

La idea de la constitución republicana ¹ (Conferencia dictada el 11.08.1928 para festejar la Constitución de la República de Weimar)

The Idea the Republican Constitution

ERNST CASSIRER

<ECW 17, 291>

Si he aceptado el honroso encargo del Senado de Hamburgo para hablarles en esta conmemoración [del aniversario de la constitución de la República de Weimar], ha sido porque tras esa invitación, tal como yo la entiendo, gravita una convicción universal: la convicción de que los grandes problemas histórico-políticos que dominan nuestro presente no pueden resolverse sin más, es decir, sin afrontar esas cuestiones fundamentales y más universales del espíritu, que la filosofía se plantea sistemáticamente, y a cuya solución aspira sin cesar en el transcurso de su historia. No se trata de dos poderes heterogéneos, ni mucho menos hostiles que se contraponen mutuamente, sino que, bien al contrario, se alza por doquier una vivaz interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política. «El tiempo —dijo una vez Goethe— se ve regido por oscilaciones pendulares, el mundo moral y científico se rige por el movimiento alterno de la idea para con la experiencia» ². De este continuo movimiento alterno quisiera entresacar para la presente conmemoración una fase concreta e intentar presentarla con claridad aquí. De lo que quiero hablar es de la relación entre teoría y praxis, tal como se establece en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán. La filosofía idealista alemana llega a su madurez y a su consumación en las obras de Kant —en la *Crítica de la ra-*

¹ Versión castellana del original alemán (*Die Idee der Republikanischen Verfassung*) de Roberto R. Aramayo.

Esta conferencia fue dictada por Cassirer el 11 de agosto de 1928 para festejar el aniversario de la constitución de la República de Weimar y fue publicada con un texto independiente en 1929. Luego no se volvió a publicar hasta que apareció en E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*, Heft 1 (1995), *Symbolische Formen, Mögliche Welten Ernst Cassirer*, Hamburg, 1995 (pp. 13-30). Aquí se ha utilizado esta edición: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (hrsg. Von Birgit Recki), *Aufsätze und Kleine Schriften (1927-1931)*, Felix Meiner, Hamburg, 2004 (ECW —*Ernst Cassirer Werke*—, 17, pp. 291-307). Se van consignando entre corchetes triangulares (<_>) la página del volumen 17 de dicha edición. [N.T.]

zón pura y en la *Crítica de la razón práctica*, aparecidas respectivamente en 1781 y 1788. E inmediatamente tiene lugar, el 16 de agosto de 1789, la Asamblea constituyente francesa promulga la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, que supone el auténtico punto de ruptura para las fuerzas políticas de las que se nutre la Revolución francesa <292>. ¿Estos dos hechos, cada uno de los cuales conlleva un enorme giro en la historia universal, se hallan simplemente cercanos en el tiempo o más bien están emparentados de algún modo, aun cuando no en un sentido inmediato? ¿Se suceden únicamente en la serie de los *acontecimientos* externos, o están vinculados entre sí en su *significación* interna, en el orden de las *ideas*? Si pretendo responder a esta pregunta, esto no puede ni debe significar que quiera desarrollar pormenorizadamente la posición individual y puramente personal que Kant adoptó frente a las ideas políticas fundamentales de la Revolución francesa. Esta cuestión concerniente a la *biografía* de Kant se ha tratado cabalmente con frecuencia ³, pero ello no resuelve en modo alguno el problema relativo a las *historia de las ideas* que aquí nos ocupa. Kant, como casi todos los espectadores del trascendente drama histórico de la Revolución francesa, tuvo un juicio vacilante sobre los incidentes y hechos particulares, recorriendo frente a ellos casi toda la escala de los estados anímicos y sentimientos humanos, desde la máxima admiración y entusiasmo por sus inicios hasta el más resuelto rechazo de la violencia en que abocó. Sólo mantuvo un sentimiento siempre idéntico e inalterado: el interés apasionado que tuvo por su desarrollo. Todos sus biógrafos coinciden en relatarnos este interés. Y en este relato suele dárse nos una imagen de Kant completamente distinta de la habitual, de ese pensador imperturbable y dado a la abstracción que no se deja dominar por afecto alguno. Con una íntima y apasionada simpatía Kant, en los años de la revolución, se fijó en las efemérides de la política cotidiana. Fueron los tiempos en que —según relatan sus biógrafos Borowski y Jachmann— Kant era presa de una intensa avidez por los periódicos y recorría largas distancias para ir al encuentro del correo; los tiempos en que nada le regocijaba más que una noticia de primera mano que fuese auténtica y reciente. Y nunca se abstuvo Kant de expresar sus convicciones y juicios políticos: «Hubo un tiempo en Königsberg —nos relata un profesor en la facultad de medicina de Königs-

² Goethe, *Aphorismen zur Morphologie*, en *Werke* (Weimarer Ausgabe), Serie 2, vol. 6, p. 354.

³ Sobre Kant y la política de su tiempo, puede consultarse a Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, Leipzig, 1911, pp. 67 y ss., así como el artículo del propio Vorländer, «Kants Stellung zur französische Revolution», en *Philosophische Anhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1912, pp. 247-269; cf. igualmente Kurt Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, 1928.

