No podemos analizar el protonacionalismo de Jüstus von Möser y de Herder, sin desviarnos del tema de nuestro trabajo. Sobre los orígenes del nacionalismo alemán, remito al artículo de J. L. VILLACAÑAS, «Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva Época), 72, 1991.

puramente negativa) es equivalente a la kantiana. Entretanto logra, repentinamente, que se esfume el entero componente normativo que Kant quiso asociar con la idea de felicidad:

«[...] feliz es un súbdito de cualquier condición, que tenga consciencia de que sólo depende de sí mismo (de su poder o riguroso querer) y no puede culpar a las circunstancias o a otro, dado que el no ascender al mismo grado que los demás no es producto de una voluntad irresistible de los demás, porque en la medida en que son súbditos asociados carecen de toda ventaja con respecto a él, en relación al derecho.»

Cada quién debe buscar su felicidad por su propio camino, repite Kant una y otra vez, pero sin olvidar que la condición necesaria normativamente asociada al concepto (empírico) de felicidad es la siguiente: cualquiera que sea sujeto de derecho propio (*sui iuris*) puede ser feliz, cualquiera que no dependa más que de sí mismo y no se tope con la *voluntad irresistible* de quienes, con sus privilegios, lesionan sus derechos, puede ser feliz. Porque la felicidad depende de la libertad –no a la inversa– y, a su vez, no hay libertad sin igualdad, ni igualdad sin propiedad estable¹⁹.

Algunos exégetas kantianos contemporáneos –procedentes incluso de corrientes político-ideológicas encontradas– han optado por una interpretación similar a la de Gentz en cuanto al carácter negativo de su concepto de libertad (externa), aun sin compartir su furia contrarrevolucionaria. Así, por ejemplo, y para mencionar sólo uno de muchos, el influyente jurista y politólogo Norberto Bobbio afirmó casi sin matices que la libertad (externa) kantiana es negativa, un ámbito de no interferencia en el que podemos actuar sin ser obstaculizados, sin hacer matices sobre obstáculos arbitrarios y no arbitrarios (como es el caso de la ley). Y hay que decir: este tipo de interpretaciones, tan comunes hoy –y tan parecidas en sus resultados a la confusión voluntariamente pretendida por el contrarrevolucionario Gentz– destierran de un plumazo lo *normativamente* interesante y revolucionario de la fórmula kantiana²⁰.

19 Este texto kantiano no es contradictorio con su teoría de la felicidad como concepto empírico y, por esa misma razón, incapaz de convertirse en un principio universal. Muy por el contrario, Kant siempre pensó, también en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, que la felicidad no puede ser el principio de la moral, pero que debe ser compatible con la dignidad de ser feliz, esto es, con la libertad, interna y externa, en la moral, en el derecho y en la política.

20 N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli edit., Turín, 1969, pp. 123-134. Sería perfectamente legítimo afirmar que (en el derecho político) Kant deja de lado el concepto (empírico) de felicidad, porque no es posible elaborar a partir de tal concepto una ley general; si al mismo tiempo se explicara por qué Kant, efectivamente, introduce el con-

II. IGUALDAD, SOBERANÍA Y PRIVILEGIOS HEREDITARIOS

Otro lugar común hoy: con frecuencia se dice que toda la filosofía político-jurídica kantiana es un largo *excursus* para legitimar la propiedad privada. Y otra falsedad, o al menos, media verdad. Kant –como la gran mayoría de los revolucionarios franceses y el grueso de la tradición republicana antigua– siempre pensó que la *propiedad personal* era un requisito indispensable ligado de manera indisoluble con la libertad y la igualdad. Pero precisamente: la propiedad personal no era compatible con la gran propiedad agraria (nacida, siempre, del expolio, también del expolio de bienes comunes). Por eso, insistía el *teórico*, era imprescindible expropiar a los expropiadores: dividir los latifundios y abolir todo tipo de exenciones feudales; enajenar los privilegios de la nobleza hereditaria y de la Iglesia; era preciso que el gobernante – *el agente del soberano!*– no tuviera dominios privados (para solaz de la corte) y era perfectamente legítimo que el Estado aboliera los privilegios de las corporaciones²¹.

A finales del XVIII, Prusia estaba socialmente fragmentada en distintos estamentos que transmitían sus privilegios de manera hereditaria e indefinida. La nobleza y el clero, además, estaban prácticamente exentos de impuestos; los grandes propietarios de tierra eran los encargados de recaudar las exacciones fiscales de los campesinos, la alta burocracia civil se reclutaba de los *junkers*, los miembros del ejército, en su inmensa mayoría, procedían de la nobleza; los grandes terratenientes eran los señores de los campesinos (y el señor, como su propietario (*dominus*) utilizaba sus fuerzas antojadizamente convirtiéndolos así en *subjectus*, que sólo en apariencia no eran esclavos (*servus*)²².

cepto de felicidad en el texto de 1793, incluso sin hacer referencia alguna a su carácter empírico y particular. Y no es que la felicidad no le importe al rigorista de Königsberg, y que cada cual se las deba arreglar como pueda, muy por el contrario, importan mucho las condiciones que hacen posible la felicidad de todos los súbditos *de cualquier condición*. Y es por eso que, en este texto, Kant liga el concepto (político) de felicidad con el concepto de libertad y con su efectivo reconocimiento, sin dejar de pensar en las limitaciones propias de su época y especialmente de Prusia.

21 I. KANT, *KW*, VI, *MdS* I, pp. 324 y ss. Sobre los privilegios y la igualdad en la Europa revolucionaria hay notas interesantes en G.D.H. COLE, *Historia del pensamiento socialista. Los precursores (1789-1850)*, FCE, México, 1964, Capítulo II, pp. 19 y ss. (edición original: *A history of socialist Thought. The forerunners (1789-1850)*, Macmillan, London, 1953); y también en K. EISNER, *Das Endes des Reichs*, Buchhandlung Vorwärts Verlag, Berlin, 1907, Capítulo I: «Die französische Revolution in Deutschland», pp. 1 y ss. También, sobre la situación político-social de Alemania en la época: P. ANDERSON, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1999, pp. 283-304 (edición original: *Lineages of the Absolutist State*, NBL, London, 1974) y G. RUDÉ, *La Europa revolucionaria. 1783-1815*, Siglo XXI, Madrid, 1981, (edición original: *Revolutionary Europe 1783-1815*, Collins Sons, London, 1964).

22 I. KANT, *KW*, *Mds* I, VI, cit., p. 330. Adviértase que Kant utiliza la palabra *subjectus* en su sentido original latino, como un *mero* súbdito, sometido como *servus* al señor, que se apodera de sus *fuerzas propias*. Sobre el *subjectus* y la libertad subjetiva, especialmente en Hegel, A. DOMÈNECH, *El eclipse de la Fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 202, nota.

No es tan difícil de imaginar el impacto que, en la Prusia dieciochesca, pudo tener la consigna de «igualdad de todos los seres humanos», entendida como principio *a priori* regulativo de una verdadera constitución jurídica en 1793 y luego, en 1795, como derecho subjetivo innato. El sistema del tardo-feudalismo patriarcal oprimía a la totalidad de los hombres que no gozaban de privilegios, en todas sus relaciones sociales, con la excusa de la desigualdad (natural o merecida). Por eso «la cuestión de la igualdad política condujo de inmediato al problema de la propiedad»²³.

El principio kantiano de igualdad (1793) tiene dos partes. La primera: «cada miembro del ser común tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, del que sólo se exceptúa su cabeza (Oberhaupt.), (porque no es un miembro del ser común, sino su creador o curador), sólo tiene la atribución de obligar, sin someterse a sí mismo a la ley de coacción»²⁴. Y de esta primera formulación se deduce, según pensaba Kant, el siguiente principio:

«a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su laboriosidad y suerte, y los co-súbditos no están autorizados a cerrarles el paso con prerrogativas hereditarias (como privilegiados para ocupar un cierto rango) para mantenerle eternamente oprimido, a él y a sus descendientes»²⁵.

Gentz estuvo dispuesto a admitir el principio kantiano de igualdad «con todo su rigor»; pero como al práctico funcionario prusiano le preocupaban —«especialmente en nuestros días»— las consecuencias que pudieran seguirse del principio *deducido*, pensó que no resultaría innecesario realizar algunas observaciones/interpretaciones que comentaré de inmediato.

Para ser justos, Gentz tuvo buena puntería al lanzar sus objeciones/interpretaciones directamente al corazón normativo de este segundo principio kantiano, intentando probar que: (a) hay prerrogativas hereditarias que son perfectamente legítimas, incluso para Kant; y (b) que las prerrogativas hereditarias no siempre lesionan el derecho a la igualdad de los súbditos asociados. Para demostrar lo primero se vale astutamente de algunas ambigüedades léxicas y sintácticas de Kant con relación al soberano y/o cabeza suprema; para lo segundo, de una interpretación protoliberal del principio kantiano de igualdad, interpretación que, como habremos de comentar luego, comparten no pocos autores contemporáneos.

23 K. EISNER, o. c., pp. 16-17.

24 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 291.

25 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 292.

Me ceñiré al texto kantiano de 1793, con algunas referencias ineludibles a textos posteriores. Sobre lo primero (a), comentó Gentz:

«es indudable que al rechazar las prerrogativas hereditarias, el Sr. Kant habla expresamente sólo de co-súbditos y exceptúa al Jefe del Estado. Pero como ha dejado sin determinar el concepto de Jefe de estado, aún cuando fuese muy conveniente para su fin, en primer lugar es preciso –para no extender su propuesta a los impuestos–, mantener intactas todas las prerrogativas intrínsecamente asociadas con la constitución del Estado²⁶.

Aún sin negar ciertas ambigüedades léxicas del filósofo de Königsberg, acaso voluntarias –*TuP* es el primer texto que Kant dio a la luz luego de que fuera censurado su escrito sobre la religión–, lo cierto es que Kant sabía que era conveniente (y también peligroso) *determinar* el concepto de Jefe o cabeza de Estado (*Staatsoberhaupt*), y no se recató demasiado; aunque es preciso aguzar el ingenio para descubrirlo, y Gentz no pareció estar dispuesto a realizar pesquisas que le resultaban (políticamente) incómodas²⁷.