El *locus* clásico en los escritos de Kant se halla en la segunda parte de su ensayo titulado *El conflicto de las facultades* Ak. VII, 85 y ss. (cf. Kant, *op. cit.*, edición de Roberto R. Aramayo, en Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 160 y ss); cf. asimismo la Refl. 8077, recogida en Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, Edaf, Madrid, 2001, pp. 186 y ss. [N.T.]

berg llamado <293> Metzger ⁴— en el que quien sólo juzgaba con cierta indulgencia la Revolución francesa, sin mostrarse favorable a la misma, era puesto en una lista negra y tildado de *jacobino*. Por eso a Kant no le amedrentaba hablar a favor de la revolución en los círculos más eminentes y ese parecer no se le tenía en cuenta, dado el respeto que se profesaba hacia un hombre tan estimado por lo demás. Pero no deberíamos enfrascarnos en este detalle biográfico, si queremos captar en toda su hondura el auténtico significado de la conexión entre las ideas kantianas y las ideas de la Revolución francesa. En ese contexto se plantea más bien otra pregunta: la cuestión de si, y hasta qué punto, la tendencia fundamental de las ideas que determinan la filosofía teórica kantiana y su ética se relacionan con aquellas tendencias de las cuales surge el movimiento revolucionario en Francia. Esta pregunta no puede contestarse si nos contentamos con aludir a la «revolución del modo de pensar» que Kant consumó en la filosofía y obviamos esa enorme subversión política; hemos de remontarnos a las fuentes de ambas revoluciones para encontrar allí su confluencia.

Que los impulsos más fuertes hacia la Revolución francesa fueron de tipo *intelectual*, que dicha revolución estuvo desde sus inicios bajo el dominio de una *ideología* y que tal ideología contribuyó decisivamente a los pasos dados en su desarrollo ulterior, es algo claro y que no cabe desconocer hoy en día. Así lo recalcó meritoriamente Hyppolite Taine ⁵, quien en su gran obra sobre la formación de la Francia moderna rebuscó esta conexión por todas partes y la expuso con gran maestría historiográfica. Para Taine la Revolución francesa en su conjunto no es otra cosa que el fruto maduro del espíritu clásico de la filosofía francesa: ese «espíritu clásico» que toma cuerpo en las obras de Montesquieu y Voltaire, Rousseau y Condorcet, Diderot y D'Holbach. Esta vinculación parece presentársenos con mucha claridad cuando invocamos el profundo y universal efecto provocado especialmente por la obra de Rousseau. ¿Acaso significa la definición francesa de los derechos del hombre y del ciudadano algo distinto de <294> la impronta que lo acontecido realmente, el mundo de la realidad histórica, imprimió en las ideas fundamentales de Rousseau, acaso fue otra cosa que la conversión de las ideas rousseauianas en una exigencia política y en un decisivo hecho político? «El hombre, como el Dios de la Biblia —nos dice Heine en su escrito *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*—, sólo necesita pronunciar sus pensamientos para que haya luz o tinieblas, para que las aguas se separen de la tierra firme o para que aparezcan bestias muy poco salvajes. El mundo es la signatura de la palabra. Tomad nota de esto, orgullosos hombres de acción: no sois nada más que peones inconscientes de los hombres

⁴ Johann Daniel Metzger, *Ausserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste*, Königsberg, 1804, pp. 15 y ss.; cf. Vorländer, «Kants Stellung zur französische Revolution», ed. cit., p. 250.

⁵ Cf. Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Primera Parte, vol. I (*L'ancienne régime*), Libro III (Paris, 1909), pp. 265-318.

de pensamiento, quienes en el más humilde silencio suelen predeterminar todo vuestro hacer con absoluta precisión. Maximilian Robespierre no fue sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la sangrienta mano que sacó del seno de los tiempos el cuerpo cuya alma había creado Rousseau»⁶. Lo que Heine expresa aquí con una ingeniosa ocurrencia valió durante mucho tiempo dentro de la ciencia del derecho público como una verdad cierta y reconocida universalmente. Georg Jellinek⁷, en un tratado sobre la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano tan breve como denso y penetrante, fue el primero en atacar esta concepción y negarla taxativamente. Jellinek enfatiza que entre el ideario del *Contrato social* de Rousseau y el ideario del que nace la Declaración de la Asamblea Constituyente francesa del 26 de agosto de 1789 no hay una gran concordancia, sino más bien una marcada y generalizada contraposición. Pues en Rousseau el individuo, cuando entra en comunidad con otros merced al contrato social, se sacrifica a sí mismo, sin limitación, a la voluntad de la comunidad. Renuncia a todos sus derechos originarios, y precisamente esta enajenación configura el principio supremo de la teoría política rousseauniana. Todas las determinaciones del contrato social, tal como subraya expresamente Rousseau, se reducen a una sola: «la plena enajenación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad»⁸. Esta renuncia no conoce límites ni restricción alguna: <295> «al acometerse sin reserva la alienación, la unión es tan perfecta como puede serlo, y ningún asociado tiene nada que reclamar»⁹. Dado que no resulta suficiente retrotraerse a los escritos de Rousseau —e igualmente, según cabe mostrar, a Montesquieu y Voltaire—, para descubrir el auténtico origen de la exigencia de unos derechos fundamentales e inalienables del individuo, tendremos que tomar un camino completamente distinto y más arduo para remontarnos hasta el verdadero manantial de esa exigencia. Lo que Leibniz aportó como pensador teórico, como metafísico, como lógico, como matemático y lo que él significa para el desarrollo de una filosofía universal, de una filosofía europea en general, todo esto es algo que no puede ser debatido aquí con detalle. Cuanto más accesible se vuelve el inmensamente rico material del Archivo de Hannover, mayor es el asombro que suscita la amplitud y la profundidad de esta producción teórica. Y pese a todo, con ello se perfila tan sólo una faceta, únicamente un aspecto particular en la vida y la obra de este sorprendente espíritu. Sus proyectos políticos y sus memoriales