Para empezar, Kant marcó una diferencia –no siempre de manera puntual– entre el *Jefe del Estado* y el *Soberano*. El Jefe del Estado es «el ejecutor de una ley pública».²⁸ En 1793, también en sus obras posteriores, Kant dejó dicho que hay una diferencia entre «el poder legislativo supremo» y el *Jefe del Estado*, el cual no es sino el *Agente*²⁹ de aquél. Aunque también en ocasiones Kant se expresó ambiguamente, por ejemplo, cuando en la fórmula de la igualdad dice del Jefe del Estado que «no es un miembro del ser común,

26 F. GENTZ, o. c., p. 98, traducción castellana, p. 252.

27 Ambigüedades léxicas en los textos kantianos –en el contexto de la monarquía absoluta prusiana– hay muchas. Recordemos, por ejemplo, que Kant hablaba en 1784 del reinado de Federico como «época de la ilustración», aunque también *tranquilizaba* a Federico sobre los peligros de la Ilustración, recordándole que contaba con un ejército bien disciplinado y cuantioso para garantizar la tranquilidad pública. I. KANT, «Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung», *KW*, VIII, cit., p. 41. O, en el mismo sentido, y en relación con la máxima de la publicidad como garantía del derecho de gentes, recordaba Kant en 1795 que el principio de la publicidad es un buen criterio para saber qué máximas del derecho de gentes no concuerdan con la moral, pero que la inversa no es cierta, y no puede decirse que todas las máximas compatibles con la publicidad sean justas, porque «quien posee la soberanía absoluta, no necesita ocultar sus máximas» (I. KANT, *KW*, *Zum Ewigen Frieden*, AA, VIII, cit., pp. 384-385).

28 I. KANT, *KW*, *TuP*, VIII, cit., p. 292.

29 *Ibíd.*, p. 299. En *MdS*, a su vez Kant afirma que (desde el punto de vista de las leyes de la libertad) el *soberano* universal no puede ser ningún otro que el pueblo unido. I. KANT, *KW*, *Mds I*, VI, cit., p. 160. Esta idea del jefe del estado como agente del legislativo entronca con la idea lockeana-republicana según la cual los magistrados y funcionarios públicos son agentes fiduciarios de la ciudadanía (del pueblo soberano) y por eso mismo pueden ser revocados a voluntad del pueblo soberano. A. DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad*, cit., p. 87.

sino su creador o curador». Creador y curador serían, respectivamente, el *Soberano* y el *Jefe de Estado*, pero Kant no lo dice, y Gentz se vale de dicha omisión —en la fórmula— para pretender que, en el texto de 1793, Kant dejó indeterminado el concepto de soberanía. Sin embargo, un lector desprejuiciado y, por lo mismo, dispuesto a acompañar al filósofo de Königsberg en el recorrido de su valiente escrito, descubrirá a mitad de paseo esta sutil advertencia: «cuando la voluntad general está ahí (*da ist*)» el pueblo no tiene derecho a resistir a su Jefe (*Gebiet*) porque «ella misma sería el Jefe Supremo (*oberste Gebiet*)».³⁰

Pues bien, ¿cuáles son las prerrogativas hereditarias que Kant estuvo dispuesto a dejar intactas, según Gentz? Hay una extensa cita en el texto kantiano, a partir de la cual Gentz extrajo su curiosa interpretación: Kant consideraba perfectamente legítimas las prerrogativas de las familias reales hereditarias y de las familias senatoriales en la aristocracia, así como los privilegios hereditarios de los pares que, como en Inglaterra, forman parte del Jefe de Estado:³¹

«Si se quiere asociar la palabra poder de gracia a un concepto determinado (distinguible de los de bondadoso, benefactor, protector, etc), solo puede asociárselo con aquellos frente a los cuales no puede haber derecho coercitivo. Así pues, solo el Jefe (*Oberhaupt*) de la administración del Estado, al que le resulta hacadero todo lo mejor que pueda hacerse, actuarse y comunicarse mediante leyes públicas (pues el Soberano que las da es por así decirlo invisible; es la ley misma personificada, y no agente) puede ser llamado señor con poder de gracia, como el único contra el cual no puede oponerse derecho coactivo alguno. De modo que, incluso en una aristocracia, como por ejemplo Venecia, el senado es el único señor con poder de gracia —los *nobili* que lo componen son, todos, sin excluir al Dogo, pues sólo el gran consejo es el soberano— súbditos,

30 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit, p. 302 (nota). En estas circunstancias el pueblo no resiste como «voluntad común» sino como facción (*Rottierung*) y Kant agrega una nota histórica clarísima —que se le pasó por alto al práctico— «cuando los súbditos sediciosos de un estado quieren imponer otra Constitución, por medio de la violencia, que los oprimirá con mayor rigor que la que han aborrecido, resulta que serán devorados por eclesiásticos y aristócratas, mientras que bajo un Jefe que dominara sobre todos hubieran podido esperar mayor igualdad en el reparto de las cargas del Estado.» (I. KANT, *KW, TuP*, VIII, 302, nota). Como bien señala G. Gonnelli, en esta nota no hay referencia alguna a una rebelión del pueblo llano, sino de los aristócratas y eclesiásticos que perdían sus privilegios, y bien puede interpretarse como una alusión (implícita) a la insurrección Vandeaná en contra del gobierno revolucionario del 1793. G. GONNELLI, *La filosofía política di Kant*, Laterza & Fili Spa, Roma-Bari, 1996, p. 140.

31 F. GENTZ, o. c., pp. 98-99, versión castellana p. 252.

y en lo que hace al ejercicio del derecho, iguales a todos los demás; es decir que, frente a cada uno de ellos, el súbdito tiene un derecho coercitivo. A los príncipes (esto es, a las personas con derecho hereditario a gobernar) se les llama (cortésmente, *pour courtoisie*) señores con poder de gracia precisamente por eso y a causa de aquellas prerrogativas; pero, conforme al estamento de propietarios al que pertenecen (*Besitzstande*) no son sino co-súbditos, frente a los cuales el menor de sus servidores tiene, por mediación del Jefe del estado, un derecho de coerción. Así pues, en el Estado no puede haber sino un sólo señor con poder de gracia [...]»³².