⁶ Cf. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en SW, vol. VII (Leipzig, 1919), p. 294; cf. Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (edición de Juan Carlos Velasco; traducción de Manuel Sacristán), Alianza Editorial, 2008, pp. 151-152 [N.T.].

⁷ Cf. Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, 1924.

⁸ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, en *œuvres complètes* (Gallimard, Paris, 1964), OC, vol. IV, p. 360. [N.T.]

⁹ Cf. Rousseau, *op. cit.*, OC, IV, p. 361. [N.T.]

diplomáticos casi igualan ya en extensión a los escritos filosóficos o matemáticos, y también ellos están llenos de pensamientos fructíferos y originales, de previsiones y perspectivas geniales. Aquí la filosofía teórica siempre suele hacer pie en una visión propia del estadista político; por doquier se advierte inmediatamente en ellos el pulso de la vida histórica del momento y de sus apremiantes problemas políticos y sociales. También la teoría política de Leibniz se halla bajo el axioma que rige toda su filosofía: el presupuesto de que entre el mundo de lo ideal y el mundo de lo real no puede haber un abismo infranqueable, sino que ambos, en una verdadera armonía, se relacionan entre sí y se penetran mutuamente: «lo real no deja de gobernarse por lo ideal y lo abstracto»¹⁰. Lo auténticamente ideal es lo que finalmente confiere a la realidad su forma, su configuración y su impronta. Y Leibniz es asimismo —hasta donde a mi se me alcanza— el primero entre los grandes pensadores europeos que, al fundamentar su ética <296> y su teoría jurídico-política, invoca enfática y resueltamente el principio de los derechos inalienables del individuo. Para ello se basa, sin duda, en los antiguos, sobre todo en el modelo estoico, al igual que también en Hugo Grocio, el fundador de la teoría iusnaturalista moderna. Pero por otra parte todos esos elementos quedan unidos gracias a él en un nuevo centro y convergen en un nuevo núcleo espiritual. Pues la oposición entre universalismo e individualismo y la cuestión relativa a la posibilidad de su reconciliación ya no constituye en Leibniz un problema político aislado, sino que es el mayor motivo común que atraviesa todas las partes de su filosofía y la conecta con un armonioso cosmos intelectual. En este contexto no puedo seguir esta conexión y por ello me conformare con citar un pasaje de los escritos político-morales de Leibniz en que se enuncia con toda contundencia la exigencia de ciertos derechos inalienables del individuo. Cuando Leibniz examina la legitimación de la esclavitud conforme a los principios del derecho natural, concluye que si, desde un punto de vista puramente jurídico, cupiera fundamentar un derecho de propiedad de un hombre a otro, la aplicación de tal derecho siempre habría de someterse a determinadas limitaciones. Pues el «derecho estricto» se contrapone aquí a otro más elevado: el derecho de las almas racionales que son libres de un modo absolutamente inalienable por naturaleza y sin más; el derecho de Dios, que es el supremo señor sobre los cuerpos y las almas, y bajo el cual los señores con conciudadanos de sus vasallos, y estos últimos disfrutaban en el reino de Dios de unos derechos del ciudadano idénticos a los de sus señores. «Puede decirse —argumenta Leibniz— que la propiedad del cuerpo de un hombre incumbe a su alma y que no cabría arrebatársela mientras viva. Ahora bien, al no poder adquirir el alma, la propiedad de su cuerpo no sería sino lo que se denomina una servidumbre en el caudal de otro, o como una especie de usufructo, siendo así que el usufructo tiene sus limitaciones y ha de

¹⁰ Cf. G. W. Leibniz, Carta a Pierre Vatignon del 2 de febrero de 1702, en *Mathematischen Schriften* (hrsg. Von Carl Immanuel Gerhardt), vol. IV, p. 93.

ser ejercido *salva re*, de suerte que este derecho no puede llegar hasta el extremo de volver a un esclavo avieso o desdichado»¹¹. El principio que Leibniz establece aquí <297> y en el que sustenta su tratado sobre derecho natural experimentó un polifacético desarrollo en su discípulo más fiel: Christian Wolff. La profundidad especulativa y la energía creadora del pensamiento de Wolff no pueden compararse en modo alguno con las de Leibniz, pero su inestimable mérito histórico se cifra en haber compendiado lo conseguido por Leibniz, preservándolo y asegurándolo en un esmerado trabajo intelectual. Con ello Wolff pudo desempeñar en el siglo XVIII la misma función que realizó Melanchton en las primeras décadas de la Reforma, convirtiéndose así en el *praeceptor Germaniae*. Y esta solidez es la que distingue también a su filosofía jurídica y política. Lo que en Leibniz sólo se indicaba de un modo aforístico y quedaba aforísticamente disperso se desarrolla prolijamente en las voluminosas obras de Wolff, como sería el caso de su *Jus naturae scientifica pertractatum* (1744) y en su *Institutionis juris naturae et gentium* (1750)¹². El tesoro espiritual de Leibniz se ve así enaltecido y sacado a la luz; se ve transformado en compendios y manuales científicos, así como dividido en cientos de párrafos. Sólo gracias a esta transformación, que ciertamente era poco favorable a la precisión del pensamiento, la doctrina de Leibniz se trocó en moneda de uso corriente. Y es ahí, en las obras de Wolff, donde se encuentra también el primer desarrollo sistemático y cabal que experimentaron en el seno de la filosofía moderna las ideas relativas a los derechos innatos e inalienables. Por derecho «connatural» o «innato» (*ius connatum*) entiende Wolff todo derecho que mana de la *naturaleza* o el *ser* del hombre, de su concepto y de su esencia; mientras que todos los derechos que, en lugar de hacerlo en la naturaleza del hombre, se fundan en una determinación accidental, en una índole azarosa y mutable, son descritos como derechos «adquiridos» o «contractuales» (*iura contracta*). De este último tipo son todos los privilegios o prerrogativas que se deparan al hombre por su linaje, posición social u otras cosas por el estilo. Sin embargo, en el recinto de los derechos fundamentales cesan tales <298> prerrogativas. Aquí rige el principio de la absoluta igualdad de los sujetos jurídicos. Al derecho de la igualdad se añade luego en segundo lugar el derecho de la seguridad personal (*ius securitatis*): a cada individuo le corresponde ejecutar sin estorbos las acciones relacionadas con su progreso como ser físico y su mejora como ser espiritual. El influjo de estas ideas fundamentales de Christian Wolff se puede observar por doquier en la filosofía alemana del siglo XVIII. Una de las obras más importantes e influyentes de la teoría política *inglesa* de esta época, el célebre *Commen-*

¹¹ Cf. G. W. Leibniz, *Méditations sur la notion commune de justice*, en *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften* (hrsg. von Georg Mollat), Leipzig, 1885, p. 79.

¹² Acerca del derecho natural de Wolff, Cassirer remite a su escrito *Form und Freiheit. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1922, pp. 492 y ss.; ECW 7, pp. 330 y ss.

taries on the Laws of England de Blackstone¹³, muestra junto a la influencia de Locke las huellas del influjo wolffiano. Y con ello llegamos al punto en que la idea de los derechos fundamentales e inalienables del individuo pasa desde la esfera de la pura teoría a la de la política práctica. Pues los comentarios de Blackstone, que no sólo tuvo una enorme difusión en Inglaterra sino también en América, configuran el modelo teórico conforme al cual se gestó la constitución que los Estados americanos se dieron cuando se independizaron de la patria inglesa. Estas *Declarations of Rights* americanas¹⁴, entre las que la declaración del Estado libre de Virginia del 12 de junio de 1776 es la primera y principal, culminan todas en la idea de que todos los hombres son igualmente libres e independientes por naturaleza, poseyendo además ciertos derechos originarios inmanentes que no les son arrebatados por su ingreso en la sociedad civil y a los que ellos mismos nunca pueden renunciar, merced a una fuerza unilateral <299> que les vincula para con su posteridad. Y ahora, una vez rastreadas todas estas fases en la idea de los derechos humanos y civiles originarios, se cierra para nosotros el círculo de tal examen, retornando al punto del que partíamos. Pues con arreglo a las minuciosas comprobaciones de Jellinek, que se vieron reforzadas y ampliadas por indagaciones ulteriores, no cabe duda de que los *Bills of Right* de los Estados libres norteamericanos constituyeron un auténtico modelo para la Declaración de la Asamblea nacional [francesa] del 26 de agosto de 1789¹⁵. Cabe seguir la pista de ese tránsito paso a paso, e in-

¹³ Sobre la relación de Blackstone con Wolff, cf. Hermann Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, Freiburg i.B./Leipzig/Tübingen, 1899, pp. 239 y ss.

¹⁴ Cf. el texto de la Declaración virginiana de los Derechos del 12 de junio de 1776 en Jellinek, *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* (3.^a ed., Apéndice II), pp. 81 y ss., así como el trabajo de Gustav Adolf Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipzig, 1926 (*Leipziger rechtswissenschaftliche Studien*, Heft 19); e igualmente el artículo de Erich Voegelin, «Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789», en *Zeitschrift für öffentliche Recht* 8 (1929), pp. 82-120. La independencia americana planeó con fuerza sobre la Asamblea Nacional francesa, como muestra lo que dejó dicho Rabau de Saint Etienne en la discusión mantenida el 18 de agosto: «Al igual que los americanos, queremos regenerarnos; así pues, la declaración de los derechos es esencialmente necesaria» (cit. por Voegelin, *op. cit.*, p. 85).