El funcionario prusiano –por aquel entonces timoratamente respetuoso todavía de los «derechos de los hombres», siempre que fueran compatibles con los privilegios hereditarios– convirtió este texto kantiano, parcialmente explicativo y parcialmente normativo, en una herramienta normativa legitimadora de cualquier tipo de soberanía, apoyándose para eso en su artera referencia al carácter indeterminado de la soberanía kantiana. Una lectura desprejuiciada de la nota, sin embargo, nos permitiría al menos descubrir que Kant dice aquí dos cosas:

La primera: algo trivialmente verdadero desde un punto de vista descriptivo, y es a saber, que hay distintos modos de administrar el Estado; que en la monarquía absoluta es un poder personal y en la aristocracia, colegiado, y que quien detenta ese poder (el ejecutivo) goza del privilegio de coaccionar sin ser coaccionado. Y la segunda: algo normativamente importante, y es a saber, que hay una única forma legítima de detentar ese *poder de gracia* en lo que hace a la capacidad de coacción del Jefe de la administración del Estado: esa capacidad de coaccionar debe estar limitada por las leyes públicas que emanan del legislativo –el soberano o «ley personificada»– y que ese Jefe de la administración del estado no es, entonces, sino un mero *Agente* fiduciario del soberano (el pueblo unido)³³.

Esta interpretación debería resultar obvia, puesto que Kant se hace eco aquí de la concepción lockeana del magistrado como un mero agente fiduciario (un *trustee*) del pueblo. Pero es que, además, tiene el respaldo de varios textos posteriores, entre ellos el siguiente:

«el soberano del pueblo (el legislador) no puede, pues, ser al propio tiempo regente, porque éste se halla bajo la ley y está obligado

32 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 294 (nota).

33 El artículo tercero de la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* expresaba la misma idea: «El ejercicio de la autoridad sólo puede ser ejercido como emanación de la soberanía del pueblo, atribuido, pues, por éste y como agente o comisionado del mismo».

por ella, y por consecuencia, por algún otro. Aquél [el soberano del pueblo] puede arrebatarse también a éste [al regente] su poder, deponerlo, o reformar su administración, pero no puede castigarlo; (y eso es lo único que significa en Inglaterra la usual expresión: el Rey, es decir, el supremo poder ejecutivo, no puede cometer injusticia), porque eso sería, a su vez, un acto del poder ejecutivo, al cual, en lo más alto, le corresponde ejercer una coacción conforme a ley sobre las capacidades, y el cual, en tal caso, se vería sometido él mismo a una coacción, lo que se contradice»³⁴.

El regente, agente fiduciario del pueblo soberano, administra el castigo conforme a la ley pública que emerge del legislativo –eso es lo que significa, recuerda el filósofo, que el Rey (el ejecutivo) no puede cometer injusticia,– pero en tanto y en cuanto se somete a la ley y está obligado por la ley que emana de un pueblo soberano que está facultado para arrebatarse el poder, deponerlo o reformar su administración.

Volvamos al segundo punto de Gentz, (b), a su exégesis protoliberal del principio de igualdad: «las prerrogativas hereditarias no siempre lesionan el derecho a la igualdad de los co-súbditos.» Nos topamos aquí con dos concepciones encontradas del principio de igualdad. La una, la del contrarrevolucionario Gentz, es la igualdad formal ante la ley compatible con todo tipo de desigualdades materiales. La otra, la kantiana, es la igualdad formal (entendida como igualdad en la coacción recíproca.) que ensambla el principio de igualdad con el concepto de *propiedad y desposesión*³⁵.

Gentz dejó muy en claro que la *igualdad jurídica* nada tiene que ver con los privilegios hereditarios (que no competirían al derecho político y deberían juzgarse con criterios de utilidad), pues, de otro modo, este «foro incompetente» (el derecho político) podría atribuirse el conocimiento de otras desigualdades, por ejemplo de patrimonio, como han hecho los pretendidamente audaces, ofuscados y desleales defensores de los derechos humanos³⁶.

Curiosamente, el sosegado Kant no olvidó la existencia de esas otras desigualdades, justamente las mismas que combatieron aquellos pretendidamente ofuscados y desleales defensores de los derechos humanos. Porque para el filósofo de Königsberg los privilegios hereditarios conducen a desigualdades de *patrimonio* que son incompatibles con la igualdad; y la teoría del derecho político (cosa que no hace la prudente práctica protoutilitarista, ni hará luego el liberalismo decimonónico) debe velar porque ningún estamento goce de

34 I. KANT, *KW, MdS I*, VI, cit., p. 317.

35 Sobre los cambios históricos del principio de igualdad, véase la voz «Gleichheit», en O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Band 2*, cit. pp. 1014 y ss.