¹⁵ Esta dependencia de la Declaración de la Asamblea Nacional francesa respecto de los *Bills of Right* norteamericanos se ve acreditada en el trabajo de Fritz Klöveborn, *Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Berlin, 1921 (*Historische Studien*, Heft 90), pp. 129 y ss. La tesis defendida aquí respecto a que el verdadero origen de las ideas fundamentales de las *Declarations of Right* norteamericanas no hay que buscarlo en credos o exigencias de índole religiosa, sino en ideas filosóficas y iusnaturalistas, coincide en todo cuanto resulta esencial con la conclusión obtenida por Justus Hashagen mediante un concienzudo estudio de la prehistoria de las declaraciones americanas. «Los derechos humanos fueron una rama del antiguo árbol del derecho natural. Bajo los fecundos vientos de la Revolución resurgió la vetusta savia del derecho natural. Los elementos originariamente religiosos quedaron secularizados de modo muy diverso. El caso es que en la época de la Revolución americana dejó de ser necesario dar un rodeo por la libertad religiosa para que aquella savia resurgiera y viera la luz. [...] Así las cosas, los revolucionarios no proclamaron sus derechos sólo como de-

cluso a veces en su literalidad. Las alusiones a las declaraciones norteamericanas no sólo se encuentran en los libelos franceses de la época; también se hallan sus trazas por doquier en los denominados *Cahiers [de doléances]* de 1789, es decir, en los fragmentos en donde los estamentos de Francia depositaron las reclamaciones y exigencias participadas a sus delegados. <300> Y finalmente están los hombres que exigieron en la propia Asamblea nacional la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, y fijaron su texto legal, casi todos los cuales fueron confesos partidarios y admiradores de la constitución de los Estados libres americanos. En primer lugar, como intermediario de tales ideas y activo defensor suyo, cabe citar aquí a Lafayette ¹⁶, que se marchó muy joven hacia América y se hizo célebre por haber tomado parte en aquella gran batalla de la libertad. En sus cartas y memorias el propio Lafayette describe esta estancia en América y su amistad con George Washington como la verdadera escuela de su credo político. Lafayette fue el primero que presentó ante la Asamblea nacional un proyecto ya bastante elaborado de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: un proyecto que contenía todas las ideas fundamentales de la posterior declaración definitiva y estaba redactado ateniéndose mucho al texto de la constitución americana.

Si una vez llegados aquí lanzamos una mirada retrospectiva y contemplamos el conjunto del desarrollo que se ha presentado hasta el momento, se nos muestra una curiosa migración y mudanza de las ideas. Un vasto espíritu filosófico, el auténtico fundador del ámbito europeo de las ideas, es quien por primera vez acuña un carácter firme y preciso para el principio de los derechos originarios e inalienables del individuo, indicándole su lugar dentro del sistema de la filosofía. Este pensador no crea el *contenido* de esta idea, dado que dicho contenido es un patrimonio heredado de los antiguos, particularmente de la filosofía y la ética estoica. Pero la nueva forma que recibe ahora, la sistematización y *fundamentación* que le otorga, le confiere un efecto nuevo que se expande por doquier a través del cosmos espiritual. Lo que Leibniz alumbró como una gran concepción filosófica y política cobra luego una consistencia estable gracias a la laboriosa recepción de un erudito típicamente alemán como Christian Wolff. Hoy en día muchos de los escritos de Wolff

rechos del pueblo inglés o americano, sino como derechos humanos totalmente universales, gracias al auxilio del derecho natural. [...] Las raíces de este derecho natural norteamericano se hallan sobre todo en la teoría del derecho natural europeo, concebido de un modo profano al final del período de las guerras de religión, por cuanto ese derecho natural profano estaba interiorizado desde hace tiempo en los líderes del movimiento independentista. [...] Esto explica que el derecho natural, tanto en las articulaciones legales de los derechos humanos como en la formación de sus contenidos, no sirviera sólo como argumento, sino también como *resorte*»; cf. Justus Hashagen, «Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte», en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 78 (1924), pp. 461-495 —las citas corresponden sucesivamente a las pp. 482, 485 y 487.