36 F. GENTZ, o. c., pp. 99-100, versión castellana, p. 253.

privilegios innatos que, transferidos intergeneracionalmente, atentan contra el principio de igualdad, dado que pueden:

«generar una considerable desigualdad de las condiciones patrimoniales entre los miembros de la comunidad [*gemeines Wesen*] (entre el asalariado y el aparcerero, el propietario de tierra y los siervos aplicados a la labor agrícola, etc.). Lo que no puede hacer es impedir que éstos, si se lo consienten su talento, su laboriosidad y su buena suerte, estén autorizados a elevarse a iguales condiciones. Porque en tal caso, tendría que ejercer coacción, sin que los otros, a su vez, pudieran ejercer sobre él una coerción de signo contrario, lo que le pondría por encima del nivel de un cosúbdito»³⁷.

Lo cierto, pues, es que, para Kant, esas diferencias de *condiciones patrimoniales* entre los miembros de la comunidad son la causa de que algunos ya no sean capaces de ser dueños de sí mismos (*sui iuris*) e ingresen en la categoría de *ganado doméstico*, sin otra opción que enajenar lo que es suyo (su libertad) y entregar sus propias fuerzas, de las que los otros (los *imperans* por herencia) harán uso discrecional condenándolos a la ilibertad (*alieni iuris*). El teórico no se recata al elegir los ejemplos de unos y otros: *el asalariado y el aparcerero, el propietario de tierra y los siervos aplicados a la labor agrícola*. Ya se ve que, para Kant, como para toda la tradición republicana histórica, la *libertad* –que es el único derecho constitutivo innato del cual emanan la *igualdad* y la *autosuficiencia*– se piensa en función de personas que gozan de la independencia material necesaria para encarar la interacción social como auténticos *sui iuris*, esto es, como verdaderos sujetos de derecho propio.

No es éste el esquema mental en el que se mueve Gentz, a pesar de que ni la tradición republicana podía serle desconocida, ni tampoco podía desconocer que justamente de lo que se trataba era de la disposición de sí, entendida como la capacidad de ser *sui iuris*, y no sujeto de derecho ajeno, *alieni iuris*. En su esquema protoliberal o protoutilitarista sólo se lesionaría la igualdad, si ciertos privilegios se concedieran *verdaderamente* (una interferencia real, y no disposicional como la piensa la tradición republicana histórica), a costa de los demás (por ejemplo, la exención de impuestos), o bien cuando los otros súbditos quedaran *excluidos* para siempre del goce de esas ventajas, por ejemplo, cuando el estamento de la nobleza se abriera para ciertas familias y luego se cerrara de manera permanente³⁸. La lógica argumentativa de Gentz es la siguiente: si los nobles pagaran impuestos –cosa que en Prusia no hacían los

37 I. KANT, KW, *TuP*, VIII, cit., p. 293.

38 F. GENTZ, o. c., p. 99, versión castellana, p. 253.

miembros de la nobleza hereditaria, y que el mismo Gentz no estaba todavía dispuesto a tolerar— entonces no hay lesión de derechos, porque, finalmente, la igualdad jurídica nada tiene que ver, para el práctico, con la desigualdad de la propiedad. Sólo si esos nobles se convirtieran en verdaderos *señores* —que tienen *esclavos*—, sería posible hablar de desigualdad legal, puesto que la igualdad legal se desentiende de los gradientes, *los más y los menos de los derechos*³⁹.

Pero Kant —como toda la tradición republicana histórica— anduvo en los detalles (pensó muy bien las consecuencias que se seguirían de su teoría pura del derecho político para la práctica política en su Prusia natal), y por eso mismo dejó dicho que los eternos *subjecti*, como los aparceros y los siervos de labranza, son *servi* sometidos a un señor que se apodera de sus *fuerzas propias*, y no son esclavos sólo de forma⁴⁰.

Hay una cita importantísima en *TuP* que, referida a los *siervos* y conectada con el tema de la ciudadanía y la independencia (del que me ocuparé en el siguiente apartado), registra bien la posición kantiana:

«Ahora bien, los artesanos y los grandes (o pequeños) propietarios se consideran recíprocamente iguales, a saber, cada uno sólo tiene derecho a un voto. En lo que toca a estos últimos, sin siquiera ponerlo en relación con la pregunta ¿cómo pudo llegar a ser un derecho que alguien se haya apropiado de una cantidad de tierra más de la que puede hacer uso con sus propias manos (porque la apropiación por la fuerza de la tierra no es una apropiación primera;) y cómo acaeció que muchos hombres, que de otra manera en conjunto hubieran podido adquirir una propiedad estable, tienen que servirlos para poder vivir?⁴¹

Nuevamente la dirección de la flecha causal es clara, y apunta a un tema medular que Kant sólo expuso acabadamente en *MdS I* al referirse a los límites (normativos) de la apropiación privada. Para que la humanidad no sea una colección de *alieni iuris*, ilibres y por tanto desiguales en su capacidad de coaccionar y ser coaccionados, todos *deben* tener asegurado un derecho a «estar ahí» donde la naturaleza o el azar los haya colocado, un «derecho a existir» que sólo puede serle garantizado mediante la posesión de una parcela estable del suelo común; y que impedirá que los muchos desposeídos se conviertan en *servi* de quienes gozan de privilegios⁴².

39 Ibid.

40 I. KANT, *KW, MdS*, VI, cit., p. 330.

41 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 296.

42 I. KANT, *KW, MdS I*, VI, cit., p. 262.

No pocos autores contemporáneos, haciéndose eco del *dictum* kantiano («a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su diligencia y suerte»)⁴³, han imputado a Kant una concepción puramente meritocrática de la justicia, e incluso una concepción liberal de la vida social entendida como una carrera abierta a los talentos en un mercado libre y competitivo, aunque otros, como es el caso de Kersting, también recuerdan que esa carrera abierta a la suerte y los talentos suponía, para el filósofo de Königsberg, la lucha contra las corporaciones, los estamentos⁴⁴ y, habría que añadir, la gran propiedad desposeedora de los más, nacida del botín de guerra o del saqueo de los bienes comunales.

Es perfectamente legítimo derivar un concepto interesante de justicia distributiva a partir de una concepción republicana de la libertad y del Estado; siempre que no se olvide que unos y otros –republicanos y especialistas en teorías de justicia distributiva– discuten cosas distintas: los primeros se interesan primordialmente por indagar cuál es y porqué el mejor régimen político; los segundos, en cambio, por cuál es y porqué la pauta de distribución de recursos sociales más justa.

Como republicano, Kant se interesó por lo primero, y por eso su discusión es directamente *política*, de combate abierto contra el poder monopólico ejercido por príncipes y monarcas absolutistas, y contra los privilegios de la clerecía, la oligarquía terrateniente y la nobleza hereditaria.

Sólo se garantizaría la igualdad, pensaba el teórico, si el poder se usara para liberar a los «mercados» de la propiedad predatoria y de los sistemas financieros feudales; era preciso «liberar a los mercados» de los privilegios, para que así el pueblo estuviera en condiciones de conseguir «ingresos y riquezas de acuerdo al trabajo realizado» (como *sui iuris*). Sólo que estos mercados libres –¿Kant lector de Adam Smith?– precisaban una supervisión pública para prevenir los costosos lastres impuestos por los privilegios⁴⁵.

43 I. KANT, *KW, TüP*, VIII, cit., p. 292. Esta cita, es bueno recordarlo, le ha permitido a N. BOBBIO afirmar que la igualdad kantiana es «la igualdad en la línea de partida propia de la tradición liberal en la que todos compiten por lograr posiciones, luego de igualada la línea de salida» («Eguaglianza ed Equalitarismo», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1976, vol. 53, 3, pp. 321-330).

44 Para esta discusión sobre la igualdad kantiana, véase especialmente W. KERSTING, *Wohlfgeordnete Freiheit. Immanuel Kant Rechts und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pp. 373 y ss.; G. LUF *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Viena-New York, Springer Verlag, 1978, H. WILLIAMS (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992; R. J. CONTRERAS PELAEZ, *Defensa del Estado Social*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996; J. MURPHY, *Kant, The Philosophy of Right*, Macmillan, London, 1970; entre muchos otros.

45 Remito en este punto a un interesante artículo de M. HUDSON, «La economía política de la tradición republicana ilustrada y sus enemigos neoliberales», en *Sinpermiso* 5, Barcelona, Viejo Topo, pp. 29-40.

Gentz también batallaba políticamente, como Kant, y su forma de hacerlo fue, precisamente, el intento consciente de *despolitizar* las relaciones sociales entre *sui iuris* y *alieni iuris* (el derecho político es un foro incompetente en lo que hace a la conveniencia o la utilidad de los privilegios hereditarios) llevando la discusión sobre los privilegios al mismo nivel que los bienes de la fortuna, aunque no precisamente para compensarlos:

«pero una prerrogativa ‘que cualquiera pueda alcanzar con su talento, diligencia y suerte’, como es el caso de la nobleza en todos los Estados europeos, no lesiona de ningún modo ni manera la verdadera igualdad legal, esto es, el derecho originario, y tiene el mismo rango que los otros bienes de la fortuna»⁴⁶.

Esta despolitización de las relaciones sociales le permitió a Gentz depotenciar el concepto de igualdad para hacerlo compatible con los privilegios hereditarios. Un siglo más tarde, el liberalismo se encargaría también de depotenciar los conceptos de libertad y ciudadanía para poderlos universalizar, dejando intacto el orden social burgués y sus relaciones sociales de dependencia y alienación.

III. AUTOSUFICIENCIA: CIUDADANOS, CO-PROTEGIDOS Y REPÚBLICA

Los republicanos siempre han pensado que puede participar de la soberanía popular y de las tareas legisladoras cualquiera que sea libre, es decir, que no esté sometido al imperio arbitrario de otra persona. Todos los republicanos (incluidos los filodemócratas como Jefferson) han pensado unánimemente que eso excluye a los esclavos de la ciudadanía. Muchos republicanos han creído que los pobres o los asalariados están en situación de semiesclavitud, pues pueden ser interferidos arbitrariamente por los ricos o los patronos, motivo por el cual consideraron que era preciso excluirles de la ciudadanía. La tradición democrática moderna que nace del ala plebeya de la Revolución francesa (Robespierre, Marat, Tom Paine), en cambio, ha consistido en incluir a los pobres libres en la ciudadanía. Los antidemócratas han acusado a los demócratas de todos los males posibles: de favorecer la tiranía de la plebe (de antirepublicanismo, pues), es la acusación más común. En ese debate entre republicanos demócratas y antidemócratas, naturalmente, la cuestión de la propiedad era de suma importancia. Porque para los antidemócratas, el tener propiedad era indicio inequívoco de independencia, de libertad. Los demócratas contrarrestaron eso remunerando más o menos generosamente a

46 F. GENTZ, o. c., p. 99, versión castellana p. 253.

los magistrados y a los ciudadanos activos plebeyos (así la república democrática ateniense, así la república democrática francesa después de 1793) y procediendo a reformas sociales estructurales tendentes a emancipar a los que en la sociedad civil no eran *sui iuris*. Kant fue propietario, porque era un republicano y porque no era demócrata. Por eso Kant dudó, y en la redacción definitiva de *TuP* permutó la divisa revolucionaria francesa de la fraternidad por la autosuficiencia, porque sabía que la fraternidad significada la fraternización –cosmopolita– de los que están por debajo de la esfera del contrato; esto es, la fraternidad implicaba la incorporación a la vida política plena de los *alieni iuris*, de los que no están en condiciones de celebrar contratos por sí mismos (las mujeres, los niños y todos los demás que dependen de otros para vivir)⁴⁷.