¹⁶ El marques de La Fayette cambia su grafía por la de Lafayette cuando abraza las revoluciones americanas y francesa. [N.T.]

pueden parecernos anticuados, bastante insoportables o pedantes; sin embargo, esta pedantería se corresponden con una precisión y una escrupulosidad lógicas. A través del íntimo y contemplativo sosiego del gabinete de un erudito alemán es como habría de llegar esta idea capaz de mover al mundo, para lograr su plena validez y en cierta medida su solidez. Luego vemos cómo se amplía su círculo, dado que <301> bajo la forma que Wolff le dio planea sobre Inglaterra. Pero al mismo tiempo con ello experimenta a su vez una peculiar metamorfosis. Como ya anuncia su título, los *Commentaries on the Laws of England* de Blackstone dejan de ser algo puramente abstracto o genérico: fueron escritos por un inglés y para los ingleses. «Pese a su credo iusnaturalista —escribe Jellenik—, para Blackstone el individuo susceptible de derechos no es el ser humano, sino el súbdito inglés»¹⁷. La perspectiva de sus deducciones, que aparentan tener una validez racional de índole universal, evoca siempre sucesos relativos a la historia inglesa o a problemas particulares de la constitución inglesa. Este ámbito de reflexión sólo se abre al cambiarse su *escenario* político y cultural, cuando las ideas de Wolff y Blackstone son asumidas y proclamadas por los jóvenes Estados libres norteamericanos. Ahora si son vistas y configuradas de un modo auténticamente universal. El individuo en cuanto tal (*every individual*), la humanidad como conjunto (*all mankind*) constituye el auténtico sujeto jurídico de los derechos inalienables. Y con ello en lo concerniente a estos derechos no sólo se desborda y anula cualquier posición social, sino también todas las fronteras nacionales. Ahora salta desde Norteamérica a Francia la chispa que, al encontrar aquí una materia inflamable prendida durante siglos, enciende una gran llama mundial. La pura idea como tal parece perder con ello su fuerza; el genio que la invocó no sería ya capaz de refrenarla y dominarla, sino que al parecer ha de ceder el sitio a otros poderes emergentes.

Pero a su vez aparece en Alemania una nueva reacción puramente intelectual. Pues la filosofía alemana, tal como es defendida por Kant, no está en modo alguna dispuesta a rendirse ante esos nuevos poderes que afronta en el mundo real, sino que entregándose a ellos los somete al mismo tiempo a su afilada crítica. Y, al margen de la fuerte simpatía interior de Kant hacia esa gran idea que vio materializada en la Revolución francesa, esta crítica fue íntegra e inexorable cuando se trataba de enjuiciar su posterior decurso. La ejecución de la pareja real y las secuelas del imperio del terror fueron condenadas incondicionalmente por su principio ético fundamental, al describir la época del Comité de Salvación Pública <302> como los tiempos «de injusticia pública y declarada legal por un estado revolucionario»¹⁸. Sin embargo, en medio de estos severos juicios condenatorios sobre las secuelas y los hechos particulares de la Revolución francesa, hay algo que para Kant permanece

¹⁷ Cf. Jellenik, *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, ed. cit., p. 40.

¹⁸ Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 259. [N.T.]

ce inalterable: la «fe racional» en la idea de la propia constitución republicana. Que la subversión política en cuanto tal no podía sorprenderle ni intimidarle es algo que había previsto largo tiempo atrás. En el escrito kantiano *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* del año 1784, es decir, cinco años antes del comienzo de la Revolución, describe como el objetivo de la historia política de la humanidad la conquista de una constitución política perfecta interior y a tal fin también exterior: «Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo —aduce Kant—, ya se comienza a despertar este sentimiento de modo simultáneo en todos aquellos miembros interesados por la conservación del conjunto. Y este sentimiento se convierte en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como su propósito más elevado: un *Estado cosmopolita universal* en cuyo seno se despliegan a su vez todas las disposiciones originarias de la humanidad»¹⁹. Así pues, diez años después nos hallamos únicamente ante la reiteración de esta exigencia originariamente suya y no frente al influjo de los acontecimientos mundiales externos, cuando en el escrito *Hacia la paz perpetua* el primer artículo definitivo de una paz eterna determina que en cualquier Estado la constitución debe ser republicana. Pues sólo una constitución tal se corresponde según él con la idea del «contrato originario» al que ha de atenerse finalmente toda la legislación jurídica de un pueblo. Kant subraya que para la pureza e integridad de la constitución republicana no importa la forma externa del gobierno, sino únicamente que el *principio* de la legislación se ajuste a la forma interna del conjunto político. Este principio ha de consistir en que por medio del mismo sólo se sancionen leyes como las que pudieran haber surgido de la voluntad unida del conjunto del pueblo. Cada súbdito debe ser, no sólo súbdito, <303> sino al mismo tiempo ciudadano, esto es, debe ser visto como si él estuviera de acuerdo con una voluntad tal. «Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»²⁰. Como Kant destaca expresamente, para ello no es modo alguno necesario presumir que el contrato social sea algo así como un *hecho* histórico, como si hubiera de probarse sólo en base a la historia que un pueblo hubiera ejecutado un acto semejante. No es nada más, pero tampoco nada menos, que una mera idea de la razón que tiene sin embargo su indudable realidad práctica, a saber, la de obligar al legislador a no exigir a la totalidad del pueblo nada distinto a lo que, a partir de exigencias y máximas éticas, éste pudiera decidir sobre sí mismo. Aquí vemos cómo el movimiento cuya pista hemos seguido retorna de nuevo a su punto de partida, retrotrayéndose

¹⁹ Cf. I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak. VIII, 28; en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (ed. de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 114-115. [N.T.]