No debemos olvidar, sin embargo, que los principios de la tríada kantiana «no son leyes dadas por un Estado ya existente»; son principios *a priori* y puros de la razón, los únicos a partir de los cuales debe fundarse una constitución jurídica acorde con el derecho externo de los hombres en general⁴⁸. Es importante tener en cuenta su carácter normativo, porque las incesantes referencias kantianas a quiénes no son *alieni iuris* en su realidad histórica concreta –una casuística absurda, según algunos comentaristas ignorantes del contexto histórico real– significan que el teórico salía del aula dispuesto a impedir que la experiencia sucedida dominara la teoría, y también decidido a juzgar, como práctico bien pertrechado con una teoría, si las relaciones sociales existentes se sometían, o no, a la regla de la razón; por eso se percató de y alertó sobre las relaciones sociales de su época que no convenían con la regla: que el despotismo monárquico paternalista aplasta la libertad, que los privilegios hereditarios coartan el camino de la igualdad, y que la gran propiedad terrateniente aniquila el voto de otros posibles pequeños

47 Para un análisis pormenorizado de la cuestión de la democracia republicana, como un legado de la democracia fraternal republicana: A. DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad*, cit., pp. 80 y ss., I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Band XXIII [Nachlass, 10] Deutsche Akademie der Wissenschaften, Band XXIII [Nachlass, Band 10], Berlin, 1969. Sobre la historia del concepto de fraternidad, y especialmente sobre la recepción en Alemania en épocas de la Revolución francesa, véase la voz «Brüderlichkeit», en O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Band I*, cit., especialmente pp. 567-571. Para un análisis del tema de la *Selbständigkeit* en Kant: M. J. BERTOMEU, «Las raíces republicanas del mundo moderno. En torno a Kant», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÈNECH, A. DE FRANCISCO, *Republicanism and Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, pp. 123-140, Z. BATSCHA, o. c., pp. 51 y ss.

48 Hasta 1795, en *Zum Ewigen Frieden*, esos tres principios no eran considerados por Kant como derechos (subjetivos) innatos de los hombres. En *MdS* son atributos jurídicos de la sociedad civil, que derivan, todos, del derecho innato a la libertad. Es muy posible, como bien dice Batscha, que estos cambios se debieran a los cambios constitucionales franceses y también fueran una respuesta a los movimientos contrainfluenciados en Prusia. Kant pretendió asegurar esos derechos frente a los cambios de relaciones sociales y constituciones. Z. BATSCHA, o. c., pp. 45-46.

propietarios. Y que, de acuerdo con la teoría, la ausencia de propiedad (y los requisitos biológicos de ser mujeres y niños) los convierte en *alieni iuris*, *co-protégidos* por la ley; pero no son ciudadanos.

El comentario de Gentz sobre el principio de independencia es el siguiente: «en esta fórmula del derecho político puro no está determinado el modo y manera como cada ciudadano debe ejercer su participación en la ley, es decir, se deja espacio a una gran diversidad de formas políticas»⁴⁹. En esta interpretación de Gentz hay dos cosas que es preciso aclarar: (a) en primer lugar, Kant no pudo haber sido más claro sobre los modos y las maneras que convierten a un co-protégido en ciudadano, y (b) los tres principios kantianos no son compatibles con cualquier forma o constitución política, justamente porque son principios únicos a partir de los cuales es posible una constitución estatal que respete el derecho externo de los hombres, aunque es cierto que fue en 1795, pero no en 1793, cuando Kant bautizó como republicana a dicha constitución. Claro que Gentz pensó que el conocimiento de los derechos de los hombres –a su juicio, la teoría jurídico-política kantiana era una teoría de los derechos de los hombres– es imprescindible para implantar una constitución jurídica, pero con carácter estrictamente preliminar, pues sólo la experiencia (o la fuerza de un genio que se anticipa a la experiencia) podría aportar la materia para las instituciones prácticas⁵⁰.

Ahora bien; en lo que hace a las condiciones de la ciudadanía, Kant no hizo sino remitirse al derecho romano. En el Libro I de las *Instituciones del Emperador Justiniano* se establece la diferencia entre las personas que son *sui iuris* y *alieni iuris*: «Algunas personas son dueñas de sí mismas (*sui iuris*) y otras están sujetas a voluntad ajena (*alieni iuris*), porque están sujetas al poder de otro.»⁵¹

En el derecho romano son *alieni iuris* los esclavos y los menores. No lo son las mujeres. En el caso de Kant, los ejemplos de *alieni iuris* están tomados de la sociedad doméstica. Son *alieni iuris* las mujeres, los niños, los sirvientes, el preceptor doméstico, que no tienen derechos políticos ni personalidad civil, porque dependen del *pater familia* (*familia* viene, precisamente, de *famulus*, esclavo).