²⁰ Cf. I. Kant, *Teoría y práctica. En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*, Ak. VIII, 297; en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos...*, ed. cit., p. 216. [N.T.]

de cierta manera a contracorriente hacia su origen. La exigencia de los derechos inalienables surgió en la esfera de las ideas y allí permaneció durante largo tiempo hasta que consumó su apertura hacia el reino de la experiencia, hacia el reino de la historia efectiva. Pero ahora esta realidad histórica y este resultado histórico son reinsertados de nuevo en lo ideal por parte de la filosofía alemana, cuando son proyectados del reino del *ser* al del *deber ser*; cuando en el lugar del hecho histórico se introduce un *imperativo* ético.

En la Alemania del siglo XVIII hay dos hombres a quienes les fue dado de un modo eminente el no ver los grandes acontecimientos mundiales en que les tocó vivir no como tales, no exclusivamente como hechos empíricos, sino como algo cuyo significado simbólico llegaron a comprender. Junto a Kant se halla Goethe, de quien él mismo dijo que siempre había visto los acontecimientos del mundo, sus efectos y sus resortes tan sólo de un modo simbólico. Pero la forma de la consideración simbólica de Goethe se orienta en otra dirección a la de Kant. Recordemos la célebre descripción de Goethe en la *Campaña en Francia*, cómo él frente a los cañonazos de Valmy percibió y atisbó el gran cambio mundial. «A partir de hoy —les dice a sus acompañantes— se inicia una nueva época de la historia universal y podréis decir <304> que estabais ahí»²¹. Con esta sentencia Goethe pone de manifiesto un don íntimamente espiritual; ese don que una vez le describió a Eckermann como «la fantasía necesaria para captar la verdad de lo real»²². Dicha fantasía le permitía abarcar de una ojeada la situación en que se halla, ampliando las fronteras temporales del momento presente y abarcando la serie de consecuencias que debía conectarse con él. Esto es lo simbólico según este gran artista para quien el transfondo de una vivencia concreta que ha durado un instante se destaca repentinamente como un acontecimiento global, un mundo para el destino de la humanidad y el destino del pueblo. «Esto —dice el propio Goethe— es lo verdaderamente simbólico, donde lo particular representa lo universal, no como sueño y sombra, como revelación instantánea y vital de lo inescrutable»²³. Esta manera de hacer visible lo particular en lo universal es característico y decisivo tanto para Goethe en cuanto poeta como para el Goethe investigador de la naturaleza. Cuando trata de comprender e ilustrar el conjunto de su naturaleza y consideración del mundo a partir de *un* principio, él mismo advierte que su proceder siempre descansa a su vez sobre el método del «deducir»: «no paro hasta que encuentro un punto significativo a partir del que se deje deducir mucho, o más bien del que surja espontánea-

²¹ Cf. J.W. Goethe, *Campagne in Frankreich* (1792), en *Werke* (Weimarer Ausgabe) Primera Seria, vol. 23, p. 75.

²² Cf. J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe* (ed. de Rosa Sala), Acantilado, Barcelona, 2005; 25 de diciembre de 1825, p. 193. [N.T.]

²³ Cf. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen. Nach der Handschriften des Goethe und Schillers-Archivs* (hrsg. Von Max Hecker; *Schriften der Goethe-Gesellschaft*, 21), Weimar, 1907, p. 29 (número 314).

mente mucho y me salga al paso, pues entonces constato con cautela lo recibido y me pongo manos a la obra con redoblado esfuerzo»²⁴. Este «punto significativo» del acontecer político lo encontró en el cañoneo de Valmy. El presente inmediato se convierte para él de golpe en algo preñado de futuro —*praegnans futuri*, como le gustaba decir a Leibniz. Así preservó en la realidad histórica lo que él buscaba en la poesía. Vio ante sí un «caso eminente» que estaba ahí como representante de muchos otros, que entrañaba una cierta totalidad y que tanto desde fuera como desde dentro expresaba una cierta unidad y universalidad. <305>

Sin embargo, lo simbólico del pensador Kant toma otro camino distinto al del Goethe artista e investigador de la naturaleza. No se queda en la sucesión de los fenómenos, de las *manifestaciones* naturales o históricas, para captar y presentar a partir de ellas su diversidad y totalidad, sino que refiere el *conjunto* de las manifestaciones a su causa primitiva, permitiéndonos lanzar una mirada hacia lo *inteligible* a partir del mundo intuitivo-sensible, de lo empírico-real. Mas para Kant lo inteligible no es otra cosa sino el mundo de la libertad. Captar simbólicamente el suceso histórico: esto significa para él que uno se eleve hasta un *orden* diferente al de la causalidad de la naturaleza; que no se piense uno como perteneciendo exclusivamente al reino de la naturaleza, sino al mismo tiempo, e incluso originariamente, como perteneciendo al reino de los *finés*. Y este modo de pensar de Kant quizá nunca se haya definido tan claramente ni conservado tan característicamente como en su concepción de la Revolución francesa. Será suficiente citar aquí un único pasaje que todavía resulta más significativo por pertenecer a uno de los últimos escritos de Kant: *El conflicto de las facultades*, publicado en 1798. A sus 74 años Kant hace un balance global de la Revolución francesa, pero ya no se ocupa de ella como de algo inmediato, no la encara como un suceso empírico y real, sino que la contempla en una lontananza ideal, para comprenderla y enjuiciarla desde esa lejana atalaya espiritual. De nuevo se plantea la cuestión que ocupa a toda la filosofía del siglo XVIII y moviliza a la filosofía de la Ilustración: la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor. Pero él sabe bien y así lo expresa con una suma severidad crítica que semejante pregunta ya no es susceptible de una solución puramente empírica. Pues toda inmersión en el nexo causal de lo acontecido, en el curso empírico de los acontecimientos naturales, no puede procurarnos ninguna explicación sobre el camino que puede tomar y tomará la humanidad como sujeto «inteligible», como sujeto de la libertad. Sin embargo, según Kant cabe pensar otra relación inmediata de lo empírico con lo inteligible, del mundo de la experiencia histórica y el mundo de la idea ética. En medio de la sucesión

²⁴ Cf. J. W. Goethe, *Bedeutenden Förderniss durch ein einziges gestreiches Wort*, en *Werke* (Weimarer Ausgabe), 2.^a Serie, vol. 9, p. 63; cf. la carta de Goethe a Schiller del 16 de agosto de 1797, en *Werke* (Weimarer Ausgabe), 4.^a Serie, vol. 12, pp. 243-247.

de lo acontecido empírico-históricamente se alzan grandes sucesos particulares donde el meditativo espectador filosófico percibe inmediatamente que no sólo están inmersos en esa serie, sino que también poseen un significado ético universal. Y Kant atribuye ante todo a la Revolución francesa esa significación concisamente ética. <306> La Revolución francesa vale para él como aquel suceso de la época contemporánea que muestra del modo más claro y convincente la «tendencia moral del género humano»²⁵. «Este acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñece lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño, haciendo desaparecer como por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras surgidas cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. [...] La revolución de un pueblo plebético que estamos presenciando en nuestros días puede triunfar o fracasar; puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre bienpensante nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en los ánimos de todos los espectadores [...] una *complicidad* en el orden de los deseos rayana en el entusiasmo. [...] Un fenómeno semejante en la historia de la humanidad *nunca se olvida*, porque revela en la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, al unir naturaleza y libertad en el género humano según principios intrínsecos al derecho; [...] aun cuando tampoco se alcanzase ahora con este acontecimiento la meta proyectada, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabará fracasando, o si todo volviera después a su cauce después de haber durado algún tiempo (tal como profetizan actualmente los políticos), a pesar de todo ello ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente implicado en el interés de la humanidad y su influencia por el mundo se ha diseminado tanto por todas partes, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión donde se den circunstancias propicias y no ser evocado para repetir nuevas tentativas de esa índole; pues al tratarse de un asunto tan importante para el género humano la proyectada constitución ha de alcanzar finalmente en algún momento aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante una experiencia cada vez más frecuente»²⁶. En estas líneas resplandece del modo más nítido y claro ese tipo de consideración simbólica que distingue al Kant ético, al <307> idealista filosófico. Éste no se pregunta qué se

²⁵ Cf. I. Kant, *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, Ak. VII, 85; cf. I. Kant, *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (ed. de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 159. [N.T.]

²⁶ Cf. I. Kant, *op. cit.*, Ak. VII, 85 y 88; ed. cast. cit., pp. 159-160 y 163-164. [N.T.]

sigue inmediatamente de una acción en la serie de los sucesos reales, sino que se pregunta de qué fundamento ético-intelectual procede; para juzgarlo, no mira su *resultado*, sino su *motivo* ético, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental de la voluntad que testimonia. Aun cuando a esta máxima se le hurte el éxito externo, su contenido y su valor no se verán alterados por ello: pues el criterio para este valor no reside en los *logros* de una acción, aquello que merced a ella se produce inmediatamente en el mundo de la realidad empírica, sino en la *forma* de la ley, bajo la que se presenta e intenta materializar en ella.

Es hora de cerrar estas consideraciones. Soy consciente de que desde un punto de vista estrictamente científico no he agotado el tema, del que he apuntado unos cuantos rasgos fragmentariamente y sin ánimo de exhaustividad. Pero el sentido de la conmemoración de hoy tampoco puede ser el de zambullirnos científicamente en un problema puramente histórico o puramente filosófico. Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia intelectual alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias. Pero también esta comprensión histórica quedaría como algo infructuoso e ineficaz si pretendemos entenderla exclusivamente como un saber del pasado, de lo que ha sido y está despachado. «Lo mejor que tenemos de la historia —dice Goethe— es el entusiasmo que suscita»²⁷. Así pues, el zambullirse en la historia de la idea de la constitución republicana no debe significar exclusivamente un viaje hacia el pasado, sino que debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas.

²⁷ Cf. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Aus Kunst und Alterthum*, en *Werke* (Weimarer Ausgabe), Serie 1, vol. 42.2, p. 173.