Lo que está detrás –incluso reconociendo Kant, en 1793, que le resultaba *difícil* determinar los requisitos que debe cumplir la condición de un hombre que pretenda ser ciudadano– son dos tipos de contratos, tal y como lo hace el derecho romano: la *locatio conductio opera* y la *locatio conductio operarum*, o sea el contrato de obra y de servicios. Mientras que el primero es el que

49 F. GENTZ, o. c., p. 100, versión castellana, pp. 253-54.

50 *Ibid.*, pp. 102, versión castellana 255.

51 *Instituciones del Emperador Justiniano*, versión española de I. Calvo y Madroño, Centro Editorial de Góngora, Madrid, 1895, Título 8, p. 20.

celebran hombres libres; el segundo «convierte al contratado en un siervo, dependiente de la voluntad de quien lo contrata, porque tan sólo debe obedecer y no tiene arbitrio propio; es, por tanto, una cosa y no una persona». Los que fabrican *opus* pueden pasarlo a otros mediante venta, porque es algo que les pertenece como su propiedad, pero la *praestatio operae* no es una venta. El doméstico, el mancebo de tienda y el jornalero, son *operarii* y no artífices; sin embargo, aquél a quien le hago renovar mi leña, o el sastre a quien le doy mi paño para que me haga un traje, parecen encontrarse en un estado de total semejanza conmigo, observa Kant. Pero quien necesita servir a un patrón, pierde su independencia o autarquía, siendo ésta un requisito de la ciudadanía⁵².

Este requisito de la ciudadanía (b) de la que quedan excluidos la gran masa de los *alieni iuris* que poblaban su Prusia natal es un principio que emana de la libertad y que, junto con la igualdad, son principios *a priori* y puros de la razón, los únicos a partir de los cuales deben fundarse una constitución jurídica acorde con el derecho externo de los hombres en general. Pero los *prácticos*, dirá Kant, descuidan los principios puros de la razón al juzgar las constituciones existentes, las *buenas* constituciones existentes; porque están acostumbrados a preferir un estado pasivo, reposado, dócil a la experiencia, y no quieren correr los riesgos de la búsqueda de una constitución mejor, fundada en los Derechos de los hombres. No hay teoría y, justamente por eso, todo descansa en una práctica dócil a la experiencia⁵³. Pero Kant, el teórico y el práctico, no estuvo dispuesto a permanecer dócil ni reposado, ni tampoco a diferenciarse demasiado de los furibundos revolucionarios franceses.

IV. CONCLUSIÓN

Una exposición pormenorizada de todos los argumentos de Gentz –y de los de Rehberg– arrojaría una interesante luz histórico-conceptual sobre otros aspectos del pensamiento jurídico-político kantiano no abordados en este trabajo. Un pensamiento que, en su momento, estuvo sujeto a una constante arremetida por parte de sus ex discípulos, tan interesados como Kant en la Revolución francesa, pero por razones diametralmente opuestas. Lejos estaban de compartir el entusiasmo kantiano ante semejante progreso del género humano, tan lejos, que, mientras Gentz terminó como asesor privado de Metter-

52 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., p. 295 y *MdS*, VI, cit., pp. 314 y ss.

53 I. KANT, *KW, TuP*, VIII, cit., pp. 306-307. Tanto Gentz como Rehberg se declaraban partidarios de una nueva «teoría a partir de la experiencia», y Gentz entendió por dicha teoría el respeto por las constituciones existentes; y el conocimiento del hombre, del individuo y las grandes masas, de capacidades, inclinaciones y debilidades humanas. F. GENTZ, o. c., p. 103, versión castellana p. 255.

nich, Rehberg se convirtió, andando el tiempo, en el filósofo del movimiento de los «hannoverianos Whig», defensores del estado estamental.

Por razones de espacio he debido ceñirme a las objeciones lanzadas por Gentz a la tríada kantiana de 1793, intentando mostrar, como anuncié al principio, que el fondo de la discusión sobre «teoría y práctica» era, en la época, un *Politikum* de cabo a rabo. No son otra cosa la defensa del monarca absoluto que juzga en qué consiste la felicidad de los hombres, porque «¿quién será capaz de afirmar que un gobierno paternalista es absolutamente incompatible con uno patriótico?». No son otra cosa sus denodados esfuerzos por aunar el principio de igualdad con los privilegios hereditarios, haciendo uso para ello de una astuta despolitización de las relaciones sociales de dominación que quedan reducidas a quienes son «verdaderos señores: los que tienen esclavos». Y por último, no es otra cosa su intencionado descuido de las atributos (republicanos) de la ciudadanía, que Kant dejó muy claros aún en este escrito preliminar; descuido explicable porque esos requisitos tenían que ver, justamente, con arrogarse un conocimiento de la desigualdad en el patrimonio, «una osadía que ya ha cometido más de un ofuscado y desleal defensor de los derechos humanos», según Gentz.

Gentz, como Burke, prefirió ver al metafísico confinado en su aula de académico, para así poder aplicar al *puro* teórico el antiguo refrán común, aunque con una ligera variación: «lo que tú enseñas es correcto en la teoría, sin embargo, *todavía no vale para la praxis*.» Irónica variación puesto que, como he intentado mostrar, Gentz no pensaba que la teoría kantiana fuera correcta, y tampoco deseaba que valiera para la práctica.

Recibido: 1 marzo 2009

Aceptado: 20 julio 2009

